

dansk teologisk tidsskrift

2
14

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

Après le déluge: Københavnerskolen eller kaos?

NIELS PETER LEMCHE

Et ubegribeligt levned? Biografisk etik på baggrund af udviklingen i Gregor af Nyssas moralfilosofi og negative teologi

JOHANNES AAKJÆR STEENBUCH

“Kristendommens absolutte status”: Religionsteologien hos Ernst Troeltsch

JONAS ADELIN JØRGENSEN

Den Praktiske Teologis grundlagsspørgsmål

BENT FLEMMING NIELSEN

Anmeldelser om dyr i Bibelen, praktisk teologi, gudstjeneste og åbenbaringsbegrebet.

Fra syndfloden til æstetikken

I sin afskedsforelæsning, "Après le déluge", fortæller Niels Peter Lemche livfuldt om den gammeltestamentlige Københavnerskoles tilblivelse og udvikling frem til i dag, hvor dens sidste *Gründer* er gået af. Når den historisk-kritiske metode gennemføres radikalt sammen med arkæologi, sociologi og etnografi, lander den gammeltestamentlige forskning ifølge Lemche med en serie af fortællinger, der har været (og er) identitetsskabende for jøder, men som samtidig rummer filosofiske pointer, der ligner den græske hellenisme. Som en Noahs ark efter syndfloden, fristes man til at sige. GT hører derfor naturligt med til den tidlige kristendoms fælles kulturelle erindring.

Filosoffen Johannes Steenbuch forsvarede d. 15. maj 2014 en ph.d.-afhandling med teologisk tema og tyngde, *Doing the Unthinkable: Theology and Moral Epistemology in Three Early Christian Thinkers* – om Ignatius, Clemens og Gregor af Nyssa. I sin artikel gør Steenbuch gældende, at eftersom fornuften ikke kan tænke Gud i forlængelse af tid-rumlige kategorier, skal Gregors tale om Guds u-endelighed næppe forstås som et positivt gudsbegreb, men snarere som en benægtelse af Guds endelighed. Gregors filosofiske teologi indebærer, at etik og livsførelse står i centrum af hans teologi – ikke metafysikken i sig selv, sådan som andre fortolkere har ment.

Jonas Adelin Jørgensen gennemgår minutiøst de forskellige faser i Ernst Troeltsch's religionsteologi, særligt vanskeligheden med at fastholde kristendommens universalitet. Som historist mente Troeltsch, at al erkendelse må begynde i historiens immanente netværker. Men hvordan så undgå en almen relativisme, der gør alle katte grå? Troeltsch gjorde forsøget. Men lykkes han? Ét af den lutherske teologis bolværker mod relativismen er det ydre ord. Men så snart evangeliet skal kommunikeres til nogen, vender kontekst og relativitet tilbage. Bent Flemming Nielsen gennemgår to nyere tyske forsøg på at klarlægge den praktiske teologis status. Mens Fritz Lienhard opterer for en hermeneutisk grundlæggelse, gør Alexander Deeg liturgien gældende som udtryk for en æstetisk præsenkultur, der er mere grundlæggende end den mere flydende tydningskultur. Lur mig, om ikke Bent Flemming Nielsen følger Deeg!

Med dette nummer takker jeg af efter 22 rigtigt gode år i redaktionen. Jeg byder Bo Kristian Holm velkommen som ny hovedredaktør, og Jesper Høgenhaven og Johanne Stubbe Teglbjærg Kristensen som nye redaktionsmedlemmer til afløsning af Pernille Carstens og undertegnede. *Crescat et vivat!*

Niels Henrik Gregersen

Après le déluge: Københavnerskolen eller kaos?¹

*Professor Dr. theol.
Niels Peter Lemche*

Abstract: The article is based on the author's farewell address at the University of Copenhagen and includes a review of recent scholarship in the light of the achievements of the Copenhagen School. The changes of paradigm from classical historical-critical scholarship to contemporary Old Testament scholarship after *le déluge* which was the Copenhagen School are considerable. First of all the link previously assumed between a text in the Old Testament and what really happened in Palestine in ancient times has been broken when we realized that there is actually in the case of the Old Testament so little that unites history with narrative that it is misleading to understand biblical historiography as "history". It is a story about the past, a kind of cultural memory, and to those who wrote these stories about the past, the real past was not very important. Another result of the contribution of the Copenhagen School relates to the dating of biblical literature that was hardly collected before the Hellenistic Period, and probably not in Jerusalem or in Palestine. Therefore, with the retirement of the last original member of the Copenhagen School it is a totally different scene in Old Testament studies which remains, not because everyone accepts the theses of the school but because it has set the agenda for present and future discussion.

Key words: The Copenhagen School – Israel's history – historical-critical scholarship – cultural memory – primeval history – Hellenism

Horats skrev i et af sine digte, *libelli habent suam fatam*, "bøger har deres skæbne". Jeg kunne sige, at overskrifter har deres skæbne. Overskriften var tænkt som *après nous le déluge*: "Efter os kommer syndfloden", et berømt citat af Madame de Pompadour, da Frankrig tabte syvårskrigen til Preussen og Frederik den Store. I stedet blev den af mig ukendte veje til *Après le déluge* "efter syndfloden". Det kan man så tænke lidt over. Kommer syndfloden efter "Københavnerskolen", eller var det Københavnerskolen, der var syndfloden?

1. Afskedsforelæsning på Det Teologiske Fakultet d. 7. februar 2014. I artiklen er forelæsningsens mundtlige stil bibeholdt, med tilføjelse af noter og bibliografiske oplysninger.

Da jeg gik af, var det det sidste kernemedlem af Københavnerskolen, der trådte ud af aktiv tjeneste. Kernemedlemmerne – undertiden også kaldet “firebanden” – var, bortset fra mig, Thomas Thompson, som var professor ved Københavns Universitet indtil for fem år siden,² Philip R. Davies³ og Keith Whitelam,⁴ begge professorer fra universitetet i Sheffield. Men inden jeg går videre så først lige en fodnote: Betegnelsen “Københavnerskolen” var ikke noget, vi selv opfandt. Betegnelse blev klistret på os udefra for tyve år siden af gammeltestamentlige forskere fra det meste af verden.

Hvad skete der? Derouten for Det Gamle Testamente

Man kan derfor sige, at en epoke nu løber ud, og at det er det rigtige øjeblik at præsentere en oversigt over, hvad der er sket. En komplet oversigt er dog ikke nødvendig, idet jeg kan henvise til mit bidrag til festskriftet til min gamle lærer og kollega John Strange fra 1994.⁵ I den artikel ridsede jeg op, hvad der var sket i den gammeltestamentlige forskning siden nybruddet satte ind nu for mere end fyrretyve år siden, et nybrud der førte til et generelt opgør med den dominerende forskningsretning inden for faget Det Gamle Testamente i første halvdel af det 20. århundrede, den såkaldt “historisk-kritiske” forskning. Denne forskning, der havde sine rødder tilbage i tysk forskning fra det 19. århundrede, havde på den ene side ført til en tilsyneladende fyldestgørende fremstilling af det gamle Israels historie, religion og

2. Thomas L. Thompson (f. 1939) er mest kendt for sit ungdomsværk, *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham* (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 133; Berlin: W. de Gruyter 1974), som i mange henseender kan betragtes som “proto-københavnerskolen”. Københavnerskolen kommer helt til udtryk i Thomas L. Thompson, *The Bible in History: How Writers Create a Past* (London: Jonathan Cape, 1999), og *The Messiah Myth: The Near Eastern Roots of Jesus and David* (New York: Basic Books 2005).

3. Philip R. Davies (f. 1945) var i mange år udgiver af tidsskriftet *Journal for the Study of the Old Testament*. Han har skrevet utallige bøger. Mest kendt i denne sammenhæng er hans *In Search of “Ancient Israel”* (*Journal for the Study of the Old Testament* 148; Sheffield: JSOT Press 1992), som i en årrække var fast inventar på teologiske studenters eksamensopgivelser i København.

4. Keith W. Whitelam (f. 1951) er mest kendt for sin *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History* (London: Routledge 1996), som indeholder et opgør med den Israel-centriske historieskrivning, der helt overlader alle andre indbyggere i oldtidens Palæstina til glemslen.

5. Niels Peter Lemche, “Hvad er det vi har lavet, og hvor går vi hen? Nogle personlige betragtninger omkring et paradigmeskift”, i Niels Peter Lemche og Mogens Müller (udg.), *Fra dybet: Festskrift til John Strange i anledning af 60års fødselsdagen den 20. juli 1994* (Forum for Bibelsk Eksegese 5; København: Museum Tusulanums forlag 1994), 130-143.

litteratur, på den anden side til, at Det Gamle Testamente mistede sin naturlige plads i teologien, da denne del af Bibelen forvandlede fra at være en del af det kristne samfunds Bibel til at blive en religionshistorisk tekstsamling.⁶

Resultatet er velkendt. Da jeg studerede tilbage i 1960'erne, fyldte Gammel Testamente lige så meget på skemaet som Det Nye Testamente eller lige så meget som enhver af de øvrige teologiske discipliner, som man regnede som del af det klassiske teologiske studium. Det Nye Testaments særstilling fremgik kun af én ting: Eksamen i Ny Testamente skulle lige som eksamen i dogmatik bestå, resten kunne man godt dumpe i, da den teologiske embedseksamen dengang opfattedes som én samlet eksamen. Berømt er således min forgænger professor Svend Holm-Nielsens eksamen i kirkehistorie hos Hal Koch, hvor Hal Koch til sidst i desperation spurgte Svend: Sig mig, ved De overhovedet ikke noget om dansk kirkehistorie? Hvortil Svend svarede fuldstændig korrekt: Nej, og det var jo godt, for så havde han da svaret rigtigt på i hvert fald ét spørgsmål og fik point nok til, at han kunne bestå den samlede eksamen.⁷

Det er klart, at det i videnskabelig henseende var en interessant udvikling, fordi man med Gammel Testamente netop følte sig fri for enhver kirkelig omklamring og kontrol. Men hvorfor man skulle læse Gammel Testamente, det var der egentlig ingen, der længere vidste, og man forsøgte at undgå spørgsmålet. Det havde imidlertid den betydningsfulde tyske kirkehistoriker Adolf von Harnack udtrykt meget klart i sin bog om "billedstormeren" Marcion fra det 2. århundrede, der som den måske første havde stillet spørgsmål til Gammel Testaments berettigelse som del af den kristne Bibel. Således Harnack.⁸

Det var en fejltagelse at ville forkaste Det Gamle Testamente i det 2. århundrede, og denne fejltagelse afviste kirken med rette. At bibeholde Det Gamle Testamente i det 16. århundrede var en skæbne, som reformationen endnu ikke formåede at unddrage sig. Men siden det 19. århundrede at konservere Det Gamle Testamente som et kanonisk do-

6. Datidens historisk-kritiske forskere rubriceredes som den religionshistoriske skole.

7. Selv om, som det fremgår senere, mundtlig tradition i den gammeltestamentlige forskning ikke længere er, hvad den har været, så er denne anekdote helt og holdent mundtlig tradition, overleveret fra generation til generation af teologiske studenter i København.

8. Adolf von Harnack: *Marcion: das Evangelium vom fremden Gott; eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche* (Nachdruck der 2. Auflage von 1924; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996), 127. Oversættelse ved Niels Peter Lemche.

kument for protestantismen er resultatet af en religiøs og kirkelig lammelse.

Som jeg redegjorde for i mit føromtalte bidrag, så kom opgøret med den gammeltestamentlige forskning ikke fra andre dele af teologien. Jeg tror, at man for det meste rystede på hovedet og gik videre i teksten, det vil sige, *de facto* ignorerede den gammeltestamentlige forskning, som jo stadig optog tyve procent af det teologiske studium – den intellektuelle lammelse levede videre i bedste velgående. Der var enkelte forsøg på et opgør med hermeneutikken, der styrede den historisk-kritiske forskning, hvis vigtigste argumentationsformer var cirkelslutningen og den rationalistiske parafrase af de bibelske fortællinger (og så tør jeg kun hviske: *argumenta e silentio* – man kan tænke på tyskeren Bernd Jörg Diebners uforskammede karakteristik af den gammeltestamentlige forskning: “Man kan ikke bevise noget; men det er et faktum!”⁹) – men man kunne f.eks. tænke på Løgstrup-elever som Jan Lindhardts og Svend Bjergs angreb, mestendels i mundtlig form, på datidens historisk-kritiske eksegese – men i det store hele var der fred på bjerget.

Opgivelsen af et forskningsparadigme

Opgøret kom indefra, fordi den historisk-kritiske forsknings resultater begyndte at virke mere og mere absurde. Læser man Thomas Kuhns bog om *Videnskabens revolutioner*, der oprindeligt udkom i 1962,¹⁰ lærer man bl.a., at ledende paradigmer for forskningen har det med at blive for tunge, fordi man ved hjælp af de pågældende paradigmer forsøger at forklare alt. Den historiske kritiske forskning var omkring 1970 af den overbevisning, at den havde løst alle centrale spørgsmål, hvad angår de gammeltestamentlige subdiscipliner: historie, religionshistorie og litteraturhistorie.¹¹ Men paradigmet var

9. Bernd Jörg Diebner, “Es läßt sich nicht beweisen, Tatsache aber ist ... Sprachfigur statt Methode in der kritischen Erforschung des AT”, *Dielheimer Blätter zum Alten Testament* 18 (1984), 138-146. Diebner var med sin radikale kritik af den historisk-kritiske forskning en enlig svale i den daværende tyske gammeltestamentlige videnskab. Han havde i 1970'erne påbegyndt udgivelsen af sine *Dielheimer Blätter zum Alten Testament*, der kom til at fungere som et talerør for kritiske røster i Tyskland.

10. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University Press 1962). Dansk oversættelse: *Videnskabens revolutioner* (2. udg. København: Fremad 1995).

11. Det betyder ikke, at der ikke var mange meningsforskelle mellem retningens forskere; men uanset hvor de stod med hensyn til enkeltspørgsmål, var de forbausende enige med hensyn til metoder og resultater. Den store historiske strid stod

blevet for tungt, fordi man ikke havde interesseret sig for den videnskabsteoretiske udvikling i almindelighed uden for faget Det Gamle Testamente.

Den italienske orientalist Mario Liverani har i en artikel fra begyndelsen af 1960'erne beskrevet problemet, som den gammeltestamentlige videnskab delte med alle øvrige nærorientalske videnskabsgrene: Fordi disse videnskaber er så teknisk krævende og behøver så megen tid på grund af indlæringen af vanskelige sprog, har der ikke været lejlighed til en opdatering med inddragelse af indsigter fra andre fag.¹² En gammeltestamentler, der ville være sit salt værd, måtte lære hebraisk, aramæisk og helst et par andre semitiske sprog, først og fremmest ugaritisk og akkadisk. At vedkommende til gengæld var en videnskabsteoretisk analfabet var en anden sag – jeg kan ikke huske fra min ungdom nogen side at have hørt f.eks. Wittgenstein inddraget i en diskussion mellem gammeltestamentlere, ja, selv Karl Popper med sine falsifikationsteorier var ukendt og med god grund, for så var man blevet nødt til at skelne mellem legitime teorier og postulater. Det lagde vores historisk-kritiske forsker imidlertid overhovedet ikke mærke til. Da jeg for alvor gik i gang med mine historiske studier, var en af de første ting, jeg bemærkede, at der i de utallige Israelshistorier, der var udkommet indtil 1970, overhovedet ikke fandtes nogen som helst overvejelser om fagets teoretiske indhold.¹³ Holdningen var, at kunne man læse en tekst på hebraisk, kunne man også forstå den. Føromtalte Liverani, der er assyriolog af fag, sagde engang for at il-

mellem tysk og amerikansk forskning, repræsenteret af på den ene side Albrecht Alt (1883-1956) og Martin Noth (1902-1968) og på den anden William Foxwell Albright (1891-1971). Uanset det ofte provokerende sprog om modstanderne, som især amerikanerne benyttede sig af, kan man konstatere, at én generation senere var Albrights elevers elever stort set alle enige med Alt og Noth, og havde overladt Albrights positioner til amerikanske fundamentalistiske teologer.

12. Mario Liverani er en italiensk orientalist og assyriolog (f. 1939). Hans kritik udkom i "Problemi e indirizzi degli studi storici sul Vicino Oriente antica", *Cultura e Scuola* 20 (1966), 72-79. Liverani har i sine senere år i højere og højere grad koncentreret sig om gammeltestamentlig forskning, mest markant i sin *Oltre la Bibbia: Storia antica di Israele* (Roma: Editori Laterza, 2003; engelsk oversættelse *Israel's History and the History of Israel* (London: Equinox 2005)), hvori han skelner mellem den "virkelige" historie, dvs. det, som hændte engang i det gamle Palæstina, og den opfundne historie, dvs. eventyret om Israel i Det Gamle Testamente. Sml. også – med henvisning til Liverani – Niels Peter Lemche, "Om historie, sociologi og teologi – gammeltestamentlige perspektiver", i Theodor Jørgensen og Peter K. Westergaard (udg.), *Teologien i samfundet: Festskrift til Jens Glebe Møller* (København: Anis 1998), 269-288, 270-271.

13. Her var der ingen forskel mellem de to Israelshistorier, der tegnede de ovennævnte tyske og amerikanske skoler, Martin Noth, *Geschichte Israels* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1950), og John Bright, *A History of Israel* SCM Press: London 1960).

lustrere meningen med kritikken, at han måske ikke var den bedste i verden til at læse kileskrift, men til gengæld havde han ofte på fornemmelsen, at han var den eneste, der forstod, hvad der stod i dem. Mogens Trolle Larsen, som sammen med mig havde gjort Liverani til æresdoktor ved Københavns Universitet, kunne dog forsikre, at kiler kan Liverani nu nok læse.

Medlemmerne af Københavnerskolen skulle ikke selv lave deres metoder. Den klassiske gammeltestamentlige videnskab var som alle daværende teologiske fagdiscipliner baseret på filologi, historie og filosofi. Systematiske teologer var nok ved at opdage, at verden havde ændret sig: Filologien var blevet til lingvistik, historien til sociologi og filosofien til psykologi – nuvel, de, der til det daværende filosofikum, den daværende stopprøve efter det første års studier, havde valgt Jørgen Jørgensens pensum, kendte til det sidste i form af Jørgensens grundbog *Psykologi på biologisk Grundlag*¹⁴ – måske en lidt aparte tilgang til emnet; men egentlig var udviklingen gået teologien forbi, og det måske især i København. Omkring 1970 var systematisk teologi selv i København dog på vej ind i fremtiden; men muren mellem de daværende teologiske institutter var i de dage ligeså uigennemtrængelig som Berlinmuren. Men det var faktisk på Institut for systematisk teologi, at jeg for første gang i foråret 1978 – et par måneder før jeg flyttede til Aarhus Universitet – præsenterede mit program og de ændringer, som jeg mente var på vej inden for den gammeltestamentlige forskning. Min konklusion var dengang, at man i fremtiden ville se også den gammeltestamentlige eksegesi bevæge sig væk fra kirkehistorien, fordi de historiske metoder, som kirkehistorien stod for, var under nedbrydning inden for eksegetikken. I stedet ville man i fremtiden se, hvorledes eksegesen bevægede sig mere og mere i retning af systematisk teologi. Theodor Jørgensen, der stod bag indbydelsen til at holde indlægget på tredje sal, fremhævede altid siden, at det hele startede på Institut for Systematisk Teologi.

Sociologisk historie

Inden for historieforskningen i almindelighed er den sidste halvdel af det 20. århundrede karakteriseret af orienteringen mod sociologiske synsvinkler. Det var det, jeg mente med at sige, at historien blev afløst af sociologien. Det var, som jeg har fortalt, gået den gammeltestamentlige historisk-kritiske forskning forbi, eller det, der var fremkommet, var amatøragtigt og lidet overbevisende. Det var imid-

14. Jørgen Jørgensen, *Psykologi på biologisk Grundlag* (oprindeligt København: Ejnar Munkgaard 1941, men voldsomt udvidet i senere udgaver, senest 1957).

lertid helt klart, at det fremtidige arbejde med Gammel Testamente i en historisk kontekst måtte henvende sig til sociologien, og især socialantropologien – eller etnografien, om man vil – for her at finde tidsvarende metoder.

Mit eget bidrag, som blev til disputatsen *Early Israel* fra 1985,¹⁵ bestod netop i et forsøg på at placere Det Gamle Testamente i en sociokulturel kontekst. Det Gamle Testamente beretter om et samfund, der hørte hjemme i Mellemøsten i oldtiden; men synd at sige var der meget få, der havde forsøgt at forklare, hvad det betyder. Alle mulige stereotyper om det mellemøstlige samfund havde sneget sig ind og var blevet benyttet som forklaringsmodeller for hvad som helst, som man finder i Det Gamle Testamente. Jeg var ikke den første, der introducerede en sociologisk analyse i større omfang. Fem år tidligere havde amerikaneren Norman Gottwald forsøgt sig med en bog på over tusinde sider, *The Tribes of Yahweh*.¹⁶ Gottwald's arbejde hørte hjemme inden for den genre, som socialantropologer kalder "lænestolsantropologi", det vil sige, at det udelukkende var baseret på teoretiske modeller og ikke inddrog studier gjort i felten, gennemført af sociologer og antropologer.¹⁷ Det var derfor ikke kommet fri af de førmtalte stereotype forestillinger om Mellemøsten. Gottwald fylder meget i *Early Israel*, mest fordi det var nødvendigt at kritisere hans metoder indgående for at kunne skabe et nyt grundlag for historieforskningen baseret på indsigter fra socialantropologien.

Konsekvenserne for "Israels historie"

De umiddelbare resultater af den nye historieforskning, for så vidt som den angår Det Gamle Testamente og den verden, som det kom til i, har jeg gennemgået i artiklen i festskriftet til John Strange. Jeg kunne dengang opsummere, at stort set alle centrale forestillinger, der hørte til den historisk-kritiske forsknings redegørelse for Israels historie, patriarkerne – mest takket være Thomas Thompsons indsats – Israels ophold i Egypten og udvandring herfra, Israels indvandring, dommertiden, Davids og Salomos historie, osv. osv. – var forsvundet ud af historiebøgerne, som blev skrevet inden for cirklen af forskere,

15. Niels Peter Lemche, *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy* (Vetus Testamentum Supplements 37; Leiden: E. J. Brill 1985).

16. Norman K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.* (New York: Orbis Books 1979).

17. Problemet hermed er manglen på "case-studies", dvs. beskrivelser af rigtige, levende samfund, i dette tilfælde i Mellemøsten. Man vil finde en lang serie af sådanne case-studies refereret i *Early Israel*, 95-201.

der placeredes i Københavnerskolen. De havde faktisk ikke overlevet den reviderede historiske metodik, som blev anvendt af skolens medlemmer.

Forskellene bliver meget klare, hvis man sammenligner standardfremstillingerne fra 1960'erne som Eduard Niensens *Grundrids af Israels Historie* fra 1960,¹⁸ som alle teologistuderende måtte læse og nærmest lære udenad, og Svend Holm-Nielsens *Det gamle Testamente og det israelitisk-jødiske folks historie*, hvis sidste udgave udkom i 1975,¹⁹ med f.eks. min egen *Det Gamle Israel*, der udkom i 1984,²⁰ men som set med nutidens øjne er rimelig konservativ. Således var al historie inden år 1000 f.Kr. i min bog omskrevet til Palæstinas historie; men der var en længere gennemgang af det israelitiske stammesamfund, og siden både af David og Salomo og den israelitiske kongetid, og *Det Gamle Israel* slutter med ret traditionelle fremstillinger af det babylonske eksil og den eftereksilske tid. I forordet til den 4. udgave fra 1991 kunne jeg imidlertid nævne de mange ændringer, som var kommet til i løbet af bare de seneste fem til ti år.

Det Gamle Israel byggede på fire grundteser, der er aftrykt på bagsiden af bogen:

1: Israel opstod som resultat af en social udvikling i den kana'anæiske befolkning i Palæstina i sidste halvdel af det 2. årtusinde f.Kr. og ikke som følge af en indvandring fra ørkenen.

2: Den israelitiske religion var "oprindelig" en kana'anæisk religion, og først ned mod midten af det 1. årtusind f.Kr. udkrystalliserede den sig i en særlig religion, den "jødiske" monoteisme.

3: Det Gamle Testamente rummer så at sige ingen historiske kilder, der er ældre end det 7.-6. årh. f.Kr. Man kan derfor ikke rekonstruere Israels historie forud for statsdannelsen år 1000 f.Kr. på grundlag af Det Gamle Testamente, men kun ved at inddrage skriftlige og arkæologiske kilder uden for Det Gamle Testamente.

4: Det gammeltestamentlige historiesyn opstod som følge af de politiske katastrofer, der ramte det historiske Israel hen mod midten af det 1. årtusind f.Kr.

I forordet til 1991-udgaven er disse fire "teser" ændret.

18. Eduard Nielsen, *Grundrids af Israels historie* (2. udgave; København: G. E. C. Gads Forlag 1960).

19. Svend Holm-Nielsen, *Det gamle Testamente og det israelitisk-jødiske folks historie* (1962; 8. reviderede udgave; København: G. E. C. Gads Forlag 1975).

20. Niels Peter Lemche, *Det Gamle Israel: Det israelitiske samfund fra sammenbruddet af bronzealderkulturen til hellenistisk tid* (Aarhus: Anis 1984).

Således lyder den første tese nu: Begrebet "Israel" opstod som resultat af en ideologisk besindelse hos den befolkning, der fra Palæstina blev deporteret til Mesopotamien i forbindelse med den babylonske erobring af Jerusalem og staten Juda. Kana'anæerne, der stadig spillede en rolle i den oprindelige udgave, var forsvundet og var i en bog, jeg udgav samme år, blevet til et litterært begreb som modsætning til et andet litterært begreb, de gamle israelitter.²¹ Begge optræder i litteratur; men det er tvivlsomt, om vi overhovedet taler om historiske foreteelser.

Den anden tese havde også fået et nyt indhold: Borte var forestillingen om en føreksilsk israelitisk (eller jødisk) monoteisme. Den jødiske religion, eller jødedommen, opstod i den eksilsk-eftereksilsk tid, i konkurrence med tilsvarende religionsformer, der i løbet af det 1. årtusind f.Kr. dukkede op overalt i Mellemøsten.

De historiske kilder – den tredje tese – placeredes nu ikke længere i jernalderen, det vil sige i en israelitisk kongetid, men klart meget senere. Det betyder, at når det i førsteudgaven lød, at det nu ikke var muligt at skrive en Israelshistorie for perioden før ca. 800 f.Kr., hed det nu, at en sådan historie overhovedet ikke kunne skrives: "Til gengæld", og jeg citerer direkte fra forordet: "kan der skrives en historie, der dækker landskabet Palæstina såvel i bronzealder som i jernalder ned til hellenismens komme".

Den fjerde tese om årsagerne til det historiesyn, som findes i Det Gamle Testamente, blev stående.

Og da jeg ikke nødvendigvis er en særlig god profet, forudså jeg i 1991, at der senest "om tre år" kunne fremlægges en helt ny udgave af bogen: Den kom aldrig, for da *Det Gamle Testamente mellem Teologi og Historie* udkom 17 år senere,²² var det en helt ny fremstilling, og den historiske del var relegeret til et appendiks: "Israels historie eller Palæstinas Historie?" som indeholder en skitse til landskabet Palæstinas historie i oldtiden – med et udblik til historien op til 1948 – uden hensyntagen til Det Gamle Testaments fortælling om "Israel". Det sidste afsnit i dette appendiks hedder "... og Israel": Hvor blev Israel af i denne historie? Sandt at sige, så forsvandt det næsten helt (Lemche 2008, 382-383). Derfor kunne jeg i forordet til *Det Gamle Testamente mellem Teologi og Historie* fremkomme med endnu en udgave af teserne fra 1984, teser som stort set stadig er gældende:

21. Niels Peter Lemche: *The Canaanites in History and Tradition: The Tradition of the Canaanites* (Journal for the Study of the Old Testament Supplements Series 110; Sheffield: JSOT Press 1991).

22. Niels Peter Lemche, *Det Gamle Testamente mellem Teologi og Historie: Den Historisk-kritiske Bibelforsknings Storhed og Fald* (København: Anis 2008).

For det første gjordes det klart, at begrebet “det gamle Israel” er et ideologisk begreb, som er skabt ikke af israelitter eller jøder i oldtiden, men af moderne bibelforskere, og dette gamle Israel har ikke meget at gøre med, hvad der fandtes tilbage i Palæstina i oldtiden.

For det andet er den israelitiske religion, som skildres i Det Gamle Testamente, ikke en gammel palæstinensisk religion, men hører hjemme inden for jødedommen og udtrykker maksimalt, hvad jøderne i oldtiden selv mente om oprindelsen til deres religion.

Nok så vigtig var revisionen af den tredje tese, der gik ud på, at de gammeltestamentlige skrifter i hovedsagen stammer fra den hellenistiske tidsalder, samt at Det Gamle Testamente som skriftsamling næppe er fra den førkristelige tid.

En hellenistisk bog? Første del

Jeg omtalte i artiklen i Strange festskriftet, at der siden 1960erne var sat en bevægelse i gang i forskningen, der kraftigt neddaterede litteraturen, som findes i Det Gamle Testamente. Allerede i slutningen af 1960erne havde Heike Friis taget udfordringen op fra den canadiske gammeltestamentler Fredrik Winnett, som i et foredrag fra 1965 havde foreslået at datere den historiske litteratur i Det Gamle Testamente til det babylonske eksils tid.²³ Heike Friis havde i sin prisopgavebesvarelse til Københavns Universitet i 1968 netop foretaget en analyse af det deuteronomistiske historieværk, der placerede dette i eksilet tid.²⁴ Resten fulgte med, ikke mindst takket være Winnetts elev, John Van Seters, hvis hovedværker ligger inden for pentateukforskningen, og som placerede Jahvisten, som han opfatter som en forfatter og ikke en samler eller redaktor, ikke ved Salomos hof, som f.eks. Gerhard von Rad i sin tid havde ment, men under (og i) det babylonske eksil.²⁵

23. Fredrick Winnett, “Reexamining the Foundations”, *Journal of Biblical Literature* 84 (1965), 1-19.

24. Heike Friis’ prisopgave blev aldrig udgivet på dansk; men førømtalte Bernd Jörg Diebner oversatte og udgav den som *Die Bedingungen für die Errichtung des davidischen Reichs in Israel und seiner Umwelt* (Dielheimer Blätter zum Alten Testament und seiner Rezeption in der Alten Kirche 8; Heidelberg: Dielheimer Blätter 1986). Men se dog også Heike Friis, “Eksilet og den israelitiske historieopfattelse”, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 38 (1975), 1-16.

25. Jf. John Van Seters (f. 1934), *Abraham in History and Tradition* (New Haven: Yale University Press 1975). Van Seters har gennem hele sin karriere holdt fast ved sine synspunkter fra 1975, senest i *The Yahwist: A Historian of Israelite Origins* (Winona Lake: Eisenbrauns 2013). Gerhard Von Rads syn på historieskrivningen findes i “Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel” (1944), i Gerhard von Rad *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Theologische Bücherei 8; München: Chr. Kaiser 1965), 148-188.

Jahvisten havde som én af sine kilder Deuteronomium, 5. Mosebog. Jeg selv havde kort inden festskriftsartiklen i et foredrag i Teologisk Forening i København foreslået at se Det Gamle Testamente som en hellenistisk bog. Foredraget udkom først i *Dansk Teologisk Tidsskrift* i 1992,²⁶ derefter på engelsk i *Scandinavian Journal of the Old Testament* i 1993 og er genudgivet flere gange siden.²⁷ Som Winnetts foredrag kom det til at medføre et paradigmeskift i studiet af den historiske litteratur i Det Gamle Testamente, et skifte, som endnu ikke er tilendebragt, endsige fuldtud forstået. Nogle gange går det så vidt, at jeg må advare de unge løver inden for faget imod at ende i en "panhellenisme", hvor Det Gamle Testamente nærmest ses som en græsk-hellenistisk bog. Det er det ikke. Det er en jødisk skrifsamling fra den hellenistisk-romerske tid, hvilket Jesper Høgenhaven og jeg blev enige om for mange år siden.²⁸

Gammeltestamentlige forskere har traditionelt opfattet sig som i videnskabelig henseende mindst én generation forud fra deres nytestamentlige kolleger, som nærmest opfattedes som mørkemænd, der ikke var i stand til at frigøre sig fra trivielle spørgsmål som, hvem var Jesus? Således roste man sig gerne af, at formhistorien var opfundet af Hermann Gunkel²⁹ længe inden også nytestamentlere som Rudolf

26. Niels Peter Lemche, "Det gamle Testamente som en hellenistisk bog", *Dansk Teologisk Tidsskrift* 55 (1992), 81-101.

27. Niels Peter Lemche, "The Old Testament – A Hellenistic Book?" *Scandinavian Journal for the Old Testament* 7 (1993), 163-193. Senest genudgivet i Niels Peter Lemche, *Biblical Studies and the Failure of History* (Copenhagen International Seminar; Changing Perspectives 3; London Equinox 2013), 133-157.

28. Pga. Jesper Høgenhavens kritik, som findes i hans "Kristus i Det Gamle Testamente", i Mogens Müller og John Strange (udg.), *Det gamle Testamente i jødedom og kristendom* (Forum for Bibelsk Eksegese 4; København: Museum Tusulanums Forlag 1993), 37-56, 47-49.

29. Hermann Gunkel (1832-1932) var uden tvivl det største navn inden for den gammeltestamentlige forskning i begyndelsen af det 20. århundrede. Hans forskning omfattede hele Det Gamle Testamente. Hans betydeligste indsats med anvendelsen af formhistorien samt afhængigheden af den mundtlige tradition findes i hans kommentar til Genesis, *Genesis, übersetzt und erklärt* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1901), samt i hans salmekommentar *Die Psalmen übersetzt und erklärt* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1929). Et hovedelement i Gunkels forskning var forestillingen om, at traditionerne i Genesis havde deres rødder i mundtlig tradition, en opfattelse som ikke mindst i skandinavisk forskning kom til at spille en meget betydelig rolle. I dag er man meget mere skeptisk mht. fænomenet mundtlig tradition, som ifølge sagens natur næsten altid har været studeret i skriftlig form. Af basal betydning er her Walter J. Ong (1912-2003), hvis hovedværk *Orality and Literacy: The Technologies of the Word* udkom i sin tredivte udgave i 2012 (London: Routledge), med tillæg af John Hartley. Ongs bidende kritik af brugen af mundtlig tradition inden for den gammeltestamentlige forskning findes i *Orality and Literacy*, 168-170. På linje med Ong er også Jack Goody (f. 1919), hvis mening om samfund, hvis selvforståelse er baseret på mundtlig tradition, er, at de intet

Bultmann³⁰ og Martin Dibelius³¹ introducerede den i den nytestamentlige forskning. Men i dette tilfælde var man i Ny Testamente langt forud. De synspunkter, som Van Seters fremfører f.eks. med hensyn til Jahvisten, som han opfatter som en forfatter, var for længst blevet accepteret inden for den nytestamentlige forskning, der på overbevisende måde havde påvist, hvordan de forskellige evangelister ikke bare var anonyme samlere af traditioner om Jesus, som de så skrev sammen ved at kigge hinanden over skulderen. De var individuelle forfatterpersonligheder, der skrev deres individuelle beretninger, for tre af dem ud fra en fælles model, men dog som bøger med hver deres bestemte holdninger.³²

Den modsatte holdning kan man stadig finde inden for den gamlestamentlige forskning, f.eks. hos forskere som Thomas Römer og Konrad Schmid, begge fra Schweiz. Hos dem er der ingen Jahvist og intet deuteronomistisk historieværk.³³ Begge er rene kludetæpper, hvor alskens fragmenter er blevet samlet til en stor fortælling, som det imidlertid ikke altid er lige let at gøre rede for.

Det er den samme holdning, som man traditionelt finder inden for profetforskningen, f.eks. i synet på Esajasbogen, som siden Bernhard Duhms tid for mere end hundrede år siden er opfattet som et værk, der skal opdeles i tre dele.³⁴ Protojesaja fra det 8. århundrede f.Kr.,

husker. Sml. Jack Goody, *Myth, Ritual and the Oral* (Cambridge: University Press 2010). Selv om den mundtlige tradition stadig lejlighedsvis stikker sit hoved frem – således hos Robert D. Miller II, *Oral Tradition in Ancient Israel* (Eugene, Or.: Cascade Books 2011) – må man sige, at den spiller en meget lille rolle i nutidens forskning inden for Det Gamle Testamente. Sml. også min *Det Gamle Testamente mellem teologi og historie: Den historisk-kritiske bibelforsknings storhed og fald*, kapitel 6, "Det skriftlige og det mundtlige", 208-223.

30. Rudolf Bultmann (1884-1976) behøver ingen introduktion. Hvad angår formhistorien er hans hovedværk *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 29; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1921. 2. neubearbeitete Aufl. 1931).

31. Martin Dibelius (1883-1947). Et hovedværk med hensyn til formhistorien er *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tübingen: J. C. Mohr 1919).

32. Fra datiden husker man især Hans Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (Beiträge zur historischen Theologie 17; Tübingen: Mohr [Siebeck] 1954) (med tak til Mogens Müller for henvisningen).

33. Begges synspunkter vedrørende Jahvisten findes i Thomas B. Dozeman (udg.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (Atlanta: Society of Biblical Literature 2006): Thomas Römer, "The Elusive Yahwist: A Short History of Research", 9-28; Konrad Schmid, "The So-Called Yahwist and the Literary Gap between Genesis and Exodus", 29-50, men se også John Van Seters kritik i samme bind, "The Report of the Yahwist's Demise Has Been Greatly Exaggerated!" 143-158.

34. Bernhard Duhm (1847-1928), *Das Buch Jesaja übersetzt und erklärt* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1892). Duhm var også den første, der argumenterede for eksistensen af en særlig samling af sange om Herrens tjener i Esajasbogen

Deuterocesaja fra det 6. årh. f.Kr., og Tritocesaja, måske fra ca. 400 f.Kr. Af uransagelige årsager var de blevet sat sammen. Man glemte blot, hvilket var et vigtigt synspunkt i den historisk-kritiske forskning, at Protocesaja indeholder en række deuteronomistiske elementer og slutter i kapitel 36 til 39 med kapitler, som også findes i 2 Kongebog 18-20, som er del af det deuteronomistiske historieværk og næppe er føreksilsk. Man glemte også, at den yngste del af Esajasbogen findes hos Protocesaja i kapitel 24-27, som gerne kaldes "den lille apokalypse", og som langt de fleste kritiske forskere daterer til det 2. årh. f.Kr., altså til samme tid, som Danielsbogen stammer fra.³⁵ Jesajabogen kan ikke være ældre end sine yngste dele, så bogen kan ikke være ældre end det 2. århundrede f.Kr. Der har sagt med andre ord levet en forfatter- og udgiverpersonlighed, der har udgivet Jesajabogen ca. 150 f.Kr. som et værk, der udtrykker tendenser i hans samtid.

Litterære studier

I 1994, i festskriftartiklen til Strange, forudså jeg, som det sig hør og bør i en sådan sammenhæng, at fremtiden inden for den gammeltestamentlige forskning lå inden for litteraturvidenskaben. Eller rettere sagt inden for de moderne varianter af litteraturstudier og den moderne hermeneutiske debat i almindelighed. Heri fik jeg ubetinget ret, selv om det ikke krævede de store profetiske evner for at forstå, hvad der hændte. Da bibelforskerne ikke længere kunne bevise, at Biblen har ret – historisk set – så ville de slet ikke beskæftige sig med historiske spørgsmål længere, men forsøgte snarere at ignorere dem, fordi det var ved at blive for "farligt". Der opstod en hel serie af måder at læse tekster på, delvist importeret fra almen litteraturvidenskab og domineret af den utvivlsomt rigtige, men egentlig ret ubrugelige indsigt, at tekster kun opstår i samspillet mellem det, der er skrevet, og den, der læser det. Derfra var der kun et lille hop til opfattelsen,

42,1-4.(7); 49,1-6; 50,4-9; 52,13 bis 53,12. Vedrørende det deuteronomistiske historieværk, se Thomas Römer, *The So-Called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical and Literary Introduction* (London: T & T Clark 2005).

35. Således daterede Duhm Esajas 24-27 til 128 f.Kr. Af nyere kommentarer, der deler denne opfattelse, kan nævnes Hans Wildberger, *Jesaja. 2. Teilband. Jesaja 13-27* (Biblische Kommentar zum Alten Testament X/2; Neukirchen: Neukirchener Verlag 1978), 885-1026, Otto Kaiser, *Der Prophet Jesaja Kapitel 13-39* (Altes Testament Deutsch 18; 3. udg.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983), 141-186, Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 1-39: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 19; New York: Doubleday 2000), 346-379, der dog er lidt mere tøvende med hensyn til en så sen dato som det 2. årh. f.Kr. Blenkinsopp anser også betegnelsen "den lille apokalypse" for at være misvisende.

at en bibelsk tekst kun har betydning, hvis jeg – læseren – kan se, at den har betydning for mig. Det vil sige: Hvis jeg ikke kan finde ud af, hvad der står, så er teksten ligegyldig: En holdning som sikkert mange teologistuderende, der er til eksamen, vil kunne tilslutte sig.³⁶

Der er i de forløbne år udkommet en endeløs række af sådanne studier, som ofte har det tilfælles, at teksten læses og udlægges på et moderne sprog – da den oprindelige forfatters mening med teksten er ligegyldig, er der jo ingen grund til at læse teksten på forfatterens sprog. Dette er naturligvis noget af en karikatur af denne retning inden for de gammeltestamentlige litteraturstudier; men det har været en højtråbende retning, som vist nu har oplevet sin blomstring og er i hastig tilbagegang. Jeg skal ikke bruge mere tid herpå.

En anden måde at forstå litteratur på hænger sammen med lingvistikken og med semiologien, hvis vigtigste repræsentanter er franskmænd, Algirdas Julien Greimas (1917-1992) og Claude Lévy-Strauss (1908-2009). De har ikke mindst været gjort kendt på Det Teologiske Fakultet i København takket være Geert Hallbäck,³⁷ men i Danmark i det hele taget i form af Aarhusprofessoren Hans Jørgen Lundager Jensens disputats *Den fortærende ild* fra 2000.³⁸ Begge analysemetoder er imidlertid ganske forskellige fra de førnævnte litterære læsninger ved faktisk at være metoder, der søger meninger med litteratur, som ikke bare angår læseren. De mener faktisk, at der i givne tekster er en mening, som kan uddrages af teksten gennem meget eksakte analysemetoder. Nogle har ligefrem kaldt strukturalisterne for de sidste positivistiske tekstlæsere. De er i dag selvfølgelig dele af det eksegetiske arbejde, fordi de, hvad angår deres intentioner, er på linje med den generelle udvikling inden for den gammeltestamentlige eksegesis med at søge at placere skrifterne og deres forfattere i en kontekst. Lingvistiske studier i snæver forstand er imidlertid ikke hyppige i nutidens gammeltestamentlige debat og semiotiske studier, ja, der må man desværre nok konstatere, at der inden for faget Det Gamle Testamente ikke er kommet meget siden *Den fortærende ild*, heller ikke i en international sammenhæng.

36. Den såkaldte "reader-response-criticism" forbindes med en lang række navne inden for litteraturvidenskaben, bl.a. Stanley Fish (f. 1938) og Roland Barthes (1915-1980).

37. Sml. Geert Hallbäck, *Hvad jeg skrev: Udvalgte artikler om Det Nye Testamente og andre ting* (København: Anis 2012).

38. Hans Jørgen Lundager Jensen, *Den fortærende ild: Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testamente* (Aarhus: Aarhus Universitetsforlag 2000).

Cui bono? Hvem har gavn af beretningen om Israels historie?

Nå, for at sætte det på spidsen så er intet af det, som står i Det Gamle Testamente, hændt, men hvad er det så, der står? Det er selvfølgelig en karikatur at fremstille sagen således. Der er adskilligt, som vi finder i Det Gamle Testamente, som er hændt, men måske ikke på den måde, som det fremstilles. Der er et klart eksempel på, hvad jeg mener med dette lidt kryptiske udsagn, når man ser på fortællingen i 2 Kongebog 18-20 om assyrerkongen Sankeribs angreb på Hizkija af Jerusalem i 701 f.Kr. Den præcise dato har vi takket være Sankeribs egne annaler, idet assyrerne benyttede sig af nogenlunde det samme system som romerne, der lod en af konsulerne datere det år, vedkommende var konsul i. Assyrerne havde en embedsmand, en *limu*, som gav navn til året.

Nuvel, vi læser om Sankeribs angreb på Jerusalem i den korte notits i 2 Kongebog 18,13-16:

I kong Hizkijas fjortende regeringsår drog assyrerkongen Sankerib op og indtog alle Judas befæstede byer. Og Judas konge Hizkija sendte bud til assyrerkongen i Lakish: "Jeg har forbrudt mig. Drag bort igen! Hvad du pålægger mig, vil jeg udrede." Assyrerkongen pålagde så Judas konge Hizkija at udrede tre hundrede talenter sølv og tredive talenter guld, og Hizkija gav ham alt det sølv, som fandtes i Herrens hus og i skatkamrene i kongens palads.

Sankerib fortæller det på denne måde:

I min tredje kampagne drog jeg til Hattiland. ...

Derefter følger en række enkeltheder under felttoget, men så kommer:

Med hensyn til judæeren Hizkija, som ikke underkastede sig mit åg: jeg belejrede og erobrede 46 af hans befæstede byer, sammen med de mindre byer omkring dem ved at jævne dem med jorden ved hjælp af belejringsramper og med belejringsværker, og ved at storme dem med fodsoldater ... 200.150 mennesker, store og små, mænd og kvinder, heste, mulddyr, æsler, kameler, kvæg og får uden nummer førte jeg bort fra dem og betragtede som bytte. Ham selv lukkede jeg inde i Jerusalem, hans kongelige by, lige som en fugl i et bur ...

Og han fortsætter efter endnu en række detaljer:

Med hensyn til Hizkija, så overvældede min majestæts glorie ham, og araberne og hans lejesoldater, som han havde bragt ind for at styrke Jerusalem, hans kongelige by, deserterede fra ham. I tillæg til de 30 ta-

lenter af guld og 800 talenter af sølv, kom juveler (...), dertil hans døtre, hans harem, hans mandlige og kvindelige musikere, som han bragte efter mig til Ninive, min kongelige by.³⁹

Selv om tributten, som Hizkija må betale til Sankerib, er mindre ifølge beretningen i 2 Kongebog 18 – specielt bemærker man udeladelsen af prinsesserne – så er det ikke vanskeligt at se, at det er den samme begivenhed, der er tale om. Men derefter går det løs i fortællingen i 2 Kongebog, først med fortællingen om assyrerkongens sendebud, der afgår fra Sankeribs lejr ved Lakish (som han erobrede, det har vi både assyriske tekster og relieffer, som viser⁴⁰) til Jerusalem for at true Hizkija til overgivelse (Hizkija havde sådan set allerede overgivet sig inden det assyriske sendebuds ankomst), derefter med historien om Hizkijas bøn til Jahve, og Jahves engel, der på én nat dræber 185.000 soldater i Sankeribs lejr, hvilket meget forståeligt førte til, at assyrerkongen drog hjem. Ifølge Sankeribs egen version, var han nu nok for længst vendt hjem, således at tributten fra Hizkija måtte eftersendes til Ninive.

Man kan sige, at fakta og fantasi her er sat sammen til én beretning, og at den ubehageligste del af Hizkijas underkastelse er udeladt. Der er heller ikke et ord i 2 Kongebog om årsagen til Sankeribs togt mod Hizkija, nemlig at Hizkija havde skabt problemer i hele området og bl.a. havde kidnappet kongen af Ekron, åbenbart Sankeribs mand.

Der er altså ting, der omtales i Det Gamle Testamente, som er indtruffet også i “den virkelige verden”; men det er ikke ofte nemt at skelne mellem, hvad der er sket, og hvad der er indbildning eller fri fantasi.

39. Oversat efter teksten i David Daniel Luckenbill, *The Annals of Sennacherib* (Chicago: Oriental Institute 1924), 29-34. Naturligvis har der været gjort mange forsøg gennem tiden på at finde en historisk baggrund for alle beretningerne i 2 Kongebog 18-20. Sammenfattende, se Paul S. Evans, *The Invasion of Sennacherib in the Book of Kings: A Source-Critical and Rhetorical Study of 2 Kings 18-19* (Vetus Testamentum Supplements 125; Leiden: E. J. Brill 2009), samt diskussionen i Lester L. Grabbe (udg.), *Like a Bird in a Cage: The Invasion of Sennacherib in 701 B.C.E.* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 363; Sheffield: Academic Press 2003).

40. Se David Ussishkin, *The Conquest of Lachish by Sennacherib* (Tel Aviv: The Institute of Archaeology 1982).

Det moderne historiebegreb og dets konsekvenser

Da jeg for tredive år siden i Aarhus holdt foredrag om Jahves kone og lignende ting,⁴¹ kom min kollega fra systematisk teologi, Mogens Stiller Kjærgaard, hen til mig bagefter og fortalte om, hvad der var blevet sagt på bænken bag ham. Det sad et par af stiftets ældre præster: "Hvem er den unge mand deroppe?" "Det ved jeg ikke", var svaret, "en splittergal hypotesemager, der kun er ude på at gøre sig selv bemærket!"

Denne ordveksling er nok typisk for mennesker, der ikke rigtig har forstået og ikke vil forstå, hvad der er sket inden for de teologiske videnskaber. Holdningen findes såvel blandt fagfolk som blandt lægfolk. Den hænger sammen med, at ingen af de pågældende har forstået de problemer, som den moderne historieforskning har bragt med sig siden oplysningstiden. Historiebegrebet ændrede sig drastisk omkring 1800; men terminologien forblev stort set den samme. Når man talte om historie tidligere, mente man egentlig fortælling. Når Herodot i oldtiden benyttede ordet historie, betød det "undersøgelse" – "research" ville en journalist sige – men da alle fortællinger bortset fra science fiction handler om noget, der går forud for fortællingen, så var historie altså fortællingen om fortiden, den fjerne eller den nære.⁴² Fortiden eksisterede ikke mere; men man skabte sig alligevel en identitet gennem fortællingerne om ens fortid.

Med historiesynets ændring forvandlede historien sig fra at være en fortælling om ting fra fortiden til at blive en videnskabelig rekonstruktion af fortiden. Jeg har redegjort for denne forvandling af historiebegrebet og dets forudsætning i *Det Gamle Testamente mellem Teologi og Historie*;⁴³ men ganske kort: fortiden definerer stadig – også efter år 1800 – hvem du er. Nu skulle det imidlertid være fortiden, som den virkelig havde været. Men netop fordi terminologien forblev den samme, forstod de færreste, hvad der var sket og reagerede derfor

41. Det var kort efter fundet af flere indskrifter, dels fra Khirbet el-Qom syd for Hebron (fra 7.-6. årh. f.Kr.) og Kuntillet Ajrud i det nordlige Sinaj (fra slutningen af det 9. eller begyndelsen af det 8. årh. f.Kr.), hvori Jahve optræder sammen med Ashera, f.eks. i formen "Jeg velsigner dig ved Jahve fra Samaria og ved hans Ashera" (Kuntillet Ajrud indskrift I). Se vedrørende disse indskrifter Tilde Binger, *Asherah: Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 232; Sheffield: Academic Press 1997). Mit foredrag publiceredes som "Fædrenes' Gud", i Sigfred Pedersen (udg.), *Gudsbegrebet*, (København: G. E. C. Gad 1985), 46-59.

42. I følge Henry G. Liddell & Robert Scott, *A Greek-English Lexicon. A New Edition revised and augmented by Henry S. Jones* (9. Udg.; Oxford: At the Clarendon Press 1940) bør μῦθος oversættes med "inquiry" (s. 842), men ἱστορία med (betydning II) "tale, story, narrative" (s. 1151).

43. Niels Peter Lemche, *Det Gamle Testamente mellem teologi og historie*, 127-136.

ofte meget skarpt på resultaterne af det ændrede historiesyn, ikke fordi der var tale om ændringer i snæver forstand, men fordi disse ændringer opfattedes som forsøg på at ændre på ens egen identitet. Der går derfor en lige linje fra ændringerne i historieforståelsen til den kristne fundamentalisme, der fik sit navn fra en amerikansk bogserie, der udkom i begyndelsen af det 20. århundrede, *The Fundamentals*,⁴⁴ fordi ethvert angreb på den grundlæggende fortælling, som man havde fået fortalt i kirken, i søndagsskolerne, ja, selv i skolerne, opfattedes om nedbrydende for ens egen selvforståelse.

Over for denne holdning kom den historisk-kritiske forskning stort set til kort. I virkeligheden var det ikke så forfærdelig mange mennesker, der var mentalt i stand til at absorbere de nye udlægninger af Bibelen, som jo især i de protestantiske kirker var det ultimative grundlag for ens tilværelse. Nu mente man at se Bibelen under angreb, og det blev uden videre oversat til, at man selv var under angreb. Vi har således set medlemmerne af Københavnerskolen især i amerikanske konservative religiøse kredse anklaget for at være en trussel mod den vestlige civilisation og det, der er værre.⁴⁵

Skrifterne, som vi finder i Det Gamle Testamente, handler ikke om fortiden, som den var, men om fortiden som en fortælling, der skulle forklare, hvem forfatterne til disse tekster og deres publikum anså sig selv for at være. Det er den bedste forklaring, jeg kan finde på til at beskrive, hvad vi har i Det Gamle Testamente. De gammeltestamentlige skrifter er kommet til verden for at fortælle medlemmerne af det antikke jødiske samfund, hvem de var, og hvorfra de kom. Jeg har tidligere ved forskellige lejligheder beskrevet disse skrifter som "diasporalitteratur", som en litteratur, der nok opfatter "Israel" som alle jøders hjemsted, og egentlig foreslår, at alle jøder burde leve der; men ser man nærmere efter, så er det klart, at det publikum, som denne litteratur henvender sig til, ikke levede i Palæstina, men i den jødiske diaspora.⁴⁶ Det er derfor ikke mærkeligt, at bøgerne i Det Gamle Testamente meget hurtigt efter deres tilblivelse blev oversat fra hebraisk til græsk. De færreste jøder i diasporaen kunne i den hel-

44. *The Fundamentals* 1-12 (Los Angeles: Bible Institute of Los Angeles 1910-1915).

45. F.eks. antisemitter. Det amerikanske talerør for denne diskurs vendt mod medlemmerne af Københavnerskolen har især været arkæologen William G. Dever, sammenfattende i hans *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know it? What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 2001), 23-52. Min analyse af fænomenet blev udgivet som "Ideology and the History of Ancient Israel", *Scandinavian Journal of the Old Testament* 14 (2000), 165-193.

46. Se især *Det Gamle Testamente mellem teologi og historie*, 249-252, 278-280.

lenistiske og i den romerske tid tale og læse hebraisk. De var jødiske grækere, eller græske jøder.

Kulturel erindring

I de seneste år vakte et center ved Afdelingen for Bibelsk Eksegese viet emnet “kulturel erindring” en betydelig opmærksomhed.⁴⁷ Jeg ved ikke, om det gik op for alle, hvor centralt dette begreb er for forståelsen af den gammeltestamentlige litteratur, og velsagtens også for den nytestamentlige. Det virker på en måde ganske konfust, og jeg må da indrømme, at jeg selv havde mange problemer både med hensyn til at afgrænse temaet og definere det, da jeg gik med i projektet.

Betegnelsen kulturel erindring går tilbage til en tysk egyptolog fra Heidelberg, Jan Assmann, der for tredive år siden begyndte at tale og skrive om *die kulturelle Erinnerung*.⁴⁸ Han blev snart understøttet af sin kone, Aleida Assmann, som ligeledes er fra Heidelberg og dertil datter af den i min generation meget kendte tyske nytestamentler Günter Bornkamm.⁴⁹ Begge bygger de, siger de, på den franske sociolog Maurice Halbwachs’ (1877-1945) studier i “kollektiv erindring”. Når jeg udtrykker det således, at de siger, at de bygger på Halbwachs, hænger det sammen med, at det måske ikke er så helt enkelt, som de selv fremstiller det. Både Jan og Aleida Assmann er kulturforskere. Det var Halbwachs ikke. Han var sociolog og elev af Émile Durkheim (1858-1917), og hans første værk om kollektiv erindring hedder *Les cadres sociaux de la mémoire*,⁵⁰ “de sociale rammer for erindringen”. Først det posthumt udgivne (Halbwachs omkom i koncentrationslejren Buchenwald i 1945) og ufuldstændige værk

47. Centre for the Bible and Cultural Memory (BICUM). Centret oprettedes på initiativ og med en bevilling fra forskningsrådet af Pernille Carstens og var aktivt fra 2010-2012. Der kan henvises til temanummeret herom i *DTT* 76 (2013), 1-80, med bidrag fra forskere tilknyttet centret, ud over Pernille Carstens, Niels Peter Lemche, Trine Bjørnung Hasselbalch, Bo Dahl Hermansen og Michael Perlt. Den vigtigste publikation, som endnu er udkommet med udgangspunkt i centrets arbejde, er Pernille Carstens, Trine Bjørnung Hasselbalch og Niels Peter Lemche (udg.), *Cultural Memory in Biblical Exegesis* (Piscataway; Gorgias Press 2012).

48. Jan Assmanns (f. 1938) hovedværk er *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (München: Verlag C. H. Beck 1992); engelsk oversættelse *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance and Political Imagination* (Cambridge: University Press 2011).

49. Aleida Assmann (f. 1947), *Cultural memory and Western Civilization: Functions, Media, Archives* (Cambridge: University Press 2011).

50. Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925), første moderne udgave ved Gérard Namer (Paris: Albin Michel 1994).

*La mémoire collective*⁵¹ taler om kollektiv erindring; men det er ikke helt det samme, som Assmann taler om. Assmann taler om samfund, f.eks. kunne det være det jødiske samfund i oldtiden. Halbwachs kunne imidlertid lige så godt eller snarere tale om den kollektive (for ingen vil vel sige “kulturelle”) erindring hos Brøndby Supporters eller en hvilken som helst anden diskret gruppe inden for et samfund. Franske forskere, der beskæftiger sig med emnet, foretrækker i dag nok betegnelsen “*mémoire sociale*”, social erindring.⁵²

Imidlertid er begge begreber vigtige. Halbwachs’ “*cadres sociaux*” handler om de kredse, hvori en fælles erindring findes, uanset hvor vi befinder os i et givent samfund. Jan Assmann taler om samfundets kollektive erindring, som han så kalder “kulturel”. Vi kan sammenknytte de to begreber i en fælles tese, som kan give et svar på, hvad vi møder i Det Gamle Testamente, idet vi kan spørge om, hvor i det gamle jødiske samfund denne erindring hørte hjemme – vi ser her bort fra det øvrige palæstinensiske samfund i førhellenistisk tid. Hvis erindring er det, som vi finder i Det Gamle Testamente? Det er enkelt at svare på: Det er erindringen hos de mennesker, der kunne læse og skrive, hvilket aldrig var mere end et lille mindretal, selv i den hellenistiske verden næppe mere end ti procent af den samlede befolkning.

En hellenistisk bog? Anden del

Ser vi på Det Gamle Testamente og forsøger at gennemanalysere fortællingerne heri med henblik at bestemme, hvor de hører hjemme, og hvilke hellenistiske temaer, der er taget op heri, så er det klart, at det ikke er muligt at pege på et enkelt sted herfor. Jeg forsøgte mig med en analyse af urhistorien i Genesis i et foredrag, jeg holdt på Det Teologiske Fakultet i oktober sidste år under konferencen om *Changing Perspectives*.⁵³ I urhistorien findes en sammenstykning af elementer fra græsk tradition og fra nærorientalsk – især mesopotamisk – tradition. Ingen græsk fortælling fra Hesiod (8. årh. f.Kr.) og

51. Maurice Halbwachs, *La mémoire collective* (1950). Den første kritiske udgave ved Gérard Namer (Paris: Albin Michel 1997). Ingen af Halbwachs’ værker er oversat i deres helhed til engelsk. Et begrænset udvalg findes dog: *Maurice Halbwachs: On Collective Memory, edited, translated, and with an introduction by Lewis A. Coser* (Chicago: University Press 1992).

52. Således Gérard Namer, *Halbwachs et la mémoire sociale* (Paris: L’Harmattan 2000).

53. Niels Peter Lemche, “Is the Old Testament Still a Hellenistic Book?”, i Anne K. de Hemmer Gudme & Ingrid Hjelm (udg.), *Changing Perspectives* (London: Acumen), under udgivelse.

fremefter, og ingen nærorientalsk fremstilling af de ældste tider har alle elementerne med, som findes i urhistorien. Faktisk er den nærmeste parallel hertil, hvor alle hovedelementer er samlet, at finde i Ovids *Metamorfoser*, der daterer sig til kejser Augustus' tid.⁵⁴ Ovids fremstilling bygger givetvis på hellenistiske forlæg, således at man kan sige, at den sammenkædning af nærorientalske og græske myter, som findes i urhistorien, kan dateres netop til den hellenistiske tid (hvilket ikke betyder, at myterne stammer fra hellenistisk tid!).

Tager vi urhistorien som udgangspunkt – andre er fortsat med pentateukfortællingerne i bredere forstand, bl.a. den unge belgiske gammeltestamentlige forsker Philippe Weidenbaum, hvis bog hedder *Argonauts of the Desert*,⁵⁵ idet han spiller på titlen på Apollonius af Rhodos' episke digt om argonauternes togt⁵⁶ – så var forfatterne til de gammeltestamentlige skrifter lærde intellektuelle, der i den hellenistiske tidsalder skabte myten om Israels fortid som deres kulturelle erindring, som en fortælling, der snart blev allemandseje. Der er ikke tale om en kollektiv erindring blandt befolkningen i almindelighed, hverken i Palæstina, i oldtiden eller andre steder. Det er denne intellektuelle elites – nogle omtaler dem som *literati*,⁵⁷ – fortælling om fortiden.

Som jeg imidlertid sagde tidligere, så var det præmoderne historiebegreb anderledes end det moderne. Vi har mange gange diskuteret evnen hos ældre historiefortællere til at skelne mellem historiske fakta og myter, som om det var for disse historiefortællere noget særligt vigtigt. Erindringsforskningen skulle imidlertid kunne komme med en forklaring. Der er i nutiden en afgørende forskel på erindring og historie.⁵⁸ En historisk redegørelse bygger på kilder – fakta – ellers regnes den ikke for at være en rigtig historisk rekonstruktion. Ingen kræver imidlertid af en erindring, at den gengiver fortiden præcist, som den var. Erindring er noget højst personligt. Man kan studere den med henblik på at finde elementer fra fortiden heri, og sådanne elementer er utvivlsomt til stede. Men de er blandet op med højst

54. Ovids *Metamorfoser* er oversat af Otto Steen Due, *Ovids forvandlinger* (København: Forlaget Centrum 1989).

55. Philippe Weidenbaum, *Argonauts of the Desert: Structural Analysis of the Hebrew Bible* (Copenhagen International Seminar: London: Equinox 2011).

56. Apollonius virkede i første halvdel af det 3. årh. f.Kr. og virkede som bibliotekar ved det berømte bibliotek i Alexandria, som var datidens vigtigste lærdomscenter.

57. Udtrykket er skabt af den canadiske bibelforsker Ehud Ben Zvi og benyttet i utallige af hans publikationer, og optræder i hans selvpræsentation <http://www.ualberta.ca/~ebenzvi/ebz-researchinterests.html>.

58. Standardværk om forholdet mellem historie og erindring: Geoffrey Cubitt, *History and Memory* (Manchester: University Press 2007).

personlige forestillinger og fortællinger, der kan repræsentere sand erindring, eller er noget, man har fået fortalt, måske så mange gange, at man tror, at det er ens egen erindring. På den måde er erindring faktisk et forskningsområde, der snarere hører hjemme inden for psykologien (hvis ikke psykiatrien) end inden for historieforskningen.

Nuvel, de gammeltestamentlige fortællinger om fortidens Israel og dets skæbne handler tydeligvis ikke om noget, som har fundet sted, men det er en "erindring" stykket sammen af mange forskellige elementer af forskellig kvalitet. Eksemplet med Sankeribs opgør med kong Hizkija med sammenblandingen af facts og fiction er et perfekt eksempel på, hvordan erindring fungerer, når den ikke kontrolleres af videnskabelige historiske metoder.

Disse metoder var ikke til rådighed for antikkens forfattere. Man kan derfor sige, at når de skrev historie, var det ikke historie i vor forstand, det var deres kulturelle erindring, eller rettere, det var den kulturelle erindring, de stykkede sammen, og som havde til hensigt at skabe en kollektiv bevidsthed, en kollektiv erindring om, hvem de var, og hvorfra de kom, hos publikum. Vi kan datere produktionen af denne erindring, vi kan bestemme herkomsten af de fleste af de enkeltbestanddele, som indgår i den, og vi kan bestemme hensigten dermed: at skabe kollektiv identitet gennem en fælles erindring. Uden erindring er der ingen identitet, det er et fænomen, der har været diskuteret siden erindringsforskningens barndom.

En sidegevinst, som i en teologisk sammenhæng er meget mere end en sidegevinst, hænger sammen med, at dateringen af den gammeltestamentlige litteraturs tilblivelse til den hellenistiske tid indebærer, at den kulturelle erindring, som vi finder repræsenteret i Det Gamle Testamente, også er de første kristnes kulturelle erindring. Mere end det har været tilfældet, siden faget Det Gamle Testamente blev skilt fra Det Nye Testamente for snart 200 år siden, kan vi begynde at lappe på følgerne af bruddet. Jeg har ofte drøftet med Mogens Müller, om det ikke er nu, at vi skal få samlet de to dele af vor Bibel under én hat igen. Vi kunne jo tale om begge dele af Bibelen som oldkristendommens fælles kulturelle erindring, hvilket bestemt er en bedre måde at sige det på end det sædvanlige "kulturelle arv".⁵⁹

59. Sml. Også Niels Peter Lemche, *Gammeltestamentlig og bibelsk teologi: Ti forelæsninger* (København: Anis 2008), kapitel 10 "Københavnerskolens bidrag", 190-208.

Og hvad skal vi så lave *après le déluge*?

Var Københavnerskolen syndfloden, eller kommer den først nu bag-efter? Jeg kan stadig ikke besvare det. Den var nok syndfloden, eller en metafor for den omvæltning, der fandt sted inden for den forskning, som jeg og mine førnævnte kolleger er en del af. Der er ikke meget af det, der var alment anerkendt videnskab, da jeg var ung, som har overlevet. Jo, det er nu ikke helt rigtigt. Det er med gammeltestamentlige forskere ligesom med de russiske soldater på Napoleons tid: Franskmændene hævdede, at det ikke var nok at skyde russerne; man måtte også gå over og puffe til dem, før de faldt om. I 1992 kom Philip Davies under IOSOT (International Organization of Old Testament Studies) mødet i Paris hen til mig med programmet i hånden og sagde, at hvis der ikke havde stået 1992 på programmet, ville ingen tro, at det var efter 1970. Jeg kom først tilbage til et IOSOT møde i august sidste år, i München, og der var stadig intet, der havde ændret sig.

Det kan vi være glade for. Det er stadig ikke så lidt af en pædagogisk opgave, der forestår, med at fortælle de historisk-kritiske forskere, at de er afgået ved døden.

Et ubegribeligt levned?

Biografisk etik på baggrund af udviklingen i Gregor af Nyssas moralfilosofi og negative teologi

*Ph.d., cand.mag. i filosofi
Johannes Aakjær Steenbuch*

Abstract: In this article it is argued that ethics based on Gregory of Nyssa's late thinking can best be conceived of as a biographic ethics. Virtue is according to Gregory imitation of God. Human beings are made to be images (icons) of God. Ethics as such describes what virtue looks like. It is iconographic. But Gregory's distinction between God's incomprehensible transcendent being and His immanent activities is also reflected in Gregory's anthropology, since this is derived from his theology. As such imitation must take form as following, understood as the imitation of God's concrete works in history. It is in the life of the virtuous person that imitation of God can be perceived. This is how iconographic ethics becomes biographic. In the article such ethics is distinguished from ethics based on moral principles.

Keywords: Gregory of Nyssa – Biographic ethics – Iconographic ethics – Following – Imitation – Negative theology

1. Introduktion

Vi kender dem især fra romersk-katolske altertavler, græske og russiske ikonostaser, helgenportrætter og så videre: Billeder af moralske og dydige menneskers liv og levned. Sådanne fremstillinger kunne hente hjemmel i klassisk kristen moralfilosofi, der som antik tænkning i almindelighed ikke delte modernitetens skepsis overfor idealiserede biografiske fremstillinger. Eksempelvis kan nævnes Gregor af Nyssas (ca. 335-395) tænkning, der i en række tilfælde udspiller sig som en beskrivelse af dydige menneskers livsforløb, fx Moses eller Gregors søster Makrina. En sådan etik kan kaldes biografisk. Det følgende handler om de komplekse teologiske og filosofiske tankestrukturer, som ligger bag Gregors særlige udgave af denne form for etik.

Gregor af Nyssa er kendt som den mest filosofisk-sindede af de kappadokiske fædre, som udover Gregor tæller Gregor af Nazianz og Basileus af Cæsarea, Gregors ældre bror. De kappadokiske fædre spillede en væsentlig rolle i kampen mod arianismen og udviklingen af det fjerde århundredes trinitetsteologi, som blev stadfæstet ved koncilet i Konstantinopel i 381. For Gregor af Nyssa havde denne teologi vidtrækkende konsekvenser, idet den også fik betydning for hans antropologi og etik.

I Gregors tænkning findes en radikal skelnen mellem Skaber og skabning, som løbende udfoldes i en negativ teologi.¹ Vil vi forstå Gregors øvrige tænkning er det svært at komme uden om dette forhold.² Kort sagt betyder den negative teologi især i hans sene tænkning, at moralsk perfektion, dyd, og lignende ting aldrig kan kulminere i en statisk skuen af Gud, men må resultere i efterfølgelse (ἀκολουθία).³ Med efterfølgelse skal her forstås efterlignelse (μίμησις) af Guds konkrete aktiviteter (ἐνέργεια) i historien med Jesu død og opstandelse i centrum. Efterlignelse kan beskrives med hvad vi kan kalde en *ikonografisk* etik. Udfoldes efterlignelse som efterfølgelse, får denne tillige form af *biografisk* etik.⁴

1 Negativ teologi kan i denne sammenhæng forstås som et produkt af, hvad Sokolowski har kaldt den kristne distinktion mellem "Gud og alt andet". Sokolowski anskuer denne distinktion fænomenologisk, som et levet forhold, der hele tiden må gentænkes. Dette er i god overensstemmelse med (og forklarer måske baggrunden for) påstanden om en sammenhæng mellem negativ teologi og efterfølgelse i Gregors tænkning. Robert Sokolowski, *The God of Faith and Reason* (Washington, D.C.: Catholic University of America 1995), 23-24.

2 Som Brightman påpeger i sin kritik af Ekkehard Mühlenbergs læsning af Gregors idé om Guds uendelighed: "Any study of St. Gregory of Nyssa which does not give adequate treatment to his *apophaticism* is *ipso facto* defective." R.S. Brightman, "Apophatic theology and divine infinity in St. Gregory of Nyssa", *Greek Orthodox Theological Review* 18 (1973), 97-114. Mühlenbergs ellers på mange måder skelsættende behandling af Gregor er problematisk, for så vidt som uendelighed forstås som et "Wesenprädikat für Gott." Men for Gregor var uendelighed en rent negativ definition, en negation af prædikater for de ting, som ikke er Gud. At Gud er uendelig betyder ganske enkelt, at han ikke er endelig. Ekkehard Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1966), 202.

3 Alle oversættelser er mine egne. Visse tekniske termer oversættes ikke, men translittereres i stedet. Henvisninger til Gregors værker er til de latinske titler (forkortet i fodnotehenvvisninger).

4 Jeg anvender her begrebet *ikonografisk etik* generisk, simpelthen som en betegnelse for en etik, der beskriver hvad det vil sige, at en genstand afbilleder noget, i dette tilfælde at mennesket afbilleder Gud – altså en imago Dei-tanke, som traditionelt hentes fra fx 1 Mos 1,26. På samme måde anvender jeg udtrykket *biografisk etik* generisk som en betegnelse for en etik, der beskriver et menneskes liv og levned. Biografi som etisk disciplin, deskriptiv såvel som normativ, var udbredt i antikken, og indtil moderniteten også som filosofihistorisk metode, fx Diogenes Laërtius, *Vi-*

Det kunne måske indvendes, at Gregor af Nyssas forestilling om efterfølgelse ikke først og fremmest er en etik, men et spørgsmål om gudserkendelse. Jeg vil dog sandsynliggøre at begrebet om efterfølgelse for Gregor netop er et redskab til at bygge bro mellem erkendelse og etik, spekulativ viden og praksis, og at dette nødvendiggøres af den negative teologi. Det kan dog ikke udledes deduktivt af Gregors negative teologi, at efterlignelse af Gud er et spørgsmål om efterfølgelse (og etik derfor et spørgsmål om biografi). Det er derfor ikke nok at vise, at Gregor selv forsøger at begrunde efterfølgelsestanken i sin negative teologi. I overensstemmelse med påstanden om biografens væsentlighed vil jeg derfor i det følgende forsøge at vise, hvordan udviklingen i Gregors egen tænkning gradvist førte til en vægtlægning på etikens biografiske aspekter.

Først vil jeg redegøre for og diskutere nogle af de centrale elementer i Gregors tidlige etik, samt nogle af de væsentligste forskelle på hans behandling af Moses' tre teofanier i Gregors tidlige og sene værker (afsnit 2). Jeg vil derefter diskutere, hvordan opgøret med arianismen i form af Eunomius af Cyzicus udmundede i en forfinelse af Gregors negative teologi og spogfilosofi (afsnit 3). Derpå følger en diskussion af hvordan denne tænkning influerer muligheden af en filosofisk antropologi hos Gregor (afsnit 4). I afsnit 5 vil jeg redegøre for, hvordan Gregors negative teologi, sprogfilosofi og antropologi kommer til udtryk i begreber om efterlignelse og efterfølgelse i hans sene værk *Om Moses' Liv*, og derved får betydning for, hvorfor dette værk adskiller sig fra Gregors tidlige tænkning. Slutteligt vil jeg diskutere, hvordan begreberne *ikonografisk* og *biografisk etik* kan anvendes til at indfange denne tænkning. I den forbindelse berøres en række moderne moral-filosofiske begreber.

2. Gregors beskrivelser af Moses tre teofanier

Som hos så mange andre senantikke filosoffer og kristne tænkere er efterlignelse (μίμησις) af Gud central i Gregors etik.⁵ Det dydige livs mål er lighed med Gud (τὸ Θεῖον ὁμοίωσις).⁶ For så vidt stemmer Gregors dydsbegreb overens med et klassisk platonsk, hvor det handler om at blive lig Gud så vidt muligt (ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ

tae Philosophorum. Se P. Hadot, *Philosophy as a way of life*, tr. Michael Chase (Oxford and New York: Blackwell 1995).

⁵ *De Virginitate* 4.8; *Orationes viii*; *De Beatitudinibus* 1.4.

⁶ Se fx *Or. De Beat.* 1.4.

δυνατόν).⁷ Etik er på én gang en beskrivelse af, hvordan dette kommer i stand, og hvad det indebærer.

I den tidlige traktat *De Virginitate*⁸ forklarer Gregor således, hvordan de hellige skrifter er fulde af instruktioner, som meddeler en metode (μέθοδος), der kan føre sjælen til det absolutte og primære skønne og gode.⁹ Denne metode er *in casu* jomfruelighed, som er menneskets medarbejder (συνεργόν), en teknik (τέχνη), som fører til en fuldstændig glemsel af sjælens lidenskaber.¹⁰

Synd er et aktivt mørke (σκότος ἐνεργειῶν),¹¹ som slører menneskets gudbilledlighed. Da opstandelsen er nært forbundet med en forestilling om genoprettelsen af menneskets gudbilledlighed, er livet i jomfruelighed (ὁ ἐν παρθενίᾳ βίος), hvor mørket så at sige inaktiveres, et faktisk billede (εἰκὼν) på den kommende verdens salighed (ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι).¹²

Gregor taler om dette forhold som en forudgribelse. Dette er ikke tilfældigt. Gregor forstår i stigende grad dyd som en rækken-ud-efter (*epektasis*)¹³ og efterligning af Gud som det, at den dydige har delagtighed i og afspejler et fremtidigt gode. Denne tanke synes at være tilstede i Gregors tænkning fra begyndelsen,¹⁴ ligesom den tidligt bliver forbundet med udsigelighed: Enhver der tiltror sproget en evne til at tale om Guds udsigelige skønhed er, med salmisten, en løgner.¹⁵ Det

7 Platon, *Theaetetus* 176b. Dette dydsbegreb er blot et blandt flere hos Platon, men i middelplatonismen blev denne tanke gradvist mere central for forståelsen af moralsk perfektion.

8 L.F. Mateo-Seco & Giulio Maspero (red.), “De virginitate”, *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (Leiden and Boston: Brill 2009), 774.

9 *De Virginitate* 11.6-12.1.

10 *De Vir.* 4.9.

11 *De Vir.* 12.2.

12 *De Vir.* 14.4.

13 Ordet *epektasis* (fra ἐπέκτασις, udvidelse) anvendes teknisk som betegnelse for især østkirkenes vækstteologi, som i høj grad er influeret af Gregors tænkning: Moralsk perfektion består i en stadig rækken-ud-efter det gode, Gud, som altid ligger forude. Tanken findes også hos fx Origenes, der ligesom Gregor refererer til Phil 3,13. Se fx Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique* (Paris: Aubier 1944), 305-307.

14 *In Inscriptiones Psalmorum* 43. Mennesket forenes med Gud gennem håb (διὰ τῶν ἐλπίδων). Der er ofte en klang af Heb 11,1, når Gregor taler om forudgribelse. Efterhånden som idéen om dyd opfattes som en fortløbende række-ud-efter (*epektasis*), bliver Phil 3,13 dog mere central.

15 *De Vir.* 10.2. At Gud er udsigelig (ἄρρητος) er vel den negative teologis udgangspunkt i en jødisk-kristen sammenhæng. Guds udsigelighed var central for Filon og synes også at have været det for fx Justin Martyr. Derfra udvikledes den negative teologi, som hos Gregor kulminerer med påstanden om Guds væsens uendelighed. H.A. Wolfson, “Negative attributes in the Church Fathers and the gnostic Basilides”, *Harvard Theological Review* 50, vol. 2, 145-156 (Cambridge: Cambridge

dydige menneske afspejler denne uudsigelighed. Den eneste tilstrækkelige måde at hylde jomfrueligheden på er ved igennem vores liv at vise, at det overgår ethvert forsøg på at beskrive jomfruelighed i ord.¹⁶

Gregors tænkning er således i et vist omfang en form for, hvad vi kan kalde en værdimæssig anti-propositionalisme.¹⁷ Det betyder dog ikke, at dyd ikke formelt set kan indfanges i beskrivelser. I et andet tidligt værk, *De Inscriptiones Psalmorum*,¹⁸ diskuterer Gregor, hvordan overskrifterne til salmerne er en slags forslag og råd (ὑποθήκαις τισιν καὶ συμβουλαῖς) til, hvordan salighed kan komme i stand.¹⁹ Salighed defineres her igen som lighed med Gud (τὸ θεῖον ὁμοίωσις).²⁰ Guds ansigt, skriver Gregor, kan aflæses i dyderne, hvor den "guddommelige form" er aftrykt.²¹

Gregors tidlige etik er på sin vis negativ eller indirekte, fordi han er varsom med at beskrive dyd, undtagen rent formelt. Men den er ikke negativ i radikal *apofatisk* forstand, da den formelle beskrivelse af dyd sjældent består i egentligt negative definitioner. Gregors tidlige etik beskrives bedst som *afairetisk*,²² i den forstand, at dyd, efterlignelse af Gud, handler om en slags etisk abstraktion: Dyd indebærer en vis distance til ens omgivelser og kan som sådan indfanges i begreber om selvkontrol, ulidenskabelighed (ἀπάθεια), selvbestemmelse (αὐτοκράτεια) og frihed (ἐλευθερία).²³ Men disse skal næppe (endnu) forstås som negative (*apofatiske*) definitioner, selvom den dydige er (i hvert fald relativt) ubeskrivelig.

Gregors anti-propositionalisme forstærkes i hans senere værker, hvor den får en mere principiel karakter. En sammenligning af den tidlige *De Inscriptiones Psalmorum* og den sene *De Vita Moysis* er il-

University Press 1957), 156. Se også Raoul Mortley, *From Word to Silence II* (Bonn: Hanstein 1986).

16 De Vir. 1.1.

17 Talbot Brewer, *The Retrieval of Ethics* (Oxford: Oxford University Press 2009), 39.

18 Ronald Heine daterer med henvisning til Daniélou, Rondeau og Boulluc værket til sidst i 370'erne. Ronald Heine, *Gregory of Nyssa's Treatise on the Inscriptions of the Psalms*. (Oxford: Oxford University Press 1995), 10.

19 In Ins. 28.

20 In Ins. 26.

21 In Ins. 35.

22 Skellet mellem *apophasis* og *aphairesis* kan findes hos Aristoteles, hvor *apophasis* betyder negation, i den forstand at en genstand nægtes at tilhøre en bestemt klasse, mens *aphairesis* betyder abstraktion i den forstand, at en genstand skilles fra sin kontekst, dvs. dens uvæsentlige karakteristika fraskrives. Disse to begreber sammenblandes dog i senantik nyplatonisme og kristen teologi, men distinktionen er ikke desto mindre stadig brugbar. Se Mortley 1986.

23 *Dialogus De Anima et Resurrectione* 101-105.

lustrativ.²⁴ Begge værker synes at være svar på henvendelse, og i begge værker behandles Moses' tre teofanier som illustrative for åndelig udvikling. Men hvor Gregor i sit tidlige værk frimodigt havde imødekømt opfordringen til at beskrive det dydige liv, er han betydeligt mere tøvende i det sene værk. Det er "udover mine evner at indfange perfektion i min afhandling", indrømmer Gregor.²⁵ Dette hænger givetvis sammen med, at hvor Moses' teofanier i *De Inscriptioes Psalmorum* kulminerer i en oplysning, hvor Guds lys skinner i den dydiges handlen,²⁶ må Moses i *De Vita Moysis* erfare, at han kun finder Gud i mørket.²⁷ Ronald Heine har argumenteret for, at forandringerne fra *In Inscriptioes Psalmorum* til *De Vita Moysis* ikke er radikale, men snarere betegner et skift i vægtlægning (Heine 1995, 2). Jeg mener dog, at skiftet er mere principielt, og at dette skyldes udviklingen i Gregors teologi og sprogfilosofi.

I *De Inscriptioes Psalmorum* gennemgår Moses en trinvis oplysningsproces; fra den brændende tornebusk, over den mørke, men dog oplysende sky,²⁸ til synet af den usynlige Gud på bjerget.²⁹ Gregor nævner godt nok det "guddommelige mørke", men det spiller kun en birolle. Det primære er oplysningen af Moses, som kulminerer i, at han i sit ansigt kommer til at bære tegnene på det, der var blevet åbenbaret for ham. Dette beskriver Gregor med en række lysmetaforer.³⁰

Anderledes forholder det sig i den sene afhandling *De Vita Moysis*. Igen behandles Moses' teofanier i en treleddet typologi, men mørket spiller nu en helt anden, primær rolle.

Den første teofani, hvor Gud viser sig i den brændende busk, forstår Gregor stadig som oplysning. Sandheden, Gud selv, "oplyser vores sjæls øjne med sine egne stråler".³¹ At Gud befaler Moses at aftage sine sandaler, før han nærmer sig, forstår Gregor som et billede på et grundlæggende epistemisk krav om at aflægge vores forestillinger om ikke-væren.³² Sandhed defineres negativt: "[...]definitionen af sand-

24 Mens *De Inscriptioes Psalmorum* formentlig er fra sidst i 370erne (se fodnote ovenfor), er *De Vita Moysis* formentlig fra de tidlige 390ere. Malherbe & Ferguson (tr.), *The Life of Moses* (New York: Paulist Press 1978), 1.

25 *De Vita Moysis* 1.3.

26 In Ins. 51.

27 De Vit. Mo. 2.232. Se nedenfor.

28 2 Mos 14,20.

29 2 Mos 24; De Ins. 44. Åndelig udvikling sker således i (mindst) tre trin, se In Ins. 26 og Daniélou (1944). Ifølge Rondeau er der fem trin i *De Inscriptioes*. M.J. Rondeau, "Exégèse du Psautier et anabase spirituelle chez Grégoire de Nysse", *Epektasis: Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, red. Fontaine & Kannengiesser (Paris: Beauchesne 1972), 517.

30 De Ins. 44.

31 De Vit. Mo. 2.19.

32 De Vit. Mo. 2.22.

hed er denne: ikke at have en fejlagtig opfattelse af væren.”³³ Ikke desto mindre erfares sandhed på dette trin som oplysning. For så vidt er fremstillingen i *De Vita Moysis* kompatibel med *De Inscriptiones Psalmorum*.

Den anden teofani, hvor Moses nærmer sig “mulmet, hvor Gud var”³⁴, synes imidlertid at stride mod tanken om indsigt som oplysning, bemærker Gregor.³⁵ Hvor indsigt i Guds mysterier først kommer som lys, er indsigt nu “den skuen som består i ikke-skuen”³⁶. Forholdet mellem negativ og positiv teologi vendes således på hovedet. Negativ teologi kunne først kaldes *afairetisk*, en abstraktionsproces, der skulle få sandheden til at fremstå tydeligere. Den havde derfor en relativ, instrumentel funktion med henblik på etableringen af en positiv teologi. Men nu viser det sig, at der bag denne positive teologi findes en højere form for negativ teologi. Denne teologi er *apofatisk*, idet sandhed nu kun kan defineres i rent negative vendinger.³⁷

I den tredje teofani får Moses ikke lov at se Guds ansigt, men kun hans ryg, idet han passerer forbi den klippespalte, hvori Moses bliver sat.³⁸ Pointen er, skriver Gregor, at Guds væsen er uendeligt og derfor utilgængeligt for viden.³⁹ Menneskets begrænsede natur kan aldrig rumme Guds uendelige natur, og synet af Gud må derfor bestå i en stadig række-ud-efter Gud. Herved når Gregor den berømte konklusion: “Dette er i sandhed at skue Gud: Aldrig at blive tilfredsstillet i begæret efter at se ham.”⁴⁰ Således udfoldes en idé om *epektasis* på baggrund af en idé om Guds uendelighed.

Gregor stopper imidlertid ikke der. Med reference til Matt 16,24-28 introduceres et begreb om efterfølgelse (ἀκολουθία): “At følge Gud (τὸ ἀκολουθεῖν τῷ Θεῷ), hvor end han måtte føre hen, er at skue Gud”⁴¹. Dette er pointen i den tredje teofani, for den, som følger nogen, ser ryggen, skriver Gregor.⁴² Den gode ser ikke det gode i ansigtet, men følger det.⁴³ Denne tanke om efterfølgelse gentages

33 De Vit. Mo. 2.23.

34 2 Mos 20,21.

35 De Vit. Mo. 2.162.

36 De Vit. Mo. 2.163.

37 Hos Klemens af Alexandria og hos middelplatonisten Albinus, erkender vi Gud ved, som i geometrien, først at abstrahere alle dimensioner, hvorved et rent punkt (σημεῖόν) nås. Ved negationen af dette punkt nås en erkendelse af, hvad Gud ikke er. *Stromata* 5.11.71; *Didaskalikos* 165, 1.14.

38 2 Mos 33,20-23.

39 De Vit. Mo. 2.235-236.

40 De Vit. Mo. 2.239.

41 De Vit. Mo. 2.252.

42 De Vit. Mo. 2.251.

43 De Vit. Mo. 2.253.

derefter et antal gange i traktaten.⁴⁴ Det er så stor en ting at lære at efterfølge Gud, at det menneske (Moses), der har lært at “vorde efter Gud” (κατόπιν γενέσθαι Θεοῦ), om man vil, selv efter teofanier og sjælelige opstigninger knap nok er hans nåde værd.⁴⁵

Hvis det i det senere værk overhovedet giver mening at tale om etik som en metode (μέθοδος), som Gregor gør i den tidlige *De Virginitate*, er der i hvert fald ikke tale om en ligefrem beskrivelse af abstrakte dyder. Efterlignelse består ikke i en afbildning af “Guds form”, men af en fortløbende efterligning af Guds handlinger i historien. Dette er, hvad vi, på baggrund af Gregor, bør forstå ved efterfølgelse. Hvad dette nærmere betyder, og hvorfor Gregors sene tænkning må indebære en biografisk etik, vil blive diskuteret i det følgende.

3. Negativ teologi og *epinoetisk* sprogfilosofi

For at kunne forstå udviklingen i Gregors etik er det nødvendigt at undersøge den teologi og den deraf afledte antropologi og sprogfilosofi, som Gregor udviklede i perioden mellem disse værker. Det er især i polemikken mod neo-arianismen, at Gregor udvikler de teologiske og metafysiske idéer, som han er mest kendt for. Mod nikænsk ortodoksi havde Eunomius af Cyzicus (d. ca. 393) argumenteret for, at Sønnen umuligt kunne have samme væsen (ὁμοούσιον) som Faderen.⁴⁶ Eunomius baserede sine argumenter på en særlig sprogfilosofi, i høj grad inspireret af tidens nyplatonisme.⁴⁷ Ifølge denne er vores begreber hentet direkte fra tings væsen. Når vi derfor kalder Faderen ufødt og Sønnen født, må disse have forskellige væsener. Men Gud er i sit væsen uendelig (ἄπειρόν), hævder Gregor, og derfor ganske ubegribelig. Ordene født og ufødt kan derfor ikke være prædikater, som angår Faderens og Sønnen væsen(er), men disse må i stedet angå deres relation.

Uendelighed kan, hos Gregor, betyde enten uendelig udbredelse eller ingen udbredelse.⁴⁸ Det ene udelukker, vil jeg hævde, ikke det andet, da afstand (διάστημα), og derfor udbredelse, ikke er en egenskab

44 Ordet optræder i 13 former af ἀκολουθία og 9 former af ἀκολουθέω i *De Vita Moysis* iflg. en søgning i *Thesaurus Linguae Graecae*. Det siger dog ikke så meget, da ordet også betegner fx det, at noget følger i en tankerække eller sætning. Ordet μίμησις optræder kun 6 gange.

45 *De Vit. Mo.* 2.255.

46 Jf. den nikænske trosbekendelse.

47 I følge Mortley var Eunomius betydeligt mere påvirket af nyplatonisme end Gregor og Basilios. Se Mortley (1986).

48 Ifølge Plass erfares Guds uendelighed af skabte væsener som udstrakt, mens udstrakte væseners udstrakthed må tænkes som låst fra Guds evighedssynspunkt,

ved Gud, men ved skaberværket (Gud er derfor kun relativt udbredt, så at sige).⁴⁹ Når Gud nu er uendelig på denne måde, kunne man hurtigt forfalde til en slags panenteisme, hvor der ingen afstand er mellem Gud og skaberværket.⁵⁰ Gregor fastholder dog et radikalt skel ved simpelthen at identificere afstand og skabning: “[...] *diastemaet* er intet andet end skabningen selv (τὸ διάστημα οὐδὲν ἄλλο ἢ κτίσις ἐστίν)”⁵¹, skriver Gregor.⁵² Intet skabt væsen eksisterer udenfor tid og rum.⁵³ Med von Balthasars formulering er skaberværkets primære egenskab derfor for Gregor den negative, at det ikke er Gud (Balthasar 1988, 27).

Det hører med til historien at Gregor (og hans bror Basilios) skelner mellem Guds væsen og natur (οὐσία, φύσις) på den ene side og Guds aktiviteter (ἐνέργεια) på den anden.⁵⁴ Førstnævnte er uendeligt og ubegribeligt, mens sidstnævnte kan erkendes i skaberværket, Guds åbenbaringer og gerninger i frelseshistorien, for så vidt alt dette relaterer til “vores liv (τὴν ζωὴν ἡμῶν)”.⁵⁵ Skellet mellem væsen og aktiviteter skal dog næppe forstås som hos Gregor Palamas (1296-1359), at Gud delvist er sit væsen og delvist sine energier, men snarere sådan, at Guds ubegribelige væsen er tilstede i hans begribelige aktiviteter. Det betyder imidlertid også, at Guds aktiviteter næppe kan siges at være en del af *diastemaet*, selvom de dog erfares deri.⁵⁶

se Paul Plass, “Transcendent Time and Eternity in Gregory of Nyssa”, *Vigiliae Christianae* 34 (Leiden: Brill 1980), 186.

49 Det ubegrænsede (ἄόριστος) er i øvrigt det samme som det uendelige (ἄπειρόν), bemærker Gregor. *ConEun* I. 30.5

50 Således bliver Gregor nævnt i noget der nemt kan tænkes som et forsvar for panenteisme hos W. Pannenberg, *Metaphysics and the Idea of God* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing 1990), 34. Denne brug hviler dog, mener jeg, på en forståelse af Gregors uendelighedsbegreb, som ikke tager tilstrækkeligt hensyn til dets apofatiske karakter. Det skyldes, at Pannenberg følger Mühlenberg i at tænke uendelighed for kvalitativt, hvorved uendelighed forstås som et væsensprædikat for Gud.

51 *In Ecclesiasten* 7.1.729. Det er ikke helt klart, hvordan διάστημα bedst oversættes. Von Balthasar nævner en række muligheder, der på dansk kan oversættes til afstand, dimension, gab, interval, distance. Da det er en teknisk term, fastholder jeg den direkte translitteration. Hans Uhrs von Balthasar, *Presence and Thought – An Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*, tr. Mark Sebanc (San Francisco: Ignatius Press 1988).

52 Gregors teologi er derfor en afstandens teologi (“theology of the gap”), hævder Scot Douglass, *Theology of the Gap* (New York: Peter Lang Pub Inc. 2005).

53 *Contra Eunomium* I 368.

54 Et lignende skel findes også hos Filon, *Specialibus Legibus* 1.47-49.

55 *Contra Eunomium* II 149.

56 Guds aktiviteter er, måske, som overfladen på en ballon fuld af luft (=Guds væsen) i en balje vand (=skabningen).

Hvordan kan vi så tale om Gud? Skabningen er ude af stand til at nå ud over sig selv, og i alt, hvad det skuer, skuer det derfor sig selv.⁵⁷ Vi kan derfor ikke hente vores begreber fra Guds væsen, for det er utilgængeligt. Mod Eunomius er Gregor derfor nødt til at forsvare vores evne til at opfinde navne (ὄνομα) ved *epinoia* (ἐπίνοια), en slags begrebsdannelse, som ikke siger noget om sin genstands væsen.⁵⁸ Begrebet ufødt formuleres ved *epinoia*, idet den tanke (ἔννοια), at Gud ikke er født, omdannes til et navn for Gud.⁵⁹ Derved kan vi tale abstrakt om Guds væsen, men altså i rent negative (*apofatiske*) definitioner. Disse må imidlertid tage udgangspunkt i den konkrete erfaring af skabningen: Når vi erfarer ondskab, forstår vi Guds uforanderlige renhed desangående, skriver Gregor. Når vi ser, at døden er det værste onde, beskriver vi straks Gud som udødelig og uforgængelig.⁶⁰

I positive definitioner kan vi kun tale om Gud, når han viser sig for os i *diastemaet* og derfor som relateret. Når vi taler om, at Gud ser alting, at han er barmhjertig og så videre, taler vi om noget immanent (προχείρου).⁶¹ Gud har i frelseshistorien vist sig at være barmhjertig og god: Han kunne ikke vise barmhjertighed (οἰκτιρμούς) og medlidenhed (ἐλέου), skriver Gregor, før der var mennesker, og før disse mennesker havde syndet.⁶² Disse ting er altså ikke abstrakte egenskaber ved Gud, men Guds aktiviteter i relation til os.

Hvad end vi taler om Gud i negative eller positive definitioner, er disse altså bestemt af deres relation til den sammenhæng, hvori de formuleres.

Dette har ikke overraskende betydning for, hvordan vi må tale om værdi, altså hvordan vi definerer begreber såsom god og dyd. I dialogen *De Anima et Resurrectione* lader Gregor sin søster Makrina forklare, at vi forstår idéen om godhed ved negationen af ondskab (διὰ τῆς τῶν πονηρῶν ἀποφάσεως) og omvendt.⁶³ Ligesom Guds væsen kun kan defineres negativt, ved hvad det ikke er, kan det gode

57 In Eccl. 412.

58 Ordet ἐπίνοια kan måske direkte oversættes omtanke. Det har imidlertid på græsk, senantik såvel som moderne, bibetydningen opfindelse eller fiks idé. Da det er et teknisk begreb hos Gregor, er den direkte translitteration at foretrække. Gregor definerer *epinoia* som den metode, hvorved vi opdager ukendte ting og kan gå videre til yderligere opdagelser ved hjælp af de ting, som følger fra vores første erkendelser. Enhver opfindelse er tilvejebragt på denne måde, skriver Gregor. Con. Eun. II 182. Der synes at være tale om en slags semiotisk proces, som adskiller sig fra såvel induktiv som deduktiv tænkning..

59 Con. Eun. II 147.

60 Con. Eun. II 477.

61 Con. Eun. II 149.

62 Con. Eun. II 151-152.

63 De An. Res. PG 46.37.

kun defineres som negationen af det onde. Det onde er imidlertid selv defineret som en privation (στέρησις) af det gode, men altså netop som privation, der er noget andet end negation (ἀπόφασις).⁶⁴ Selvom begreberne god og ond kan defineres negativt i forhold til hinanden, kan vi altså ikke bare definere god abstrakt, som ikke-ikke-god. I så fald ville vi forsømme at skelne mellem ontologi, epistemologi og logik. Snarere må begrebet god derfor defineres som den logiske negation af konkret erfarede onder, som igen må opfattes som instanser af ontologisk privation. Derigennem får begrebet god sin evne til at referere til det ontologisk gode som sådan, der imidlertid ikke er negativt afhængigt af det onde (det er kun begrebet god).

4. Antropologiens (u)mulighed

Den negative teologi og Gregors sprogfilosofi har betydning for antropologien, da tanken om menneskets gudbilledlighed er central hos Gregor.⁶⁵ I *De Opificio Homini* finder vi et interessant ræsonnement. Ligesom Gud er ubegribelig, skriver Gregor med en parafrase af 1 Kor 2,26, er også menneskets eget sind ubegribeligt.⁶⁶ Men netop derfor ligner det Gud, som er karakteriseret ved ubegribelighed, hvad angår væsen (τὸ ἀκατάληπτον τῆς οὐσίας). Gregor skriver, at:

[...]da vores sinds natur, som ligner skaberens, undflyr (διαφεύγει) vores erkendelse (γνώσιν), har det en præcis (ἀκριβῆ) lighed (ὁμοιότητα) med den højere natur, idet den [naturen] med sin egen uerkendbarhed (ἀγνώστῳ) afbilleder den ubegribelige natur (τὴν ἀκατάληπτον φύσιν).⁶⁷

Balas har nok ret i, at det, ifølge Gregor, ikke er muligt for mennesket i nogen positiv forstand at have delagtighed (μετουσία) i Guds væsen, men kun hans egenskaber (perfektioner).⁶⁸ Det giver dog, i hvert fald i ovenstående passage, mening at tale om, at mennesket væsentligt set ligner Gud ved ligesom Gud ikke at have delagtighed

64 Begreberne ἀπόφασις, ἀφαίρεσις og στέρησις bruges ofte synonymt, men Mortley argumenterer for, at privation typisk skal forstås ontologisk, som dette, at noget mangler en egenskab, det kunne have haft (Mortley 1986, 258).

65 I Gregors tidlige værker beskrives mennesket som et mikrokosmos. Denne tanke afvises dog kraftigt andre steder, og findes ikke i de sene værker. Se hhv. *De Inscriptiones Psalmorum*; *De Opificio Hominis*.

66 *De Opificio Hominis* 155. Denne og lignende passager har klare fællestræk med Filon. Filon, *De Mutatione Nominum* 7.10.

67 De Op. Hom. 156. Se også Basilios, *Homilia in illud Attende tibi ipsi* 7.

68 D.L. Balás, *Metousia Theou – Man's participation in Gods Perfections According to Saint Gregory of Nyssa* (Rom: Studia Anselmiana 1966).

i nogen positiv klasse af ting, Mennesket er i sit væsen ligesom Gud abstrakt og uden begribelig form, men kan, ligesom Gud, beskrives ved hjælp af *epinoia*. Gregor skriver, at:

Da intellektet (νοερόν) i sig selv er noget tænkende og immaterielt, ville det have en ublandet (ἄμικτον) og ukommunikerbar (ἀκοινωνήτων) skønhed, hvis dets indre bevægelse ikke var i stand til at blive åbenbart ved *epinoia* (ἐπινοίας φανερού).⁶⁹

Epinoia har som funktion at skabe forbindelse mellem det abstraherede (fra tingene fjerne) indre og det konkrete (med tingene sammen-vævede) ydre. Der synes dog ikke her at være tale om, at *epinoia* bruges i formuleringen af begreber, der ved benægtelser gør det muligt at sætte ord på en negativ antropologi, som tilfældet er senere (se nedenfor). Menneskekroppen er et billede af billedet af Gud, som faktisk kan erkendes indirekte gennem disse led, som gennem et periskop.⁷⁰ Der er således i dette tidlige værk tale om en negativ antropologi, som dog ikke synes at være mere problematisk end, at menneskets ubegribelige indre kan åbenbares ved *epinoia* og derved omtales indirekte, selvom om det undflyr sig vores erkendelse. Dette synes at ændre sig, efterhånden som Gregors teologi udvikles.

I Gregors senere tænkning begrundes Guds ubegribelighed i den radikale forskel fra skaberværket, som har at gøre med hans uendelighed. Gud er nu i sit væsen absolut ubegribelig og utilgængelig, og vil vi sætte begreb på Guds væsen, må det gøres gennem rent negative definitioner (som ovenfor). Det begreb om *epinoia*, som udvikles mod Eunomius, betyder, at Guds aktiviteter kun kan pege på Guds væsen gennem negation af egenskaber ved skaberværket ved at sige noget negativt om det konkrete, som ikke er Gud. Det betyder tilsvarende, at det ydre ved mennesket aldrig kan pege positivt ud over det ydre, men må tale om det immanente (*diastemiske*) for på den måde at muliggøre en negativ pegen ud over sig selv til det billede af Gud i mennesket, som gengiver det transcendent (*ikke-diastemiske*) gode.

Dette er imidlertid kun muligt, hvis *epinoia* anvendes som en fortløbende begrebsdannelse, så begreberne ikke stivner og mister deres evne til at pege ud over sig selv.⁷¹ Med andre ord er *epektasis* og *epinoia* to sider af samme sag, hhv. en etisk og en epistemisk. Men det er også

69 De Op. Hom. 149. Flere af disse begreber smager af stoicisme i traditionen fra Posidonius, ifølge Gerhart B. Ladner, "The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa" i *Dumbarton Oaks Papers*. Vol. 12 (Harvard: Dumbarton Oaks 1958), 59-94.

70 Dette giver mindelser om Diotimas tale i Platons Symposium, hvor det gode nås gennem, hvad der er blevet kaldt en *scala amoris*.

71 Con. Eun. II 100.

forudsætningen for, at det er muligt at have en deskriptiv etik. Dette er imidlertid kun mulighedsbetingelser for det, der synes at være den egentlige pointe i Gregors sene etik, nemlig at efterlignelse (μίμησις) af Gud må tage form af efterfølgelse (ἀκολουθία). Det skal vi se på i det følgende. Dertil kommer at *epinoia* også er forudsætningen for, at vi kan have en etik, der beskriver denne efterfølgelse biografisk. Det vender jeg tilbage til i sidste afsnit.

5. Fra efterlignelse til efterfølgelse

Ofte stopper fremstillinger af Gregors etik ved hans forestilling om moralsk perfektion som en stadig rækken-ud-efter Gud, *epektasis*, som derved antages for højdepunktet i en mystisk opstigning til Gud.⁷² Men som beskrevet ovenfor kulminerer *De Vita Moysis* ikke i en beskrivelse af det kristne liv som en rækken-ud-efter, men som dette at efterfølge Gud. Det er derfor min overbevisning, at *epektasis* bedst beskrives som et bindeled, et slags brobygningsprincip (omend et blivende et af slagsen) mellem efterlignelse (μίμησις) og efterfølgelse (ἀκολουθία).

Gregors negative teologi og den deraf følgende negative antropologi betyder, at efterlignelse af Gud på den ene side indebærer abstraktion ved en negation af alt, hvad der ikke er Gud (mennesket kan ligne Gud ved ikke at ligne noget af det skabte), og på den anden en positiv efterlignelse af Guds konkrete handlinger i historien, efterfølgelse. Jeg finder det således rimeligt at drage en parallel mellem beskrivelsen af Moses' tre teofanier i *De Vita Moysis* på den ene side og Gregors sprogfilosofi i polemikken mod Eunomius på den anden.

Hvad Moses erfarer er, at Gud (det gode) ikke, som han først troede, kan erkendes positivt, men kun negativt, ligesom det mod Eunomius viste sig, at selv vores tilsyneladende positivt definerede begreber om Guds væsen i virkeligheden er implicit negative definitioner. Moses må fra denne erfaring konkludere, at hvis han ønsker at efterligne Gud, må det ske ved en efterlignelse af hans konkrete handlinger i historien, altså en efterfølgelse, ligesom det viste sig, at kun Guds aktiviteter, ikke hans væsen, kan beskrives positivt, og at fx Guds barmhjertighed derfor ikke kan forstås som en abstrakt egenskab. Denne erkendelse kan dog kun komme i stand som et led i en fortløbende erkendelsesproces.

⁷² Se fx Daniélou 1944.

Fordi Guds positive egenskaber kun kan erkendes, som de viser sig for os, immanent og historisk, kan vi i Gregors sene tænkning ikke nøjes med et simpelt begreb om efterlignelse af Gud, i hvert fald ikke hvis efterlignelse er ensbetydende med en abstrakt (kontekstafhængig) gengivelse af Guds form, som i den tidlige *De Inscriptioe Psalmorum*.⁷³ Det er dog ikke først i afhandlingen om Moses liv, at dette står klart. Allerede i den første prædiken over saligprisningerne (om ydmyghed) skriver Gregor, at:⁷⁴

[...]det dydige livs mål er lighed med Gud (τὸ Θεῖον ὁμοίωσις). Og alligevel undflyr det ulidenskabelige og rene (ἀπαθὲς καὶ ἀκήρατον) fuldstændigt menneskers efterligning. [...] Men hvis Gud alene er salig, som apostlen siger, og delagtighed (κοινωνία) i salighed hører til mennesker gennem deres lighed med Gud, og efterlignelse ikke er mulig (μίμησις ἄπορος), så er salighed uopnåeligt for menneskelivet.⁷⁵

Dette ræsonnement synes at modsige tankegangen fra *De Opificio Hominis*, da mennesket nu ikke kan ligne Gud i sit væsen. Det er, skriver Gregor, imidlertid muligt at efterligne visse egenskaber ved Gud, fx den ydmyghed, som han viste, da han blev menneske. Men Guds ydmyghed er ikke en egenskab, som han har uafhængigt af vores erfaringer. Den erkendes ligesom alt andet, der kan begribes ved Gud, kun immanent, i relation til “vores liv (τὴν ζωὴν ἡμῶν)”.⁷⁶ Efterlignelse af Gud betyder med andre ord ikke at afbilde Guds abstrakte egenskaber, i hvert fald ikke i nogen positiv forstand. Efterlignelse i den positive forstand betyder at efterligne Guds gerninger, ikke mindst i frelseshistorien.

På samme måde forklarer Gregor i sin kateketiske tale, *Oratio catechetica magna*, hvordan det at følge (ἔπεσθαι) Kristus er en slags efterlignelse (μίμησις), som indebærer en ensartethed (συγγένειά) og lighed (ὁμοιότης) mellem den, der følger (τοῦ ἐπομένου), og den, som fører (τὸν ἡγούμενον).⁷⁷ Derfor betyder det at (efter-)følge Kristus ikke så meget at følge bestemte forskrifter som at efterligne hans gerninger. Gregor skriver, at:

73 In Ins. 35.

74 Meredith daterer disse prædikener til slutningen af 370'erne, se Anthony Meredith, *Gregory of Nyssa, Homilies on the Beatitudes: An English Version with Contemporary and Supporting Studies: Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa*, red. H.R. Drobner, Alberto Viciano (Leiden and Boston: Brill 1998), 94.

75 Or. De Beat. 1.4; 1 Tim 6,15.

76 Con. Eun. II 149.

77 *Oratio Catechetica Magna* 35.

[...]midlet til vores frelse var ikke så meget udvirket ved hans anvisninger igennem undervisning (ἐκ τῆς κατὰ διδαχὴν ὑφηγήσεως), som ved at hans gerninger, der har realiseret et faktisk fælleskab med mennesket, har udvirket det som et levende værk (ἔργω τὴν ζωὴν ἐνεργήσας).⁷⁸

Dåben, som symboliserer Jesu død og opstandelse, er begyndelsen i denne process, men efterfølgelse afsluttes ikke der. Gud giver liv ved at slå ihjel, ved at dø vækkes sjælen til live, skriver Gregor i sin kommentar til højsangen.⁷⁹ Paulus, skriver Gregor, døde hver dag og overgik derfor hele tiden til nyt liv.⁸⁰ Dette er grundtanken i *epektasis*-idéen, og efterfølgelse og *epektasis* hører således sammen. I en vis forstand er *epektasis* drivkraften i efterfølgelse, dens subjektive element. Gregor skriver, at:

Skrifterne lærer, at et menneske, som ønsker at se Gud, får øje på den, han søger, ved altid at efterfølge (ἀκολουθεῖν) ham, og at det at skue Guds ansigt er en uafbrudt rejse mod ham, som bringes til fuldendelse ved at følge efter Guds Ordet.⁸¹

Efterfølgelse er at efterligne Guds gerninger i historien, efterhånden som de viser sig i historien. Udgangspunktet er frelseshistorien, Jesu død og genopstandelse, der både betegner et konkret indhold for efterfølgelsens første handling, dåben, og et formelt forhold, idet ethvert øjeblik i efterfølgelsen er kendetegnet ved en række-ud-efter, som består i en afdøen fra det forbigangne, og en tilsvarende åbenhed over for det foreliggende.

6. Biografisk etik?

En etik, som beskriver, hvad det vil sige, at mennesket som et billede efterligner noget, kan kaldes *ikonografisk*, billedbeskrivende. Hvis mennesket i abstrakt forstand skal efterligne Guds egenskaber, eller "Guds form", kan vi tale om teologisk etik som ren, kontekstuafhængig ikonografi. Hvis vi imidlertid kun kender Gud gennem hans handlinger i historien, må det forholde sig anderledes. Hvis vi med efterfølgelse forstår en fortløbende efterligning af konkrete handlinger, snarere end en overholdelse af bestemte regler, kan en etik, som beskriver, hvad efterfølgelse består i, ikke nøjes med en statisk ikono-

78 Ibid.

79 *In Canticum Cantorum* 347.

80 Cant. 366.

81 Cant. 356.

grafi, men må tillige være historisk. Den må være *biografisk*, i hvert fald delvist.

Gregors etik kan siges at være *ikonografisk*, fordi den handler om, hvordan mennesket afbilleder eller afspejler Gud. Når sjælen skuer Gud, bliver den et aktivt billede (ἐναργεστάτην εἰκόνα) af ham, skriver Gregor i kommentaren til højsangen, *In Canticum Canticorum*.⁸² Gregor taler allerede i *De Inscriptiones Psalmorum* om, at salmernes overskrifter betegner en ordening af “dydens logik (λόγος)”⁸³, men denne er kun i ringe grad bundet op på et livsforløb. Dette ændrer sig i kommentaren til højsangen. Guds aktiviteter erfares gennem vores liv (διὰ τὴν ζωῆς ἡμῶν).⁸⁴ Men vores naturlige aktiviteter (φυσικὰς ἐνεργείας) udfolder sig, alt efter livsaldre, på forskellig vis i vores liv i kroppen (τῆς κατὰ σάρκα ζωῆς). Livet (ὁ βίος) skrider ikke trinvis frem på samme måde i alle livsaldre, og på samme måde kan der i sjælen ses en “[...]analogi til kroppens aldre, trin som ved hjælp af hvilke der opdages en særlig orden og rækkefølge (τάξις τις καὶ ἀκολουθία), som bringer mennesket til det dydige liv (ἀρετὴν βίον).”⁸⁵

Gregor skriver i konklusionen på *De Vita Moysis* til Caesarius, at han har skrevet “angående fuldendelsen af det dydige liv (τῆς τοῦ βίου τοῦ κατ’ ἀρετὴν τελειότητος)” for, at hver enkelt ved efterlignelse af Moses’ livsførsel (τῶν ἐπιτηδευμάτων) kan kopiere billedet af den skønne form (μορφῆ καλλους) som kendetegner Moses liv (βίον).⁸⁶ Det er med andre ord ikke den skønne form selv, der skal efterlignes, men Moses’ liv og livsførsel.

Hvis nogen iklæder sig Kristi navn, skriver Gregor i *De professione Christiana*, uden i sit liv at udvise (δεικνύοι τῷ βίῳ) hvad navnet betyder, er navnet intet andet end en sjælløs maske (προσωπεῖον ἄψυχον).⁸⁷ Det er i livet, at mennesket kan afbilde Gud, og en ikonografisk etik må derfor også være biografisk, livsbeskrivende.⁸⁸

Menneskesjælen kan blotlægges ved *epinoia*.⁸⁹ Men ikke i en sådan forstand, at den kan gøres begribelig. En sådan blotlægning må, som når vi taler om Guds væsen, ske ved negative definitioner. Vi ved

82 Cant. 439.

83 De Ins. 151.

84 Cant. 334.

85 Cant. 18. ἀκολουθία betyder vel her snarere rækkefølge end dette at efterfølge.

86 De Vit. Mo. 319.

87 *De Professione Christiana ad Harmonium* 135.

88 Det er ikke i sig selv indlysende, at ordene for liv (βίος og ζωή) nødvendigvis skal forstås som et livsforløb, selvom især βίος ofte har den betydning. Det virker dog rimeligt at anlægge den betragtning, ikke mindst givet den rolle forståelsen af moralsk udvikling som den stadige rækken-ud-efter (*epektasis*) spiller. LSJ, “βίος”, “ζωή”.

89 De Op. 149.

højest, hvad menneskesjælen er ved en negation af, hvad den ikke er. Biografisk etik som deskriptiv disciplin er mulig, fordi vi er i stand til at opfinde begreber ved en fortløbende *epinoia*, som kan referere til det gode uden egentlig at sige noget om, hvad det er. Der er dog hele tiden en risiko for, at disse begreber mister denne funktion, og kun ved at opretholde *epinoia* som noget fortløbende undgår vi, at *ikono-grafi* bliver til *idolatri*.⁹⁰ Vi kan aldrig tilnærme os Guds mysterium med kun en enkelt idé, bemærker Gregor mod Eunomius.⁹¹

Det samme må gælde mennesket. En biografisk etik kan derfor ikke nøjes med billeder af for længst afdøde helgener. Vi kan heller ikke forvente at få et forkromet overblik over, hvordan værdi viser sig i historien. Biografisk etik må hele tiden tage højde for sin genstands ikoniske karakter. Taler vi om "livet selv", eller taler vi om livet som noget, der peger ud over sig selv?

Denne pegen *ud over* sig selv kan imidlertid aldrig være *ved* sig selv. Dette er en væsentlig pointe i den negative teologi og i teorien om *epinoia*, for det betyder, at livets ikoniske funktion, dets evne til at pege på Gud, afhænger af dets (negative) relation til dets kontekst. Det er jo kun ved erfaringen af ondskab og død, at vi egentlig forstår, hvad det vil sige, at Gud er god og udødelig.⁹² Men Guds barmhjertighed og medlidenhed er ikke abstrakte egenskaber, men beskrivelser af et historisk forhold, egenskaber ved Gud, som han relaterer til os, immanent.⁹³ Referencer til det gode, både væsentligt og relativt set, må med andre ord gå ad, hvad vi måske kan kalde *det ondes omvej*: Kun ved at tale om det ikke-gode, kan vi tale om det gode som sådan (i sit væsen gennem negative definitioner) eller det gode, som viser sig for os (i sin relaterethed).

Disse indsigter er relevante for moderne teologisk og filosofisk etik. Talbot Brewer har kritiseret moderne analytisk moralfilosofi for dens antagelse om, at moralske (værdimæssige) sandheder og intentioner kan indfanges i propositionelle beskrivelser, sætninger, der korresponderer med deres genstande. Ifølge Brewer er Gregors moralfilosofi et godt eksempel på det modsatte, da værdi her er noget, der kun afdækkes efterhånden som den moralske agent engagerer sig i, hvad Brewer kalder dialektiske aktiviteter.⁹⁴ Mod Brewer mener jeg dog ikke at dette forhold kan reduceres til et spørgsmål om hvor-

90 At vores begreber om Gud kan gøres til afguder, er netop Gregors anke mod Eunomius, som ifølge Gregor idoliserer de (εἰδωλοποιῦντες) begrebet ufødt. Con. Eun. II 100.

91 Eunomius ville reducere al teologi til et spørgsmål om Guds ufødtthed. Con. Eun. II 475.

92 Con. Eun. II 477.

93 Con. Eun. II 151-152.

94 Talbot Brewer, *The Retrieval of Ethics* (Oxford: Oxford University Press 2009), 39.

dan mennesker engagerer sig i værdi. Som det gerne skulle fremgå af det ovenstående kan Gregors forestilling om moralsk perfektion som fortløbende rækken-ud-efter ikke skilles fra hans teologi.

Trods invendingerne mod Brewer kan *epektasis* forstås som en dialektisk aktivitet. En fortløbende negation af det givne og opnåede er nødvendig, og brud er derfor en forudsætning for moralsk fremskridt. I den forstand implicerer biografisk etik givetvis en form for *partikularisme*. Med partikularisme menes normalt en meta-etisk position, som hævder, at der enten ikke findes generelt sande etiske principper, eller at sådanne principper ikke er i stand til at være handlingsvejledende i praksis.⁹⁵ Med sandhed menes her, at der er direkte korrespondens mellem en sætning og det sagforhold, den refererer til.⁹⁶ Det kan der naturligvis ikke være, når vi har at gøre med begreber, som hviler på negative definitioner i den forstand, som vi kender fra Gregors negative teologi og antropologi. Der gives ikke nogen direkte, positiv beskrivelse af det gode (anti-propositionalisme). Herved er en eventuel biografisk etik afgrænset fra principbaserede etikker.

Er der så overhovedet en sammenhæng mellem de enkelte beskrivelser af værdi? At værdi kun viser sig fortløbende, i livet, betyder ikke, at en biografisk etik blot er en simpelt lineær sammenbinding af kausalt forbundne begivenheder. Biografi kan være, men behøver ikke at være, narrativ. Vi ser kun værdi glimtvis.

Denne undersøgelse har holdt sig til det rent metaetiske. Hvordan vi faktisk erkender de Guds gerninger, som i efterfølgelsen skal efterlignes, er et andet spørgsmål.

95 Der kan gives flere former, og det bør også nævnes, at partikularisme normalt er afhængig af en form for holisme. Med holisme menes her en forestilling om, at moralske handlingsgrundenes relevans i praksis afhænger af deres relation til et større kompleks af grunde. Jonathan Dancy, *Ethics Without Principles* (Oxford: Clarendon Press Oxford 2004).

96 Jf. korrespondensteorien om sandhed. B. Russell, *Problems of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press 1971), 129. Med Gregor er intentioner derimod rettet mod det gode, uden direkte propositionelt indhold.

“Kristendommens absolutte status”: Religionsteologien hos Ernst Troeltsch

Cand.theol, ph.d.
Jonas Adelin Jørgensen

Abstract: The contribution of E. Troeltsch towards a modern Protestant theology of religions takes its point of departure in the conundrum of Christianity as (theologically) absolute and (historically) relative religion. The article describes the background for Troeltsch's theology, his analysis of other religious traditions, and his theological reflections based on his approach informed by the 'Religionsgeschichtliche Schule'. The article argues for a development in Troeltsch's theology of religions from a fairly common liberal protestant hierarchical view to a much more relativistic understanding. Troeltsch's contribution is contextualized and placed in the larger modern discussion on the relationship between Christianity as a historical phenomenon, its relation to other religious traditions, and the specific content of Christianity and its claim to truth. In conclusion, the article characterizes Troeltsch's theology of religions as an act of balancing between a methodological or epistemological relativism and a more holistic relativism, which is the very possible dead-end of metaphysical thinking

Key words: Troeltsch – Theology of Religions – Absoluteness – Uniqueness – Relativism – Philosophy of History

Opkomsten af det moderne religionsbegreb og den deraf influerede teologiske fortolkning af fænomenet religion stiller flere grundlæggende spørgsmål til den kristne teologiske selvforståelse og religionsteologi. Denne artikel præsenterer og kritiserer et tidligt protestantisk bud på en moderne religionsteologi, nemlig den tyske protestantiske teolog og kulturhistoriker Ernst Troeltsch (1865-1923).¹ Han formu-

1. Receptionen af Troeltsch har i systematisk teologi været relativt begrænset uden for det europæiske kontinent. Blandt de vigtigste studier, som ligger til grund for denne artikel, bør nævnes Wilfried Groll, *Ernst Troeltsch und Karl Barth* (München: Chr. Kaiser Verlag 1976); S.W. Sykes, "Ernst Troeltsch and Christianity's Essence", *Ernst Troeltsch and the Future of Theology* (Cambridge: Cambridge University Press 1976), 139-171; Hans-Georg Drescher "Ernst Troeltsch's Intellectual Development", *Ernst Troeltsch and the Future of Theology* (Cambridge: Cambridge University Press 1976), 3-32; Michael Pye, "Ernst Troeltsch and the End of the Problem About 'Other Religions'", *Ernst Troeltsch and the Future of Theology* (Cambridge:

lerede mere radikalt og kreativt – eller ødelæggende, alt efter perspektivet – end nogen tidligere teolog et bud på udformningen af en religionsteologi på religionshistorisk og historiefilosofisk basis.

De to indbyrdes uforenelige tankerækker, som Troeltsch anser for grundlæggende, er forståelsen af kristendommen som en absolut og sand religion såvel som anerkendelsen af andre religiøse traditioner som religiøst betydningsfulde ved netop at være historiske fænomener. Denne artikel undersøger Troeltsch's svar på dette grundlæggende problem, nemlig den videnskabelige og historiske undersøgelse af kristendommen og det eksistentielle udsagn om kristendommen som sand, og diskuterer hans religionsteologi – forståelsen af kristendommen som 'absolut religion' – som et bud på en moderne protestantisk religionsteologi. Målet er at karakterisere den relativisme, som Troeltsch's forståelse fører til, og kritisk diskutere, hvor vidt denne forståelse er mulig som et systematisk teologisk synspunkt.

Troeltsch's hovedværk til forståelsen af religionsteologien er *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, som han skrev i 1902 men reviderede grundlæggende i 1922. Artiklen lader problemstillingen og det overordnede spørgsmål være formet af denne bog, men uden minutløst at gennemgå den. Derimod vil artiklen skitsere Troeltsch's historiefilosofiske forståelse, hans forståelse og teologiske vurdering af fænomenet religion på baggrund af hans metode, hans tolkning af åbenbaring og forløsning, af menneskets respons til Gud i religion, af kristendommens essens og forholdet til andre religioner og sidst de religionsteologiske implikationer, der følger af Troeltsch's dels religionshistoriske, dels ideale fortolkning af kristendommen, og som det posthume skrift "Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen" fra 1924 præsenterer.

Kristendommens nye fase og opgaven i forhold til andre religiøse traditioner

I et brev til teologkollegaen Adolf von Harnack fra 23. marts 1900 beskriver Troeltsch, hvordan hans teologi ikke blot er en 'ny teologi' men at den er en konsekvens af den 'nye fase, som kristendommen befinder sig i'.² I denne nye fase af kristendommen finder Troeltsch sit

Cambridge University Press 1976), 172-195, og Sarah Coackley, *Christ Without Absolutes* (Oxford: Clarendon Press 1988).

2. "Es ist nicht bloß eine neue Theologie, was wir vertreten und lehren, sondern überhaupt eine neue Phase des Christentums selbst" (cit. i Schlippe *Die Absolutheit der Christentums bei Ernst Troeltsch auf Hintergrund der Denkfelder des 19. Jahrhunderts* (Neustadt an der Aisch: Verlag Degener 1966), 9.

afsæt for en ny teologi, som ikke primært er inspireret af dogmehistorien men snarere informeret af det 19. århundredes religionsfilosofi, religionshistorie og religionspsykologi. En central vanskelighed i hvad Troeltsch ser som kristendommens nye fase er spørgsmålet om, hvor vidt og i hvilken forstand kristendommen er ‘absolut’ som religion. At denne vanskelighed ikke blot er et perifert spørgsmål for Troeltsch ses i forordet til førsteudgaven af hans samlede værker fra 1922, hvor han skriver, at spørgsmålet om kristendommens absolutte status står helt centralt i det problemkompleks, som er karakteristisk for kristendommens nye fase, nemlig forholdet mellem den videnskabelige indsigt i kristendommen som historisk relativ og troens eksistentielle udsagn om kristendommen som saglig absolut.³ Med spørgsmålet om religionsbegrebet – forståelsen af fænomenet religion – og religionsteologien – den teologiske vurdering af fænomenet religion – befinder vi os dermed ifølge Troeltsch ved et nyt hovedproblem i moderne teologi.

Religionsteologiens praktiske konsekvenser beskriver Troeltsch i artiklen “Die Mission in der modernen Welt”⁴ fra 1906. Den motivation for mission, som pietistiske former for kristendom tidligere har hævdet, består ifølge Troeltsch i sammenblandingen af to tankerækker, nemlig kristendommens absolutthed over for hedenskabets usandhed, og de kirkelige nådemidlers nødvendighed for frelsen (Troeltsch 1962, 789). I Troeltsch’s samtid er det vigtigste og afgørende punkt ifølge Troeltsch derimod, hvordan man opfatter begrebet ‘religion’ og hvordan man vurderer religionshistorien (Troeltsch 1962, 788). Gen-

3. “Im Mittelpunkt der so entstandenen Problemlage stand dann von beiden Seiten her die Frage nach dem Rechte der ausschließlichen und absoluten Geltungsfor-derung des Christentums. Ich habe sie in dem Buche “Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte” 1902 beantwortet. Hier musste es zu der Auseinandersetzung des historisch Relativen und des sachlich Absoluten kommen, also zu der Hauptfrage aller Geschichtsphilosophie, wie ich sie von der exakt histo-rischen Arbeit aus hatte verstehen lernen. Das Buch ist der Keim alles Weiteren... Leider habe ich kaum Zeit gefunden, das so entworfene und in Einzelteilen er-läuterte Programm wirklich durchzuführen, obwohl ich das bloße Maulheldentum der Programme widerwärtig finde und selbst nach Möglichkeit vermeide“, Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften Bd. IV* (Aalen: Scientia Verlag, 1966), 9. På samme måde skriver Troeltsch i fortalen i posthume skrift “Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen” fra 1924: “Entsprechend dieser außergewöhnliche Lage [Troeltsch forelæser i Oxford] darf ich auch kein anderes Thema wählen, als dasje-nige, welches Kern und Ausgangspunkt meiner wissenschaftlichen Arbeit enthält. Am klarsten ist dieser Kern erkennbar in meinem Büchlein über “Die Absolutheit des Christentums““, Ernst Troeltsch, “Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen”, *Der Historismus und Seine Überwindung. Fünf Vorträge von Ernst Troeltsch*, red. Von Hügel-Kensington (Berlin: Pan Verlag Rolf Heise 1924), 62.

4. Ernst Troeltsch, “Mission in der modernen Welt”, *Gesammelte Schriften Bd. II*, (Aalen: Scientia Verlag 1962) 779-804.

nem religionshistorien lærer vi, at der ikke er nogen fælles historisk begyndelse på religiøse traditioner, hvilket betyder, at tanken om en oprindelig og autentisk gudsdyrkelse såvel som tanken om en degeneration og perversion af denne oprindelige tro til et hedenskab forkastes (Troeltsch 1962, 788). Dermed bortfalder den første og mest grundlæggende motivation for kristen mission. Men hvordan ser en kristen missionsforståelse ud i religionshistorisk lys? Troeltsch skriver:

Es handelt sich nicht um Rettung, sondern um Aufrichtung zu etwas Höherem, nicht eigentlich um Bekehrung, sondern um Erhebung. Es ist fraglich, ob etwas derartiges überall möglich oder wenigstens schon jetzt möglich ist, ob hier nicht oft die Entscheidungen erst der Zukunft anheimgestellt werden sollen. Ja, es ist vielleicht an manchen Punkten, wie bei hochstehenden Konfuzianern, Brahmanen, Buddhisten gar nicht an Bekehrung oder unmittelbare religiöse Gemeinschaft, sondern nur an gegenseitiges Verständnis, an mittelbare Einigung in Achtung und Kenntnisnahme zu denken; alles weitere müsste sich dann aus solchen Berührungen von selbst und von innen heraus entwickeln; das Wesentliche wäre schon gewonnen, wenn eine gegenseitige Anerkennung der religiösen Grundrichtungen gewonnen wäre (Troeltsch 1962, 789).

Det fundamentale i mission er således ikke 'omvendelse' (*Bekehrung*), men en 'ophøjelse' (*Erhebung*) af individer eller af hele kulturer og civilisationer. Ydermere er det spørgsmålet, om ikke de 'højtstående' religioner mere har brug for anerkendelse og gensidig forståelse end egentlig omvendelse, for deres 'religiøse grundretning' er i dyb overensstemmelse med kristendommen, mener Troeltsch. Hvad kristen mission mere konkret indebærer i forhold til enkelte religioner må udvikle sig ud fra denne grundlæggende anerkendelse af en fælles religiøs grundretning. Det er derfor umuligt at tale generelt om den kristne missions opgave, og den er i praksis forskellig i forhold til forskellige religioner og kulturer. Afslutningsvis diskuterer Troeltsch implikationerne af denne differentiering, og konkluderer, at de kristne kirkers ret til mission hænger sammen med, hvordan man forstår religionens rolle i kulturernes generelle historiske udvikling og liv. Ifølge Troeltsch er det religionens rolle at bringe en 'renhed og moralsk kraft' ind i kulturen, og man kan derfor forestille sig, at der vil være kulturer, som i kraft af deres udviklingstrin ikke er modtagelige for eller overhovedet har brug for kristen mission.⁵ Så vidt Troeltsch's

5. "Wo es sich selbst genügt und die Kraft einer lebendigen und entwicklungsfähigen Kultur ist, scheint kein Recht zum Eingreifen vorhanden, wie man in solchen Fällen ja auch wenig Aussicht haben würde. Weiter ist die Frage, ob das Christentum überhaupt auf alle Entwicklungsstufen der Zivilisation übertragbar ist, und ob es nicht vielleicht Völker gibt, die zu ihm überhaupt nicht fähig und bestimmt

forståelse af, hvad der er kirkens praktiske opgave. De dybere metodiske og teologiske overvejelser bag denne praksis er hvad resten af artiklen vil koncentrere sig om:

Troeltsch's metode og historiefilosofi

Troeltschs teologiske tænkning udfolder sig efter indbruddet af den historiske kritik i undersøgelsen af kristendommen. ‘Historie’ er Troeltsch's grundlæggende kategori, og metodisk er Troeltsch dybt influeret af hvad han selv kalder for ‘*Historismus*’, ‘historicisme’, men vel at mærke i hans egen historiefilosofiske udgave. Anerkendelse af historicisme som metode er ifølge Troeltsch nødvendig, da religion ikke er en isoleret virkelighed, men som fænomen eksisterer i vekselvirkning med hele den historiske virkelighed.⁶ Fordi religion er en del af det historiske liv, så må man drage den metodologiske konsekvens og nærme sig religionen historisk.⁷ Grunden til at Troeltsch er så optaget af selve den historiske metodes muligheder og begrænsninger i forhold til teologi er, at teologiens specielle opgave ifølge Troeltsch er at vinde normativ historisk erkendelse. Troeltsch afviser således både den ortodokse teologis måde at argumentere for kristendommens status eller teologiens sandhed ud fra en ‘over-historisk’ kerne og den tyske idealismes forsøg på at se historien som en logisk nødvendig virkeliggørelse af normer og værdier.

Disse tanker ses i en ufærdig form i artiklen “Glaube und Geschichte” fra 1910: Troeltsch diskuterer her problemet med religion som historisk og konkluderer at den relativitet og betingede natur, som gælder alle historiske fænomener, utvivlsomt også gælder kristendommen. Men til trods for denne indsigt konkluderer Troeltsch ganske overraskende: At kristendommen er relativ og betinget udelukker på ingen måde, at kristendommen “kropsliggør” (*verkörpert*) og “afslører” (*verbürgt*) den “højeste og reneste religiøse kraft”⁸ (Tro-

ist. Es ist ja schon das Christentum selbst im Zusammenhang mit verschiedenen Kulturstufen sehr verschieden geartet und gar nicht überall bei sich selbst auf die gleiche Höhe der Reinheit und sittlichen Kraft zu bringen” (Troeltsch 1962, 790).

6. “Die Religionsgeschichte zeigt vielmehr so deutlich wie nur möglich, dass die Religion keine rein innerlich in sich gegen alle übrige Wirklichkeit abgeschlossene, unmittelbare und jedesmal sich ganz spontan neuerzeugende Einwirkung Gottes auf das Gemüt sein kann”, Ernst Troeltsch “Christentum und Religionsgeschichte” (2. udgave 1922), *Gesammelte Schriften Bd. II* (Aalen: Scientia Verlag 1962), 345.

7. “Wie die Religion ein Bestandteil des geschichtlichen Lebens ist, so liegen die Hauptfragen auf dem geschichtlichen Gebiete”, sammesteds, 333.

8. Ernst Troeltsch, “Glaube: IV Glaube und Geschichte”, *RGG* Bd. II, red. Siele et al. (Tübingen: Mohr Siebeck 1910), 1447-1456.

eltsch 1910, 1453). Samme problem med kristendommen som både historisk og absolut ser vi i *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, hvor Troeltsch argumenterer for, at absolutte og uforanderlige værdier slet ikke eksisterer i historien.⁹ Men i den anden halvdel af bogen konkluderer han - i stærk kontrast til denne historiske forståelse - at hans historiske undersøgelse har vist kristendommens absolutthed, fordi den er den højeste mulige værdi virkeliggjort historisk.¹⁰

I *Der Historismus und seine Probleme* fra 1924 udarbejder Troeltsch en grundigere løsning på problemet om forholdet mellem det historiske og det absolutte: Hvad der er værdifuldt eller sandt i en epoke eller kultur er det ikke umiddelbart i en anden, fordi menneskers forståelse og indsigt ændrer sig, og hvad man tidligere anså for sandt anses ikke nødvendigvis for sandt i dag. I historisk mening er sandhed og værdi derfor afhængig af konteksten, fordi enhver historisk hændelse får sin mening og værdi i forhold til sin kontekst. Men denne værdirelativitet er hverken materialisme eller ren og skær relativisme, forstået som anarki og tilfældighed, hævder Troeltsch. Relativiteten skal derimod ses som udtryk for, at enhver historisk individualitet er tidsbestemt snarere end tidløs, kontekstuel snarere end universel. Troeltsch konkluderer derfor, at alt er relateret - og i den forstand 'relativt' - til noget andet.¹¹

Stedet, hvor det relative og det absolutte mødes, identificerer Troeltsch som det individuelle og historiske. Det historisk individuelle, og de værdier og sandheder, som hævdes i bestemt sammenhæng med geografiske og sociale betingelser, lader sig egentlig ikke fortolke af os

9. "Für seine eigene Betrachtung liegt das Absolute jenseits der Geschichte und ist es selbst eine noch mannigfach verhüllte Wahrheit", Ernst Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (2. udgaven) (Tübingen: Mohr Siebeck 1912), 91.

10. "Die höchste Religion hat den freiesten und innerlichsten Absolutheitsanspruch, und bei diesem Anspruche beliebt es daher, solange nirgends auch nur eine Spur höhern religiösen Lebens sich zeigt. Ja, dieser Anspruch wird bei all seiner historisch-individuellen Gestalt als ein dauernder und unüberbeibarbar um so mehr gelten müssen, je mehr das Christentum sich zugleich als Konvergenzpunkt der Tendenzen der Religion und als Erhebung des religiösen Zieles auf ein prinzipiell neues Niveau erweist" (Troeltsch 1912, 117).

11. "Damit wird der zentrale Begriff der Wertlehre der der Individualität in dem Sinne einer Vereinigung von Faktischem und Idealem, von naturhaft und umstandsmässig Gegebenem und zugleich ethisch Aufgegebenem. In diesem Sinne ist der Begriff der Individualität der der grundsätzlichen Wertrelativität. Wertrelativität ist nun aber nicht Relativismus, Anarchie, Zufall, Willkür, sondern bedeutet das stets bewegliche und neuschöpferische, darum nie zeitlos und universal zu bestimmende Ineinander des Faktischen und des Seinsollenden" Ernst Troeltsch, "Der Historismus und Seine Probleme", (org. 1924), *Gesammelte Schriften Bd. III*, (Aalen: Scientia Verlag 1961), 211.

uden en metafysik, hævder han.¹² For i sidste instans har de relative historiske kun betydning som relativt til noget absolut, og enhver forståelse af historien forudsætter derfor en forståelse af det absolutte, hvorigennem hvert enkelt historisk punkt kan begribes og får sin skikkelse. Snarere end at tilslutte sig en marxistisk eller materialistisk kritik, vender Troeltsch sig derfor mod en mere metafysisk forståelse af historiens mening som eskatologisk. Hermed er Troeltsch's 'Geschichtsphilosophie', hans historiefilosofi, skitseret.

Den form for relativisme, som Troeltsch her hævder, er klart nok en metodisk relativisme, som insisterer på, at historiske fænomener skal studeres på deres egne betingelser. Men han supplerer her sin metodiske relativisme med en epistemologisk relativisme, som hævder, at alle historiske individuelle og unikke hændelser indgår i en større kontekstuel sammenhæng, som konstituerer disse hændelsers betydning og værdi: Sandheder konstitueres i forhold til deres ramme og kontekst, og sandheder er således bestemte af historiske kontekster. Troeltsch mener dog, at denne epistemologiske relativisme ikke umiddelbart kan identificeres med en form for relativisme, der betyder anarki og tilfældighed. Med andre ord, så ønsker Troeltsch at afgrænse sin forståelse i forhold til en metafysisk relativisme, som ikke længere ser nogen sammenhæng i den historiske pluralitet.

For at opsummere, så er konklusionen på Troeltsch metodiske overvejelser, at den videnskabelig-historiske tænkning relativiserer alt og alle i den forstand, og at ethvert punkt i historien kun kan forstås i sin sammenhæng og indbyrdes relation. Det betyder to grundlæggende metodiske indsigter ift. studiet af kristendommen som historisk religion: a) kristendommen må forstås på linje med andre kulturelle fænomener; b) forskellen mellem kristendommen og andre religioner kan ikke være principiel. Det betyder, at den historiefilosofi, som Troeltsch argumenterer for, kan betegnes som en 'svag' form for epistemologisk relativisme¹³ i den forstand, at han samtidigt hævder, at den

12. "Der beständige Hervorgang des Individuellen und seiner Maßstäbe aus einem objektiven und allgemeinen Hintergrunde ist aber ein Gedanke, der ohne Metaphysik gar nicht vollzogen werden kann, wenn jenes nicht in das doch unmögliche Gebiet des bloß Zufälligen oder selbstgefällig Interessanten fallen soll. Es stellt sich also an diesem Punkte die Beziehung der Wertlehre zur Metaphysik wieder her, die von anderen Punkten aus weniger dringend sein mag. Die Wertrelativität aber hat nur Sinn, wenn in diesem Relativen ein Absolutes lebendig und schaffend wird. Sonst wäre sie nur Relativität, aber nicht Wertrelativität. Sie setzt voraus einen Lebensprozess des Absoluten, in welchem dieses selber von jedem Punkte aus in der diesem Punkte entsprechenden Weise ergriffen und gestaltet werden kann. Es muss überall erst ergriffen und vor allem auch erst gestaltet werden" (Troeltsch 1961, 212).

13. Jeg følger her Sarah Coakley's skelnen mellem tre grader af epistemologisk relativisme: (a) en svag epistemologisk relativisme, som hævder at hvad der er sandt er

sandhed, som findes i kristendommen, er en sandhed i forhold til den kontekst den er formet i, men at det ikke betyder, at selve kriterierne for sandhed er relative. Dette er den indbyggede spænding i Troeltsch reviderede historicisme, hvor han på den ene side kan tale om historien i idealistiske termer og beskrive opgaven som det at vinde normativ historisk erkendelse, mens han på den anden side metodisk ønsker at fokusere på hændelsers og individers betydning som enkeltfænomener. Troeltschs historiefilosofi befinder sig således i spændingen mellem liberalteologiens apologetik, idealisme og positivisme. Han søger den specifikke metode som tillader en normativ erkendelse i en historisk ramme, og som hverken er rationel rekonstruktion eller blind tro, men lader sig bedst beskrive som en art indfølelse forståelse som fastholder et metafysisk mål for historien.

Fænomenet 'religion'

For at give et indblik i hvordan Troeltsch omsætter sine metodiske overvejelser i studiet af fænomenet religion er det oplysende at vende blikket mod hans fortolkning af begreberne 'Gud', 'sjæl', 'tro', 'åbenbaring' og 'forløsning' inden for den religionshistoriske og historiefilosofiske ramme, som han opstiller.

Gud og sjæl

I forhold til Gudslæren ser Troeltsch's forståelse af Gud ud til bero mere på arven fra den tyske idealisme og romantik end på de bibelske skrifter, og Troeltsch taler om Gud som "både immanent og transcendent", som "verdens helhed", og som det "Absolutte". Stedet hvor den bibelske og den filosofiske forståelse af Gud mødes er hos Troeltsch i anerkendelsen af, at teologi må være åbenbaringsteologi i den forstand at det absolutte, Guds væren og virke, ikke kan aflæses af eller bevises ud fra naturen eller historien, men kun åbenbares for den troende gennem en 'indre vished om helheden' og som en

sandt i kraft af konteksten, men det betyder ikke at kriterierne i sig selv er relative; (b) en middel grad af epistemologisk relativisme, som hævder, at også kriterier for sandhed er kontekstuelle; (c) en stærk epistemologisk relativisme, som hævder, at sammenligning mellem systemiske sandheder er umulig fordi kriterierne for sandhed er systemiske, jf. Sarah Coakley *Christ Without Absolutes* (Cambridge: Clarendon Press 1988), 17-18.

‘religiøse følelse’.¹⁴ Troeltsch’s forståelse af Guds åbenbaring hænger derfor nøje sammen med hans metafysiske forståelse af mennesket og historien. Samtidigt er Troeltschs metafysiske forståelse af åbenbaringen grundlæggende i forholdet mellem kristendommen og andre religioner, fordi det er metafysikken der tjener som fælles element på tværs af religiøse traditioner.

I *Glaubenslehre* (fra 1925), der bygger på forelæsningsnoter fra 1911-12, udfolder Troeltsch sin forståelse af hvordan erkendelsesteori, psykologi og religion hænger sammen og giver mening til den teologiske forståelse af kristendommen. Troeltsch tager her udgangspunkt i selve religionsbegrebet, og han identificerer religion som den “selvstændige del af den menneskelige bevidsthed der sikrer mennesket mod resignation og opgivelse”.¹⁵ ‘Selvstændigheden’ består for religionens vedkommende i, at den kan adskilles fra metafysik og etik. Sammenhængen mellem religionsbegrebet og gudsbegrebet er nu, at det er i denne selvstændige del af menneskets bevidsthed, at der sker en udveksling mellem det guddommelige og det menneskelige, mellem det uendelige og det endelige (Troeltsch 1925, 279). Dette hænger ifølge Troeltsch tæt sammen med forståelsen af Gud som en immanent transcendens, hvor det guddommelige kontinuerligt parteciperer i det historiske, og hvor der foregår en udveksling mellem det uendelige og det endelige i historien.

Troeltsch medgiver naturligvis, at denne forståelse af Guds immanente transcendens går ud over, hvad eksperimentopsykologien og naturvidenskaben kan godtgøre, og at der er tale om en indre vished om helheden. Men hvad der underbygger denne religiøse vished er ifølge Troeltsch, at både primitive og monoteistiske former for religion omtaler denne selvstændige del af den menneskelige bevidsthed som ‘sjælen’, hvilket i kristendommen forstås som det at mennesket er forbundet med Gud om end det samtidig er adskilt fra ham.¹⁶ På tværs af religiøse traditioner forstås sjælen som personlighedens

14. “Das Ganze der Welt oder Gott kann sich daher kund tun nur durch sich selbst, durch die innere Empfindung und Gewisheit von dem Ganzen der Dinge und seinem Sein, die wir religiöses Gefühl oder religiöse Empfindung nennen, und die wir deutlich als die Gegenwart eben dieses Ganzen in uns selbst empfinden”, Ernst Troeltsch, “Offenbarung: IV Dogmatisch”, *RGG* Bd. IV, red. Siele et al (Tübingen: Mohr Siebeck 1913), 918.

15. Ernst Troeltsch, *Glaubenslehre*, red. Marta Troeltsch (München: Verlag von Dunker & Humboldt 1925), 2.

16. “Im prophetisch-christlichen Theismus wird nun freilich wie die Welt so auch die Seele von Gott gänzlich getrennt und ihm untergeordnet als sein Geschöpf. Sie tritt völlig auf die Seite der von Gott geschaffene Welt; aber innerhalb ihrer wird nun doch wieder gerade durch den Gottesglauben die Seele ethisch und religiös mit einem übermenschlichen Inhalt erfüllt, so dass hier von einem ewigen Gehalt der Seele die Rede sein kann...” (Troeltsch 1925, 280).

centrum, hvilket betyder, at sjælen ikke primært er en bevidst ting, selv om den kun eksisterer for bevidstheden, og at den ikke selv er materiel selv om den dog er historisk.¹⁷ I det perspektiv kan menneskets psykologi og religiøse bevidsthed siges at være en historisk vej hinsides den materielle til den metafysiske virkelighed. Dette viser samtidig begrænsningen i talen om metafysikken, nemlig at væren, helhed og det absolutte kun kan erfares og tros, men aldrig bevises. Det er denne principielle sammenhæng mellem menneskets sjæl og Gud, som Troeltsch identificerer som menneskets gudbilledlighed (Troeltsch 1925, 284).

Troeltsch's tale om menneskets gudbilledlighed skal dog ikke forstås som en tilslutning til den klassiske kristne antropologi. Troeltsch afslører denne antropologi som en ukritisk blanding af den bibelske skabelsesberetning, gammeltestamentlige og antikke betragtninger over mennesket, paulinsk sjæleanalyse, aristotelisk psykologi og nyplatonisk sjælelære. Alt dette er i dag "betydningsløst" (Troeltsch 1925, 285). For Troeltsch drejer det sig udelukkende om at forstå evangeliets tale om menneskesjælens uendelige værdi og menneskets forløsning indenfor den moderne antropologi og psykologi, og her får den spekulative og kritiske filosofi forrang. Der er således en dynamisk enhed mellem psykologi, religion og metafysik ifølge Troeltsch, og menneskets sjæl, forstået som dets 'religiøse *a priori*', er i historien i konstant berøring med det absolutte, uendelige og guddommelige. Denne berøring af det absolutte kan ikke begrænses til en bestemt religiøs tradition, men har i kraft af dens historiske natur en universel antropologisk relevans. Samtidig med at der er tale om en historiske kontakt, tillader den universelle karakter af denne berøring eller åbenbaring altså ikke, at vi kun anser en enkelt historisk religion for absolut; at åbenbaringen er historisk betyder derfor en relativisering af de historiske religioners krav om eksklusivitet. Når Troeltsch taler om åbenbaringens historiske karakter, så mener han derfor ikke, at åbenbaringen formidles gennem *en* historisk hændelse, men at det transcendent og absolutte berører *al* historie.

17. "Dieses Ich, das wir meinen, kann man nicht auf den Seziertisch legen und sagen, da und da im Körper wohnt es! Diese Seele ist etwas, was man nur denken, aber nicht empirisch vorweisen kann. Das einheitliche Zentrum der Persönlichkeit, wo sich Leben zur sittlichen Freiheit zusammenschließt, ist ja eine Idee!" (Troeltsch 1925, 283).

Tro

I artiklen “Glaube” (fra 1910) beskriver Troeltsch hvordan en analyse af menneskets tro er det første skridt i forståelsen af menneskets respons på Guds selvåbenbaring. Indledningsvis skelner Troeltsch mellem ‘tro’ som et bestemt erkendelsesmoment, og ‘fromhed’ som helheden af den subjektive religiøsitet.¹⁸ Det særegne for kristendommen er nu ifølge Troeltsch, at troen og fromheden falder sammen; det er hvad Troeltsch religionshistorisk identificerer som “den rene etiske religiøsitetens gennembrud” (Troeltsch 1910, 1437). I kristendommen er troen den kraft og kilde, som er fundamentet for etikken, eller mere præcist: Troen er lig den praktiske gudserkendelse, etikken. Omvendt er kun den tro sand, som har praktisk-religiøs og etisk værdi (Troeltsch 1910, 1437). Ifølge Troeltsch har troen sin grund i åbenbaringen, dvs. Guds åbenbaring af sig selv. Men det religiøse individs tro er meget mere end et erkendelsesmæssigt moment, hvor den overlevede tro erklæres for sand. For at tydeliggøre det dynamiske forhold mellem Gud og den enkelte i troen skelner Troeltsch mellem den produktive åbenbaring, som er den oprindelige ‘heroiske og grundlæggende’ åbenbaring af Gud i Jesus Kristus, og den reproduktive åbenbaring, som er det religiøse subjekts tro.¹⁹ I kraft af dette skel definerer Troeltsch troen som en “mytisk-symbolsk-praktisk tænke- og erkendelsesmåde”, der er resultatet af et “historisk-personligt indtryk” (Troeltsch 1910, 1440), nemlig af Jesus. Denne tro formidler gennem myten en “praktisk-religiøs kraft” (Troeltsch 1910, 1440), som fører den troende mod det, der er troens mål, nemlig den tidligere omtalte rene etiske religiøsitet. Afslutningsvis diskuterer Troeltsch, hvor denne forståelse af tro stammer fra, og han konkluderer interessant nok med, hvad jeg ser som en foregribelse af det senere afmytologiseringsprogram, at denne psykologiske og erkendelsesteoretiske forståelse af troen er halvt protestantisk og halvt moderne.²⁰ Selv om troen ikke

18. Ernst Troeltsch, “Glaube: III Dogmatisch”, *RGG* Bd. II, red. Siele et al (Tübingen: Mohr Siebeck 1910), 1437.

19. “Als solches geht es zurück auf die Offenbarung, und ist es in erster Linie G.[laube] an die grundlegende Offenbarung. – Aber das bedeutet nun nicht ein bloßes Fürwahrhalten der Ueberlieferung und der überlieferten Lehre.... Vielmehr ist er nun selbst erst und dieser Offenbarung als heroischer und grundlegender Gläubigkeit zu analysieren. Die Offenbarung ist die produktive und originale Erscheinung neuer religiöser Kraft oder Lebenserhöhung, die sich als ein praktisches Ganzes des Lebens und der Gesinnung darstellt und von ihrem Träger aus ihre Kräfte mitteilt” (Troeltsch 1910, 1439).

20. “Je reiner der Begriff des G[lauben]s sich psychologisch und erkenntnistheoretisch auf sich selbst besinnt, um so leichter wird die Einigung im “rein Religiösität”, wo alle G[lauben]sgedanken nur Ausdruck und Mittel einer religiösen Wesensstellung zu Gott, Welt und Mensch sind, wo zwar der Mythos nicht verschwunden ist

kan undvære myten, så er det den *rene religiøsitet som en menneskelig egenskab* og ikke myten der er det egentlige grundlag for troen. Det er altså i selve religionsbegrebet, at forståelsen af menneskets tro skal søges, og i religionshistorien at troens praksis kan bevidnes.

I *Glaubenslehre* udvikler Troeltsch sin forståelse af sammenhængen mellem religionsbegrebet og gudsbegrebet, og argumenterer for, at der sker en udveksling mellem det guddommelige og det menneskelige i menneskets sjæl, personlighedens bevidste men ideale centrum. Religionshistorien viser, hvordan dette Guds nærvær i den menneskelige sjæl giver sig højest forskellige udtryk gennem den menneskelige historie, og samtidig udgør et fælles grundlag for at sammenligne og vurdere de forskellige historiske religioner.²¹ Det fælles grundlag mellem religioner er således Guds åbenbaring og selvafløring. Set i det perspektiv er den forløsning, som kristendommen som historisk religion fører til, den “dybeste og mest omfattende, samt inderligste og personligste” åbenbaring af Guds fællesskabet gennem Kristus, hvilket kvalificerer kristendommen som den højeste åbenbaring. Det er vigtigt at lægge mærke til, hvilket kriterium Troeltsch her opstiller for vurderingen af kristendommen: det er i forhold til en religions dybde og omfang såvel som i forhold til dens grad af inderlighed og personlighed, at den skal vurderes. Jo dybere og jo mere omfangsrig, og jo mere inderlig og personlig den er, jo tættere er en historisk religion således på det absolutte.

Åbenbaring og forløsning

I artiklen “Offenbarung” (fra 1913) sidestilles åbenbaringen med forløsningen for den individuelle troende, idet Troeltsch bruger ud-

und nicht verschwinden kann, aber doch rein zum Mittel und Ausdruck der religiösen Grundstellung der gesamten Person geworden ist” (Troeltsch 1910, 1447).

21. “Diese Gegenwart Gottes in der menschlichen Seele hat im Laufe der menschlichen Gesamtentwicklung die verschiedensten, mit den allgemeinen Bedingungen zusammenhängenden Ausdrucksformen angenommen, in denen sich im großen und ganzen eine Stufenfolge und ein Aufsteigen zu ethischer und geistiger Tendenz erkennen lässt. In allen diesen Bildungen sind daher zugleich die der jeweiligen Gesamtlage entsprechenden Offenbarungen und Selbsterschließungen Gottes zu erkennen. In diesem Zusammenhang bedeutet das Christentum den endgültigen und zusammenfassenden Durchbruch dieser Tendenzen zu Gestaltung einer prinzipiell universalen, ethischen, rein geistigen und Persönlichkeit bildenden Erlösungsreligion. Indem es die tiefste und umfassendste, zugleich innerlichste und persönlichste, Leid und Sünde am kräftigsten überwindende Gottesgemeinschaft in Christo erschließt, ist es die höchste Offenbarung. Als solche hat es die höchsten Entwicklungen des antiken Lebens in sich aufgenommen” (Troeltsch 1925, 2).

trykkene parallelt.²² Gennem åbenbaringen/forløsningen befries og hæves den enkelte troende op mod et højere personligt liv med Gud, hævder Troeltsch. Den parallelle brug af ‘åbenbaring’ og ‘forløsning’ er interessant, fordi det giver en vigtig brik til forståelsen af, hvordan Troeltsch tænker sig den individuelle forløsning som en art nutidig og virkeliggjort åbenbaring. Troeltsch argumenterer videre for, at den kristne åbenbaring ikke er bundet til en speciel lære, etik eller institution, men er en “religiøs stigning og ophøjelse af det personlige liv” udelukkende forårsaget af “sjælens forhold til Jesus”.²³ Åbenbaringen / forløsningen er ikke først og fremmest noget fortidigt og fjernt, men noget som må ske for den enkelte troende. Med andre ord: Forløsningen er åbenbaringen i sin individuelle form. Derfor er det kristne begreb om åbenbaring egentlig tredelt, argumenterer Troeltsch: den er grundlagt med personen Jesus, udviklet i historien, og fuldbyrdet i den enkelte troendes “religiøsitet og oplysning” (Troeltsch 1913, 921). Troeltsch argumenterer på samme måde i artiklen “Erlösung” (fra 1910), hvor han beskriver, hvordan enhver religiøsitet, som har et “dybt og rigt etisk-religiøst indhold”, nødvendigvis fører til en tro på eller håb om forløsning.²⁴ Med reference til oplysningstidens teologiske forståelse af åbenbaringen som naturlig og overnaturlig argumenterer Troeltsch for, at på samme måde som den skabte virkelighed indeholder spor af åbenbaringen, sådan indeholder den også “spor af forløsningen” (Troeltsch 1910, 482). Dette er betydningsfuldt i forhold til forståelsen af andre religiøse traditioner, hvor spørgsmålet er hvad betydningen og værdien af den kristne forløsning er i forhold til andre religioner.²⁵ Troeltsch identificerer tre hovedtyper

22. F.eks i den følgende passage, hvor Troeltsch konkluderer sin artikel: “Unter diesen Voraussetzungen ergeben sich nun folgende Grundsätze der Behandlung des Begriffes der im Christentum uns gegebenen Erlösung und O[ffenbarung].... Das Christentum ist nicht die einzige O[ffenbarung] und Erlösung, sondern der Höhepunkt der in der Erhebung der Menschheit zu Gott wirkenden O[ffenbarung]en und Erlösung” Ernst Troeltsch, “Offenbarung: IV Dogmatisch”, *RGG* Bd. IV, red. Siele et al (Tübingen: Mohr Siebeck 1913), 921.

23. “Seine [kristendommens] O[ffenbarung] ist keine religiöse oder ethische Lehre oder kirchliche Institution, sondern eine religiöse Steigerung und Erhöhung des persönlichen Lebens, von Jesus ausgehend und die Seelen in sein Personleben hineinziehend und dadurch erhöhend und befreiend, wobei alle Lehre und Idee nur Versuch ist, dieses religiöse Personleben in seinem göttlichen Wirkungshintergrunde auszudeuten und durch Deutung mittelbar zu machen, aber eben deshalb weder Selbstzweck noch unveränderlich ist” (Troeltsch 1913, 921).

24. “Alle Religionsgebiete, denen es vergönnt ist, einen tiefen und reichen ethischreligiösen Gehalt auszuleben, münden in irgend einer Weise in den E.sglauben aus” Ernst Troeltsch, “Erlösung: II Dogmatisch”, *RGG* Bd. II, red. Siele et al (Tübingen: Mohr Siebeck 1910), 482.

25. “Dann aber ist die Frage nur die Frage nach der Bedeutung und dem Werte des christlichen E[rlösung].sglaubens gegenüber anderen Formen des E[rlösung].

af forløsningstro, nemlig (a) kristendommen, (b) buddhisme, og (c) panteisme,²⁶ og beskriver hvordan kristendommen egentlig indeholder to ret forskellige typer forløsningstro. Hvor den østlige kristendom fokuserer på forløsning fra uvidenhed, dødelighed og materialitet, så koncentrerer den vestlige kristendom sig om forløsning fra arvesynd, helvedes- og skærsildsfrygt. I artiklen vurderer Troeltsch desværre ikke de forskellige typer forløsningstros værdi, men hæfter sig derimod ved det som er fælles mellem dem, nemlig at alle typer af forløsningstro anser forløsningen for at være tæt knyttet sammen med den rette praktiske erkendelse af Gud:

Das Mittel der E[rlösung] ist allem die Erziehung zu der richtigen praktischen Erkenntnis Gottes, wie sie in der Selbsterschließung und Selbstmitteilung Gottes in der Religionsgeschichte oder in den Stufen der Offenbarung erfolgt (Troeltsch 1910, 484).

For Troeltsch bliver pointen derfor, at den forløsningstro, som vi kender fra kristendommen, egentlig er et tilknytningspunkt mellem de forskellige historiske religioner. I teologisk perspektiv er dette vigtigt, fordi den sande forløsning ikke kan adskilles fra det sande kendskab til Gud. Hvis vi derfor gennem studiet af religionshistorien ser, at forløsningstroen findes i andre religiøse traditioner – og at der i selve kristendommen er forskellig vægtning af hvad forløsningen konkret består i – så giver det en mulighed for at identificere enhver form for forløsningstro som udtryk for sand erkendelse af Gud. Mere konkret kunne man med Troeltsch argumentere for, at enhver nutidig oplevelse af forløsning, i hvilken religiøs tradition den end finder sted, kan fortolkes som en sand erkendelse af Gud. For kristendommens vedkommende identificerer Troeltsch kilden til forløsningen i Jesus' personlighed såvel som i hans undervisning.²⁷ Forløsningen forstår Troeltsch således som overvindelse af lidelse, syndsbevidsthed og

s-glaubens. Hierbei ist heute nur mehr der Streit zwischen dem christlichen, dem buddhistischen und dem pantheistischen E[rlösung].sglauben; alle anderen Gestalten des E[rlösung].sglaubens sind untergegangen, oder vielmehr vom Christentum aufgesogen worden...." (sammesteds, 482).

26. Jeg tror, at Troeltsch med 'panteisme' hentyder til forskellige hinduistiske forståelser af forløsning gennem enhed med det upersonlige og kvalitetsløse Absolutte.
 27. "...so tritt uns die Persönlichkeit Jesu als die große Gottesoffenbarung von der Liebe Gottes, von der Sündenvergebungsgewissheit, von dem Wert und der Ueberwindung des Leidens entgegen... Jesus hat selbst die E[rlösung] vor allem als kommende Endvollendung verstanden, und das ist auch in der Tat die unentbehrliche Konsequenz des ganzen E[rlösung].sgedankens. Die Ueberwindung von Weltleid, Sündenbewusstsein und Unkraft ist in der Tat mit der Gemeinschaft des christlichen Glaubens und jedes etwa verwandten Glaubens nur erst eröffnet und begonnen, aber nicht vollendet" (Troeltsch 1910, 487).

magtesløshed. Den endelige forløsning er foregrebet med Jesus’ person, men vil først – ifølge hans undervisning – ske fuldt ud eskatologisk. Denne forløsning er opgaven for det kristne trosfællesskab såvel som “alle beslægtede trosformer”.

Denne tanke om ‘beslægtede trosformer’ og en fælles forløsningstro uddybes hvor Troeltsch taler om religionernes ‘almindelige åbenbaringskarakter’ i artiklen “Offenbarung” (fra 1913). Denne almindelige åbenbaringskarakter grunder sig dog ikke på menneskets sjælelige liv, men på de religiøse genier, som findes i alle religiøse traditioner, og hvis erkendelser har samlet sig og er blevet udtrykt i de forskellige historiske religioner.²⁸ En konsekvens af disse religiøse geni-ers inspiration er de mange forskellige historiske religioner, som alle tjener som former for menneskelig respons til det absolutte eller Gud.

Troeltsch uddyber sin forståelse af en fælles eskatologiske forløsning for alle religiøse traditioner i artiklen “Eschatologie” (fra 1910). I modsætning til hvordan den ortodokse protestantiske teologi har set på eskatologi som ‘læren om de sidste ting’, så argumenterer Troeltsch for, at ‘eskatologi’ skal forstås ‘personalistisk’ og han forbinder talen om de sidste ting med den endelige forløsning af individet.²⁹ Troeltsch argumenterer således for en relativiseret og individualiseret eskatologi, hvor mennesket forløses gennem “ophøjelse” fra dets naturbundethed, selvcentrerethed og syndighed. Denne forløsning finder sted gennem hvad Troeltsch omtaler som en “optæring” af selvet

28. “Wo und insofern aber alle diese Voraussetzungen sich verändern und insbesondere die großen Religionen konkurrierend in den Geschichtskreis treten, sobald die Geschichtsforschung die Menschlichkeit auch der religiösen Geschichte zeigt, da genügen diese Mittel nicht mehr und wird ein anderes Verständnis der Offenbarung notwendig. Diese andere Verständnis kann dann nur von dem allgemeinen O[ffenbarung].scharakter aller Religionen ausgehen; von ihm aus die gesteigerten religiösen Individuen und die darum sich sammelnden Erkenntnisse als O. im engeren Sinne versteht, aus deren Anregung die individuelle Religion jedes Mal erst entsteht; von da aus dann weiter die großen Religionsbildungen selbst als in verschiedenem Zusammenhang verschieden bestimmte O[ffenbarung].en bezeichnen; schließlich zwischen diesen verschiedenen O[ffenbarung].en einen Wert und Wahrheitsunterschied nur so gewinnen, dass man den religiösen und ethischen Inhalt dieser verschiedenen O[ffenbarung].en vergleichend würdigt” (Troeltsch 1913, 920).

29. “Die personalistische Lehre von den letzten Dingen muss eine in der Zeit verlaufende und ihr Ziel erst durch Kampf und Arbeit in der Hingabe an die Gnade erreichende E[schatologie] lehren. Ihr ist die *Erhebung* des Menschen aus der Naturgebundenheit, der endlichen Selbstsucht und der daraus entspringenden Sündhaftigkeit die Erlösung durch die uns ergreifende und aus dem endlichselbstsüchtigen Selbst herausführende Gnade, und diese Erlösung muss zur Vollendung führen in der völligen *Aufzebrung* der endlichen Selbstheit durch die Gottesgemeinschaft”, Ernst Troeltsch “Eschatologie: IV Dogmatisch”, *RGG* Bd. II, red. Siele et al (Tübingen: Mohr Siebeck 1910), 627; min kursivering.

i fællesskabet med Gud. Troeltsch inddrager ikke eksplicit forholdet til religionshistorien eller andre religiøse traditioner, men hvis vi sammenholder hans eskatologi med den øvrige forløsningslære, så tegner der sig et billede af en mulig fælles eskatologisk forløsning for religiøse individer på tværs af religiøse traditioner.

For at opsummere, så ser Troeltsch åbenbaringen – og dermed potentielt forløsningen – som et fælles element på tværs af religioner, som er ‘beslægtede’ med kristendommen. Dette slægtskab ser ikke ud til at være historisk, men består i den individuelle oplevelse af åbenbaring og forløsning. Oplevelsen af forløsning, sådan som den kendes fra kristendommen, bliver således egentlig et tilknytningspunkt mellem religionerne.

Troeltschs religionsteologi: Kristendommen som historisk og absolut

Forholdet til andre historiske religioner er allerede blevet nævnt flere gange i præsentationen ovenfor, men jeg vil nu vende mig mod de (desværre temmelig få) steder, hvor Troeltsch eksplicit behandler dette spørgsmål, nemlig “Christentum und Religionsgeschichte” (opr. 1897, revideret 1922), “Offenbarung” (fra 1913) og sidst men ikke mindst i “Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen” (fra 1924).

Det religionshistoriske perspektiv er grundlæggende for Troeltsch lige fra den tidlige artikel “Christentum und Religionsgeschichte”.³⁰ Troeltsch fremhæver her, hvordan det metodiske opgør med tidligere tiders supranaturalistiske teologi i kristendommen og antagelsen af et religionshistorisk perspektiv muliggør en ny forståelse af andre religiøse traditioner:

Sie [det religionshistoriske perspektiv] vernichtet die Vorstellung von einem solchen einfachen übernatürlichen Anfang der Geschichte und sie zeigt die tiefste lebendigste Kraft erlösenden Glaubens und unmittelbarer Gottesgemeinschaft auch bei den Frommen des Indus und der persischen Gebirge. So geht sie den Weg vom allgemeinen zum besonderen, von der Erforschung der Religion als einer überall stattfindenden eigentümlichen Berührung mit Gott zu der besonderen konkreten Religionskreise (Troeltsch 1962, 341)

Et religionshistorisk perspektiv viser således ifølge Troeltsch at forløsende tro og et gudsforhold er muligt for kristne såvel som for de

30. Ernst Troeltsch, “Christentum und Religionsgeschichte”, *Gesammelte Schriften Bd. II*, (Aalen: Scientia Verlag 1962), 328-362

“fromme i de indiske og persiske bjerge”. Hvis man i forståelsen af religionerne bevæger sig fra det almene religionsbegreb om religion som den universelle berøring med Gud, og mod de historiske former for religion, så vil man finde mere konkrete berøringspunkter mellem religionerne og Gud. På dette tidspunkt er det ikke helt klart, hvordan man i praksis skal bære sig ad, eller hvilke historiske religiøse traditioner, Troeltsch henviser til, idet han blot foreslår historiens “religiøse genier” – seerne, ekstatikerne, profeterne, reformatorerne og helgenerne – som et startpunkt for en fremtidig undersøgelse (Troeltsch 1962, 346).

I artiklen “Offenbarung” (fra 1913) beskriver Troeltsch forholdet mellem åbenbaringen i kristendommen og andre historiske religioner. På et religionshistorisk grundlag er det muligt at genkende åbenbaringen i platonisme og stoicisme, i zoroastrianisme og i islam, mener Troeltsch, mens man i andre historiske religioner kun finder åbenbaringen i “groteske forklædninger og under egoistisk-sanselige fejltydninger”.³¹ I den tidligere citerede artikel “Die Mission in der modernen Welt” (fra 1906), omtaler Troeltsch konfucianisme, hinduisme og buddhisme som ‘højtstående’ religioner, der ikke har brug for omvendelse til kristendommen, men som er i stand umiddelbart at indgå i et gensidigt forhold til kristendommen.³² Han uddyber ikke, hvad der kvalificerer disse historiske religioner som højtstående, men et sandsynligt svar ville være, at Troeltsch også i disse religioner er i stand til at genkende en åbenbaring.

Artiklen “Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen” (fra 1924) er her specielt vigtig, fordi den præciserer men også radikaliserer den mere inklusive forståelse, som findes udtrykt i tid-

31. Das Maß des Abstandes der christlichen O[ffenbarung]. von nichtchristlicher O[ffenbarung]. wird daher aus den gleichen Gründen den einzelnen Religionskreisen gegenüber sehr verschieden beurteilt werden. In einigen wie im Ausgang der Antike bei Platonismus und Stoizismus... in Parsismus... und Islam werden wir mehr oder minder nah verwandte O[ffenbarung].en erkennen, während wir in manchen anderen O[ffenbarung].sglauben hinter der grotesken Hülle und der egoistischen Verwertung den religiösen Kern oft kaum erkennen können oder geradezu eine egoistisch-sinnliche Verderbung und Missdeutung des O[ffenbarung].sglaubens festzustellen haben, was ja auch innerhalb der Christenheit vorkommt” Ernst Troeltsch, “Offenbarung: IV Dogmatisch”, *RGG* Bd. IV, red. Siele et al (Tübingen: Mohr Siebeck 1913), 921.

32. “... es ist vielleicht an manchen Punkten, wie bei hochstehenden Konfuzianern, Brahmanen, Buddhisten gar nicht an Bekehrung oder unmittlere religiöse Gemeinschaft, sondern nur an gegenseitiges Verständnis, an mittelbare Einigung in Achtung und Kenntnisnahme zu denken; alles weitere müsste sich dann aus solchen Berührungen von selbst und von innen heraus entwickeln; das Wesentliche wäre schon gewonnen, wenn eine gegenseitige Anerkennung der religiösen Grundrichtungen gewonnen wäre“, Ernst Troeltsch, “Mission in der modernen Welt”, 789

ligere skrifter. Den historiske kritik på kristendommen undergraver dens traditionelle værdi og normative status, idet den historiske relativisering kræver et svar, som ligger ud over hvad teologien hidtil har kunnet give.³³ Troeltsch tager igen udgangspunkt i problemet om kristendommens historiske relativitet og saglige normativitet, og han præsenterer og kritiserer nu de to løsninger på dette spørgsmål, som han tidligere har argumenteret for. For det første kunne man argumentere for kristendommens absolutthed og normativitet ud fra de undergerninger, som Jesus gjorde, dvs. ud fra en supranaturalistisk apologetik. I dette perspektiv vil det – under indtryk af traditionen fra Ritschl – være manifestationen af det absolutte i Jesus' liv, der holder hele den relative historiske kristendom sammen.³⁴ For det andet, og under indtryk af Hegels idealistiske historie- og religionsfilosofi, er det muligt at anlægge et evolutionistisk perspektiv på religionshistorien, og i det lys fortolke kristendommen som den fuldendte ide om religion i den forstand, at den i sin grundsubstans er den forløsning og forening med det absolutte, som alle andre religioner og myter sigter mod (Troeltsch 1924, 67). Begge løsninger er nu utilfredsstillende for Troeltsch: den første fordi der “ikke eksisterer noget under i den egentligste betydning af ordet” (Troeltsch 1924, 69), og den anden fordi den faktiske religionshistorie med al klarhed viser, at der “ikke finder nogen naturlig tilnærmelse sted mod den historiske kristendom” (Troeltsch 1924, 69). De andre religiøse traditioner eksisterer fortsat, og intet tyder på, at de vil holde op med at eksistere.

Troeltsch antydede i *Die Absolutheit* en løsning på problemet ved at skelne mellem en naiv og naturlig versus en kunstig og apologetisk form for absolutthed. I “Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen” (fra 1924) bekræfter Troeltsch principielt dette løsningsforslag, men tilføjer derefter umiddelbart, at dette svar må udbygges teoretisk.³⁵ For den tidligere accept af den naive og naturlige absolutthed for kristendommen er der tre grundlæggende problemer: for det første lader værdiordningen af religionerne sig ikke forene med den faktiske, historiske individualitet, som Troeltsch metodisk hævder. For det andet er der tale om en faktisk og ægte absolutthed i enhver religions selvforståelse i den forstand, at de er historisk og

33. Ernst Troeltsch, “Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen“, *Der Historismus und Seine Überwindung*, red. Von Hügel-Kensington (Berlin: Pan Verlag Rolf Heise 1924) s. 62-83 (65)

34. Ernst Troeltsch, “Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen“, 66.

35. “Das war vor etwa 20 Jahren das Ergebnis meines Buches, und ich habe davon praktisch heute nichts zurückzunehmen. Aber theoretisch habe ich heute doch manches abzuändern und diese Abänderungen sind auch nicht ganz ohne praktische Folgen” (Troeltsch 1924, 74).

religiøst enestående. For det tredje er det absolutte i enhver religion ikke noget kulturelt eller filosofisk, men snarere materielt og historisk (Troeltsch 1924, 76). I lyset af disse tre problemer reviderer Troeltsch nu sin tidligere forståelse af, i hvilken forstand kristendommen kan siges at være absolut, og argumenterer for, at spørgsmålet om kristendommens absolutthed kun har mening i sammenhæng med spørgsmålet om det specifikt *europæiske*:

Die Idee der Individualität des Europäertums und des mit ihm eng verbundenen Christentums tritt nun viel stärker in den Vordergrund, und die doch immer etwas rationalistische Idee der Geltung und der Höchstgeltung tritt stark zurück. ... all unser Christentum mit antiken und modernen Elementen des Europäertums unlösbar verbunden ist... All das steht bewusst und unbewusst, gern und ungerne auf dem Boden dieses völlig entorientalisierten Christentums. Die Geltung des Christentums besteht vor allem darin, dass wir nur durch es geworden sind, was wir sind, und nur in ihm die religiösen Kräfte behalten, die wir brauchen (Troeltsch 1924, 77).

Det tætte forhold mellem kristendom og europæisk kultur gælder ideen om personlighed, om guddommelig ret, om fremskridt, om Guds rige, om socialorden, om videnskab, og om kunst. Den udformning, som disse ideer har fået, er bevidst eller ubevidst forbundet med kristendommen. Pointen er nu for Troeltsch, at kristendommens gyldighed består i, at vi som europæere er blevet hvad vi er i kraft af kristendommen, og at kristendommen derfor er den “religiøse kraft”, som er gyldig og nødvendig for europæeren på grund af kristendommens historiske indflydelse på europæisk kultur. På baggrund af denne tankerække reviderer Troeltsch nu sin tidligere forståelse af kristendommens absolutte status og det deraf følgende forhold til andre religioner:

Aus dieser Erfahrung ist zweifellos seine Geltung zu begründen, aber eben doch nur seine Geltung *für uns*. Es ist das uns zugewendete Antlitz Gottes, die Art, wie wir in unserer Lage Gottes Offenbarung empfinden und fühlen, *für uns verpflichtend und uns erlösend, für uns absolut*, da wir etwas anderes nicht haben und in dem, was wir haben, die göttliche Stimme vernehmen. Aber es ist dadurch nicht ausgeschlossen, dass andere Menschheitsgruppen im Zusammenhang mit dem göttlichen Leben auf eine individuell ganz andere Weise empfinden und eine ebenso mit ihnen gewachsene Religion haben, von der sie sich nicht lösen können, so lange sie sind, was sie sind (Troeltsch 1924, 78; min kursivering).

Troeltsch konkluderer hermed, at kristendommen ubetvivleligt er absolut, men den er det kun for europæerne. Den er absolut fordi

den er den måde, som europæerne erfarer og føler Guds åbenbaring på, og derfor er den forpligtende og absolut – for europæerne. Men det betyder ikke, at den er universelt gyldig, for der er andre befolkningsgrupper, som historisk er formet af og gennem andre religiøse traditioner, og som de ikke kan løsrive sig fra, så længe de ønsker at forblive sig selv. En religions sandhed og betydning er således dens historisk praktiske værdi for de troende, og der er et dynamisk forhold mellem religionen og den livsverden, som den giver anledning til. Den sandhed og absolutthed, som kristendommen indeholder, er med andre ord en sandhed og absolutthed *for os*:

Eine Wahrheit, die in erster Linie Wahrheit für uns ist, ist darum doch Wahrheit und Leben. Und was wir täglich in der Liebe zu anderen Menschen erleben, dass sie Wesen für sich und mit eigenem Maßstab sind, das müssen wir auch in der Liebe zur Menschheit erleben können. Das schließt den Wettstreit nicht aus. Aber es muss vor allem ein Wettstreit um *innere Reinigung und Klarheit* sein. Suchen wir in jeder Gruppe selber nach dem Höchsten und Tiefsten, dann dürfen wir hoffen, uns zu begegnen. Das gilt von den Religionen im Großen, das gilt von den einzelnen Denominationen, das gilt von den Individuen im Verkehr miteinander. Das göttliche Leben ist in unserer irdischen Erfahrung nicht ein Eines, sondern ein Vieles. Das Eine im Vielen zu ahnen, das aber ist das Wesen der Liebe (Troeltsch 1924, 83; min kursivering).

Denne forståelse af, at sandheden er sandhed for os, men ikke desto mindre absolut sandhed og liv, er således Troeltsch's endelige konklusion på problemet med de to tankerækker, som begge synes gyldige og som alligevel er uforenelige, nemlig forståelsen af kristendommen som en absolut og sand religion, og kravet om anerkendelse af andre religiøse traditioner som ikke blot historisk virkelige og men også som betydningsfulde. En vigtig forudsætning for denne tanke er Troeltsch's metafysik og hans forståelse af, at de historiske religioner udspiller sig i rummet mellem to poler, nemlig den guddommelige grund og det absolutte mål. Hvis religioner skal sammenlignes, så kan sammenligningen ske i forhold til deres "indre renhed og klarhed", dvs. i deres funktionelle effektivitet, og ikke i deres modstridende og ahistoriske krav på at være absolutte. Med det fælles ideale udgangspunkt og mål for religionerne i den guddommelige grund og det absolutte mål er det ifølge Troeltsch muligt at hævde en slags sandhedsteori, hvor de forskellige kulturkredse og religioner, der hver især er absolutte og sande i et begrænset historisk og kulturelt rum, alligevel kan ses som eskatologisk komplementære størrelser.

For at opsummere Troeltsch's religionsteologi, så er den klart underordnet hans religionshistoriske forståelse, hvor der ikke er nogen essentiel forskel på kristendommen og andre historiske religioner.

Det er på baggrund af de tidligere præsenterede metodiske overvejelser, at vi kan forstå “Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen” fra 1924. Her er der tydeligt nok tale om en metodisk relativisme, men selve hovedspørgsmålet er jo hvor vidt denne metodiske relativisme også implicerer en epistemologisk relativisme, og i så fald hvilken slags epistemologisk relativisme. For mig at se antager Troeltsch indirekte med sin konklusion en metodisk såvel som en epistemologisk relativisme, for hvis kristendommens sandhed kun er sand indenfor en bestemt kulturelt og historisk ramme, så er der klart nok tale om en form for epistemologisk relativisme (Troeltsch 1924,78). Når kristendommen er sand er den det i forhold til det komplekse historiske og sociale netværk af europæisk kultur, som den historisk set må forstås i.

På baggrund af den ovenstående gennemgang mener jeg, at der må skelnes mellem to perioder i Troeltsch’s forståelse, en mere inklusiv og en mere radikal relativistisk. I den inklusive periode, som strækker sig helt frem til *Historismus und seine Probleme* fra 1922 taler Troeltsch konsekvent religionshistorisk om kristendommen, og anvender de historiske udviklingskategorier på den kristne historie såvel som på religionshistorien generelt. Kristendommen kan aldrig slippe fri af sine historiske forudsætninger og omstændigheder; men det betyder ikke, at andre religioner ikke kan vurderes, for det kan de og det gør Troeltsch med stor frimodighed i forhold til deres fælles målrettedhed mod forløsningsen. Den religionsteologiske konsekvens bliver for Troeltsch ikke så forskellig fra, hvad den er i den øvrige liberalteologi, nemlig at kristendommen ikke bare er højdepunkt men også konvergenspunkt for hele religionshistorien. I den anden og mere radikale periode, som jeg ser udtrykt i artiklen “Die Stellung des Christentum unter die Weltreligionen” fra 1924, reviderer Troeltsch denne forståelse i lyset af sine historiefilosofiske overvejelser i *Historismus und seine Probleme*, og konkluderer nu mere relativistisk, at kristendommen ikke længere kan ses som et højdepunkt for religionerne generelt, men kun som sagligt absolut og gyldig for europæisk kultur. Ligesom andre historiske religioner er kristendommen en relativ skikkelse (*relative Erscheinung*), konkluderer Troeltsch (1924,82), nemlig relativ til sin materielle, sociale, og kulturelle kontekst. Problemet for en sammenligning mellem religioner er, at ethvert ‘bevis’ for sandheden af en religion forudsætter hele dens historiske og sociale kontekst. En konsekvens af denne tankegang – som Troeltsch ikke drager før slutningen af sin karriere – er, at den historiske kristendom ikke længere kan forstås som mål eller konvergenspunkt for religionshistorien. Kristendommen som mål eller konvergenspunkt er kun gyldig for den europæiske kultur, og kristendommen er således kun absolut

for europæerne. Forholdet mellem religionerne er derfor i sidste ende relativt.

Hvordan påvirker relativismen kristendommens status som absolut religion?

Som beskrevet sigter Troeltsch's relativisme på en forståelse af kristendommen i dens historiske forbundenhed med sine skiftende kontekster. Men i hvor høj grad relativiserer Troeltschs historiske metode al historisk værdi og sandhed, og gælder denne relativisering også for alle metafysiske eller religiøse sandheder? Spørgsmålet er vigtigt, fordi det hjælper os med at afklare hvilken slags relativisme Troeltsch hentyder til i forholdet mellem kristendommen og andre religioner.

Det synes klart, at Troeltsch's historiefilosofi indebærer en historisk relativitet i forståelsen af religioner, inklusive kristendommen. Alligevel mener jeg, at den metodiske relativitet som Troeltsch argumenterer for i "Glaube und Geschichte" og i *Historismus und seine Probleme* må skelnes fra en mere idealistisk relativisme som sådan: Hvor historicismen er en anerkendelse af ethvert historisk fænomens betingede og relative natur, og fører til en epistemologisk relativisme, som hævder at sandheder altid er sande i forhold til en kontekst, så findes der også en mere radikal form for metafysisk og etisk relativisme. Troeltsch hævder en metodisk og en epistemologisk relativisme, men forsøger samtidigt at distancere sig fra en metafysisk og etisk relativisme. For i modsætning til blot at anerkende historiske fænomeners betingede natur, så hævder den metafysiske og etiske relativisme en stærk usammenlignelighed, som ikke tillader nogen tale om noget givet, men ser alt som historisk determineret og socialt konstrueret.

Historiefilosofiske overvejelser former ikke kun metodologi og epistemologi men også metafysik i Troeltsch's tænkning. Der er en kobling mellem Troeltsch's metode og hans metafysiske forståelse af historien, en kobling som ifølge Troeltsch selv beskytter ham mod den rene relativisme. Den forsikring mod relativismen, som Troeltsch hævder, er koblingen mellem det relative og det absolutte i det historiske rum i det hele taget: Hvis det absolutte er tilgængeligt progressivt gennem det historisk individuelle (hvilket er en metafysisk påstand), så er enhver forståelse af det absolutte også relativt til den historiske kontekst (en epistemologisk påstand). Men det faktum, at enhver forståelse af det absolutte er relativt, betyder ikke, at det absolutte i sig selv ikke eksisterer. Med andre ord, så modsiger den ideale forståelse af historien som progressiv mod en absolut virkelighed ikke nødvendigvis tanken om, at den sandhed, der er på ethvert historisk tids-

punkt, også må være relativ til denne kontekst. Relativitet er således en funktion af historicismen, men ifølge Troeltsch ikke uden videre identisk med en metafysisk relativisme. Historicisme kan i sin ekstreme grad føre til metafysisk og etisk relativisme – hvilket ville være endepunktet for muligheden for at tænke metafysisk eller teologisk – men der er ikke nogen nødvendig sammenhæng, hævder Troeltsch.

Troeltsch distancerer sig derfor fra den metafysiske og etiske relativisme, og vælger en anden mulig vej: I stedet for relativisme ser han hele historien i en forbindelse til det absolutte. Spørgsmålet er dog stadig, hvor vidt dette også indebærer en forståelse af, at kristendommens sandhed eller værdi er relativ til historiske kontekster, sådan som det posthume skrift “Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen” (1924) synes at konkludere.

Konklusion

Troeltsch svarer ikke direkte på spørgsmålet om, hvor vidt en religions relativitet også gælder dens religiøse sandhedsværdi. Der er dog flere forhold, som peger i retning af en sådan konklusion, først og fremmest “Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen” (Troeltsch 1924). Metodisk må kristendommen studeres historisk, socialt og etisk. Teologisk kan grundlaget for kristendommen kun være historisk, og aldrig overnaturligt. Hvis kristendommens absolutte status skulle kvalificeres, så ville det ikke være teologisk men en kulturelt absolut status – nemlig for de kristne – fordi kristendommen ligesom enhver religion former og formes i sin kontekst. Det betyder, at religionsteologi forstået som en komparativ teologi er umulig, for selve sammenligningen mellem forskellige religioner er egentlig en misforståelse i forhold til, hvad religion er som fænomen. Men det udelukker ikke en forståelse af religionsteologi gennem religionshistorien ud fra forståelsen af, at det transcendent og absolutte berører *al* historie.

For at konkludere, så anerkender Troeltsch enhver religions relativitet, men vægrer sig ved at opgive forståelsen af kristendommen som en absolut religion, selv om dette synes at være den logiske konklusion. Troeltsch balancerer dermed på en knivsæg i forhold til det overordnede spørgsmål om hvor vidt hans religionsteologiske forståelse og – ganske vist svage – epistemologiske relativisme overhovedet er mulig som en systematisk teologisk position eller om han uvægerligt ender i den mere omfattende relativisme, som hans tænkning metodisk og metafysisk har en drift mod.

Den Praktiske Teologis grundlagsspørgsmål

*Professor, dr. theol.
Bent Flemming Nielsen*

Abstract: Two German habilitations dealing with practical-theological epistemology are reviewed. *Fritz Lienhard's* book theorizes the theory-practice relation between academic research and church life advocating a theological 'central perspective' for a fruitful use of different methodologies of research. The book's preoccupation with modern hermeneutics is questioned through a reference to P. Bourdieu's theory of practice. *Alexander Deeg's* book on the liturgical tradition of German Lutheranism renews a wide discussion of the Lutheran conceptualism of the externality of the Word. The book suggests a new term, 'WortKult', to denote the complexity of the Lutheran Worship, which includes both interpretation of words and aesthetic mediated experience of presence.

Key words: Practical theology – epistemology – theory and practice – theological education and church life – externality of the Word – Lutheran liturgy – interpretation and experience

I det følgende præsenteres to nyere tyske habilitationer, som begge forarbejder problemstillinger, der angår den praktiske teologis status som teologisk disciplin. Praktisk Teologi arbejder i krydsfeltet mellem teologisk refleksion og religionens egen praksis, især den kirkelige praksis ved gudstjeneste, prædiken, sjælesorg og diakoni. Fritz Lienhard's arbejde tematiserer dette felt med udgangspunkt i konkrete undersøgelser af forholdet mellem teologi og kirkelig praksis, mens Alexander Deeg i sit arbejde specifikt undersøger grundlæggelsen af liturgividenskab som praktisk teologisk disciplin.

Grundlæggelsen af den praktiske teologi

Fritz Lienhard¹ har i en årrække undervist på det protestantiske teologiske fakultet i Montpellier. Det er en kombineret teoretisk og praktisk præsteuddannelse, der forstår sig selv som fuldgyldig akademisk uddannelse. Bogen er skrevet med baggrund i erfaringer fra

1. Fritz Lienhard, *Grundlegung der Praktischen Theologie. Ursprung, Gegenstand und Methoden*. APrTh 49 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012. 350 s).

denne kontekst. Siden 2006 har Lienhard være professor i Praktisk Teologi ved universitetet i Heidelberg.

Afhandlingen påkalder sig interesse af især to grunde: For det første frugtbar gør forfatteren en række erfaringer i det komplekse felt, som udspændes mellem akademisk, teologisk uddannelse og kirkelig, pastoral praksis. For det andet argumenterer bogen for, at de mangfoldige problemstillinger, som knytter sig til feltet, må forarbejdes inden for rammerne af et strikte teologisk konciperet paradigme.

Akademi og kirke

Hvad førstnævnte grund – de konkrete erfaringer med akademisk teologi og kirkelig praksis – angår, så publiceres der i disse år mange afhandlinger vedrørende teologisk praksis i almindelighed og faget Praktisk Teologi i særdeleshed. Dog når disse afhandlinger ikke altid særlig langt i forarbejdelsen af de særdeles konkrete og ofte pragmatiske problemstillinger, som angår forholdet mellem teologisk teori og de religiøse samfunds, kirkernes, praksis.² Denne mangel optræder som et 'gab' mellem teori (teologi) og kirkelig praksis. På dette punkt adskiller nærværende afhandling sig positivt fra mange andre.

Hvorledes kan der skabes en bedre sammenhæng mellem de teologiske uddannelsers teoretiske og praktiske dele, og – videre – hvorledes lader dette felt sig adressere ægte teologisk? Konkret har Lienhard ladet studerende og yngre kandidater foretage mindre undersøgelser af kirkelige aktiviteter og religiøse praksisser, hvilket har været afrapporteret og bragt ind i uddannelsens sammenhæng, hvor undersøgelserne blev gjort til genstand for en teologisk forarbejdelse. Målet var ikke at svække det klassiske teologiske i uddannelsen, men derimod, at den 'teori' – eksegetisk, historisk og systematisk viden – som uddannelsen bibringer de studerende, skulle bringes ind i et perspektiv, der har med de studerendes fremtidige erhvervsudøvelse at gøre. Samt at denne Kooperation netop skulle gøre den teoretiske viden brugbar i en videre sammenhæng end den internt akademiske. Det akademiske skulle netop ikke ofres til fordel for virkelighedens praksis, men teori og praksis skulle bringes til at arbejde sammen.

2. Vanskeligheden kan fx iagttages i et semiotisk konciperet arbejde som Jörg Neijenhuis, *Gottesdienst als Text. Eine Untersuchung in semiotischer Perspektive zum Glauben als Gegenstand der Liturgiewissenschaft* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2007); se kritisk hertil: Lena Sjöstrand, *Mer än Tecken: Atmosfär, betydelse och liturgiska kroppar* (Skellefteå: Artos & Norma Bokförlag 2012).

Det er åbenlyst, at det ikke er nogen enkel sag at føre disse intentioner igennem. Et sådant projekt bevæger sig på en knivsæg mellem forskellige legitime hensyn, som trækker i flere retninger. Hertil kommer, at projektet (helt forudsigeligt) kalder på en række spontane og kritiske reaktioner både fra universitetets og fra kirkens side.

Teologi og kirkelig praksis

Med hensyn til den anden omtalte problemstilling – forsøget på at koncipere et strikte teologisk paradigme, hvori problemstillingen kan forarbejdes – så fylder drøftelserne heraf langt den overvejende del af bogen. Der indledes med en grundig (i tysk, praktisk-teologisk litteratur: obligatorisk) gennemgang af Friedrich Schleiermachers bestemmelse af teologien som ‘positiv videnskab’. Forfatteren plæderer for et praktisk-teologisk ‘centralperspektiv’ (184), som i alt væsentligt lader sig tegne som en linje, der går fra R. Bultmanns hermeneutik via G. Ebelings og I. U. Dalferths sprogteorier til P. Ricoeurs tekstbegreb. Den teologiske forståelse af praksis, som hermed kan udskrives, sammenfattes ved hjælp af W. Engemanns generelle bestemmelse af kirkelig praksis som ‘kommunikation af evangeliet’.³ Kommunikationen af det kristne evangelium i alle mulige skikkelser og former er således dén egentlige teologiske praksis, i forhold til hvilken faget Praktisk Teologi – teorien om den kristne praksis – må orientere sig. Det lyder måske ikke særlig originalt eller ambitiøst i udgangspunktet. Hos Lienhard er tanken imidlertid gennemført med betydelig systematisk-teologisk engagement, således at den undersøgte praksis som helhed, herunder forholdet mellem forkyndelsens ‘subjekter’ og sprogets begivenhedskaracter, udgør ét samlet, komplekst genstandsområde. Denne genstandsbestemmelse ser Lienhard på en og samme tid som teologisk konciperet, nemlig som udtryk for det klassiske *credo ut intelligam*, og i ét hermed som mulighedsbetingelse for interdisciplinær udveksling imellem teologi og andre fag.

I forlængelse af Schleiermacher⁴ er Lienhard bevidst om den vigtige skellen mellem teologi og religionens praksis, kirkelivet. Teologien selv må ikke forveksles med denne praksis (kommunikationen af evangeliet), eftersom teologien skal finde sted på ‘refleksiv afstand’.

3. Fx Wilfried Engemann, *Personen, Zeichen und das Evangelium. Argumentationsmuster der Praktischen Theologie*. APrTh 23 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2003), 37-166.

4. Friedrich Schleiermacher, *Kurze Darstellung des Theologischen Studiums* (Leipzig: A. Deichert'sche Verlagsbuchh. Nachf. 1910 [1811])

Med denne distinktion, som både forbinder og adskiller, åbnes imidlertid et rum for teologisk arbejde med forskellige erkendelsesformer, som både kan være af systematisk, hermeneutisk og empirisk art. Bogen plæderer for, at teologien skal bevæge sig på dette 'andet' niveau og opridser en linje begyndende med 'beskrivende teologi', dernæst 'hermeneutisk teologi' og 'praktisk teologi'.

Denne tilgang indebærer også, at forholdet mellem de teologiske fag og den praksis, som kommunikationen af evangeliet altid er, ikke udtrykker en ensrettet deduktiv bevægelse fra teori til praksis. Kommunikationen af evangeliet er som begivenhed betragtet aldrig blot en eksplicitering af en forudgående teologisk teori. For begivenheden selv, praksis forstået som en begivenhed, der indbefatter virkelige subjekter, rummer altid mere end enhver forudgående teori kan angive. Praksis er således andet og mere end en form for 'omsætning' fra ide til virkelighed, idet praksis selv rummer problemstillinger og perspektiver, der stiller fordringer til det teoretiske og refleksive niveau, som teologien forarbejder. I forfatterens optik er det et afgørende kriterium, at alle metodiske tiltag på teoriniveau bringes til at svare til dét særlige 'centralperspektiv', som kommunikationen af evangeliet kan siges at være. Det skal ikke forstås således, at religiøse forudsætninger skal dominere over metodikken. Det betyder derimod, at et teologisk, sagligt perspektiv – uanset at ikke alle og enhver nødvendigvis deler dette – gøres gældende på en metodisk afklaret måde.

Bogen rummer en solid forarbejdelse af et vigtigt emne, som formentlig i stigende grad vil presse sig på for den teologi, der ikke vil lade sig opsluge af religionsvidenskaben, sociologien eller antropologien, men som gerne vil bruge indsigter herfra. Bogen er udfordrende, og den ville fx kunne bruges som indledende metodestudium for ph.d.-studerende i praktisk teologi.

Der kan rejses en række spørgsmål og indvendinger: 1) Der anlægges en for glat teologihistorisk udviklingslinje fra Luther over Schleiermacher til Bultmann og videre frem; 2) forfatteren nærer en overdreven tiltro til ydelserne fra den hermeneutiske teologi; 3) det anvendte begreb om praksis formår næppe at overbevise. Det kan i den forbindelse undre, at bogen, som oprindeligt er skrevet på fransk med mange fransksprogede referencer, helt forbigår det praksisbegreb, som fransk sociologi og antropologi fra M. Mauss til P. Bourdieu⁵ og dennes efterfølgere har udviklet. Dette andet praksisbegreb, som har blik for vaner, dispositioner og habitus snarere end sproglig

5. Se fx Daniel Franklin Pilario, *Back to the Rough Grounds of Praxis. Exploring Theological Method with Pierre Bourdieu*. BETL 183 (Leuven: Leuven University Press 2005).

kommunikation, ville have været en virkelig udfordring for bogens problemstilling.

Fundamentalliturgik

Årtiers liturgiske forskning og diskussioner om fornyelse af gudstjenesteordningerne har i Tyskland genereret et omfangsrigt materiale af videnskabelige afhandlinger, artikler og forslag til gudstjenesterevisioner. Problemstillingerne, som ligger bag denne kreativitet, er velkendte også i dansk sammenhæng. De adresserer basalt set nogle uklarheder vedrørende den reformatoriske gudstjeneste, hvilket er en del af selve den protestantiske arv. Det drejer sig om en arv, der er præget af en flertydighed, som det aldrig i den mellemliggende historie er lykkedes at skabe konsensus om, hverken teoretisk eller praktisk. Martin Luthers befriende afvisning af messeofferet, hans angreb på enhver tale om gudstjenesten som en god gerning samt betoningen af prædikenen efterlod et åbent spørgsmål om den evangeliske gudstjenestes egentlige karakter. Har Luthers opfattelse af gudstjenesten som konsekvens, at kristendommen over tid kan flytte over i sproget, således at liturgien i grunden kan undværes? Er sakramenterne andet og mere end 'synlige ord'? Eller er de i kraft af materialiteten, brød, vand og vin, også allerede noget i kraft af det sanselige? Skal en gudstjeneste udfoldes som ritualiseret begivenhed, eller er dette blot et 'katolsk levn'? Hvordan er vægten mellem prædiken og sakramentsforvaltning inden for den ene og samme gudstjeneste?

I en imponerende afhandling på 590 sider har Alexander Deeg,⁶ som netop er tiltrådt som professor i Praktisk Teologi i Leipzig, gravet dybt i denne omfattende problemstilling. I bogen blotlægger han de historiske rødder i reformationen, dokumenterer hovedfaserne i snart 500 års evangelisk liturghistorie og tilfører den nutidige diskussion en række værdifulde analyser og betragtninger. Bogen argumenterer for udarbejdelsen af en evangelisk 'fundamentalliturgik', hvilket må forstås som en teologisk afklaret tilgang til liturgiens basale problemstillinger. Dette ser forfatteren som den helt nødvendige forudsætning for, at det videre arbejde med liturgiske spørgsmål blandt de reformatoriske kirkesamfund kan være meningsfyldt.

6. Alexander Deeg, *Das äußere Wort und seine liturgische Gestalt. Überlegungen zu einer evangelischen Fundamentalliturgik*. APTLH 68 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012).

Reformationens liturgiske konsekvenser

Kimen til mange af de aktuelle problemstillinger finder forfatteren som sagt allerede i reformationstiden. Reformatorerne i Wittenberg, Geneve, Zürich og Strasbourg havde vitturligt også ganske forskellige opfattelser af, hvad der forstås ved en evangelisk gudstjeneste. Martin Luthers hævvelse af det 'ydre ord' betød til den ene side, at han kunne betone nødvendigheden af, at mennesket rækkes noget 'udefra' i skikkelse af det hørbare, prædikede ord og de materielle elementer i nadveren. Luther kunne imidlertid til tider også understrege 'Ordets' flygtighed så kraftigt, at endog materialiteten (brødet og vinen i nadveren) syntes at svækkes på bekostning heraf. Dette komplekse forhold forskydes i efterreformatorisk tid, hvor Luthers betoning af det sanselige, mundtlige ord kunne nedskrives til fordel for understregningen af kirkens *doctrina*, den skriftlige lære. Sådanne forskydninger medførte, at der i den følgende tid indtraf en opvurdering af tekster og læsning med henblik på menighedens disciplinering og belæring. Hertil kom, at nadverfejring blev en sjælden foreteelse, endnu sjældnere end i førreformatorisk tid. Og det kultiske rum, kirkerummet, forvandlede groft sagt til skolestue, hvilket konkret viser sig i, at der allerede i reformationsårhundredet blev opstillet stoleraeder i kirkerne. Den protestantiske betoning af, at gudstjenesten er ordets tjeneste, fik dermed nye og helt andre accentueringer. Det var heller ikke mere ganske tydeligt, hvad det i grunden var, der skulle foregå ved menighedens gudstjeneste: var det en sakral begivenhed eller snarere en menighedsdisciplinerende pædagogisk indsats.

Ifølge Deegs redegørelser blev det lutherske 'ydre' – *die Äusserlichkeit des Wortes* – i stigende grad opslugt og forvandlet til 'indre'. Med moderniteten sætter en stærk subjektivitet sig igennem, hvori det fremmede indfældes i det velkendte, det ydre i det indre. Religionens centrum flytter sig fra kirkerum og sakramente til bevidsthed, fra gudstjeneste til læsning og refleksion. I ét hermed svækkes interessen for liturgiens kropslige, udvortes akter og sansbare ord.

Som en indskudt bemærkning må det på dette sted anføres, at der er betydelige forskelle mellem tysk og dansk liturgisk tradition især i oplysningstiden og 19. årh. N.F.S. Grundtvigs indflydelse kom til at betyde, at dansk liturgisk historie fik et ganske andet forløb end det, som fandt sted i tysk sammenhæng.

I det 20. århundredes teologi artikuleres en eksplicit teologisk begrundet kultkritik. Gudstjenesten blev nu klassificeret som 'kultisk' handling, hvorefter den under henvisning til retfærdiggørelsen af

tro alene kunne gøres til genstand for en sønderlemmende kritik.⁷ Modernitetens kultkritik, både i dens tidlige rationalistiske former og i den senere dialektiske teologi, bygger imidlertid på den præmis, at kultisk eller liturgisk aktivitet blot udtrykker en menneskelig besiddelsestrang og egenmægtighed. Dette, mente man, var en følge alene af liturgiens karakter af at være 'udvortes' handling. Men denne præmis må anfægtes, hævder Deeg, for at en restitution af liturgien kan finde sted med teologisk god samvittighed. Trods henvisningen til Luther bygger den moderne kultkritik nemlig ikke primært på reformatoriske indsigter, men i langt højere grad på modernitetens interesse for selvbevidstheden og den dertil svarende spiritualisering af religionen. Imod den moderne kultkritik insisterer afhandlingen på, at gudsordets egen dynamik med indre nødvendighed kalder på og finder sted gennem en liturgi ('Agende') i betydningen en konkret og ydre skikkelse for gudstjenestefejring. Uden dette vil en gudstjeneste blive et vilkårligt udslag af præstens eller menighedens ekspressive 'fromme selvbevidsthed' og står i fare for at forsvinde op i en 'Horisontalisering' (226).

Betydning og nærvær

Afhandlingens anden del udgøres af en diskussion af liturgiens muligheder og nødvendighed i nutiden. Her føres vi vidt omkring, centralt står argumentationen for liturgiens 'svage' subjekt og subjektets 'pathiske' træk, hvilket der argumenteres for bl.a. ved hjælp af fænomenologi og æstetik. Især skal afhandlingens femte kapitel fremhæves. Forfatteren skelner her mellem to forskellige 'kulturer' – 'Sinnkultur' og 'Präsenzkultur'. Kort sagt omhandler 'Sinnkultur' alt, hvad der har med tegn og fortolkningen heraf at gøre, mens 'Präsenzkultur' er relateret til kroppen, æstetikken og erfaringer af nærvær. I det perspektiv lider protestantismen af den svaghed, at den i moderniteten i stigende grad har satset på 'Sinnkulturen' med den konsekvens, at gudstjenesten har koncentreret sig om tekster, læsning og forståelse, mens erfaringsdimensionerne har været teologisk un-

7. Götz Harbsmeier, "Das Problem des Kultischen im evangelischen Gottesdienst". I: *Festschrift Rudolf Bultmann. Zum 65. Geburtstag überreicht*. (Stuttgart und Köln 1949), 99-126. Kritikken blev med variationer gentaget 20 år senere på dansk grund af A. F. Nørager Pedersen, *Gudstjenestens teologi*. BLB 38 (København: Berlingske Forlag 1969)

derbestemt.⁸ De to 'kulturer' består imidlertid side om side, og den ene lader sig ikke opløse i den anden. Deeg introducerer i konsekvens heraf kunstordet, *WortKult*. *WortKult* indikerer dobbeltheden af betydningsskabelse via tegn (ord, billeder) sammenholdt med de erfaringer af nærvær, enhed og tilstedeværelse, som indfinder sig hos deltagerne i liturgien.

Med Alexander Deegs bog har vi fået en i alle henseender vægtig bog om gudstjenesten. Afhandlingen adresserer et bredt felt af historiske, liturgividenskabelige, æstetiske og systematiske problemstillinger. Det drejer sig om en bog, som ubetinget fortjener at blive læst, også selv om – rettere: netop fordi – det er en bog, der kræver noget af sin læser. Måtte den få en betydelig rolle at spille også i de drøftelser af kirkens liturgi, som vi fremover vil stå med her til lands!

Afslutning

De to omtalte afhandlinger tydeliggør en række saglige vanskeligheder, som den praktiske teologi står med, samtidig med at de begge bidrager med vigtige detailundersøgelser. Trods forskelle i valg af undersøgelsesgenstand, anlæg og metode er begge afhandlinger i grunden fælles om udfordringen fra en grundlæggende praktisk-teologisk problemstilling. Det drejer sig om spørgsmålet, hvorledes den kirkelige, religiøse praksis, som selv har begivenhedskarakter (gudstjenesten, den kirkelige handling eller en diakonisk aktivitet), adækvat og metodisk reflekteret lader sig repræsentere af og forarbejde i teologien.

8. Som eksempler på denne tendens nævner Deeg to i dansk sammenhæng velkendte teologer, Wilhelm Gräb og Michael Meyer-Blanck.

Kirsten Nielsen

Gud, mennesker og dyr i Bibelen. København: Forlaget Anis 2013. 236 s. Kr. 229.

Dyr i Bibelen har så småt fundet vej til eksegesens dagsorden. I løbet af de sidste årtier er der kommet flere titler, der behandler dette tema. I den engelsktalende verden er det særligt Oded Borowski, der dominerer med bogen *Every Living Thing: The Daily Use of Animals in Ancient Israel* (Walnut Creek, CA 1997), medens hovedværket på tysk er Peter Riede, *Im Spiegel der Tiere: Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel* (Göttingen 2002). Borowskis interesse er primært historisk-arkæologisk, hvor Riede er mere klassisk eksegetisk dog med fremragende inddragelse af ikonografisk materiale. I 2002 udkom også den meget nyttige artikelsamling, *A History of the Animal World in the Ancient Near East* (Leiden), som indeholder studier af dyrenes rolle i historien, kunsten, litteraturen og religionen i oldtidens Anatolien, Mesopotamien, Egypten og i det Syro-Palæstinensiske område.

Kirsten Niensens seneste bog, *Gud, mennesker og dyr i Bibelen*, er den første behandling af emnet på dansk, og det er der god grund til at glæde sig over. Det er en interessant og velskrevet bog, der hele vejen igennem bærer præg af, at forfatteren kender sit stof og nærer en dyb kærlighed til det. Bogen falder i ti kapitler af meget varierende længde, hvoraf det sidste er en konklusion, samt et udblik til dyrenes rolle i salmedigteren Lisbeth Smedegaard Andersens salmer. Sidstnævnte var en ualmindelig positiv overraskelse for denne anmelder, der endnu ikke havde stiftet bekendtskab med Smedegaard Andersens digteriske univers og hendes hyppige brug af især fuglebilleder.

Hovedvægten i bogen er på Det Gamle Testamente. I de første otte kapitler præsenteres læseren for dyr i Det Gamle Testamente i form af temaerne grundlæggende vilkår for dyr og mennesker, dagligliv, dyr som billeder på mennesker, dyr og kaosmagter, forholdet mellem dyrene og Gud, dyrkelse af dyrebilleder, dyr i nærheden af Gud og til sidst gudsbilleder. Kap. 9 er en interessant men kortfattet introduktion til Gud, mennesker og dyr i Det Nye Testamente.

Læseren bæres afsted på ørnevinger i lammet og løvens fodspor, men bogen kan ikke kun anbefales til de dyreinteresserede. Kap. 1 er en fremragende indføring i bibelske og andre nærorientalske skabelsesberetninger, som med fordel ville kunne anvendes i BA undervisningen, og kap. 3 indeholder en storartet introduktion til billedsprog og metaforer. I indledningen til kap. 5 får læseren ligefrem en ultrakort redegørelse for såkaldt kognitiv religionsteori, selvom denne teoridannelse dog ikke præsenteres ved navn.

Men hvem er *Gud, mennesker og dyr i Bibelen* skrevet til? Det fremgår ikke af hverken indledning, bagsidetekst eller forlagets hjemmeside. Bogen er så velformidlet, at den kan læses af alle interesserede, og den temmelig

begrænsede litteraturliste og den sparsomme brug af noter peger i retning af en populær udgivelse. På den anden side indeholder bogen så meget godt stof, og kommer så vidt omkring, at den også med fordel kan læses af specialister inden for faget. Særligt kap. 3 og 5, hvor forfatteren trækker på sin store viden om billedsprog, er anbefalelsesværdige.

Til trods for sine åbenlyse kvaliteter mangler bogen dog til tider en kritisk tilgang til teksterne, og her bliver spørgsmålet om genre og målgruppe relevant, for de følgende kritikpunkter er rimelige i forhold til en rent videnskabelig publikation, men muligvis urimelige i forhold til et formidlende værk. Lad mig give et par eksempler: I indledningen til kap. 8, "Gudsbilleder", skriver KN, "Om Gud taler det Det Gamle Testamente derimod kun i billeder" (125). På den efterfølgende side redegøres for "personmetaforen", der er den grundlæggende metafor, når talen falder på Gud, men som ikke må forveksles med "bogstavelig tale". Det lyder rigtigt for en moderne teologstand, der nødt vil reducere Gud til antropomorfe billeder, men er det virkelig også rigtigt i Det Gamle Testamente? Når Jahve stiger ned for at kigge på byggeriet i 1 Mos 11, er han da kun et billede? Eller når han vandrer i haven i 1 Mos 3? Det klinger lidt som et forsøg på at frelse Det Gamle Testamente fra en antropomorf gudsopfattelse, som størsteparten af teksterne har det helt afslappet med, men som receptionshistorien har fået galt i halsen.

Et andet eksempel er terminologien. På s. 66 nævnes "det israelitiske samfund", men taler vi her om Nordrigets indbyggere frem til 722 f.Kr., eller om Israel som en teologisk konstruktion i Det Gamle Testamente? Selv i et populært værk er det uhensigtsmæssigt at holde fast i en sprogbrug, der er misvisende og 'forkert'. I en videnskabelig udgivelse bør en sådan sprogbrug forklares og kvalificeres.

Til slut en bemærkning om opbygningen. Kapitlerne er af meget varierende længde og det kan være svært at gennemskue ordningen af stoffet. Eksempelvis kunne det ultrakorte kap. 6, "Dyrkelse af dyrebilleder", med fordel være slået sammen med kap. 8, "Gudsbilleder". Det monstrøse er et tema, der dukker op igen og igen, og det er relevant og interessant i sammenhængen, men det fører desværre også til adskillige gentagelser. Her kunne kap. 4, "Dyrene og kaosmagterne", med fordel have været lagt sammen med kap. 7, "Dyr i nærheden af Gud".

Anne Katrine de Hemmer Gudme

Birgit Weyel, Wilhelm Gräb & Hans-Günter Heimbrock (red.)

Praktische Theologie und empirische Religionsforschung. Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 39. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2013. 249 s. € 38.

Inden for praktisk teologi er empirisk religionsforskning det nye sort. I Danmark er det primært kommet til udtryk gennem praktisk-teologisk ind-

dragelse af religionssociologiske kvantitative undersøgelser, men selvstændigt udførte kvalitative undersøgelser inddrages nu også i nyere praktisk-teologiske ph.d.-afhandlinger. Mens empirisk religionsforskning først nu er ved at vinde generelt fodfæste i dansk praktisk teologi, har det udgjort en mere stabil tendens i amerikansk, britisk og hollandsk teologi og ikke mindst i tysk teologi, hvor særligt Wilhelm Gräb og Hans-Günter Heimbrock insisterer på, at praktisk teologi skal arbejde med "levet religion". I dansk teologi behøver man således ikke begynde ved begyndelsen, men kan stå på skuldrene af det arbejde, som er blevet udført i de omkringliggende teologiske traditioner.

Bogen *Praktische Theologie und empirische Religionsforschung* udspringer af projektgruppen "Empirische Religionsforschung" under "Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie", som i 2008-2010 arbejdede med at afklare det videnskabsteoretiske forhold mellem empiri og praktisk teologi. Efter projektgruppens officielle ophør i 2010 fortsatte gruppen med årlige møder og blev i efteråret 2013 institutionelt forankret som forening. Bogens bidrag præsenterer den empiriske religionsforskning i tysk teologi i dag og er inddelt i tre hovedafsnit. Det første hovedafsnit indeholder artikler som undersøger den empiriske religionsforsknings forankring i den teologiske tradition. Wilhelm Gräb henviser til arven fra Schleiermacher, mens Andreas Kubik og Cornelia Queisser betoner Paul Drews erkendelse af, at undersøgelse af folketro og folkekristendom er nødvendigt for præstens virke og dermed også for den teologiske uddannelse (28). I samme hovedafsnit viser Ralph Winkle, hvorledes undersøgelser af krigsrelateret religion under 1. Verdenskrig udfordrede den etablerede teologis forventninger, og afslutningsvis redegør Hans-Günter Heimbrock forbeholdt klart for den empiriske teologis udvikling i det 20. århundrede.

Hans-Günter Heimbrock indleder også bogens andet hovedafsnit: "Systematische Perspektiven" og insisterer her på den tyske tradition for, at praktisk teologi er den levede religions teori og dermed skal have fat i hele det levede menneskeliv. I forlængelse heraf pointerer Wilhelm Gräb, at interessen for forholdet mellem empirisk religionshermeneutik og kirkelig institutionel kristendom adskiller praktisk teologi fra humanvidenskaberne (143f). Kristian Fechtner og Christian Mulia tager udgangspunkt i et studie af nutidig dåbspraksis og pointerer dermed, at empirisk religionsforskning kan bidrage med en tiltrængt undersøgelse af medlemmernes synsvinkel (173), hvilket understøttes af Christoph Müller, som præsenterer empiriske studier som udtryk for respekt for medlemmernes egen religiøse kompetence (192). Både Birgit Weyel og Kristin Merle undersøger forholdet mellem individ og socialitet. Weyel i forhold til netværksanalyser, Merle ud fra begrebet "Sinn".

Bogens afsluttende afsnit: "Methoden und Methodologien" indeholder blot to kapitler. Christoph Morgentaler introducerer de grundlæggende måder, hvorpå man kan integrere kvalitative og kvantitative metoder i em-

piriske undersøgelser, mens Lars Chabbonier og Peter Meyer understreger, at det fornyede fokus på levet religion også må have indflydelse på den teologiske uddannelse.

Bogens styrke ligger først og fremmest i de kapitler, som med konkrete cases viser frugtbarheden i mødet mellem traditionel teologi og empirisk religionsforskning. Det gælder særligt artiklerne af Winkle, Fechter/Mulia og Müller, fordi disse bidrag viser, hvordan den teologiske refleksion udfordres og bringes videre ved hjælp af teologisk arbejde, der undersøger medlemmernes religiøse udtryk i og for sig selv. I tråd med dette er bogens primære udfordring, at artiklerne i langt overvejende grad er af mere principiel og historisk karakter. De forklarer den empiriske religionsforskningens historiske baggrund og cementerer det tyske praktisk-teologiske fokus på levet religion, men det forbliver principielt og viser ikke direkte, hvorfor det er værd at integrere nye metoder og analyseformer i den teologiske forskning og uddannelse.

Den empiriske religionsforskning er del af den empiriske vending, som har gennemstrømmet humanvidenskaberne siden 1970'erne og er dermed en naturlig videreudvikling af teologiens tradition for at inddrage nye humanvidenskabelige metoder. Her har både kvalitative og kvantitative metoder og deres indbyrdes integration afgørende betydning for at fastholde teologi som metodisk "up-to-date". Efter bogen at dømme er de eksperimentelle metoder endnu ikke for alvor indtruffet i den tyske praktiske teologi. Måske kan dansk teologi komme først her.

Kirstine Helboe Johansen

Kirstine Helboe Johansen & Jette Bendixen (red.):

En gudstjeneste – mange perspektiver. København: Forlaget Anis 2013. 249 s. Kr. 249

Antologien *En gudstjeneste – mange perspektiver* bidrager på nuanceret vis til en fordybet refleksion over højmesse og giver samtidigt et godt indblik i nogle af de seneste praktisk teologiske forskningsprojekter fra Aarhus Universitet. På trods af forfatternes forskellige emner og metoder udviser bogen et fælles fokus på kropsligt situerede praksisser som udgangspunkt for teologisk analyse. Artiklernes disposition tegner en parallel til gudstjenestens forløb, idet der tages udgangspunkt i liturgi og kirkeårets teologi, videre over ritual- og kasualiteoretiske analyser, efterfulgt af homiletiske og hymnologiske refleksioner. Sidst i bogen vendes blikket udad med beskrivelser af forholdet mellem nadver, diakoni og kollekt.

Jette Bendixen Rønkilde indleder med en liturgisk teologisk analyse af gudstjenestens betydningsunivers. Opfattelsen af gudstjenesten som formativ for troen udmønter sig i en skelnen mellem primær og sekundær teologi, som igen referer til det oldkirkelige: *lex orandi, lex credendi*. I "Guds historie

med mennesket – på søndag og hele året” udvider Henning Thomsen perspektivet fra højmesse til kirkeårets samlede fortælling med fokus på den trinitariske bevægelse fra inkarnation til Helligåndens komme. Thomsens bidrag fremstår som et tankevækkende koncentrat, der med fordel kunne udfoldes til en hel bog for sig.

Kirstine Helboe Johansens “Højmesse – mellem stadfæstelse og virkningsfuldhed” præsenterer grundlæggende ritualteoretiske overvejelser på en meget tilgængelig måde. Ifølge Johansen har gudstjenesten det til fælles med andre rituelle handlinger, at den på én gang skal “stadfæste det religiøse tydningsunivers” og samtidig udtrykke, at dette univers er “virkningsfuldt i det enkelte individs liv.” I forlængelse heraf beskrives det, hvordan to forskellige verdener konfronteres i højmesse “men netop fordi de mødes i ritualet, forbindes de, så det guddommelige univers lever gennem de kroppe, som holder det for helligt og gyldigt...” I forlængelse af de ritualteoretiske analyser slår Ulla Moore Bidstrup i “Dåben – et kasualie midt i blandt os” et slag for dåben som et orienteringsritual, fremfor blot et overgangsritual og diskuterer fordele og ulemper ved dåbens placering i højmesse.

I “Prædikenen som subjektiv meningsproduktion – Forholdet mellem prædikant og kirkegænger” fremlægger Marianne Gaarden sine empiriske undersøgelser, som pæger, at relationen mellem kirkegænger og prædikant er afgørende for den enkeltes indre dialog. Fremfor at forkaste enten det luthersk-evangeliske fokus på det udefrakommende ord eller empiriske beskrivelser af en erfaringsbaseret meningsproduktion argumenterer Gaarden for en udvidet forståelse af den teologiske tradition, som ligger vægt på en relationel subjektivitetsforståelse og teologi. Gaardens bidrag suppleres af Thøisens tankevækkende skildring af “Prædikenen i en postsekulær sammenhæng”. Med udgangspunkt i de seneste 40 års internationale homiletiske udviklinger, hvor prædikens kommunikationsformer har været i højsædet, plæderer Thøisen for en øget fokus på kritisk bibelsk hermeneutik, bl.a. i kraft af Paul Ricoeur.

Katrine Frøkjær Baunvig og Uffe Holmsgaard Eriksen går godt i spænd med deres forskellige tilgange til gudstjenestens musikalske del. I sin artikel præsenterer Baunvig religionssociologiske og kognitionsteoretiske analyser af rytmiske fælleshandlingers betydning for menneskelige fællesskaber. Disse indsigter fortolkes siden i lyset af Grundtvigs hymnologiske praksis og teologi. I “Giv mig Gud en salmetunge” beskriver Eriksen derimod sangens semantiske niveau med særligt fokus på semiotiske udsigelsesteorier og salmesangens teologi(er).

Johannes Nissen og Peter Lodberg understreger begge gudstjenestens dobbelte bevægelse i retning af samling og udsendelse. I “Nadveren – fra bøn til handling” tegner Nissen nadverens bevægelse som en bønshandling, der peger ud over sig selv til hverdagen og omverdenen. I “Kollekt – et overset led i liturgien” fremlægger Lodberg sin analyse af, hvordan kollekten er blevet marginaliseret i folkekirken på trods af en paulinsk-luthersk

understregning af gudstjenestens diakonale fællesskab. I forlængelse heraf skitseres det teologiske potentiale ved at genoptage kollekten som del af gudstjenestens liturgi.

Bogens bevægelse, hvor den teoretiske refleksion tager udgangspunkt i situerede praksisser for at bevæge sig ud i grænseoverskridende fællesskaber, reflekterer på mange måder internationale tendenser inden for praktisk teologisk forskning. Hvad angår den brede gruppe af lægfolk, som redaktørerne nævner blandt målgruppen, vil artiklernes teoretiske niveau muligvis være en hæmsko. Fra et akademisk perspektiv fremstår flere af bogens artikler imidlertid som værdifulde i den praktisk teologiske undervisning på pastoralseminariet såvel som universitet.

Marlene Ringgaard Lorensen

Werner Zager (red.):

Universale Offenbarung? Der eine Gott und die vielen Religionen. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. 191 s. € 28.

Bogen er en samling af seks forelæsninger fra den årlige samling i *Bundes für Freies Christentum* i september 2012, og bidragyderne er Martin Bauschke (Weltethos, Berlin), Wolfgang Pfüller (præst i EKD), Andreas Rössler (præst i EKD), Perry Schmidt-Leukel (professor, Westfälischen Wilhelms-Universität Münster), Werner Zager (professor, J.W. Goethe-Universität Frankfurt am Main) og Wolfram Zoller (præst i EKD).

De seks bidrag problematiserer åbenbaringsbegrebet på hver sin måde, enten gennem en præsentation og kritik af den kristne teologiske tradition eller gennem sammenligning med en række andre religiøse traditioner: W. Zager leverer enhistorisk og dogmatisk oversigt over ideen om en universel åbenbaring indenfor den liberale teologi fra Wilhelm Bousset over Ernst Troeltsch, Paul Tillich, Friedrich Heiler til Hansjörg Jungheinrich. Den fælles indsigt fra disse teologer i den liberale protestantiske teologiske tradition er, at en forståelse af kristendommen må finde sted indenfor den fælles religionshistoriske virkelighed, og at åbenbaring er absolut (fordi den angår mennesket ubetinget), mens religioner er relative til deres kontekster. M. Bauschkes artikel præsenterer forestillingen om en universel åbenbaring i jødedom og islam, hvor jødedommen viser sig at være en partikulær monoteisme kombineret med et universelt ethos, mens den islamiske ide om ur-monoteisten kommer tættere på den kristne forståelse af universel åbenbaring. P. Schmidt-Leukels artikel om universel åbenbaring i hinduisme og buddhisme peger på en ganske anderledes forståelse af selve begrebet 'åbenbaring' for så vidt at det overhovedet er relevant inden for disse traditioner: a) en personlig gud åbenbaret i en tekstligt indeholdt virkelighed; b) den personlige gud selv; c) en tekst som åbenbarer sig som overnaturligt virkeligt; d) en bestemt erfaring som åbenbarer sig som – eller rettere: vi-

ser sig som – en ikke-personlig transcendent virkelighed. Kun i den sidste betydning kan ‘åbenbaring’ siges at findes i buddhistiske traditioner, argumenterer Schmidt-Leukel. W. Pfüllers bidrag diskuterer, hvor vidt begrebet ‘åbenbaring’ bør begrænses til det kristne begreb om åbenbaring, og om begrebet derfor må opgives i en interreligiøs kontekst. A. Rössler fremdrager det paradoksale i antagelsen af en universel åbenbaring og gudsbevidsthed sammenholdt med den tilsyneladende lige så universelle religiøse ligegyldighed. W. Zoller diskuterer problemet om erfaringen af transcendens i moderne malerkunst og litteratur gennem præsentation og diskussion af Max Beckmanns og Gottfried Benns kunst.

De sammenlignende bidrag understreger at åbenbaringsbegrebet netop ikke blot er et åbenbaringsbegreb, men formet og givet retning af den religiøse tradition, som tænkningen om åbenbaringen er blevet til i. Med andre ord har vi ikke at gøre med åbenbaringsbegrebet, men med et jødisk, et islamisk, et hinduistisk eller et (muligvis manglende) buddhistisk åbenbaringsbegreb. Denne indsigt er trivielt, men ikke uvæsentlig i den forstand, at den efter min mening viser muligheden og begrænsningen for en kristen religionsteologi: At være en *kristen* teologi om andre religiøse traditioner snarere end at forsøge at være en historisk og fænomenologisk set umulig komparativ øvelse. Samtidigt bidrager bogen som helhed til at understrege, at der består en udfordring i forhold til spørgsmålet om erfaringens plads i kristen teologi: Hvad er mulighederne for (immanent, menneskelig) erfaring af en (transcendent) Gud i et kristent perspektiv, og har erfaringen overhovedet nogen plads i kristen teologi?

Jonas Adelin Jørgensen