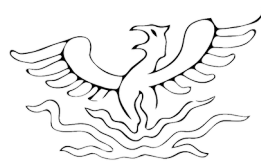


TIDSSKRIFTET FØNIX

*Figur, affekt, fact – en johannæisk apori*

ANDREAS OLE NIELSEN  
Stud.theol., Københavns Universitet

FØNIX ÅRG. 2022, s. 82–93



Dette værk er licenseret under en Creative Commons-licens  
CC BY-NC-ND 2.5 DK

[www.foenix1976.dk](http://www.foenix1976.dk)

ISSN 2446-175X

# Figur, affekt, fact – en johannæisk apori

## Fremstillingens døds kamp

Den tyske teolog Rudolf Bultmann levede fra 1884 til 1976. I tredive år, 1921-1951, var han ansat som professor i nyttestamentlig eksegesi ved universitetet i Marburg. Han var hædret, omstridt, epokegørende – og han elskede Rembrandt. Ifølge Konrad Hammanns biografi fra 2009 var Bultmann fast gæst på museerne i Berlin, hvor han kort boede og studerede i begyndelsen af det tyvende århundrede. I breve fortæller Bultmann om det store indtryk, Rembrandt har gjort på ham, herunder i særlig grad *De Honderdguldenprent*: ”Rembrandts ’Honderdguldenprent’ er nærmest mit yndlingsbillede; dets Kristus er min yndlings- i hele billedkunsten.”<sup>1</sup> Det er svært ikke at bide hovedet af alle forbehold og bare smile over den frie, næsten barnagtige, begejstring, Bultmann giver udtryk for i det udsagn. Værket er en radering fra ca. 1649. Motivet forestiller en simultan gennemspilning af en række scener fra Matt 19 med Jesus som hovedperson. Det simultane element gør billedet svært at afkode entydigt. Ophævelsen af rækkefølge får desuden billedet til at fremstå som et sammentrækkende tyngdefelt, der drager alting ind mod sin egen midte, hvor blikket til slut ikke møder andet end Jesus’ lysende hoved. Billedet binder sig på den måde til en tanke, der senere formuleres hos G.W.F. Hegel i begrebet om den Spekulative Langfredag, som den danske teolog Carsten Pallesen via Paul Ricœur endnu senere udlægger i en spekulativ sætning: ”Påskens fremstilling af gudmenneskets døds kamp er tillige fremstillingens egen døds kamp. Ifølge denne spekulative sætning, er opstandelsen fortællingens ende, ikke dens genopstandelse.”<sup>2</sup> At kunsten, som bekendelsen, er uden fortælling, er noget, Bultmann måske allerede i Berlin var klar over. I hvert fald er det noget, han senere bliver opmærksom på.

Kærligheden til Rembrandt deler Bultmann med den irske maler Francis Bacon. Et af Bacons yndlingsbilleder er et sent og ufærdigt selvportræt af Rembrandt, som han nævner i flere interviews. Det, Bacon godt kan lide ved billedet, siger han, er, hvordan Rembrandt lykkes med at male sig selv

---

1 Konrad Hammann, *Rudolf Bultmann – Eine Biographie*, Tübingen: Mohr Siebeck 2009, s. 22. Hvor ikke andet er anført, er alle oversættelser mine egne.

2 Carsten Pallesen, ”Den uendelige parrhesi – teologiske eftertanker i anledning af en religionspædagogisk ph.d. afhandling om ’fortælling’”, *Studier i Pædagogisk Filosofi* 3(2) 2014, s. 87-114 (110).

anti-illustrativt, hvordan fx Rembrandts øjne på billedet nærmest er uden øjenhuler.<sup>3</sup> Mens raderingen placerer sig i midten af Rembrandts produktion, er selvportrættet et af de sene, mørkere værker, og man kan på billedet næsten ikke skelne hovedets omrids fra baggrundens mørke. Hvor blikket blev trukket mod en lysende åbning i raderingen, bliver det her knugende opslugt af mødet med et fremmed blik, der synes at trænge ind i Rembrandts øjne bagfra på en måde, der får den canadiske digter og filolog Anne Carson til at bemærke, at det, Rembrandts blik sender ud mod beskueren, opleves som en dyb stilhed.<sup>4</sup> I begge billeder demonstrerer Rembrandt, hvordan det er muligt at komme ud over figurationen (illustration, narration) på figurationens egne præmisser som *figur*, dvs. en produktion, der ikke binder sig til perception af et motiv, men til en instinktiv sansning, der ikke har brug for at gå gennem genkendelsens register for at nå det menneskelige nervesystem. I sin bog om Francis Bacon er det, hvad Gilles Deleuze karakteriserer Bacons produktion ud fra. Deleuze kalder det *affekt*.<sup>5</sup>

Til det kan tilføjes, at Bultmanns datter, Antje Bultmann Lemke, i et festskrift i anledning af sin fars 80-års fødselsdag skriver et essay om Francis Bacon med særlig fokus på hans korsfæstelsesbilleder. Igennem essayet kommer Antje Bultmanns begejstring for Bacon til syne som en spejling af den begejstring for Rembrandt, hendes far i sin ungdom gav udtryk for.<sup>6</sup> Er det nok til at forsvare en forbindelse?

## Den lysende åbning

Når Bultmann nævnes i dag, er det ofte i en affejende bevægelse. Rudolf Bultmann er et levn, der måske nok har betydet meget for receptionshistorien af eksempelvis Johannesevangeliet, men som i dag ikke kan tillægges nogen nævneværdig betydning som tænker. Spørgsmålet er, hvor meget af den opfattelse, der kommer fra Bultmanns egne værker, og hvor meget, der kommer fra vores måde at læse dem på. I hans artikel "Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Ver-

3 David Sylvester, *Interviews with Francis Bacon*, New York: Thames and Hudson 1981, s. 56-59. Gilles Deleuze, *Francis Bacon – Logique de la Sensation*, Paris: La Roche-sur-Yon: Éditions de la Différence 1981, s. 25.

4 Anne Carson, "Variations on the Right to Remain Silent", *Float*, New York: Alfred A. Knopf 2016, s. 12.

5 Deleuze, *Francis Bacon*, s. 30.

6 Antje Bultmann Lemke, "Francis Bacon – Reflexionen über einen Maler unserer Zeit", *Zeit und Geschichte – Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*: Tübingen, Mohr Siebeck 1964, s. 637-642.

stændnis des Johannesevangeliums” fra 1925 kan man fx nemt foranlediges til at tro, at en afvisning af Bultmanns religionshistoriske placering af Joh. blandt de tidligste kristendomsformer er nok til at affeje artiklen som helhed, selvom man ved en sådan tilgang går fejl af artiklens værdi. I artiklen fremviser Bultmann en meget høj grad af kritisk refleksion, der hele tiden bevæger sig under overfladen på det, der synes at være artiklens hovedærinde. Endeligt til udtryk kommer tekstens refleksion først i slutningen, da Bultmann på den anden side af sin udredning af evangeliets forhold til den antikke gnosticisme skal sammenfatte. I stedet for en konklusion står et udtryk for forbavselse. Gennem sit filologiske arbejde har Bultmann bevæget sig som en arkæolog gennem evangeliets mange jordlag og møjsommeligt forsøgt at indrette dem efter bedste evne. På samme måde som arkæologien er med til at regulere vores forestillinger om fortiden gennem materiale fra jordens dybder, har Bultmanns møjsommelige læsning fungeret som en praksis, der har bremset – eller helt fjernet – den ene forestilling efter den anden om vishedsforløsning af det endelige indhold af evangeliets åbenbaring. På den anden side af undersøgelsen, der skulle være en motivfiksering, finder Bultmann kun en ny åbning: ”Således forekommer [*scheint*] Johannesevangeliets gåde at blive endnu større; men den bliver tydeligere [*deutlicher*]. Forfatteren interesserer sig kun for åbenbaringens ”at” [*das Daß*], ikke for dens ”hvad” [*das Was*].”<sup>7</sup> Mon det er Jesus’ lysende hoved, Bultmann har i tankerne tyve år efter, han som ung mand blev blændet af det i Berlin? Det virker ikke usandsynligt, for herfra bærer Bultmanns tænkning præg af en erfaring af åbenbaringen som blot lysende åbning. Særligt to nedslag vidner herom: *Krisis*-begrebet i 1931 og *afmytologiseringen* i 1941. På de 16 år, der findes mellem artiklen og *Neues Testament und Mythologie*, forvandler gåden sig til krise, til hermeneutisk forargelse, til *kerygma*.

### Poiesis, praxis

Problemet er ikke, at Johannesevangeliets åbenbaring er uden indhold, men at vi ikke kan vide, hvordan vi skal knytte erfaringen af åbningen til en efterfølgende erfaring af nåde. En sådan tilknytning må naturligvis gå uden om enhver form for cogito-vished, idet den unddrager sig fortællingens og derfor referentialitetens form. Åbenbaringen er ikke en

<sup>7</sup> Rudolf Bultmann, ”Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums”, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 24(1) 1925, s. 100-146 (145).

åbenbaring af noget eller nogen, der kan udpeges inden for en symbolsk orden (*signifié* og *signifiant*). Hvad, der åbenbares, er ikke andet end åbenbaringsens mulighed virkeliggjort som åbning. Det er også det, Johannes Døberens vidnesbyrd i Joh. er et vidnesbyrd om, idet der her ikke er tale om en historisk beretning som i de synoptiske evangelier, men ren teologisk bekendelse af Jesus som lysets manifestation (Joh 1,7-8). Noget kunne tyde på, at Bultmann faktisk var klar over alt det her allerede i 1925. I slutningen af sin artikel "Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?" fra samme år skriver Bultmann, at enhver tale om (*von*) Gud er en tale om hans Ord rettet til os, hans handling rettet mod os.<sup>8</sup> Bultmanns pointe er således, at vi ikke kan forstå Gud som åbenbaring, hvis manifestation er forholdet åbning-nåde, uden at give afkald på at forstå åbenbaringen. Talen om Gud er ikke en tale om (*über*) noget, det er en handling ud af (*aus*) hvilken, der tales. Under den distinktion gemmer der sig et arbejde med Aristoteles' begreber *poiesis* og *praxis*. Mens *poiesis* betegner en handling, hvis værdi skal findes i det, den frembringer (resultat), ligger værdien i *praxis* i handlingen selv (akt). *Poiesis* frembringer et *noget*, hvorom der kan tales. *Praxis* er et *ikkenoget*<sup>9</sup>, der taler. Ikke blot er det nærliggende at knytte fortællingen og fremstillingen til *poiesis* og bekendelsen til *praxis*, det er næsten endnu mere nærliggende at knytte selve åbenbaringen til *praxis* og på den måde stille den i et direkte modsætningsforhold til både fortælling og fremstilling. Heraf følger, at hvis Gud er åbenbaring, og åbenbaring er åbning i og som *praxis*, så er Gud selv *praxis*; en lysende åbning som handlende ord.

### The brutality of fact

Når Francis Bacon skal tale om sin praksis, benytter han sig af meget konkrete vendinger. Mest kendt er hans udsagn om serien af portrætter af den skrigende pave Innocent X, hvortil Bacon bemærker, at han i højere grad ønskede at male skriget end rædslen, der får Deleuze til at bemærke, at det, udsagnet demonstrerer, er Bacons forståelse af, at rædslen mangedobles i serien, fordi den omsluttet af skriget (*le cri*).<sup>10</sup> Her kommer vi i berøring med Maurice Blanchots grammatisk forskydning af *l'écrit* til *le*

8 Rudolf Bultmann, "Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?", *Glauben und Verstehen – Gesammelte Aufsätze, Erster Band*, Tübingen: Mohr Siebeck 1933, s. 36.

9 Forstået som et "noget", hvis væsen forbliver ubestemt. Her er ikke tale om "ikke-" som en ophævelse af "noget", blot af dets væsensbestemmelse, m.a.o. et åbent (indholdsløst) "noget".

10 Deleuze, *Francis Bacon*, s. 29.

*cri*, der betegner en lignende overgang, og vel egentlig skal forstås mere i retning af *l'écrit* som *le cri*; skriften er for Blanchot et skrig og ikke et skrevet "noget". Hverken sproget eller billedet leder her efter sin referent. Tværtimod er det deres konstitution som gestalt, der lykkes med at bryde gennem enhver referentialitet for at komme i kontakt med et andet register end viden; når Innocent X sidder og skriger bag et forhæng, er forhænget ikke malet for at afskærme os fra figuren, men for at vi forstår, at grunden til, at Innocent skriger, er det Intet, han ser.<sup>11</sup> Bacon kalder det "The brutality of fact". Er der ikke her en forbindelse til vores overvejelser over åbenbaringsens struktur i Joh. som bekendende praxis? Er det at gå for langt at sige, at mødet med Bacons figur finder sted i det samme register, som mødet med åbenbaringen (affekt)? I det mindste må vi kunne sige, at Bultmann er en voldelig tænker i baconsk forstand, når Bacon i et interview til spørgsmålet om, hvad det er ved det fotografiske medie, der interesserer ham, svarer med en reformulering af afmytologiseringens metode: "Jeg tror, det er den lille forskydning væk fra kendsgerning [*fact*], der bringer mig tilbage til kendsgerningen [*the fact*] på en mere voldelig måde."<sup>12</sup>

Vores indledende sonderinger udgør ikke meget mere end en antydende skitse. Problemet er, at hverken filosofien eller teologien kan redegøre for den form for meningens forsvindingspunkt, der udgør åbenbaringsens omkalfatring. Det er tale om et lys, der ikke lyser andet op end sin egen åbning eller sig selv som åbning. Heroverfor undgår ingen teori at blive systemisk redundant. Kun kunsten har måske redskaberne til at sige noget i den sammenhæng, uden om fortællingen, der bringer os nærmere en forbindelse med evangeliets bekendelse som ren åbning. Kan man forestille sig en læsning af Joh., der i højere grad bevæger sig ad stier præget af affekt i deleuziansk forstand end af søgen efter mening, tilegnelse af viden, i traditionel forstand? Hvordan ville en sådan læsning se ud? I det følgende vil jeg give et bud.

### En læsning af Joh 18,1-11 – Take One

Arrestationen af Jesus i Johannesevangeliet er mystisk på grænsen til det uigennemtrængelige. Tekststykket deler sig på et tidspunkt i to spor, der hver især danner sin egen diskursive formation i hver sin udsigelse. Det ene spor er handlingen, som den forventes at spille sig ud i over-

---

<sup>11</sup> sst.

<sup>12</sup> Sylvester, *Interviews*, s. 30.

ensstemmelse med det overordnede narrativ. Det andet er en kinetisk acceleration af sproget, der overstyrer og saboterer tekstens narrativ i en kollision. Det fremstår i første omgang som en fejl, eftersom scenen straks efter tages om og anden gang udspiller sig anderledes begribeligt for os. Hvad, der forekommer endnu mærkeligere, er, at det efter den gentagede gennemspilning tilsyneladende kun er Jesus, der kan huske det nu forkastede *take*. Scenen med tilfangetagelsen lader sig således opdele i to gennemspilninger (efter den fælles *mise-en-scène* (vv. 1-3) og før den fælles *udgang* (vv. 9-11)): i) vv. 4-6, ii) vv. 7-8. Den dramaturgiske ordveksling er den samme i de to udgaver: a. Jesus spørger, hvem vagtstyrken leder efter. b. Vagtstyrken svarer, at de leder efter Jesus. c. Jesus tilkendegiver, at det er ham, vagtstyrken leder efter, med en beskrivelse af sig selv i et sprog, der normalt er forbeholdt Gud: "ἔγώ εἰμι" (Jeg er (denne)). Forskellen på de to gennemspilninger falder i kølvandet på ordvekslingen. Den første gang, Jesus bekræfter, at det er ham, de leder efter, mislykkes den narrative plan for scenen. Jesus udpeger godt nok sig selv i haven med den i Joh. så majestætiske bekræftelse "ἔγώ εἰμι", men reaktionen på den udpegning er ikke tilfangetagelse, den er hele vagtstyrkens tilbagetrækning, ja ligefrem underkastelse. Tilsyneladende er noget ikke, som det skal være, og scenen gennemspilles igen – *from the top*. Endnu en gang spørger Jesus, hvem vagtstyrken leder efter, og endnu en gang svarer de, at de leder efter Jesus. Også denne gang bekræfter Jesus, at det er ham, der er Jesus, men nu med den tilføjelse, at han jo allerede har sagt dem det. At Jesus med sin bemærkning sammenfletter de to spor, forkaster idéen om en oprindelig fejltagelse. At teksten desuden fortsætter uden at dvæle mere ved, hvad det skal betyde, forflytter spørgsmålet fra forståelse til funktion, fra viden til modtagelighed. For at kaste lys over scenens funktion vil det være nyttigt at begynde hos Gilles Deleuze og Félix Guattari og deres begrebspar *organiseringensplanet* og *konsistensplanet*, som de udfoldes i værket *Mille Plateaux* (1980).

### Former og subjekter, hastigheder og affekter

*Organiseringsplanet* (*plan d'organisation*) er det tekstplan, hvor *former* udvikles og *subjekter* dannes i overensstemmelse med en organisering af referentiel mening, der formidles som en meddelelse til læseren. Former er tekstens ordnede, stabile, funktionelle strukturer. Subjekter er tekstens distinkte konstanter med strenge formmæssige begrænsninger. Grammatik og syntaks korresponderer traditionelt semantisk. Det betyder, at sprogets meddelelse kan udledes enten inden for planets eget domæne eller i forhold-

det mellem det enkelte plan og andre planer (*strata*) i en given tekst.<sup>13</sup> *Konsistensplanet* (*plan de consistance*) består af *hastigheder* mellem ikke-formede elementer og *affekter* mellem ikke-subjektiverede kræfter i forhold til ethvert plan. Hastigheder er hurtigheder og langsomheder, der dækker over både hastighedsændringer (accelerationer/decelerationer) og stabile hastigheder, som tekstens bevægelse har langs linjerne i *strata*. Affekter er (fysisk) påvirkning gennem kollision mellem enten tekst og læser eller mellem tekstens forskellige *strata*. Såvel tekst som læser og *strata* regnes for materie med masse, hvorfor der er tale om kinetiske bevægelser og sammenstød.<sup>14</sup> Organiseringsplanet arbejder uophørligt i konsistensplanet for at organisere de tilblivelser, der sker her, og tilpasse dem sin egen etablerede (og etablerende) ordning, mens konsistensplanet behøver former og subjekter til at uddrage hastigheder eller affekter ud fra for at kunne deterritorialisere, desubjektivere og sabotere sprogets referentielle mening. De to planer skal på den måde ses som reaktioner på hinanden.

### En læsning af Joh 18,1-11 – Take Two

I forhold til Joh 18,1-11 kan man i forlængelse heraf bestemme det ene spor (vv. 1-3; vv. 7-11) som tekstens organiseringsplan og det andet spor (vv. 4-6) som tekstens konsistensplan. Det forbløffende bliver så tilsynkomsten af konsistensplanets uarrangerethed midt i det arrangerede organiseringsplan. Der er sket en destratificering, det ikke lykkes for organiseringsplanet at restratificere, førend det kommer til syne. Det lykkes ikke at afbryde den narrative deterritorialiseringsbevægelse, og derfor hvirvler de narrative partikler rundt uden for de organiserede *strata* og skaber, hvad der ud fra organiseringens synsvinkel kun kan opfattes som en kortslutning, en fejl. I virkeligheden er det tilsynkomsten (eller blottelsen) af tekstens uordnede materie, et uorganiseret organ i organismen (læs: teksten) uden referentielt korrelat. Konsistensplanet er lykkedes med at infiltrere

13 Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2 : Mille Plateaux*, Paris: Éditions de minuit; Critique édition 1980, s. 325-333.

14 sst. Her er tale om Deleuzes fortolkning af Spinozas affekt-begreb. Spinoza forklarer affekter som intensiteter knyttet til kropslige tilstande og forandringer i disse tilstande. Affekter indgår i en årsagssammenhæng, idet de både betegner kroppens evne til at påvirke og lade sig påvirke af verden omkring sig. I øvrigt værd at bemærke er, hvorledes affekter hos Spinoza er parallelt forbundet med vores tankevirkosomhed og dens udvikling. Viden hos Spinoza er bestemt af hvilke affekter, den enkelte går i forbindelse med, og hvilke, der udelukkes. M.a.o. defineres vores evne til at tænke af vores evne til at blive berørt.



organisierungsplanet og implantere sin virus i det organiseredes materie (DNA). Den slags virus kaldes med Deleuze og Guattaris begrebsapparat *kroppen uden organer* (CsO; *le corps sans organes*).<sup>15</sup>

CsO kan bruges som endnu en hermeneutisk nøgle til tekststykket. Begrebet stammer fra den franske forfatter Antonin Artaud og hans *Pour en finir avec le jugement de Dieu* (1948). CsO betegner først og fremmest en frigørelse fra fasttømret ordning. Med begrebet redefinerer Artaud betydningen af *anatomie*. Mens man inden for lægevidenskaben forstår kroppens anatomi som kroppens form og opbygning, opløser Artaud med CsO den forståelse ved at fremlægge ordet "anatomi" som det modsatte af ordning: som åbning (gr. ἀνατέμνω, "skære op"). Hos Artaud både indelukker og sygeliggør den videnskabelige anatomi mennesket i sin organisering, CsO sætter mennesket fri til at leve: "Mennesket er sygt, fordi det er dårligt konstrueret [...] Når De har lavet det en krop uden organer, vil De have udfriet det fra alle dets automatismer og givet det tilbage til dets egentlige frihed. Så lærer de igen at danse bagvendt som i danseballernes delirium, og denne vrang vil være dets egentlige ret."<sup>16</sup> I sammenhængen drejer det sig nu om at udfolde tekststykkets optegnede koordinater i forhold til begrebsapparatet hos Deleuze og Guattari. Det ene spor svarer som nævnt til organisierungsplanet. Her foreligger referentiel korrespondens mellem sprog og læser. Narrativet er organiseret i overensstemmelse med tekstens videnskabelige anatomi, der gør det muligt at afkode sprogets meddelelse som viden, dvs. referentielt. Det andet spor svarer til konsistensplanet. Her er referentiel korrespondens udskiftet med affekt, der hele tiden forskyder, forsinker, gør modstand mod enhver referentiel mening, der ville kunne udmønte sig i viden. Det andet spor er en hastighedsændring, der skaber en kollision imellem teksten og læseren, og den heraf følgende affekt er en energiudladning skabt af sammenstødet, der opstår som en øjeblikkelig udløsning af sindsbevægelse på læserens side (hvad sker der?) og en kortslutning af narrativets meddelelse på tekstens side (hvad skal det betyde?). Resultatet for begge er et meningskollaps – enten som afsender af mening (teksten) eller som modtager (læseren). Tilbage står tekststykket som rent medie og læsningen som ren kollision. Tekststykket er skåret op og er blevet til CsO. Via den mimetiske forbindelse mellem vv. 4-6 og vv. 7-8 opløses tekststykkets organisering, og teksten bliver til uordnet materie, som det er umuligt at tilegne sig som viden. I det forhold får læseren og teksten

15 CsO er et gennemgående og hyppigt brugt begreb i *Mille Plateaux*. For yderligere indføring se fx Deleuze & Guattari 1980, s. 43.

16 Antonin Artaud, *Den endegyldige afskaffelse af guds dom*, overs. Kristian Husted og Kenn Mouritzen, Aarhus: Arena 2014, s. 54.

i stedet muligheden for at vise sig modtagelige over for hinanden som det Andet. For at forstå kollisionen bedre vil det gavne os at konsultere Maurice Blanchot og hans begreb *Udenfor* (*Dehors*).

## Udenfor

*Udenfor* er hos Blanchot det, der eksisterer uden for enhver opdeling i indenfor/udenfor eller inderside/yderside. Det er et ikkested, som medfører at en forestilling om noget hinsides – eller bare om noget, det er muligt at bevæge sig om på den anden side af – må opgives. Udenfor er både det Andet og det, der forbinder os med det Andet, der eksisterer Udenfor. I essayet ”L’Expérience-limite” demonstrerer Blanchot begrebet i en form for genealogisk analyse af den jødiske væren/det at være jøde (*être juif*) skrevet på baggrund af en læsning, Blanchot har foretaget af den fransk-jødiske filosof André Nehers bog *L’existence juive* (1962):

Den jødiske mand er hebræeren, når han er det oprindelige menneske; oprindelsen er en beslutning; denne beslutning er Abrahams, der adskiller ham fra det, der er, og stadfæster ham som fremmed, for at han kan blive i stand til at svare på en fremmed sandhed. [...] Jakob kolliderer med det utilgængelige Udenfor [*Dehors*], som han har allieret sig med, idet han slås, ikke for at besejre det, men for at byde det velkommen i en nat, der selv er talens, som han fast tilslutter sig, indtil den når ham som en velsignelse. Således mærket bliver hebræeren, idet han bliver til Israel, den, der ikke er som de andre; udvælgelsen er en forandring; den, der er undergået den Fremmedes barske kald, er ansvarlig for det tvetydige valg, der adskiller ham, er underlagt Fremmedhedens nåde. [...] Israels ensomhed [...] stammer ikke kun fra de menneskers lidenskaber, der lever omkring det, men fra det særlige forhold til sig selv, der har placeret den ekstreme afsondrethed, den uendelige distance, den anden tilstedeværelse, i dens eget nabolag. Således er jøden født. Jøden er det oprindelige menneske, der forholder sig til oprindelsen ikke ved at forblive der, men ved at fjerne sig fra den og således erklære, at begyndelsens sandhed befinder sig i adskillelsen.<sup>17</sup>

Demonstrationen kan opsummeres i følgende bevægelse: i) Abraham adskiller sig fra den kendte, ordnede verden og bliver fremmed med henblik på at blive modtagelig for en besynderlig, fremmed sandhed (*vérité étrangère*). ii) Jakob kommer ansigt til ansigt med denne Udenfor-værende sandhed i sin kamp med Jahve (*Dehors*) og er modtagelig for sammenstødet på en måde, der tillader ham at indgå i en relation til den. iii) Gennem dette nye forhold forvandler kollisionen sig til velsignelse, og således fødes jøden (den jødiske væren). Forudsætningen for velsignelsen er på den måde en distancering fra den ordnede verden, der fremmedgør mennesket

<sup>17</sup> Maurice Blanchot, *L’Entretien infini*, Paris: Éditions Gallimard 1969, s. 184-85.

og bringer det i kollision med det Andet. Modtagelighed over for kollisionen er så det, der på en gang cementerer afstanden mellem mennesket og den ordnede verden og på samme tid gør det i stand til at indgå i en relation til det Andet, som det ellers ville kollidere med. I den relation transformeres kollisionen til velsignelse, og forbindelsen mellem mennesket og det Andet er oprettet på bekostning af forbindelsen mellem mennesket og den ordnede verden.

### En læsning af Joh 18,1-11 – Take Three

Hvis vi lægger den bevægelse ned over Joh 18,1-11, bliver det tydeligt, at tekststykket bringer læseren i en kollision, der svarer til den kollision, Jakob oplever i sin kamp med Jahve (Jakob svarer til læseren, Jahve til teksten). Kun ved at distancere os selv fra spørgsmålet om viden, teksten som meddelelse, den ordnede verden, kan vi blive fremmedgjorte (den abrahamske separation) og herigennem modtagelige over for teksten som medie, den fremmede sandhed, den uordnede materie (CsO). Denne modtagelighed, som tilfældet var det for Jakob, transformerer kollisionen til velsignelse gennem en etablering af et forhold mellem læser og tekststykke, teksten som medie, Jesus (Kristus), Gud. Hvad forholdet består i ud over *das blosse Daß*, velsignelsen gennem åbenbaringen af relationen(s mulighed), tilhører hverken meddelelsens, tankens eller bevidsthedens domæne, fordi relationen kræver af os, at vi helt opgiver vores position i den kendte, ordnede verden og i stedet bliver fremmede for os selv som subjekter, der har underkastet sig den orden. Til gengæld vindes forbindelsen til det Andet.

Igen tilbage til tekststykket. Tekststykkets to strata (organisering- og konsistensplanet) konvergerer med hinanden, og den proces transformerer teksten fra ordnet materiale til uordnet materie. Det er kollisionen af strata, der skaber tekststykkets apori, men brudfladen er ingen blindgyde, den er en åbning af en passage, fordi den fremmedhed (*Dehors/étrangeté*), som teksten formaliserer gennem strata-kollisionen, er blottelsen af teksten som stofligt medie, der kræver af os, at vi bliver modtagelige for noget andet end viden (hvis mulighed er gået tabt i tekststykket). Vi bliver tvunget til at forholde os affektivt til teksten, hvis vi ønsker at konvergere med den, idet det er affekt, tekststykket producerer. I processen må vi passere grænsen for viden og i passagen opgive det, vi ved – herunder vores egen identitet. Også teksten har imidlertid passeret gennem passagen til Udenfor og opgivet sin bestemmelse, dvs. sin meddelelse. Tilbage står fraværet, hvor åbenbarings indhold skulle have stået, men fraværet kræver i det

samme af os, at vi oplever det som noget andet end fravær. Åbenbaringens indhold, evangeliets *Grundkonzeption*, formaliseret i tekststykket som en kortsluttet meddelelse i forhold til den uforløste anholdelse af Jesus' identitet, lader sig ikke tilgå på et rationelt sprogligt plan men må tilnærmes gennem fremelsket modtagelighed for noget andet end viden.

### Senilitetshermeneutik

Jeg kunne have valgt mange andre tekststykker end Joh 18,1-11. Sagen er imidlertid, at det ikke er afgørende hvilket tekststykke, vi læser, da hele evangeliet befinder sig i den samme tilstand af immobil bevægelse, en vanden frem og tilbage på samme sted, der igangsætter et kerygmatiske åndedræt. En sådan tilstand af immobil bevægelighed kan også kaldes elasticitet og får en til at tænke på Franz Kafkas eller Samuel Becketts forfatterskab. I et essay fra antologien *Samuel Beckett – Be it Something or Nothing* (2021) reflekterer den canadiske filosof og litterat Rebecca Comay over den beckettianske dialektik som en senilitetens dialektik på en måde, der bringer Beckett i forbindelse med vores iagttagelser af evangeliet. Comay skriver i essayet om Becketts "tragiske enheder": "[T]idens enhed er parodieret som den dag, hvor intervallet mellem solens op- og nedstigen kolliderer; stedets enhed er parodieret som cellens skrumpede rum; handlingens enhed er parodieret som passivitetens tomme gentagelse."<sup>18</sup> Comays læsning af Beckett er en implosiv læsning, hvor parodien fungerer som gravitationsmedie mod skriftens inderste akse, der ligesom Joh.s ikke består af andet end et vrangvendt krater, et åbent energifelt, hvis vrangvendte eksistens ikke består af andet end en åbning. Det er desuden den samme bevægelse, Comay her tegner op, som den, Rembrandt frembringer i *De Honderd guldenprent*: Elementerne trækkes mod hinanden, til de kolliderer som en udbrændt stjerne. Kun Jesus' lysende hoved står tilbage hos Rembrandt. Er der noget tilbage hos Beckett? Der er i hvert fald ikke tale om nogen beckettiansk poetik, da bevægelsen ikke oplagres i en form for skriftlig hukommelse, der ville kunne udmønte sig i et overblik. Det er det senile aspekt ved Beckett ifølge Comay, at alting sker, som var det første gang, det skete, fordi det, der er sket, aldrig er blevet lagret i en hukommelse og derfor hverken kan huskes eller glemmes: "Man kan ikke glemme, hvad man ikke kan huske"<sup>19</sup>, skriver hun og krydser med den

18 Rebecca Comay, "Senile Dialectic", *Beckett and Dialectics – Be it Something or Nothing*, London: Bloomsbury 2021, s. 79.

19 Comay, "Senile Dialectic", s. 80.

bemærkning ind over grænsen til Bultmanns begreb om kerygmatiske til-tale. Måske kan man i den forbindelse se på afmytologisering som en senilitetshermeneutik? I hvert fald skriver den tyske teolog Hans Joachim Iwand i et brev fra 1942, at Bultmanns projekt må forstås som et udtryk for senilitet (*Erscheinung von Senilität*)<sup>20</sup>, og det kan man vel kalde en form for præcedens?

Jeg ved ikke, om der er en pointe. Hvis der er, så er pointen vel, at det ikke er muligt at fiksere den bevægelse, som hverken Beckett, Rembrandt, Bacon eller Johannes frembringer, i en pointe. Det opløftende er så, at det heller ikke er nødvendigt for at gå i forbindelse med deres værker. Jeg tror, Bultmann var klar over det her. Jeg tror som sagt også, at det er den erfaring, der danner grundlag for hans *krisis*-begreb og for den senere afmytologisering. I teksten her er der blevet givet et vink om den forbindelse.

---

20 Hammann, *Bultmann*, s. 314.