

Christina Pettersen

Den lutherske fallogocentrisme – Hvor er postkolonialismen henne i dansk teologi – og hvorfor mon?¹

En artikel om postkoloniale impulser i dansk teologi ville desværre ikke fylde meget. “Desværre” fordi jeg mener, at postkolonial teori og kritik har en del at tilbyde den danske teologi, ikke blot i analyser af dens fortid og dens historiske forløb, men bestemt også – og måske særligt – i dens nutidige kontekst.

Med brugen af begrebet *dansk* teologi vil jeg gerne signalere, at jeg ikke taler om teologi og dermed kristendom som universelle størrelser, men som ideologi og praksis, der er udviklet over flere hundrede år i konstant samspil med kongen og betinget af herskende politiske dagsordner.² Som sådan bliver teologi en størrelse,

¹ Denne artikel er blevet til i en løbende diskussion med forskellige mennesker. Især har jeg haft stor glæde af forslagene fra og samtalerne med Søren Holst, Lars Bruun, Lone Fatum, Jorunn Økland og Roland Boer.

² Dette er tilfældigvis temaet i det første kapitel af min ph.d. afhandling med arbejdstitlen *The Economy of Salvation* ved Macquarie University i Sydney. Og dette er der som sådan ikke noget specielt nyt i, det adskillige teologer gjort opmærksom på i årevis, fx Jørgen Stenbæk, Hans Raun Iversen, Martin Schwarz Lausten, Carsten Bach-Nielsen og Jens Glebe Møller for lige at nævne de første, der faldt mig ind.

der er solidt forankret i og naturligvis også afhængig af dansk politik og handel og dermed dybt impliceret i dansk merkantilisme, imperialismen og nationalisme. På denne måde transcenderes dikotomien mellem kød og ånd, som særligt protestantisk teologi, forstået som en åbenbaret og universel sandhed, bygger på. Forståelsen af teologi som universel sandhed er til gengæld ikke noget entydigt dansk fænomen, men snarere udtryk for det logocentriske verdensbillede, som "Vesten" har konstrueret resten af verden ud fra. Efter en dekonstruktion af dette åndelige imperium står man tilbage med forskellige teologier, der alle er bestemt af historiske og politiske begivenheder i de lande de nu har udfoldet sig i. Og for Danmarks vedkommende har den kristne mission således været ideologisk underlægningsmusik for dansk imperialismen. Derfor bør postkolonialisme kigge lidt nærmere på nationalteologiske formationer end det har været tilfældet, da postkoloniale analyser således både vil være i stand til at dekonstruere teologien, samt påpege dens eurocentriske for slet ikke at tale om nationalistiske ophav og virke.

Målet med denne artikel er at danne sig et overblik over forholdet mellem teologi og postkolonialisme og hvordan det vil kunne berige (eller udhule, afhængig af fingrene der skriver) den danske teologiske tradition. Artiklen består af tre dele. Først vil jeg forsøge at indkredse, hvorfor dansk teologi har undladt at forholde sig til postkoloniale teorier. Dernæst vil jeg kigge på postkolonialisme og teologi i udlandet for endelig at vende tilbage til Danmark og komme med nogle bud på hvad postkolonialisme kunne tænkes at bidrage til dansk teologi.

Dansk teologi og de postkoloniale teorier

Nu er det jo ikke således, at ingen i Danmark, har tænkt dansk teologi og postkolonialisme i samme sætning. Hans Hauge har for eksempel været produktiv på den front, og også historikeren Niels Kastfelt som i en årrække var ansat ved Afdeling for Kirkehistorie i København. Det som jeg efterlyser, er en bevægelse *inde fra* teologi-

en, en selv-erkendelse af og refleksion over, at der er nogle fundamentale problemer ved det, vi som teologer enten forkynder eller lærer andre at forkynde. Med denne åbning, vil det være muligt at tage hul på en diskussion af disse problemer samt udforske en mulig løsning vil give en mere tidssvarende, ansvarlig og levende teologisk tradition, der så vil producere endnu bedre teologer – og præster.

Man kunne pege på flere samvirkende årsager til den manglende interesse for postkolonial teori i dansk teologi. Jeg har afgrænset tre, som jeg vil vende tilbage til i løbet af artiklen i større eller mindre grad.

En meget banal faktor kunne være, at de dele af teologien, der beskæftiger sig med mission, i grunden ser udbredelsen af kristendommen som en god ting. Missionen har alle dage været en vigtig del af kristendommens væsen, og der er flere danske universitetsteologer der har fungeret som missionærer, enten som forkyndere eller undervisere. Jo vist sættes der spørgsmålstejn ved måden, det har været grebet an på, og der udvikles nye paradigmer præget af kultur- og minoritetsstudier, men det er nu engang stadigvæk mission der drives, blot nu med en højere grad af lokal sensibilitet og en mere subtil fortolkning og oversættelse ind i den modtagende kulturs forestillingsverden.

Derudover er fænomenet Danmark som kolonimagt tilsyneladende ikke synderligt påtrængende, hverken i den kollektive eller den teologiske danske bevidsthed.³ Dette skyldes formentlig, at den ene halvdel af kolonierne er solgt og den anden halvdel er indlemmet i rigsfællesskabet. Og hvorfor skulle man så tænke mere på det? Den væsentligste kontakt de teologiske fakulteter i Danmark har med den koloniale fortid, er at de uddanner teologiske kandidater fra Grønland og Færøerne⁴ og sender studerende til Indien.

³ Kirsten Thisted, 2001, s. 329.

⁴ I Grønland uddanner man selv de teologiske bachelorer ved Ilisimatusarfik,

Endelig, og her kommer jeg til det som jeg ser som den mest grundlæggende årsag, varetages og defineres den teologiske forskning endnu inden for et patriarkalsk system. Her taler jeg ikke kun om manglen på ligestilling ved de teologiske fakulteter,⁵ da den ulige fordeling af mænd og kvinder kun er et symptom på en dybere problematik. Hele den teologiske struktur er gennemgående patriarkalsk og hviler på status, ære og køn. Set med egne øjne udgør dansk teologi en af de sidste hvide nordeuropæiske protestantisk-teologiske højborge. Med andre ord opretholder dansk teologi de fallogo- og eurocentriske magtstrukturer og værdier, som postkolonialisme prøver at nedbryde.

Inden for disse tre overordnede problemstillinger har vi tillige et centralt praktisk problem, der i den grad overskygger de ovennævnte forhold, hvilket betyder at de tre ovennævnte problemer, men særligt det sidste, kan florere uhæmmet, da de vokser bedst i det skjulte. Det er, at fagene har forgrenet sig ud i rigide fagfællesskaber med så forskellige synspunkter og interesser, at de er holdt op med at inspirere og udfordre hinanden. I stedet for teologi har vi systematisk teologi, der igen er udgjort af de ligeså enigmatiske begreber dogmatik, etik, religionsfilosofi og praktisk teologi; vi har kirkehistorie; og vi har bibelsk eksegeese, der omfatter Ny og Gammel Testamente. Jeg har skrevet speciale i Nytestamentlig eksegeese og det er derfor "mit fag". Jeg er skolet til at se på teksterne i deres oprindelige kontekst, analysere deres virkemidler og magtstrukturer, eventuelt med særligt fokus på kvinderne eller disciplene eller Jesus

Grønlands Universitet, der derefter kan få embede i den grønlandske kirke. De studerende, der vælger at læse videre til cand. theol. læser videre ved et af de danske fakulteter, primært indtil videre, Københavns Universitet.

⁵ Et hurtigt vue over de fastansatte på det teologiske fakultet i København med forsknings- og undervisningsforpligtigelse viser at 6 ud af 17 lektorer og ingen ud af 9 professorer er kvinder. I Århus (der også tæller religionsvidenskab) er fordelingen 3 kvindelige lektorer ud af 21 og 2 kvindelige professorer ud af 10.

og dermed blive klogere på den virkelighed, der skabte teksterne. Når den systematiske teologi så formastede sig til at tage et vers fra Johannesevangeliet ud af evangeliets kontekst, for eksempel 3:16, der hedder: "For således elskede Gud verden at han gav sin enbårne søn, for at enhver, som tror på ham, ikke skal fortabes, men have evigt liv", for derved at tale om forsoning, kærlighed og frelse, var min pligt som kvalitetsbevidst og videnskabelig nytestamentler at reagere øjeblikkeligt ved at sige, "Hov, det er ikke evangeliets oprindelige intention, du har helt misforstået og forvrænget teksten. Den handler faktisk om, at Johannesevangeliets ultrasekteriske menighed opdeler verden i dem, der tror på Jesus på den rigtige måde, det vil sige, dem selv, og så resten af verden, der dermed fortabes." Til det kunne systematikken ikke andet end at trække på skulderen og afvise mine kommentarer og eksegesen i øvrigt som "historiske" og uvedkommende og fortsætte ufortrødent med at tale om forsoning, kærlighed og frelse. Denne manglende lydhørhed mellem fagene mener jeg ligger begge fagene til last og er intet mindre end en katastrofe. I denne artikel tager jeg udgangspunkt i mit eget fag, eksegesen, og ser på hvordan jeg forestiller mig at postkolonialisme kan give eksegesen en plads i en meningsfuld teologisk helhed.

Ifølge lektor i Ny Testamente Geert Hallbäck har eksegesen "ofte været den teologiske disciplin, der var bedst til at opfange begyndende ændringer i de kulturelle vilkår."⁶ Problemet er, at denne evne ikke bliver brugt til noget som helst andet end faglig navlepil-leri og gensidig eksegetisk bekræftelse. De "begyndende ændringer i kulturelle vilkår" forbliver inden for det 2. århundredes grænser. I en anden artikel der diskuterer eksegesens videnskabelige status, hævder Hallbäck at de teologiske fag i praksis er selvlegitimerende, og at eksegesen ikke lader sig indordne under et fælles projekt som før,⁷ men kun har eksegesen som sit projekt – for det bliver den

⁶ Geert Hallbäck, 2006, s. 16.

⁷ Hallbäck, 2003, s. 21.

nemlig videnskab af.⁸ Hallbäck mener, at netop denne selvlegitimerende selvreferende disciplin er blevet mere teologisk, forstået på den måde, at eksegesen ikke længere leverer råvarerne til den systematiske teologi, men “insisterer på, at vores arbejde med at forstå de bibelske skrifter er lige så fuldgældig teologi, som systematikernes arbejde med traditionen.”⁹

Det vil sige, at fagenes faglige selvstændighed er det, der sikrer videnskabeligheden og prisgiver enheden. Eksegesen har, i videnskabelighedens navn, modsat sig at blive forbundet med den systematiske teologi og har som følge deraf sat sig uden for indflydelse og dermed aktivt medvirket til en stagneret teologisk tradition, der bliver mere og mere etisk afstumpet jo mere der er behov for det modsatte.

Hvordan kan man bruge det teologisk?

I introduktionstimen til mit emnekursus om postkolonialisme og biblen på Åbent Universitet i efteråret 2005 havde jeg fægtet rundt på tavlen og med pile, cirkler og understregninger forklaret sammenhængen til poststrukturalisme og betydningsdannelsens ustabilitet. En af deltagerne rynkede bekymret brynene og sagde, “Jamen hvordan kan man så bruge det teologisk? Jeg indser nu, at det burde være det spørgsmål enhver ekseget drømmer om at høre, da det viser en villighed til at lade eksegesen udfordre en større teologisk sammenhæng. Jeg kan ikke huske hvad jeg svarede dengang, men mit svar nu ville være, at for mig at se, er en teologisk postkolonial analyse en fortolkning af teologien i såvel dens helhed som i dens enkelte fag, der tager alvorligt at teologi har været anvendt som ideologisk grundlag for kolonisering såvel som de sociale, kulturelle og økonomiske følger heraf. Konkret set kunne en sådan analyse udforme sig som spørgsmål om, hvordan teologien har været brugt

⁸ Ibid., s. 22.

⁹ Ibid.

til at legitimere magtkampe, forvrænge og forsøge at eliminere lokal religion og dens udøvere, samt implementere en forståelse af verden, der maksimerede handlen og til tider produktiviteten blandt de koloniserede. Sådanne spørgsmål ville ikke blot klæde teologien, men forhåbentligt også afstedkomme en selvransagelse og indsigt i, hvordan teologi kan være et magtredskab, hvordan vores fortolkninger har og har haft indflydelse på andre end os selv og eventuelt motivere til at ville om ikke rette op på fortidens problematiske tiltag, så i det mindste forholde sig til dem som en del af ens egen historie, og endeligt udvikle læsemåder og tekstanalyser der udviser lydhørhed over for undertrykkelse og diskrimination.

Hvordan andre eksegetiske miljøer har imødekommet presserende etiske problemstillinger ses i forholdet til jøderne og det Ny Testamente i særligt de engelsksprogede miljøer. Her er man i de seneste 50 år blevet meget mere opmærksom på de nytestamentlige teksters jødefjendske udsagn og forskellig holdninger er lagt frem og debatteret. Ja, i Belgien har der været et tværfagligt forskningsprojekt¹⁰ om Johannesevangeliet og dens polemiske stand mod jøderne, der mundede ud i et seminar i 2000, der igen mundede ud i en publikation med flere fremtrædende Johannes-forskere.¹¹ I Danmark har diskussionen aldrig været på tale. Det kan godt være, at man i den nytestamentlige undervisning har set på jøderne i Johannesevangeliet som konstruktioner påvirket af evangelieforfatterens teologiske dagsorden og altså ikke forholder sig til "rigtige jøder", men problemet er stadig, at hvis denne observation ikke bliver taget alvorligt inden for et samlet teologisk diskurs, så nytter det intet. Jeg har for eksempel hørt en professor i dogmatik prædike over Johannesevangeliet kapitel 8 og blindt følge tekstens krasse

¹⁰ "The Gospel of John and Jewish-Christian Dialogue: An Interdisciplinary Investigation of the Theology of Jewish-Christian Relations Taking John 8:31-59 as a Starting Point". Projektet blev udført ved Katholieke Universiteit Leuven fra 1998 til 2001.

¹¹ Reimund Bieringer (et al.), 2001.

logik.¹² En af de etiske konsekvenser af disse faglige positionsdannelser er at alt for ofte danner de studerende og dermed også præsterne et meningsfuldt teologisk univers ved at udelukke eller nedtone eksegesen, fordi den stritter underligt udenfor. Derved kommer nogle af de vigtige problemstillinger aldrig videre. Eksegesen i Danmark tager simpelthen ikke sin teologiske forpligtigelse alvorligt nok. Og den systematiske teologi har alt for hurtigt skabt et teologisk univers uden om eksegesen. Som nævnt i det foregående afsnit synes eksegesens videnskabelighed i sine egne øjne at være bundet op på dens ubrugelighed for, eller selvtilstrækkelighed i forhold til den systematiske teologi. Jeg vil mene, at en eksege, der bevidst udfordrer systematikken, er tvingende nødvendig og ikke er mere "uvidenskabelig" end det, der arbejdes med nu. Det der kræves er, at eksegesen tænker ud over tidsperioden mellem 10-4 århundrede¹³ f.v.t. og 2. århundrede e.v.t. og kigger på biblens virkningshistorie, da det er her, de største teologiske udfordringer ligger. Og så kræver det naturligvis også, at systematikken lytter.

Effekthistorie?

I 2005 blev der oprettet et center, Centeret for Studiet af Biblens Brug, ved afdelingen for Bibelsk eksege i København¹⁴ og samme år oprettedes der i Århus, under fokusgruppen 'Religion som

¹² Teksten, Johannes 8, fremstiller Jesus i en voldsom diskussion med jøderne, der ikke vil tro på ham. De hævder, at de nedstammer fra deres fader, Abraham, og er Guds børn, hvortil Jesus svarer, at hvis de virkelig var Guds børn, ville de tro ham. Men fordi de *ikke* tror ham må de være Djævelens børn, siden de gør Djævelens gerninger (mord, løgn mm.).

¹³ Denne lidt besynderlige datering skyldes, at der er uoverensstemmelse mellem de arkæologiske vidnesbyrd for de gammeltestamentlige teksters fortællinger og den tid, de selv hævder, at høre til. Således findes der ingen arkæologiske vidnesbyrd for David og Salomons storrig, templer og paladser. Se Thomas Thompson, 1999, s. 230 og Neils Peter Lemche, 1998.

¹⁴ <http://www.teol.ku.dk/csbb/>

normsætter' et særskilt tema, Bibel og litteratur – reception og transformation.¹⁵

Ifølge projektbeskrivelsen for det århusianske tema er fokus, som titlen også antyder, på litteraturen og genbrug af biblen i senere tekster et receptionshistorisk projekt.¹⁶ I København har man valgt at fokusere på to bærende søjler. Den ene, bibelfortolkningens historie, kigger på "bibelfortolkningens praksis og metode set i forhold til den almene kultur- og samfundshistorie, de epokale betingelser og den generelle akademiske, kunstneriske og politiske diskurs i samtiden", mens den anden, bibelreceptionen i kunst og kultur, fokuserer på hvordan "bibelske tekster, personer, symboler og motiver optræder i kunstneriske og kulturelle sammenhænge". I en artikel, der redegør for centerets hermeneutiske grundlag, diskuterer Geert Hallbäck, centerets initiativtager, hvad reception er. Det interessante i denne artikel er behandlingen af den tyske Matthæusforsker, Ulrich Luz, der i sin bog, *Matthew in History* fra 1994 har inkluderet et kapitel om "History of Effects". Hallbäck formoder, at det er Luz' oversættelse af virkningshistorie, og fortsætter med at fastslå at det, som kapitlet handler om, faktisk er receptionshistorie. Jeg vil dog tage Luz' begreb alvorligt og oversætte det med effekt-historie, selv om det lyder underligt. Luz, her i Hallbäcks gengivelse, peger på det forløb, der ligger mellem de bibelske tekster og os læsere, en periode, der dokumenterer de forskellige måder at forstå teksterne på. Til dette knytter sig 5 "læresætninger": 1) Der er ikke een sand fortolkning af teksterne. 2) Vi kan bedre forstå vores egne konfessionelle og kulturelle fordomme i konfrontationen med andre tiders fordomme. 3) I mødet med andre konfessioners fortolkninger kan vi lære at værdsætte dem samt se svaghederne i vores egne. 4) Vi gøres opmærksomme på at vores fortolkninger har konsekvenser – og her fremhæves jødeforfølgelserne, som jeg har væ-

¹⁵ <http://www.relnorm.au.dk/tema2/tema2index>

¹⁶ <http://www.relnorm.au.dk/enhed/politik/tema2>

ret inde på. 5) Vi ser andres fortolkninger og fortolkningsprincipper i forhold til deres vilkår og deres resultater.

Hallbäck betegner disse betragtninger som banale “fordi de simpelt hen siger det, som det er” og koger dem ned til at handle om alle fortolknings relativitet samt alle fortolknings relative ligeberettigelse.¹⁷ Det ser jeg som en forenklet og utilstrækkelig behandling af Luz’ pointer. Jeg mener nemlig at Luz peger på alle fortolknings konkrete historiske, materielle og politiske virkeligheder og peger på effekthistorien som et etisk forpligtigende felt, hvor vi griber i egen barm og ser på konsekvenserne af vores tolkninger, vores fortolkningshistorie, vores konfessionelle kontrolinstans og får øjnene op for hvor ormædt vores elfenbenstårn egentlig er.

Luz’ effekthistorie kigger på hvilken effekt teksterne har haft på folk, der ikke aktivt eller frivilligt har tilegnet sig dens konfessionelt og kulturbestemte indhold. Jeg tror at det er meget vigtigt at holde det ude fra receptionshistorien, der synes at være en aktiv tilegnelse af biblens kulturelle og/eller religiøse indhold. Et eksempel på effekthistorie kunne være fra Sydafrika i 1857, hvor missionæren Robert Moffat oversatte biblen til Setswana og valgte at oversætte Matthæusevangeliets dæmoner med ordet *badimo*, der betyder forfædre og er udtryk for en kulturforståelse, hvor de døde har en central plads.¹⁸ Eksegeten Musa Dube fra Botswana har tillige undersøgt andre brug af Tswana kulturens centrale begreber i bibeloversættelsen og ordbøger fra dette tidsrum og når frem til det resultat, at ord, der betegner ondskab i alle dens afskygninger oversættes med ord fra Setswana, mens engelsk anvendes til at betegne det guddommelige.¹⁹ Dette kan ses som et forsøg på at fremmedgøre folket fra deres egen “sataniske” kultur og skubbe dem i armene på den “guddommelige” engelske kultur.

¹⁷ Hallbäck, 2006, s. 16.

¹⁸ John & Jean Comaroff, 1991, s. 218.

¹⁹ Musa Dube, 1999, s. 48.

Derimod ville jeg karakterisere Rembrandts maleri af Abrahams ofring; Mel Gibsons *Passion of the Christ*; brugen af biblen hos Søren Kierkegaard eller Nick Cave, som eksempler på receptionshistorie. Mens receptionshistorie er begrænset til at forholde sig til tekster og lærreder, så ser effekthistorien på mennesker. Det ville jeg mene var en væsentlig forskel. Effekthistorien bringer os over i en af de overordnede måder hvorpå en bibelsk tekst kan gribes an i en postkolonial optik. Men sådanne læsninger skal vi til udlandet for at finde.

Udlandets postkoloniale eksegeter

Jeg har valgt at inddele postkoloniale bibelanalyser i to overordnede kategorier. Den ene kalder jeg den konteksthistoriske, den anden den effekthistoriske.

En *konteksthistorisk* læsning ser på tekstens egen historiske kontekst og hvordan dagligdagen inden for et imperium erfares og fortolkes. Uanset om man hælder til en tidlig eller sen datering af det Gamle Testamente, kan teksterne placeres inden for et af de følgende imperier, sådan groft sagt: Assyriske (900-612 fvt), Babyloniske (625/612 fvt-539 fvt), Persiske (539-331 fvt) eller Græsk-hellenistisk (331-31 fvt). De nytestamentlige tekster er alle skrevet i tiden under Romerriget. En sådan læsning behøver ikke at adskille sig påfaldende meget fra almindelige historiske læsninger med særligt fokus på imperiebaggrunden. Det der egentlig gør den postkolonial er læseren, dennes udtalte position, tilhørsforhold og hvilke tekster han/hun drager ind for at læse teksten.

Den *effekthistoriske* læsning bevæger sig ud over dette udgangspunkt og ser på hvordan teksterne har været anvendt som led i en koloniseringsproces. For eksempel hvilke tekster har været brugt i hvilke sammenhænge: hvornår og af hvem blev de aktualiseret. Ifølge R.J. Sugirtharajah, som er en af de fremtrædende postkoloniale teologer, så blev Apostlenes Gerninger og dens fortælling om Paulus' mission meget populær blandt eksegeter i 18. og 19. år-

hundrede. Man “opdagede” en trefoldig missionsrejsestruktur i teksten og fremhævede disse som det absolut centrale i fortællingen, hvormed man legitimerede mission, der på dette tidspunkt florerede. Sugirtharajah nævner, at de indiske teologistuderende ved Serampore College i årevis blev stillet eksamensspørgsmål, der skulle beskrive Paulus’ missionsrejser og deres implikationer for missionærgerningen i Indien i dag.²⁰ Apostlenes Gerninger var tilsyneladende også modellen for den engelske missionær i Sydafrika, Robert Moffat.²¹ Et andet eksempel kunne være bibeloversættelserne, som jeg var inde på foroven.

Tag for eksempel en tekst som Johannesevangeliets 4. kapitel. Jesus møder en samaritansk kvinde ved en brønd i Samaria og de diskuterer, blandt andet, det rette sted for gudstilbedelse. Hvis vi kigger på vers 20-24, er vi midt i kvindens udlægning af splittelsen mellem jøder og samaritanere:

“Vore fædre har tilbedt Gud på dette bjerg, men I siger at stedet, hvor man skal tilbede ham, er i Jerusalem.” Jesus sagde til hende, “Tro mig kvinde, der kommer en time, da det hverken er på dette bjerg eller i Jerusalem, I skal tilbede Faderen. I tilbeder det, I ikke kender, for frelsen kommer fra jøderne. Men der kommer en time, ja, den er nu, da de sande tilbedere skal tilbede Faderen i ånd og sandhed. For det er sådanne tilbedere, Faderen vil have. Gud er ånd, og de som tilbeder ham skal tilbede ham i ånd og sandhed.”

En konteksthistorisk analyse af denne passage ville fokusere på den omstændighed, at jøderne og samaritanerne begge var undertrykte minoriteter i det romerske imperium. Samaritanernes tempel var blevet ødelagt og templet i Jerusalem lige så. På den måde kan Jesus’ bemærkning til den samaritanske kvinde ses som frisættende:

²⁰ R. J. Sugirtharajah, 1998, s. 100ff.

²¹ Comaroff, 1991, s. 231.

Bare rolig, ødelæggelsen af vores helligdomme betyder ikke at vi ikke kan tilbede Gud – tværtimod – det kan vi gøre i ånd og i sandhed, og det er tilfældigvis lige sådan han gerne vil have det. Dette er den amerikanske ekseget, Jeffrey L. Staleys foretrukne forståelse af teksten, og han bruger denne læsning til at undergrave koloniale fortolkninger af teksten.²² Dette gør han ved at inddrage store dele af sin egen historie, som missionærsøn blandt Navajo stammen i Nordamerika.

En effekthistorisk analyse ser ikke Johannesevangeliet som en minoritetstekst eller Jesus som en stakkels undertrykt jøde, men som fortalere for en imperialiserende ideologi. I sin analyse af Johannesevangeliet 4 fremhæver Dube disse sider af fortællingen.²³ Jeg har udvalgt to punkter, der angår det udvalgte tekststykke.

Vidensfordeling i tekststykket. Den samaritanske kvinde er repræsentant for uvidenhed i hele kapitlet og i vores tekststykke fremhæves det, at de tilbeder det, de ikke kender, samt at Jesus besidder en guddommelig viden, som han åbenbarer for hende. Johannesevangeliet bliver således kolonisators repræsentant, der konstruerer samaritanerne, og kvinden i særdeleshed, som de uvidende indfødte, der skal koloniseres og hjælpes på rette vej.²⁴

Ophævelsen af lokale kultsteder. Dube ser tekstens imperialiserende ideologi udbrede sine egne kulturelle værdier for derigennem at devaluere, erstatte og undertrykke forskelle.²⁵ I denne udbredelse afvises både Gerizim, det samaritanske kulturelle centrum og Jerusalem, det jødiske kulturelle centrum som legitime gudstilbedelsessteder og erstattes med sandhed og ånd. Derigennem installeres kristendommen i en overlegen position, som universel standard, der

²² Jeffrey L. Staley, 2002, s. 46.

²³ Dube, 2002.

²⁴ Ibid., s. 67.

²⁵ Ibid., s. 69.

fordømmer alle andre religiøse kulturer som mindreværdige.²⁶

En ureflekteret konteksthistorisk tilgang der ikke inddrager nutidige tekster eller problemstillinger i sin fortolkning, møder voldsom kritik af Dube, der insisterer på, at hvis man ikke tager teksternes effekthistorie med, og dermed fastholder teksternes betydning i de første århundreder efter vores tidsregning, så er man medskyldig i at støtte teksternes koloniseringspotentiale og de resultater, der med tiden er opnået. Sagt med andre ord: Ved at fastholde teksten i dens fortidighed opretholdes Vesten som et imperiale centrum, idet der ikke stilles spørgsmålstejn ved teksternes effekthistorie. Ved ikke at relatere teksterne til deres effekthistoriske problemstillinger, bliver bibelsk eksegeese et koloniserende videnskorpus.²⁷

Dubes arbejde har haft en væsentlig indflydelse på feministisk eksegeese, særligt fordi hun inddrager kønnet og frem for alt er interesseret i hvordan kvindefigurerne i biblen konstrueres, iscenesættes og hvilke værdier de tillægges.²⁸ Hvis vi kort skal vende tilbage til den samaritanske kvinde, så er det ikke et tilfælde at Jesus først møder en kvinde i den fortælling, der skal omvende hele den samaritanske landsby og bringe dem til tro på Jesus. I kolonihistoriens narrative univers anvendes kvinden som symbol på det land, der skal indtages, erobres og domesticeres.²⁹ Således også her, samt flere andre steder i biblen, hvor mødet med "de fremmede", er et møde med en kvinde.³⁰ For eksegeter, der arbejder i kontekster, hvor de dagligt konfronteres med koloniale og postkoloniale problemstillinger, har Dubes arbejde også haft en kolossal betydning.

²⁶ Ibid.

²⁷ Dube, 1998, s. 131.

²⁸ Dube, 2000.

²⁹ Se Anne McClintock, 1995, s. 21-25.

³⁰ Se Markus 7,24-30, Matthæus, 15,21-28. Se også historien om skøgen Rahab i Jeriko, Josva 2,1-24.

Det skyldes, tror jeg, at hun både er ubønhørlig kritisk og efterfølgende konstruktiv. For efter at hun har pillet teksterne og deres fallogocentriske fortolkninger fra hinanden, efter at hun har vist, hvordan biblen har været medskyldig i koloniseringen af Afrika, og har efterladt biblen tilsyneladende uoprettelig skyldig og mærket, så smøger hun ærmerne op og går i gang.

Hendes overbevisning er, at på trods af at kristendommen var forløber for koloniseringen af Afrika, så har kristendommen en vigtig funktion i de selv samme lande i dag – om end i en anden skikkelse end den, som den ankom i. Derfor er en af hendes mærkesager at efterlyse og konstruere læsemåder der er opbyggelige for alle, og ikke blot for de få.³¹ Denne tilgang tager kristendommen i sine mange skikkelser og kontekster alvorligt, og hæfter sig ved at kristendommen har en væsentlig betydning for mange tidligere koloniserede samfund. Hendes arbejde repræsenterer de koloniseredes synspunkt, og viser på flere måder, hvordan man kan destabilisere en vestlig diskurs.

En ekseget, der har været meget påvirket af Dube, er *Judith McKinlay* fra Aotearoa, New Zealand. Hendes tilgang til de bibelske tekster, primært Gammel Testamente, er konteksthistorisk. Men det er en konteksthistorisk tilgang, der tager Dubes kritik alvorligt og derfor supplerer hun sin analyse med nutidige vedkommende problemstillinger, der derved forankrer den i hendes egen særlige geografiske og postkoloniale virkelighed.

Judith McKinlay er nemlig af skotsk afstamning og hører altså til gruppen af europæiske New Zealændere, der af Maori folket har fået navnet *pākehā*.³² Hendes læsninger af de bibelske kvindefigurer foregår i en konstant diskussion med især Dube og Sugirtharajah, og hun får dermed afklaret eller måske snarere etableret sin talepo-

³¹ Dube, 2000, s. 199-200.

³² <http://www.teara.govt.nz/1966/M/Maori-pakehaPakeha-maori/TheWord-Pakeha/en>.

sition som *pākehā*, og medtænkt hvilke begrænsninger og muligheder dette bidrager med til hendes læsninger.

McKinlay ser sin egen position som udtryk for Biblens position i landet, nemlig at på samme måde som Maorierne med koloniseringen blev flyttet til udkanten af landet, således blev også deres religiøse traditioner flyttet til periferien da Biblen blev privilegeret som hellig skrift.³³ Det som McKinlay altså vil, er gennem en iscenesat dialog mellem en bibelsk tekst og en Maori tekst at blotlægge Maoriernes minoritetsposition. Som Dube er McKinlay mest interesseret i biblens kvindefigurer og viser, hvordan de i fortællingen og i teksten er undertrykte eller udraderet fra tekstens åbenbare betydningsstruktur. Kvinderne bliver dermed den prisme gennem hvilken hun læser Maori kvindernes situation i et patriarkalsk postkoloniale samfund. Så både i Biblen og i nutidens New Zealand fremhæver hun konstruktionen af en patriarkalsk historie, konstruktionen af den anden og udrensningen af den udvistes stemme, der alligevel altid er til stede.

For eksempel, hvis vi tænker på, at det Gamle Testamente giver os fortællingen om Guds udvalgte folk Israel og deres forhold til landet, som tilfældigvis er beboet af kanaanæere, og at det Gamle Testamente hele tiden giver os det israelitiske synspunkt, (hvad der er godt for Guds udvalgte folk Israel er godt, og hvad der ikke er godt for Guds udvalgte folk Israel er ikke godt punktum), så er det "kanaanæiske synspunkt"³⁴ udraderet, visket ud med et Israel-er-Guds-folk viskelæder eller skrevet hen over med en Israel-er-Guds-folk fyldepen.³⁵ Når dertil kommer, at der intet arkæologisk vidnesbyrd er for Guds udvalgte folk Israel på kanaanæisk tid, så bliver man opmærksom på, hvor uanfægtet man har taget det Gamle Te-

³³ Judith McKinlay, 2004, s. 112.

³⁴ Et slags slagord for postkoloniale læsninger. Se Laura Donaldson, 1996, s. 10-12.

³⁵ McKinlay, 2004, s. 23.

stamentes synspunkt til sig, og hvor ensidig Biblen egentlig er. McKinlay ser den åbenlyse sammenhæng til sin egen kontekst, hvor nybyggerens historie udraderer eller forvrænger de oprindelige folkeslags historier og kulturer.³⁶ McKinlay kigger for eksempel på figuren Rahab, skøgen fra Jeriko, som skjuler de israelitiske spioner og redder dem, hvormed hun bliver den direkte anledning til at israelitterne kan erobre landet, og som tak reddes hun og alle i hendes hus fra ødelæggelsen.³⁷ Man har været vant til at se Rahab som heltinden, der hjalp israelitterne. Men hvis man stritter imod fortællingens forførende fortællestrategi, så bliver Rahab en person, der krydser grænsen mellem "den anden" og "os", idet hun siger farvel til sin etniske identitet og bliver en del af israelitternes historie. McKinlays pointe er nu, at dette er et spørgsmål om læsestrategi, og at det ikke er strategi som man kan smide tilbage i den mellemste bronzealder. For fortællingen forfører alle læsere til at følge tekstens værdier, hvilket for folk, hvis land er blevet erobret af kristne nybyggere, kan betyde, at hvis man læser *med* Rahab, den israelske agent, så læser man *mod* sin egen historie og identitet.³⁸

McKinlays konkrete fortolkningsbevægelse er at trække Biblen ud af dens symbolske og universaliserende eksistens i vestlig kultur og placere den i en konkret historisk sammenhæng, for derigennem at fremhæve de bibelske tekster som dekoloniserende tekster inden for forskellige imperier, men også kritisk vurderer hvilke strategier den bibelske tekst bruger for at fremme denne position som offer-tekst. McKinlay er meget bevidst om – og finder udfordring i – at hun gennem sin kontekst og historie læser på en bestemt måde, men er også opsat på at inddrage disse forudsætninger i sine læsninger for dermed at læse med selvbevidsthed og kritisk integritet.³⁹

³⁶ Ibid.

³⁷ Se Josvabogen 2 og 6.

³⁸ McKinlay, 2004, s. 49.

³⁹ Ibid., s. 112.

Hun medgiver, at hun i kraft af sin identitet ikke kan læse Biblen gennem Maoriernes oplevelser og traditioner, men tager gerne Dube's udfordring op, om at være bevidst om, hvad ens fortolkninger støtter og forsøger at synliggøre det man ellers overser, hvis man læser som man plejer og som traditionen dikterer.

Den åbenlyse forskel mellem McKinlay og Dube er deres udgangspunkter, eller talepositioner, som de begge ser som fundamentale i deres tilgange til stoffet. Dube tager nødvendigvis afsæt i sine egne erfaringer med Biblen og de problemer, som møder hende fra et traditionelt vestligt eksegetisk standpunkt, og dets mangel på tilfredsstillende svar på hendes spørgsmål. En af hendes frustrationer er de mange eksegeter, der hævder, at effekthistorien, for eksempel Biblens brug i koloniseringen, er sekundær i forhold til tekstens egen eller historiske mening, eller værre endnu, ikke er væsentlig eller vigtig, eller slet ikke har noget med bibelfortolkning at gøre, da brugen er politisk. Disse eksegeter holder udelukkende fast i en eller anden brug i det første århundrede, hvorved de undgår at tage stilling til de afskyeligheder biblen har været ideologisk grundlag for (for eksempel slaveri, kvindeundertrykkelse, undertrykkelse og udstødelse af homoseksuelle, racisme og kolonisering). Mens sådanne fortolkere tror, at de derved undgår at forholde sig til disse brug, påpeger Dube, at de rent faktisk *støtter* den imperialistiske ideologi, som teksten rummer, og at de derved gør sig medskyldige i disse undertrykkende tekstanvendelser. Selv om McKinlay fokuserer på teksternes egen kontekst, nemlig som udtryk for en mindretalsideologi, undgår hun at blive ramt af samme beskyldning fordi hun netop sammenligner denne mindretalsideologi med Maoriernes situation, og påpeger derved deres postkoloniale position. Ved således ikke at bilde sig ind, at hun uproblematisk kan træde ind i en andens erfaringsverden, for eksempel at læse som en Maori, undgår hun at begå overgreb på en taleposition, samtidig med at hun udtrykker Biblens problematiske historie. På den måde får hun også vist, hvordan en læsning fra kolonimagtens side kan være an-

svarlig. Og det er jo den side, vi står på. Hvor skal vi så gå hen herfra?

Kom igen: Postkolonialisme i dansk teologi.

Som indledning til dette afsnit vil jeg gerne vende tilbage til Hallbäcks afvisning af at de teologiske fag lader sig indordne under et fælles projekt og den dertil knyttede påstand om, at de teologiske fag i praksis er selvlegitimerende. I *teorien* kan dette måske for nogen være en tiltalende tanke, og i teorien er teologi i Danmark et universitetsfag og kan som sådan påberåbe sig videnskabelig status på universitetsniveau. I *praksis* uddanner det teologiske fakultet præster til den danske folkekirke. Derfor er eksegesens nuværende solipsistiske udfoldelse og praksis et *svigt* over for de studerende, over for præsterne og over for samfundet. Dertil kommer, at forestillingen om at eksegesen er selvberoende og selvlegitimerende er en desperat illusion. To eksegetiske arbejder fra København illustrerer, i hvor høj grad eksegesen er dikteret af dogmatikken og ved nærmere eftersyn viser sig at være solid luthersk teologi, der har udspændt sit sikkerhedsnet over urdybet.

Tidligere lektor i Ny Testamente Henrik Tronier har i en artikel om Paulusfortolkning og kanons vildveje beskrevet hvilken enorm magt den bibelske kanon har på forståelsen af de enkelte skrifter, og hvordan kanons (vildledende) magt har ledt ham på afveje og ført ham uanende ned af den kanonisk bestemte frelseshistoriske vej.⁴⁰ Hvor Tronier troede, at hans måde at gribe sine fortolkninger af Paulus' teologi og fortolkningsvirksomhed an på, nemlig som udtryk for en særlig historisk typologisk forståelse, var helt uafhængig af såvel dogmatiske interesser som metoder, der understøttede en dogmatisk diskurs, gik det op for ham, da han sammenlignede Paulus med nyplatonikeren Filon af Alexandria, at det modsatte var tilfældet. Tronier havde – til sin store forfærdelse – udført en frel-

⁴⁰ Henrik Tronier, 2006.

seshistorisk fortolkning af Paulus, hvor verdenshistoriens forløb er en sammenhængende fremadskridende begivenhedshistorie med verdens afslutning som det endegyldige mål. Tidligere ph.d. stipendiat ved afdelingen Gitte Buch-Hansens afhandling, *It is the spirit that makes alive (6:63). A stoic understanding of pneûma in John*, er som titlen antyder, en læsning af åndens virke i Johannesevangeliet ud fra en stoisk åndsforståelse, der udmærker sig ved at have et fysisk virke og ikke som i protestantisk teologi, hvor ånd og kød holdes skarpt adskilt. Buch-Hansen viser hvordan læsninger af Johannesevangeliet har været helt i den protestantiske teologis vold og har "indlæst" eller uddraget en markant transcendent protestantisk åndsforståelse af et evangelium, der lige så vel lader sig forstå ud fra en immanent stoisk åndsforståelse.⁴¹ Ved forsvaret af denne afhandling i september 2007, indledte en af opponenterne sit indlæg med at stille spørgsmålstejn ved flere steder i afhandlingen, hvor Buch-Hansen havde benyttet autobiografiske elementer til at belyse nogle pointer. Opponenten ville vide, om disse elementer var forankret i en særlig teori, hvortil Buch-Hansen svarede at det var baseret på postkolonial teori og dens forestilling om subjektivitet. Opponenten hævdede, at netop den forståelse af subjektivitet umuliggjorde enhver diskussion og uden at vente på svar fortsatte med at sige: "Nok om det, videre til det vigtige." Det "vigtige" var et angreb på hendes Johannesfortolkning, idet den, ved at anfægte hele den traditionelle Johannesfortolkningstradition, således også blotlagde opponentens (måske stadig uanende) dogmatisk styret Johannesforståelse.

En bemærkning som denne, viser, for mig at se, hvordan postkolonialismen affejes som et kuriosum, som man som seriøs forsker simpelthen ikke kan tage alvorligt, men også, at der kræves et fælles (ontologisk) referencepunkt, som vi kan tale ud fra og afvise illegitime eller uholdbare fortolkninger ud fra. Som Tronier og

⁴¹ Gitte Buch-Hansen, 2007.

Buch-Hansens arbejde viser, så forholder eksegesen sig lige så meget til sin tradition som dogmatikken gør, og denne eksegetiske tradition er dogmatisk reguleret.⁴² Måden de begge fandt frem til deres konklusioner var at inddrage samtidige filosofiske virkelighedsforståelser, og læse de nytestamentlige tekster i samspil med disse, i stedet for de traditionelt afgrænsede horisonter.

Men behøver dette at være en dårlig ting? Jeg kan selvfølgelig godt se at hvis man fastholder illusionen om objektivitet og selvstændighed fra dogmatikkens *manus nigra*, så er det svært at sluge en teologisk samhörighed. Men hvis man nu et kort øjeblik lod denne misforståede faglige stolthedsparade falde og prøvede at se teologisk udvikling som en udfordring, der var værd at tage op og en forpligtelse, der er værd at kæmpe for, så kunne eksegesen måske igen (om end på en lidt mindre naiv måde end tidligere) levere råvarerne til den systematiske teologi og præge den retning, som spørgsmålene bevægede sig i.⁴³

Den megalomane selvforståelse, der ligger til grund for europæisk imperialisme, er ikke en, der er opstået fra den ene dag til den anden. Den er kultiveret og finpudset gennem århundreder, og den

⁴² Således sammenfatter Tronier problematikken, "Her [i den nytestamentlige eksegeses udbredte tankefigurer og fortolkningsstrategier] vil man igen og igen hos nytestamentlige fortolkere konstatere, at de trods den historiske kritiks bestræbelse på at læse de nytestamentlige tekster i deres egen, oprindelige historiske kontekst og ikke i den nu foreliggende kanoniske kontekst, alligevel bliver styret af et perspektiv, der er blevet bestemt af kanons tekstlige struktur og Augustins herfra udkrystalliserede teologiske, historiske og kulturhistoriske konstruktioner." Tronier 2006, s. 233.

⁴³ Jeg vil gerne her pege på professor i Gammel Testamente ved Københavns Universitet, Niels Peter Lemches arbejde, der igennem årene har stillet spørgsmålstegn ved Det Gamle Testaments historiske værdi, og samtidig påpeget dens teologiske, politiske og nationalistiske indflydelse og eftervirkning (fx Lemche 1998). Et egentlig postkolonialt teorigrundlag ligger der sådan set ikke bag hans arbejde, men hans interesser synes at bevæge sig mere og mere i den retning.

teoretiske og metodiske sammenknytning der spores mellem feminisme, eller kønshermeneutik, og postkolonialisme peger i retning af, at den forestillingsverden, der fastholder den hvide mand i sit centrum, er mindst lige så gammel som munkeordenen. At postkolonial teori (i første omgang) har været anvendelig for læsninger af biblen skyldes formentlig dens succes som litteraturteori, hvilket den i stigende grad er blevet forstået som. Dette skyldes blandt andet den tiltagende vægtlæggen på tekstanalyse og udbredningen af tekster til at erstatte sociale processer, et fokus, der uafvendeligt kommer til at nedtone den materielle virkelighed.⁴⁴ Antropologparret Comaroff udtrykker også ubehag ved litterære analyser af kolonialisme fordi dette “udelukker praksisser og institutionelle former, materielle betingelser og hverdagens realpolitik.”⁴⁵ Så selvom man kunne fristes til at begrænse en postkolonial analyse til de bibelske tekster, og derved holde postkolonial teori inden for den bibelske eksegese, ville dette udelukke de konkrete kontekster, som teologien har optrådt i og haft indflydelse på. Da teologi som virkelighedsforståelse er en historisk tilsynekomst med påfaldende materielle og kulturelle følgevirkninger, og er udviklet i samspil med sin politiske og sociale kontekst, kan teologi i dens forskellige formationer med fordel underkastes postkolonial analyse.

Kan vi sige det samme om *danske* teologiske traditioner, at de har haft påfaldende materielle og kulturelle følgevirkninger og at de er udviklet i samspil med politiske og sociale kontekster, samt at de med fordel kan underkastes postkolonial analyse? Ja da.

Det burde være klart at med undtagelse af en artikel hist og her anses dansk kolonihistorie ikke for at være et meningsfuldt problem i dansk teologisk tradition. Men det burde det. For dansk kolonihistorie er en del af dansk kultur- og identitetsformationer og som Kirsten Thisted, med et citat fra Homi Bhabha, skriver:

⁴⁴ Ania Loomba, 2005, s. 79.

⁴⁵ 1997, s. 410, min oversættelse.

I postkolonial teori er det ofte fremført, at en nation ikke kender sig selv førend den har set sig selv med sine minoriteters øjne og at den ikke har forstået sin historie indtil den har forstået koloniernes historie.⁴⁶

Dette betyder, at opfattelsen af imperier i eksegese og siden teologien må bevæge sig ud over de persiske og romerske imperier og se på hvad Danmarks missions- og kolonihistorie har betydet for de pågældende lande og Danmark. For eksempel, for nu at tage fat i eksempler, jeg allerede har været inde på, så er Serampore College, hvis eksamensspørgsmål Sugirtharajah nævner, det ældste vestlige universitet i Asien og det eneste universitet i Indien, der har ret til at uddelegere teologiske grader - et privilegium, som universitetet fik af Frederik den 6. i 1818. Og den engelske missionær i Sydafrika, Moffat, var ikke kun inspireret af Apostlenes Gerninger i sit missionsarbejde. Ifølge parret Comaroff var Moffat inspireret af vidnesbyrd omhandlende missionen blandt jøder, grækere og grønlanderne.⁴⁷ Og endelig var de første grønlandske bibeloversættelser fuldt på linje med de tidligste Tswana oversættelser når det kommer til kulturel overlegenhed og sataniseringen af grønlandernes religion. Et meget hurtigt eksempel kan være, at for at oversætte ord som Gud og engel bruges de danske ord, mens ordet for djævel tilfaldt de grønlandske åndemannes hjælpeånd, *tornarsuk*.⁴⁸ Således indsættes de to sprog i et teologisk hierarki, hvor det danske sprog står Gud lidt nærmere og er mere velegnet til at udtrykke indholdet i hans væsen. Hvad dette har haft af betydning for grønlandsk selvforståelse og religiøs selvtillid er næppe det samme som den betydning det har haft for dansk selvforståelse og religiøs selvtillid.

Disse sporadiske eksempler peger på en opgave som teologien kunne løfte, hvis den altså anså dette for at være et meningsfuldt

⁴⁶ Thisted, 2001, s. 336, min oversættelse.

⁴⁷ Comaroff, 1991, s. 231.

⁴⁸ Inge Kleivan, 1979, s. 177-178. Se også Birgitte Sonne, 2005, s. 264 ff.

problem. Og her kommer Centeret for Studiet af Biblens Brug ind igen.

For jeg synes at *ideen* om centeret er fremragende. Jeg er mindre begejstret for dets fokusområder, dets hobystatus og dets snævre institutionelle tilknytning.

Med hensyn til fokusområder, kunne man med fordel inddrage en søjle, der hed effekthistorie. Eksegesen må komme ud over sin antropofobiske insisteren på at det kun er et tekstfag (Hallbäck 2003:22). Dens snævre institutionelle tilknytning kunne afhjælpes ved at gøre centeret til et fælles teologisk anliggende med en repræsentant for hver afdeling i bestyrelsen.⁴⁹ Og hobystatusen er vist mere et holdningsspørgsmål. Hvis hver afdeling var villig til at diskutere hvilket bidrag de selv kunne komme med, der havde seriøs tværfaglig relevans og derefter afsatte 5 ECTS point til et semesterkursus med tværfaglig relevans inden for en af de tre søjler, kunne det måske være en begyndelse? Det er først og fremmest et spørgsmål om prioritering.

Afslutning

Nogle har kaldt postkolonial eksegesi den sidste nye pølsemaskine, igennem hvilken vi kan hælde de bibelske tekster og producere de samme pølser i ny tarm.⁵⁰ Heri ligger en slet skjult spydighed over for alle disse nymodens teorier, en holdning, som de fleste teoribevidste tekstanalytikere har mødt på sin vej. Men, og her taler jeg altså på eksegesens vegne, er det netop ikke det, der hiver teksterne ud af deres fortidighed, og gør dem vedkommende i forhold til vores nutidige problemstillinger?

⁴⁹ Ideen med en bestyrelsesrepræsentant fra hver afdeling er post doc stipendiat Lars Bruuns ide. Han ser centeret som noget hele huset ville kunne have glæde af.

⁵⁰ Med den danske svinekultur forekommer dette at være en mere velplaceret metafor end den fortærskede middelhavsfunderede "ny vin på gamle sække".

Postkolonial bibelfortolkning udgør efter min mening en af de større udfordringer til teologien siden oplysningstiden. Den har tætte forbindelser til de mere destabiliserende teoretiske tilgange så som visse grene af kønshermeneutikken og poststrukturalisme. Den går skridtet videre end den politiske teologi og befrielsesteologien, der gennem forankringen i en forestilling om en god og retfærdig Gud stadig holder fast i en bagvedliggende mening, som man kan og skal finde frem til. Med en postkolonial optik kan det lade sig gøre at skabe en fælles opgave for teologien, nemlig den som Dube efterlyser. Første skridt drejer sig om at påpege den brug teksterne har haft, og synliggøre hvilke forbrydelser teksterne har været med til at legitimere. Det mener jeg er et eksegetisk og et kirkehistorisk projekt. Dernæst kommer den opbyggelige del, der skal konstruere teologi på dette grundlag. Her træder systematikken til.

Postkolonialismens poststrukturelle genetiske sammensætning betyder, at en insisteren på biblens bagvedliggende betydninger må opgives, og vi står tilbage med et ansvar, nemlig at biblen kan betyde mange ting, men hvis vi vil være imødekommende over for anderledes-hed og opmærksom på undertrykkelse, hvad skal den så betyde? Dette kræver som sagt en fælles teologisk indsats, der må begynde med erkendelsen af at teologi skaber mange himle, fra hvilke der tales og fra hvilke der konstrueres magt.⁵¹ Disse universaliseringer har til gengæld muliggjort budskabets overførsel fra sted til sted og fra sprog til sprog. Refleksioner over og analyser af disse magtstrukturer, deres udøvelse og konsekvenser vil klæde den danske teologi, hvis fag i høj grad trænger til både en fælles udfordring og paradigmatisk fornyelse.

⁵¹ Dube & Staley, 2002, s. 3.

LITTERATUR

- Bieringer, R., Pollefeyt, D. and Vandecasteele, F. (red.): *Anti Judaism and the Fourth Gospel*, Louisville 2001.
- Buch-Hansen, Gitte: *It is the spirit that makes alive (6:63). A stoic understanding of pneûma in John* [Ph.d afhandling indleveret ved] Københavns Universitet: Det Teologiske Fakultet, april 2007.
- Comaroff, Jean and John: *Of Revelation and Revolution 1: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, Chicago 1991.
- *Of Revelation and Revolution 2: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, Chicago 1997.
- Donaldson, Laura: 'Postcolonialism and Biblical Reading: An Introduction', in *Semeia* 75 (*Postcolonialism and Scriptural Reading*) 1996: 1-14.
- Dube Musa W. og Staley, Jeffrey L.: 'Descending from and Ascending into Heaven: A Postcolonial Analysis of Travel, Space and Power in John', in M. W. Dube og J. L. Staley (red.): *John and Postcolonialism. Travel, Space and Power. The Bible and Postcolonialism* 7, London 2002: 1-10.
- Dube, Musa W.: 'Reading for Decolonization (John 4:1-42)', in Musa Dube & Jeffrey L. Staley (red.): *John and Postcolonialism. Travel, Space and Power. The Bible and Postcolonialism*, 7, London 2002: 51-75.
- *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, St. Louis 2000.
- 'Consuming a Colonial Cultural Bomb: Translating Badimo Into 'Demons' in the Setswana Bible (Matthew 8.28-34; 15.22; 10.8)' in *Journal for the Study of the New Testament*, 21/73, (1999): 33-58.
- 'Savior of the World but not of this World. A Postcolonial Reading of Spatial Construction in John', in *The Postcolonial Bible. The Bible and Postcolonialism*, Sheffield 1998: 118-135.
- Hallbäck, Geert: 'Hvad er reception', i *Collegium Biblicum's Årsskrift, Biblens reception*, København 2006: 7-22.
- 'Eksegese som selvlegitimerende videnskab', i *Collegium Biblicum's Årsskrift, Videnskabelig eksegese*, København 2003: 19-23.
- Kleivan, Inge: 'Studier af ordforrådet i grønlandske bibeloversættelser', i B. Basse & K. Jensen (red.): *Eskimosprogenes vilkår i dag. Majoritetssprogs indvirkning på eskimoiske minoritetssprog*, Århus 1979: 173-186.
- Lemche, Niels Peter: 'Israel og dets land', in N. P. Lemche & H. Tronier (red.): *Etnicitet i biblen. Forum for Bibelske Eksegese* 9, København 1998:

11-22.

- Loomba, Ania: *Colonialism/Postcolonialism*, 2nd ed. London 2005.
- McClintock, Anne: *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, New York 1995.
- McKinlay, Judith: *Reframing Her. Biblical Women in Postcolonial Focus*, Sheffield 2004.
- Sonne, Birgitte: 'Religionsforskning i Grønland' in K. Thisted (red): *Grønlandsforskning. Det Grønlandske Selskabs Skrifter XXXVIII*, København 2005.
- Staley, Jeffrey L.: 'Dis Place, Man': A Postcolonial Critique of the Vine (the Mountain and the Temple) in the Gospel of John', in M. Dube & J. L. Staley (red.): *John and Postcolonialism. Travel, Space and Power. The Bible and Postcolonialism*, 7, London 2002: 32-50.
- Sugirtharajah, R. J.: 'A Postcolonial Exploration of Collusion and Construction in Biblical Interpretation', in R. J. Sugirtharajah (red): *The Postcolonial Bible. The Bible and Postcolonialism* 1 Sheffield 1998, 91-116.
- Thisted, Kirsten: 'The Power to Represent: Intertextuality and Discourse in Smilla's Sense of Snow', in M. Bravo & S. Sörlin (eds.): *Narrating the Arctic. A Cultural History of Nordic Scientific Practices*, Canton 2001: 311-342.
- Thompson, Thomas L.: *The Bible in History. How the Writers Create a Past*, London 1999.
- Tronier, Henrik: 'Ad kanons vildveje. En personlig og universel historie om eksegetisk liv i kanons vold', i T. Engberg-Pedersen, N.P. Lemche og H. Tronier (red.): *Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status, Forum for Bibelske Eksegese* 15, København 2006: 227-239.

<http://www.teol.ku.dk/csbb/>

<http://www.relnorm.au.dk/tema2/tema2index>

<http://www.relnorm.au.dk/enhed/politik/tema2>

<http://www.teara.govt.nz/1966/M/Maori-pakehaPakeha-maori/TheWordPakeha/en>