

dansk teologisk tidsskrift

1
09

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

Begjærets kristologi, begjærets frigjoring

JAN-OLAV HENRIKSEN

Dramatisk teologi

ESBEN THUSGÅRD

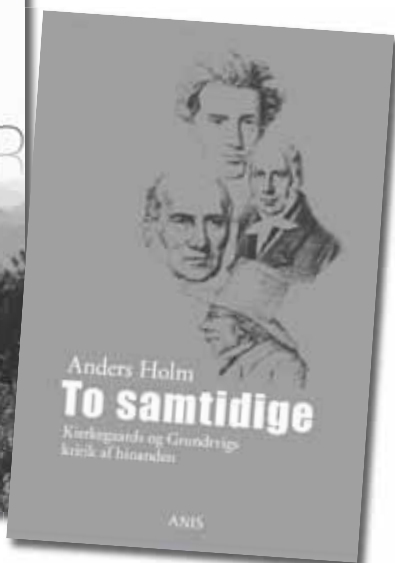
Sansningens phaneroscopy

JESPER TANG NIELSEN

Om Regner Birkelunds Grundtvig-disputats

JENS HOLGER SCHJØRRING

Anmeldelser af bøger om ritualer i Middelalderen, Melanchthon, Interimsreaktioner, Palladius, Kierkegaard og global pentekostalisme.



Genkomster belyser forholdet mellem politik og religion i en palæstiensisk-israelsk sammenhæng.

»Særdeles aktuel bog, der giver indblik i baggrunden for mange af de konflikter, der findes mellem Israel og Palæstina – og dermed også om konflikterne mellem hele den arabiske verden og Israel ... Dette er en vigtig bog.« *Peter Skov-Jakobsen, Folkekirken i København*

KIRSTEN JØRGENSEN
OG PETER LODBERG (RED.):

GENKOMSTER

RELIGION OG POLITIK I PALÆSTINA

210 SIDER – KR. 229,-

To samtidige samler og bearbejder hovedparten af Kierkegaards og Grundtvigs omfattende mængde af udtalelser om hinanden. Denne bog forsøger ud fra spørgsmålet om, hvorfor Kierkegaard og Grundtvig kritiserede hinanden, at se udtalelserne fra begges perspektiv. Derved vises det, hvordan de to tænkere bevægede sig ikke bare hver især, men også i høj grad i forhold til hinanden.

ANDERS HOLM: **TO SAMTIDIGE**
KIRKEGAARDS OG GRUNDTVIGS KRITIK
AF HINANDEN

320 SIDER – KR. 299,-

Læs uddrag fra bøgerne på nettet: www.anis.dk

Forlaget
ANIS

Hos boghandleren eller www.anis.dk

Begjærets kristologi, begjærets frigjøring*

Professor dr.theol. & dr.philos Jan-Olav Henriksen

Abstract: The article explores how an analysis of how desire in human life may prove a fruitful approach to develop a contemporary Christology, i.e., an actual and relevant interpretation of the work and ministry of Jesus Christ. Taking its point of departure in desire as a pre-subjective and relational element in human life, it develops its importance in the life of Jesus, interpreting his ministry as shaped by a desire for the kingdom of God, understood as an open and life-giving community. By understanding Jesus' desire for the Kingdom as an open and opening desire, it also becomes possible to see the opposition against him and his death as a result of a closed and closing desire, that strives for control and negates the community he desired. Moreover, by analyzing how desire is at play also in different encounters between Jesus and others, the article displays ways of reading his life and work from the angle of desire in a way that allows for developing a close connection between his ministry and his death. This proves an important supplementary approach to a Christology that focuses more exclusively only on theological notions like sin and redemption.

Key words: Desire – Christology – opening desire – closing desire – identity of Jesus.

Introduksjon

Kristologi er å forstå som en teologisk disiplin der man på en særskilt måte skal legitimere og utlegge den betydning historien om Jesus fra Nasaret fremdeles kan ha. Uten et slikt aktualitetsperspektiv er det vanskelig å se hvorfor man fremdeles skal forkynne om Jesus Kristus, og videreformidle hans eget budskap om Gud. Kristologien har tradisjonelt blitt gjort relevant på ulike måter, som har knyttet an til ulike former for menneskelig erfaring. Den historisk sett mest etablerte måten er å utvikle kristologiens relevans i forhold til skyld og synd. En slik formidling av kristologiens aktualitet og relevans forutsetter

* Gjesteforelesning ved universitetene i København og Århus 1. og 2. oktober 2008.

at problemstillinger knyttet til skyld og synd fremstår som aktuelle og sentrale i menneskers liv. Det kan godt være de gjorde det en gang, men de gjør det neppe i samme grad nå lenger. Samtidig har denne tilnærmingen hatt det problem heftet ved seg at den i liten grad har vært i stand til å motvirke forståelsen av kristen tro som en sofistikert form for morallære, der forkynnelsen av evangeliet fremstår som løsningen på menneskets moralske problemer. En slik innsnevring er bare delvis blitt korrigert av nyere former for kristologiske utlegninger, som dem som f.eks. frigjøringsteologien representerer. Her er riktignok det individuelle og individualiserende perspektivet på en legitim og betydningsfull måte overskredet, men det er fremdeles slik at evangeliet i mange tilfeller fremstår som en tale om noe som ennå ikke er – og som ennå ikke er realisert eller realiserbart som politisk og sosial virkelighet. Samtidig har denne måten å utvikle kristologiens relevans på den samme begrensning som den forkynnelsen av synd og skyld, ved at den tar utgangspunkt i ensidig negative og identifiserbare elementer i menneskets liv som trenger å overvinnes, og lar evangeliet fremstå som svaret på dem.

Et alternativ til dette er å utvikle kristologiens relevans i forhold til andre erfaringer, som ikke har den samme entydig negative karakter, og som er mer direkte knyttet til *den nærværende erfaring av livets muligheter*. Da trenger man ikke å utvikle dens relevans i forhold til erfaringer som man først må produsere gjennom bestemte former for forkynnelsen av synd og skyld, men man kan, med et slikt alternativt utgangspunkt, samtidig gi en annen kontekst for også å forstå slike fenomener. Det er jo slett ikke bare de negative erfaringene i livet det er grunn til å relatere evangeliet til, og som kan aktualisere betydningen av Jesu liv og forkynnelsen. Grunnen til dette er ikke minst at menneskelivet, i det minste for mange mennesker i vår del av verden, fremstår som langt mer *tvetydig* og lite mulig å inndele i sektorer av positiv og negativ karakter, godt og ondt, som teologien og forkynnelsen kan tematisere og adressere. Strategien blir da ofte i neste omgang å presentere teologiens egne kristologisk funderte «løsning», som både manifesterer og bekrefter den samme form for entydighet, ved å avgjøre hva slags form for holdning og praksis som bør følge av oppgjøret med synd, kampen mot urett osv.

Det følgende er derfor et forsøk på å utprøve og utvikle kristologiske overveielser som på ingen måte er ment å erstatte andre typer kristologiske overveielser, men snarere kan bidra til å utvide spekteret av kristologiens relevans og utfoldelsesmuligheter innenfor et felt som opptrer langt mer tvetydig, ustabilt og komplisert, nemlig det som utgjøres av *begjær*.

To anliggender i tillegg kan nevnes som anledning til dette opplegget: Forståelsen av teologi som erfaringstydning og erfaringsåpning (av allmenne menneskelige erfaringer, og ikke bare de troendes erfaringer, som i klassisk erfaringssteologi),¹ og ønsket om å gjøre kristologien mer markert forankret i fortellingene om Jesu liv før påske, slik at man unngår at hele kristologien konstrueres rundt tre dager i påskeuken – noe som med nødvendighet også fører til at Jesu egen forkynnelse av Guds rike kommer i skyggen av det som er ressurser for kristologien.²

Fenomenet begjær er en erfaringsrelatert mulighet for å artikulere kristologiens relevans. Begjær er et sentralt fenomen i menneskers liv, i kraft av dets mangeartede og ulike former: det spiller en fundamental rolle i menneskelig identitetsutvikling, det er avgjørende for konstituering av sosiale relasjoner, og er nødvendig for å forstå utfoldelsen av menneskelig kreativitet, for bare å nevne noe. Men en konstruktiv, og utvidende, refleksjon over begjær er teologisk sett nødvendig også i lys av den tradisjonelt negative rolle som begjæret (særlig det seksuelle) ofte er blitt er tillagt i teologien. Til forskjell fra denne overveiende negative betydningen begjær har hatt i teologien, er det på ulike måter blitt tatt opp som positivt tema i nyere filosofi – helt siden Hegels *Phänomenologie des Geistes*.³ Den filosofiske tilnærmingen har sett hvordan begjæret er avgjørende for menneskets relasjon til verden, dets utvikling og dets orientering og motivasjon. La meg nå kort gi en skisse av noen sider ved begjær, før vi går nærmere inn på hvordan det kan være kristologisk relevant.

1. Utviklet nærmere i Jan-Olav Henriksen, *Teologi i dag : Samvittighet og Selvkritikk* (Bergen: Fagbokforlaget, 2007).
2. Utviklet nærmere i Jan-Olav Henriksen: *Jesus: Gave og Begjær* (Oslo: Gyldendal Akademisk 2008), og ikke minst i min *Desire, Gift and Recognition, Christology and Postmodern Philosophy* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans 2009).
3. Se G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt: Suhrkamp 1979, særlig kap. IV (137ff). Sml. for rikdommen i de muligheter som Hegels analyse åpner for eksempelvis Judith Butler, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (New York: Columbia University Press, 1999), samt Stephen Houlgate: "G.W.F. Hegel: The Phenomenology of Spirit", i: *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*, ed. R. Solomon (Oxford: Blackwell, 2003), 8-29.

Begjær – som før-subjektivt fenomen

Begjær kan umiddelbart oppfattes som identisk med ønske, vilje, eller uttrykk for behov. Det er nok riktig at det ytrer seg begjær i alle slike fenomener, men å identifisere begjær med slike fenomener er neppe sakssvarende. Jeg kan ha ønsker som ikke er i overensstemmelse med mine behov, og jeg kan ha en vilje som ikke er i overensstemmelse med mitt begjær, og som gjør at jeg forsøker å stå mitt begjær imot. Allerede slike raske refleksjoner over begjærets handlingsbestemmende karakter peker i retning av at begjær må bestemmes som noe som kan differensieres fra de andre fenomenene. I tillegg kommer den kompliserende faktoren at begjær er noe som får oss til å handle ubevisst, ubestemt av hvordan vi som subjekter er i stand til å tematisere oss selv og forholde oss til oss selv gjennom språk og bevissthet.⁴ Samtidig er begjæret også bestemmende for hvordan vi utvikler språk og bevissthet, og språket og bevisstheten kan virke inn på hva slags begjær vi utvikler, hvordan vi forholder oss til det osv. Med dette vil jeg ha sagt to ting: Begjær må bestemmes som et før-subjektivt fenomen, og som et fenomen som står i et dialektisk, kreativt og dynamisk forhold til den subjektivitet (det selvforhold vi har / får gjennom språk, symboler og bevissthet) som det bidrar til å utvikle. Subjektivitetens struktur er ikke uavhengig av hvordan begjæret uttrykkes og hva det uttrykker.⁵ Når begjær kommer til uttrykk i bevisstheten (gjennom både normative og religiøse forestillinger) eller i språket (gjennom kommunikasjon med sikte på anerkjennelse eller tematisering av andre), forutsetter det at begjæret blir tilegnet og tillegnelig som noe som eksisterer før og forut for bevissthetsens og subjektivitetens konkrete bearbeidelse og relasjon til det. Tematiseringen av begjærets innhold (ikke minst i dømmekraften eller den praktiske fornuft) er vanligvis tett knyttet til sosiale verdier, praksiser eller normer, nettopp fordi begjær som et sosialt fenomen er så mangetydig og så å si krever å innordnes i og tilegnes gjennom en sosial konstituert diskurs. Men ved å innordne, tematisere og uttrykke begjæret i en sosial og kulturell setting, blir det mulig for personen som nærer begjæret å bestemme seg selv som et individ med en egen individualitet. Tematiseringen av begjæret bidrar slik til å utvikle en identitet hos

4. Jeg bygger her på Ingolf U. Dalferths definisjon av subjektivitet, se "Subjektivität und Glaube. Zur Problematik der theologischen Verwendung einer philosophischen Kategorie" i: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 36 (1994), 21.
5. Dette viser seg ikke minst i hvordan begjær må gjøres tilgjengelig og til tema i dømmekraften, for at utfoldelsen av det skal skje på måter som er både sosialt og individuelt akseptable og sakssvarende.

subjektet. Gjennom begjæret blir en ikke bare oppmerksom på hva en mangler, men også hvem en er og hvem en orienterer seg mot.

I sin studie *The Erotic Phenomenon*⁶ peker den franske filosofen Jean-Luc Marion på noen elementer som kan utvikle dette videre. Den som begjærer er en som viser seg som i stand til å bli påvirket av objektet for sitt begjær. Han eller hun er åpen for verden, men på en måte som lar ham eller henne stå som et individ, med sitt individuelle begjær, overfor det som blir begjært. Samtidig er det som begjæret uttrykker, ikke bare hvem og hva individet er; like mye uttrykker det individets eksplisitte eller implisitte erfaring av fravær, av det som mangler (sml. EP 13f.). Å anerkjenne og artikulere sitt eget begjær er derfor av ytterste betydning for manifestasjonen av egen identitet. Begjær er det som individualiserer oss i dypet av vår sjel – forut for enhver bevisst tanke og ethvert artikulert ønske. Imidlertid er det ikke, sier Marion, begjæret som sådan som individualiserer meg, men *objektet for begjæret*: Ikke det å bli bevisst på begjæret i og for seg, men anerkjennelsen av objektet for begjæret som noe begjærbart for meg blir dermed en av forutsetningene for å sette min egen singulære identitet.” Den andre som begjæres, åpenbarer seg dermed som “my most secret center – that which I lacked and still lack, that of which the clear absence focused for a long time my obscure presence to myself. My desire speaks me to myself by showing me what arouses me” (EP 108). Selv om dette er skrevet innenfor en sammenheng der den heteroseksuelle kjærligheten mellom mann og kvinne er tema, kan det også med god grunn sies å gjelde for ethvert forhold der det handler om å være engasjert et kjærlighetspreget fellesskap med andre. Slik sett fremstår enhver som har begjær som en som fremdeles må være underveis i sitt engasjement med verden, og ikke kan oppfatte eller erfare verken seg selv eller den verden han / hun lever i som helt slik den skal være. Så lenge det finnes begjær, er det noe utestående. Det er denne *utestående karakteren* ved begjæret som gjør det mulig å knytte begjær og Guds rike sammen.

La meg avslutte denne lille refleksjonen over begjæret med to andre innsikter: Den ene er utviklet av Mario Costa i en nylig publisert artikkel der han leser Platon's *Symposion*.⁷ Der utvikler han en forståelse av eros som innebærer at erotisk kjærlighet ikke kan leses som ensi-

6. Jean-Luc Marion, *The Erotic Phenomenon* (Chicago: University of Chicago Press, 2007). Sitater fra denne refereres direkte med forkortelsen EP i teksten i det følgende.

7. Mario Costa, “For the Love of God: The Death of Desire and the Gift of Love”, red. Virginia Burrus and Catherine Keller., *Toward a Theology of Eros: Transfiguring Passion at the Limits of Discipline* (New York: Fordham University Press, 2006), 38-62.

dig selv-refleksivt eller narsissistisk. Eros er, skriver Costa, alltid relasjonell, og ved alltid å relatere til noe annet eller en annen, bidrar det erotiske begjæret til å sprengte og utvide den rammen som lukker inne et narsissistisk selv (se til dette de korte skissene til fortolkning av fortellingene om Sakkeus og Simeon nedenfor). Costa følger dem som mener den greske teksten der Sokrates forklarer hvorfor vi begjærer det skjønnne og det gode ved å bruke ordene *genestai auto*, ved å oversette den med “blir til for noen” eller at det “skjer for noen”. Dermed åpner han for en forståelse av begjærets funksjon som innebærer en korreksjon av forståelsesformer som ser det som uttrykk for ønsket om å ha, besitte eller tilegne seg noe. Det betyr at “one desires beautiful and good things because they come into being or happen for one-self” (Costa 42f.). Costa skriver videre:

On this reading, beautiful and good things are not acquisitions made by erotic lovers; this is not what *eros* desires. Beautiful and good things could instead be viewed as gifts that animate desire, such that desire does not seek to fill a void or lack but rather seeks attachments to, or relationships with, those things that are beautiful and good. Happiness too, then, is not a possession to be grasped, it “happens for someone as gift” (Costa, 43).

På denne bakgrunn kan ikke begjær ses som noe som utelukkende har sin opprinnelse i et subjekts behov eller ønsker. Begjæret bringes til liv av det som blir begjært, begjæret er åpnet av det som fremstår som en *kombinasjon av mangel og mulighet*. Slik sett fungerer begjæret som åpent og åpnende, produktivt og kreativt, og i stand til å åpne opp for det som ikke var nærværende før begjæret manifesterte seg. Dette innebærer også at det blir et mål å holde begjæret åpent, og ikke falle for illusjonen om at det er noe vi helt og fullt kan få oppfylt eller tilfredsstilt. Vår relasjon til det vi begjærer må snarere føre til en fullkommengjøring av begjæret; “not that one might cease to desire, but that one’s erotic nature might continually beget and nurture one’s virtue” (Costa 46). Begjær er derfor noe som er verd å begjære, fordi det kontinuerlig relaterer oss til et gode som er utenfor oss selv og som vi hele tiden får vår verden utvidet av å relatere til. Begjæret sikrer at livet gir oss nye sjanser (slik sett er det også et mangfoldig samspill mellom begjær og gave).

En teologiske problematisering av begjær ut fra en oppfatning om at det i dette fenomenet bare handler om at mennesket sentrerer om seg selv og sitt i en innkapslet form for narsissisme, blir gjennom det som her er presentert dermed korrigert og justert. Begjær er ikke bare lukkende, selvsentrert og kontrollerende, manifestert i ønsker om å

tilegne seg noe eller noen for egne formål og egen tilfredsstillelse. Begjær er relasjonelt, det kan være åpent og åpnende, og knytte oss til muligheter vi ikke har der vi utelukkende fokuserer på egne umiddelbare behov eller ønsker. Jeg mener det er mulig å lese Jesu forkynnelser av Guds rike, og måten han dermed også gir uttrykk for sitt eget begjær, orientering og motivering på, som uttrykk for et slikt åpent, åpnende og relasjonelt begjær, der målet er å stifte, virkeliggjøre og skape et fellesskap der alle blir inkludert i Guds sjenerøse virkelighet.

Begjær og Jesu identitet

Kristen teologi som skal si noe om hvem Jesus Kristus er, kan ut fra det foregående ikke si noe om det uten å si noe om hva som er innhold i hans begjær, og hva som preger eller karakteriserer dette. Med dette som nøkkel til å lese evangeliene konstruksjoner av Jesu liv og forkynnelse, blir det umiddelbart klart at sentralt i Jesu forkynnelse og virke – og dermed også direkte av betydning for hvordan han forstår seg selv, er Guds rike. Guds rike, som manifestasjonen av et fellesskap mellom Gud og mennesker, og mellom mennesker som anerkjenner hverandre i likeverd som skapt i Guds bilde, er det Jesus forkynner frem og språkliggjør, samtidig som han legemliggjør det gjennom sin praksis. I dette fellesskapet blir alle mennesker invitert med og inkludert som ønsker det. Forutsetningen for fellesskapet er nettopp troen på en sjenerøs Gud, en Gud som skaper og som gir livet mulighet for utfoldelse, gir mulighet for fellesskap, og for at mennesker ikke bare er bestemt av sin egen fortid. Jesu forkynnelse og praksis får frem og manifesterer nye muligheter, som representerer et overskudd i forhold til hva som finnes i tilværelsens kalkulerbare fenomener. Med sin vekt på forsoning og tilgivelse, på tillit, sjenerøsitet, medfølelse og barmhjertighet, åpner han for at fremtiden kan være annerledes enn hva fortiden og dens betingelser eller bestemmende faktorer legger opp til.

En slik rask skisse av hvordan Jesu forkynnelse av Guds rike fremstår, gir mulighet for å lese en rekke tekster med blikk for at begjæret bak Jesu forkynnelse er et begjær etter fellesskap. Bergprekenens ord om dem som hungrer og tørster etter rettferdighet, eller om dem som skaper fred, kan ses i lys av en slik forståelse av fellesskap. Dette er et begjær som handler om å åpne for noe som ennå ikke er, og der det kan hende noe som man ikke selv har kontroll over eller overskuer. Slik sett er Guds rike ikke en individuell størrelse, men handler om hvordan mennesker lever sammen og forholder seg til hverandre i lys av troen på sin felles Gud og skaper. Dette gir gudsrikeforkynnelsen

både et sosialt og relasjonelt utgangspunkt som kan virke problematiserende og korrigerende i forhold til en rent individualistisk frelsesforkynnelse:⁸ Frelsen har både med forholdet til Gud og med forholdet til nesten å gjøre. Men skissen synliggjør også at Guds rike har en fremtidig, eskatologisk dimensjon, fordi begjæret etter Guds rike er noe som aldri kan opphøre så lenge det finnes sosiale og politiske former for samliv mellom mennesker som gjør at noen stilles utenfor, ekskluderes eller marginaliseres, eller rett og slett av andre grunner ikke får sjanse til å erfare fellesskapets goder og gleder.

Jesu kritikk av sin samtids religiøse praksis blir forståelig i lys av dette: Dette var en praksis som holdt utenfor og marginaliserte dem som av ulike grunner fremsto som sosialt og religiøst uakseptable. Den amerikanske religionspsykologen Donald Capps har argumentert – etter min mening overbevisende – for at Jesus ved å inkludere mennesker på den måten han gjør i slike tilfeller, effektivt kan overvinne og helbrede psykosomatiske former for sykdom.⁹ Det legger et ytterligere perspektiv på hvor viktig det er å praktisere et gudsrike som ikke er bygget på marginalisering eller utstøtelse av dem som ikke “passer inn”. Mennesker blir helbredet og gitt et nytt og annet liv ved å få del i dette konkrete fellesskapet – og de får tilgang til nye livsressurser ved å finne tilhørighet der. Dermed gis de en ny identitet, ved å anerkjenne det positive i Jesu identitet som Guds representant og motta det riket han forkynner i sin praksis. En viktig konsekvens av dette er derfor at *selve praksisen Jesus utfolder ved å inkludere mennesker i fellesskap og anerkjenne dem, kan virke helbredende*. En rekke av fortellingene om hvordan han møter syke eller fattige peker i denne retningen. Den rettferdighet som Jesus forkynner, er den som oppstår i og lever av dette fellesskapet, der ingen blir holdt utenfor. Selv om dette handler om individer, handler det likevel om de nye muligheter som individer gis i kraft av å få en plass i et fellesskap.

Hvis vi slik ser gudsrikefellesskapet som “gjenstand” for Jesu sentrale begjær, blir det også mulig å se hvordan hans egen identitet blir så sterkt manifestert gjennom dette begjæret at det til sist også skaper motsetning, konflikt og konfrontasjon med dødelig utgang. Jesu åpne og åpnende begjær, manifestert i gudsrikeforkynnelse og -praksis, kolliderer med begjæret hos dem som ønsker å kontrollere det religi-

8. Den som ønsker, kan gjerne se dette i lys av de senere tiårs *koinonia*-ekklesiologi. Se Ola Tjørhom, *Kirken – Troens Mor: Et økumenisk bidrag til en luthersk ekklesiologi*, Oslo: Verbum, 1999), og Anna Marie Aagaard, *Ånd har krop: Teologiske essays* (Frederiksberg: Anis, 2005).

9. Donald Capps, *Jesus: A Psychological Biography* (St. Louis, Mo.: Chalice Press, 2000).

øse og sosiale fellesskapet i dets eksisterende form, og beskytte det mot endringer. Den motstand, urett og de undertrykkende krefter som viser seg å få overtaket til sist i fortellingen om Jesus er dem som innebærer et lukkende begjær. Deres praksis bestemmes av et begjær der virkeligheten ikke åpnes for alle og for nye muligheter, men begrenses slik at noen holdes utenfor, og man ved å holde noen utenfor forsøker å befeste egne privilegier og egen status. I et slikt perspektiv blir Jesu korsdød ikke noe utvendig eller noe helt annet enn det som skjer gjennom hans liv og virke, men snarere en følge av at han konsekvent forfølger sitt gudsrikebegjær. Samtidig kan hans egen livsvei her også avdekke elementer med allmenn relevans:

Dersom han skulle gitt opp sitt begjær for gudsrikets fellesskap, godhet og rettferdighet, ville det innebære at Jesus også ga opp eller fornektet hele den begjærbasis som hele hans liv og identitet hadde vært bygget på. Det gjelder imidlertid ikke bare for ham, men for enhver annen som har et engasjement for rettferdighet eller fred. Det som da skjer, er ikke bare at man avslutter ett eller annet "prosjekt", men at man gir opp seg selv og verdiene i den identiteten og det begjæret som har preget livet slik en hittil har levd. Et sammenbrudd i dette begjærengasjementet er derfor også et sammenbrudd i den personlige verden, som kan ha fatale konsekvenser: det ødelegger det forhold Jesus (eller andre) har hatt til verden så langt, men lar også (i Jesu tilfelle) Gud slutte å fungere som det avgjørende orienteringspunkt for eget liv. Noe annet blir viktigere, et annet begjær mer avgjørende. Eller for å si det på en annen måte: Jesus tar sitt eget begjær på alvor, og anerkjenner at det er viktigere å prioritere innholdet i dette fremfor alt annet. Samtidig er dette begjæret dermed også det som fra begynnelse til slutt definerer hvem han er: han er den som bringer Guds rike nær. Men han er også, i kraft av nettopp dette, en som avdekker omkostningene ved, og konsekvensene det kan få, å forfølge sitt eget begjær på tvers av andres forventninger, konvensjoner og rådende religiøse og sosiale og kulturelle forestillinger.

En annen konsekvens av å gi opp begjæret etter det gode, konkretisert i Guds rike og dets kvaliteter, er at vitnesbyrdet om rettferdighet og godhet i verden *forstummer* der noen tidligere brakte dette vitnesbyrdet til orde. Dersom det skjer, vinner det begrensende og lukkende begjæret som undertrykker godhetens stemme en større seier enn den det kan vinne ved å eliminere vitnene selv, fordi begjæret etter det gode her bringes til opphør i og av subjektet selv. Det er en langt mindre belastning for den som ser sine privilegier og sin posisjon truet, å motivere for at mennesker selv gir opp eller endrer sine begjærprioriteringer, enn å tvinge dem til å gjøre det. Derfor er kampen om hva viljen skal ville, alltid en kamp om hva det er som skal være inn-

holdet i vårt begjær. Dette innebærer at en kristologi som vil utfoldes med basis i en forståelse av begjær som fenomen, også vil måtte gjøre den *makt* som utfolder seg i Jesu møter med og transformasjon av andres begjær, til tema. Maktens utfoldelse i møtet med begjæret handler ikke bare om å begrense begjær eller om muligheten til å utfolde det, men også om hvordan og hva som skal bestemme innholdet i det.¹⁰ Det er en allmenn og dagsaktuell innsikt, som en teologisk kulturkritikk av vårt eget konsumsamfunn med god grunn kan nyttiggjøre seg fremdeles. Dersom man gir opp sitt begjær etter det gode slik, kan dessuten undertrykkende makter som vil kontrollere andres begjær for å fremme sitt eget, fremdeles ha *nårværende* en bekreftelse på sin egen overlegenhet og legitimitet, ved at vitnet som er brakt til taushet lever *taust* videre. Når Jesus ikke ga opp sitt gudsrikebegjær, forhindret han denne muligheten fra å bli virkeliggjort i sitt eget liv.

Disse relativt allmenne overveielsene viser at verken Jesus, eller andre som begjærer rettferdighet og godhet, kan gi slipp på dette engasjementet uten store omkostninger. Men dette har en viktig forutsetning: At en er i stand til å se sitt eget liv som et redskap for rettferdighet og godhet, og ikke som en ytterste verdi. Ved å gi livet for rettferdighet og godhet, vinner man en større seier enn der man gir opp rettferdighet og godhet for å sikre livet. Dette er imidlertid et perspektiv man bare kan ha på *eget liv*: det er dypt umoralsk å se ofringen av *andres* liv som et middel for å fremme rettferdighet og godhet. Da blir nemlig eget begjær etter rettferdighet og godhet noe som skjer på andres bekostning – og på tvers av deres sjanse til å erfare dette.

Jesu død kan dessuten slik gi en inngang til å se situasjonen som ofrene for urett befinner seg i, i et annet lys: hans død viser at det å lide en urettmessig død ikke trenger å være et resultat av egen fiasko, eller et resultat av noe som er *fortjent*. Snarere er det slik at Jesu død åpenbarer at årsaken til det onde ikke er å finne hos dem som lider døden, men har sin opprinnelse i begjæret etter å undertrykke godhet og rettferdighet. Dette åpner for at den som er undertrykt, i lys av hva som skjedde med Jesus, kan se seg selv som “på Guds side”, dvs i samme posisjon som Gud var, når Gud var menneske. Slik blir offerets begjær, det som Jesus og mange med ham lever og dør for, anerkjent som rettet mot noe som virkelig er verd å streve etter. Dette er et punkt som med fordel kan understrekes i møte med undertrykkes påstand om at deres seier innebærer at de har rett, og at Gud er

10. Jeg er professor Kirsten Busch Nielsen, København, takknemlig for anledningen til å artikulere dette poenget mer omfattende enn jeg hadde gjort i et tidligere utkast til denne forelesningen.

på deres side. Nettopp forestillingen om Jesu død destabiliserer denne formen for maktteologi. *Jesu død kan i dette lys ses som uttrykk for hans solidaritet med ofrene, og hans begjærfelleskap med dem. Ved å være i deres sted synliggjør han også at Guds begjær etter å manifestere sitt rike er sårbart og ikke forankret i maktutfoldelse og kontroll, og at Guds godhet og rettferdighet kan bli offer for det selviske begjæret som ødelegger gavene som er muliggjort i skaperverket, og som teologien kaller synd.*¹¹

Jesu død kan derfor også, fra et inkarnasjonsteologisk ståsted, forstås som det ytterste uttrykk for *Guds inkarnatoriske engasjement, et engasjement som blir uforståelig uten at vi også forestiller oss at Gud har et begjær – ikke fordi Gud mangler noe, men fordi Gud vil gi noe, skape noe.* Jesu død bidrar ikke til å helliggjøre verken ham eller noen annen som lider under urett. Men når Gud allerede er inkarnert, er blitt menneske, så er Jesu korsdød også noe som uttrykker at døden gjøres til Guds egen – og viser at så langt var Gud villig til å gå i sitt inkarnatoriske begjær for menneskeheten. Ikke engang døden er noe Gud er fremmed for, av alt som hører det menneskelige til. Dermed manifesterer Gud sin egen identitet gjennom det begjær som kommer til uttrykk i inkarnasjonen.

Av det ovenstående skulle det være klart at vi ikke kan forstå hvem Jesus er eller hva han gjør, uten å se på hvordan han språkliggjør og legemliggjør sitt begjær etter Guds rike. Jesu identitet er dermed til sist helt og fullt bestemt av hans forhold til Gud og hans forestilling om hvem denne sjenerøse Gud er som har skapt alle mennesker og vil at de skal ha del i det samme fellesskap omkring skapelsens gaver. Hans forkynnelse av omvendelse og hans kritikk av samtidens religiøse praksis blir forståelig nettopp i lys av dette: de som trenger å omvende seg er dem som vil holde andre utenfor, dem som manifesterer et lukkende og privilegiesøkende begjær på bekostning av andre. Den ovenstående skisse er derfor på mange måter i overensstemmelse med frigjøringsteologiens når det gjelder forståelsen av hvordan alle er berettiget til en tilgang til skapelsens gaver og ressurser, men det handler samtidig om mer enn tilgang til materielle goder og politisk medbestemmelse: det handler om å leve et liv i et religiøst, sosialt og kul-

11. Ved å snakke om Guds *begjær* i denne forbindelse ivaretas interessen for å holde resultatet av samspillet mellom Gud og menneske åpent. I en viss forstand kan tanken om Guds kjærlighet gjøre det samme, men viljeselementet og sårbarheten i Guds relasjon til verden kan utfoldes mer konkret hvis man også tenker seg at Guds begjær, som investeringen av Gud selv i inkarnasjonen, gjør Gud både engasjert og sårbar på en måte som gjør det videre utfall i relasjonen mellom menneskets og Guds begjær åpent og ubestemt. Guds begjær og Guds kjærlighet innebærer begge at Gud i en viss forstand er sårbar, overlatt, utlevert.

turelt fellesskap der ingen menneskeskapte skillelinjer får holde noen borte, og der man i tro til Gud som skaper og livgiver uttrykker begjæret etter å gi alle del i det helbredende og livgivende krefter som finnes i fellesskap, tilgivelse, håp, men også i begjæret etter rettferdighet.

Møter med Jesus som vekker og endrer begjær

På denne bakgrunn er det heller ikke mer enn konsekvent at Jesus selv, gjennom å språkliggjøre og legemliggjøre et slikt gudsrike, selv vekker begjær etter fellesskap, på en måte som innebærer at mennesker er villige til å sette etablerte sosiale og religiøse konvensjoner over styr for å oppnå fellesskap med ham. Dette finnes det en rekke eksempler på i evangeliene, la meg bare nevne noen få, for å få frem hvordan det også er begjær til stede i dem: Bakgrunnen for dette er hva jeg allerede har nevnt ovenfor om begjærets relasjonelle karakter: begjær konstituerer relasjoner, preger og former dem, og endrer dem. Å forstå hva Jesus gjorde og hans begjær, uten å se ham i relasjon til andre og hva slags begjær han vekker hos dem, gir derfor ikke god mening.

Når Jesus forkynte Guds rike handlet han ut fra overbevisningen om hva det innebar i møte med andre mennesker. Jesus utvikler sin egen identitet forkynner av Guds rike, og dermed som Guds representant, sendebud, Messias, i kraft av relasjonene han står i til andre mennesker og det begjæret som kommer til uttrykk i dem, og som han vekker der. La oss se på tre møter der Jesus tydeliggjør hvem han er i kraft av hvem andre anerkjenner ham som, og hvordan dette også plasserer ham i et felt som er bestemt av ulike former for åpnende og lukkende begjær:

I fortellingen om Jesus som helbreder den blinde Bartimeus (Mk 10:46ff.), er det tydelig at Bartimeus blir oppfattet som en som bryter inn i og forstyrrer den gitte orden og disiplenes forestillinger om hva som er passende. Men deres kontrollbegjær blir ikke oppfylt. Bartimeus bryter inn ved å tiltale Jesus som Davids sønn og dermed som Guds representant. Jesus responderer på denne tiltalen ved å invitere Bartimeus til å uttrykke hva det er han *begjærer*: Ved å spørre "Hva vil du jeg skal gjøre for deg?" tar han ikke bare hans begjær på alvor, men han tillater ham å være *subjekt for sitt eget begjær*, men han språkliggjør en virkelighet som tillater Bartimeus å både bli og være *subjekt for sitt eget begjær*, dvs. lar ham selv være medbestemmende i situasjonen. Han er ikke bare en "gjenstand" for helbredelse, og heller ikke lenger bare underkastet de kontrollerende bestemmelsene som andre

gir ham som tigger, marginalisert, på utsiden, forstyrrende, etc. I stedet for bare å svare på ropene med å gi ham en almisje, gir Jesus Bartimeus' begjær sjanse til å få en ny retning mot det som er mest avgjørende for ham, og det som ser mest umulig ut. Dermed frigjør han hans begjær og ham selv fra den passive stilling han har i sin egen verden, og lar ham uttrykke begjæret etter noe mer, noe annet, noe som er helt på utsiden av den situasjonen han befinner seg i. Dette er det begjæret jeg tidligere kalte åpent – fordi det ikke på noen måte er gitt hva som vil komme ut av å artikulere det.

Artikulasjonen av begjæret i en ny subjektivitet manifesterer en forandret Bartimeus, som kaster av seg tiggerkappen, og ved det symboliserer at han etablerer en ny identitet. Det er verd å merke seg at han gjør dette *før* Jesus helbreder ham – noe som indikerer at hans overbevisning om hva Jesus kan gjøre er sterk nok til at han er villig til å handle ut fra den, og være en annen. Når Jesus da sier "Gå – din tro har frelst deg" er det en manifestasjon av forandringen i Bartimeus identitet og av at hans åpne begjær har endret hans liv. Den har som konsekvens at han får synet tilbake (les: ser livet og seg selv og andre på en ny og annen måte), følger Jesus og tar del i det fellesskapet Jesus skaper. Dermed blir fortellingen et vitnesbyrd om hvordan bestemte relasjoner også skaper nye identiteter, og at nye fellesskap er mulig der Jesus anerkjennes som den som kan møte, fremme og virkeliggjøre det åpne og åpnende, ja, vi kunne si, det eskatologiske begjæret.

Den amerikanske filosofen Kelly Oliver har en interessant kommentar som kan belyse det som skjer i denne fortellingen. Hun sier at politisk og sosial undertrykkelse gjør mennesker til ansiktsløse objekter, og til mindre subjekter. I dette tilfellet betyr det at Bartimeus, som blind, blir gjort usynlig i den sosiale sammenhengen – og det er derfor han oppfattes som forstyrrende når han roper på Jesus. Den som ikke kan se, blir altså gjort usynlig, og dermed fratatt muligheten for å ha makt over eget liv. Oliver sier imidlertid også at nettopp *denne* formen for usynliggjøring og undertrykkelse skaper et begjær etter å bli sett av dem som kan gi oss en opplevelse av verdighet. Når Jesus ser – og lar se – er det en måte å oppfylle dette begjæret på, som samtidig skaper noe helt nytt i Bartimeus måte å leve på. Dermed illustrerer denne fortellingen et allment og erfarbart poeng som Oliver har formulert i sin filosofi.¹²

At noen blir frelst ved tro betyr på denne bakgrunnen at en blir frelst ved å være åpen for og ha tillit til det som Jesus representerer og

12. Kelly Oliver, *Witnessing: Beyond Recognition* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2001), særlig 149.

åpenbarer av muligheter. Ved å tro blir man så å si per definisjon henvist til noe annet enn seg selv som objekt for sitt begjær. *Å tro er å ha et åpent begjær*. Dermed kan man også neglisjere eller ignorere andre ting som mindre viktige – slik Bartimeus ignorerer den plass og sosiale rolle han er tildelt, når han bryter inn i Jesu følge og påkaller hans oppmerksomhet. Uten å ha denne tilliten og dette begjæret ville ikke mulighetene for noe nytt åpnet seg for ham.

En annen fortelling finner vi i Lukas 7:36ff., der Jesus er invitert til gjestebud hos fariseeren Simon, som tydeligvis holder en fest fordi han har et begjær etter å markere eller sikre sin egen status. Mens Jesus er hos Simon, kommer også en kvinne – uvelkommen – og slutter seg til selskapet. Det er ikke helt klart fra fortellingen selv hva det er som gjør at hun ikke er velkommen. Men hun sies å “ha ført et syndefullt liv”, og det er tydelig at å bli berørt av henne innebærer at man blir “uren”. Mange har derfor antatt at hun er en prostituert. Simons reserverte holdning til henne fører følgelig til at han også blir reservert overfor Jesus, som angivelig er blitt uren av kontakten med henne. Samtidig ser han i kvinnens nærvær sjansen for å avdekke hvorvidt Jesus virkelig er en profet. Om han er det, vil han nemlig etter Simons mening skjønne “hva slags kvinne hun er”.

I fortellingen fremstår derfor Simon som en mann med skjulte interesser eller begjær bak sin gjestfrihet – han vil finne ut mer om Jesu identitet, og han vil manifestere sin egen sosiale status. Når det gjelder kvinnen er han ikke interessert i henne, bortsett fra med tanke på hvorvidt hun kan hjelpe ham å avdekke hvem Jesus er. Hun blir ikke møtt med den samme gjestfriheten som Jesus møtte. Likevel salver hun Jesu føtter med en kostbar salve, og gir ham dermed en verdifull gave. Fortellingen får dermed en ironisk vri: Simeon, som har invitert Jesus, har ikke overholdt skikken for renhet som gjelder ved gjestebud, men han regner likevel kvinnen for uren. Han dømmer henne ut fra religiøse renhetsforskrifter han ikke selv overholder til punkt og prikke, og som vanligvis ville bli brukt til å skyve henne bort fra det gode selskap. Samtidig fremstår kvinnen som en “party-crasher” – hun regner med en gjestfrihet som ikke er der, og salver Jesu føtter. Jesus tar imot henne og anerkjenner hennes begjær etter fellesskap, og sier til henne at hennes tro har frelst henne – dvs. gjort henne fri fra den urenhet som andre regnet med at heftet ved henne og stilte henne utenfor fellesskapet. Jesus anerkjenner både hennes gave til ham og hennes tro på ham – og verdsettelse av ham. Hun frelses på den måten fra det hun er i andres øyne, til å bli og kunne se seg som noe mer i Jesu øyne. Hennes status redefineres fra hva hun har vært i fortiden, til hva hun får være del av som med-lem i Jesu fellesskap og som følge av sitt begjær etter det. Dermed manifesterer Jesu gjestfri-

het og fellesskap seg som åpnende, versus det kontrollerte og lukkede gjestebudet Simon kan stille opp med. Når kvinnens begjær etter fellesskap blir møtt av Jesus, gir han henne en annen fremtid som svar på dette begjæret.

En siste historie om hvordan tro fører til frukter og nytt liv finner vi i Lukas' fortelling om Sakkeus. (19:1ff.). Det er også en ganske ek-splisitt fortelling om begjær, ettersom Sakkeus har et sterkt ønske om å se Jesus, noe Jesus gjenkjenner og besvarer ved å utfordre ham til gjestfrihet. Denne utfordringen tar Sakkeus på sin side i mot – og han opplever dermed den anerkjennelsen som Jesus uttrykker ved å ville være gjest hos ham. Ettersom Sakkeus var en tollar som hadde tvilsomt rykte som kollaboratør med okkupasjonsmakten, og dessuten også hadde sørget for å bruke sin myndighet til å sikre seg mer i sin egen pose, er dette ingen liten gest. Men den forandrer Sakkeus liv – og hans begjær:

Jesus synliggjør gjennom å spørre om gjestfrihet at han regner Sakkeus som i stand til å vise det. Han begjærer selv Sakkeus' *sjenerøsitet* og ser ham altså som noe annet enn alle andre.¹³ Ved å ta imot Jesus får Sakkeus dermed også sjanse til å gi en ny retning til sitt eget begjær, et begjær som hittil har ført til at han har vært på utsiden av det sosiale fellesskapet. Hans begjær etter å skaffe seg velstand og eien-dom forandres til et begjær etter å gi og være sjenerøs. Jesu nærvær manifesterer dermed muligheten for forandring i Sakkeus liv. Når han forteller Jesus hva han har besluttet seg for å gjøre, ved å gi mennesker tilbake mer enn han har tatt fra dem, og gi halvparten av alt han eier til de fattige, sier han samtidig noe om hva slags retning hans begjær nå har tatt. Jesus responderer med å si at "I dag er frelse kommet til dette hus" (19:9). Frelsen innebærer slik et konkret oppbrudd fra en fortid og et begjær som har bundet og ekskludert ham, og gir ham en ny orientering mot andre og mot fellesskapet. Den er ikke et rent åndelig og abstrakt fenomen, men ytrer seg i andre og nye begjær, og kommer til uttrykk i at Sakkeus anerkjenner de gaver Jesus gir og representerer.

Som flere av de ulike fortellingene viser, har Jesu måltidspraksis en dobbelt karakter: På den ene siden er de uttrykk for en ubegrenset åpenhet og sjenerøsitet, og fremstår som konstruktive og konkrete eksempler på den visjon Jesus tydelig hadde for hvordan menneskelig fellesskap skulle være. Samtidig undergraver de en sosial orden der deltakelse i måltider var basert på (religiøs) status og renhet, og regu-

13. Temaet *sjenerøsitet* er i teologisk sammenheng nylig utfoldet omfattende og kreativt hos N.H. Gregersen: "Generøsitetens teologi", *Dansk Teologisk Tidsskrift* 71 (2008), 77 – 99.

lert langs klare linjer for hvem som kunne delta og ikke. Når Jesus derfor spiser sammen med kvinnen i Simons hus eller med Sakkeus, viser han at han ikke bryr seg om de grenser som samfunnet trekker mellom ære og skam, mann og kvinne, slave og fri, rik og fattig, eller ren og uren.

Konklusjon: Begjærets forhold til det utestående

Guds rike allerede er kommet – i kraft av det fellesskapet Jesus stiftet, og den praksis han hadde med å invitere mennesker til å ta del i Guds rike. Men i den grad dette fellesskapet fremdeles finnes i verden, uttrykker det likevel at Guds rike ikke er helt og fullt til stede, fordi dette riket slett ikke alltid verken forkynnes og praktiseres på måter som lar det fremstå tydelig at Gud er den som råder. *Guds rike forblir derfor også en visjon om noe som er underveis og utestående, og som er mer enn det vi kan sikre oss gjennom hva vi selv gjør. Guds rike er et løfte om en annen fremtid enn den vi kan forestille oss at springer ut av verden slik vi nå erfarer den.* Derfor er det også en sammenheng mellom Guds rike og det åpne og åpnende begjæret.

For dem som tror på Jesus og tar hans kall til å følge etter ham alvorlig, kan dette ikke bety at de kan slå seg til tåls med at Guds rike kommer en gang i fremtiden, så derfor kan man vie oppmerksomheten til andre ting her og nå. Snarere er visjonen om Guds rike, og mottakelsen av fellesskapet som Jesus gir med Gud, anledningen til at det kan vekkes et begjær etter at mer av Guds rettferdighet kan virkeliggjøres i verden, og at flere mennesker kan få erfare allerede nå hva dette fellesskapet gir.

Det paradoksale som bibelforskere hele tiden minner oss om med Guds rike, blir tydelig på bakgrunn av dette: Guds rike kan forkynnes og praktiseres, men det er ikke noe vi kan gripe, eller noe som lar seg fange inn på en slik måte hele tiden. I lys av perspektivene gave og begjær, blir det tydelig at dette gjør at Guds rike hele tiden er mer enn det vi kan sette i sirkulasjon, og det forblir en gave som ikke inngår i vår "utvekslingsøkonomi".¹⁴ Guds rike vil hele tiden ha preg av noe mer, noe annet, noe som er noe overskytende i forhold til det som allerede er nærværende i begjærets tematiserte og utematiserte innhold. Av denne teologiske grunn er det heller ikke mulig å se innholdet i Guds rike som noe som restløst går opp i hva mennesker kan

14. Til dette, se Derrida om gaven som nettopp i motsetning til enhver form for utvekslingsøkonomi i Jacques Derrida, *Counterfeit Money* (Chicago: Chicago UP 1992), særlig 7f.

formulere av ønsker og behov. Guds rike er kort og godt mer, og derfor er *troen i begjæret alltid en tro på noe mer*.

Samtidig vil nettopp dette overskuddselementet ved Guds rike også hele tiden holde vårt begjær etter det levende. Vi kan ikke regne med at dette begjæret kan oppfylles i sin konkrete skikkelse. De som i løpet av kirkehistorien har villet se Guds rike oppfylt i en konkret sosial orden eller en kirkelig struktur, har ikke bare blitt skuffet. De har også noen ganger gjort dette riket til uttrykk for et lukkende og kontrollerende, heller enn et åpent og åpnende begjær, ved å tvinge frem sin egen forståelse av hva det skulle være. Dermed er fellesskapet, i stedet for å være fritt, åpent, inkluderende, barmhjertig og ukontrollerbart, blitt preget av undertrykkelse, disiplinering og tvang til tro.

Jeg antyder innledningsvis at begjæret kan gi oss en alternativ tilgang til det som kan gi kristologien aktualitet og relevans, være en nøkkel til å gi kristologien en tydeligere erfaringsdimensjon. Denne formen for "erfaringsteologi", om vi skal kalle den det, vil ikke, som vi ser i mye tradisjonell forkynnelse: identifisere og evt. produsere, forestillinger om synd og skyld, for så å skape et begjær etter tilgivelse og oppreisning. Snarere kan den ta utgangspunkt i vårt gitte, allerede eksisterende begjær etter det gode og etter felleskap, og tyde dette begjæret vårt etter det gode i lys av hvordan Jesu forkynnelse av Guds rike lar seg bestemme som i samsvar med et tilsvarende, om enn ikke alltid identisk, begjær etter det gode. Dette gode er noe vi kan få del i – som noe som hender med oss, som gis oss, men ikke som noe vi kan tilegne oss, besitte, og kontrollere eller holde andre borte fra. Slik sett er Jesu liv og gjerning hans forkynnelse i stand til å åpne for en forståelse av, og kan ses som en aktuell og konkret manifestasjon av vårt allerede eksisterende begjær, på en måte som kan frigjøre det fra alt som ellers måtte fange oss eller friste oss til andre prioriteringer og annet begjærinnhold, som for eksempel det vårt konsumsamfunn hele tiden spiller på. Teologi kan slik sett tyde erfaringen av begjær, kritisere ødeleggende former for begjærøkonomi, og åpne for å se begjærets muligheter. Dermed frigjøres også forkynnelsen fra å måtte produsere de grunnleggende erfaringsbetingelsene som kan gi forkynnelsen av Jesus Kristus relevans og aktualitet i vår tid, fordi den kan ta utgangspunkt i et sentralt og avgjørende, om enn tveetydig fenomen som preger alle menneskers liv.

Dramatisk teologi

– en introduktion af Raymund Schwager

Sognepræst, cand. theol. Esben Thusgård

Abstract: This article introduces the Swiss/Austrian catholic theologian Raymund Schwager (1935-2004) to a Danish audience. It is argued that Schwager's dramatic theology offers a coherent model for interpreting the paradoxes in Christian faith. How can God be described as both constructive and deconstructive, as both merciful and full of anger? Combining Hans Urs von Balthasar's conception of drama and René Girard's theory of mimetic desire and scapegoating, Schwager formulates a theology, where the vertical aspects of reconciliation do not overshadow the horizontal aspects, and vice versa. The action of God in Christ meets human reaction in a balanced way. The drama contains five acts: 1. Jesus proclaims the Kingdom of God; 2. The rejection of Jesus' preaching; 3. The judgment of Jesus and his crucifixion; 4. Resurrection as the reaction of the Father; 5. The new gathering. The perspective, provided by the drama, makes it possible to integrate themes, which otherwise seem without any relation, for in the drama, as well in our lives, everything is inter-related and interdependent. A dramatic view on the revelation thus clarifies how action is succeeded by reaction: God speaks and human beings respond.

Key words: Raymund Schwager – transformation – identification – christology – reconciliation – revelation – René Girard – Hans Urs von Balthasar – dramatic theology.

Denne artikels ærinde er at introducere den schweizisk/østrigske katolske teolog Raymund Schwager (1935-2004) i en dansk sammenhæng.¹ Schwager har på baggrund af inspiration fra den schweizisk

1. Raymund Schwager blev født i Schweiz, blev i 1955 medlem af jesuiterordenen, i 1966 ordineret til præst, tog i 1969 doktorgraden på afhandling om den hellige Ignatius og blev i 1985 Karl Rahners efterfølger som professor i dogmatik ved Det teologiske Fakultet, Innsbruck Universitet, hvor han virkede til sin død. Schwager har et omfattende forfatter-skab bag sig. Blandt de mest betydningsfulde værker skal nævnes: *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schrif-*

katolske teolog Hans Urs von Balthasar (1905-1988) og den fransk-amerikanske litteraturkritiker og religionsforsker René Girard (1923) formuleret en teologisk metode kaldet *Dramatische Theologie*. Denne dramatiske teologi åbner et felt, i hvilket man på en ny måde kan tale om åbenbaring og forsoning. Der er tale om en metode, der placerer sig midt mellem traditionelle teologiske fronter og som samtidig forsøger at løse nogle af de problemer, som den teologiske tradition ofte har mødt. I denne artikel vil jeg først redegøre for hvilke problemfelter, teologien i Schwagers optik står over for, og som den dramatiske metode giver svar på. Dernæst vil jeg præsentere den dramatiske teologi for til sidst at pege på perspektiver og problemer.

1. Problemfelter

Der optræder adskillige paradokser i de fleste religioner, og den kristne er ingen undtagelse. Side om side tales der i de bibelske skrifter om Guds vrede og barmhjertighed. Mennesker har gennem tiderne gjort sig erfaringer med Gud, hvor Gud i nær sammenhæng beskrives som kreativ og destruktiv. Der synes at være en ambivalens på spil, hvor det er vanskeligt med den kritiske fornuft i behold samtidig at fastholde de modsætningsfyldte begreber. Dette giver forskellige måder at håndtere disse umiddelbart modstridende udsagn.

En mulig strategi er at gøre en dyd ud af nødvendigheden og fastholde forargelsen som et vandmærke for sand tro. Rationalet synes at være, at hvor tanken må give op, sætter troen ind, men at rationalet er tyndt, og at tvetydigheden slider teologien og tanken i stykker indefra, anfægter ikke. Det giver kritikken let spil.

En anden strategi er at opgive disse modsætninger og fokusere kun på den ene side af paradokset. Dermed står gudsbilledet desto mere klart og entydigt, oftest i en venlig og lys udgave. Begreber som kærlighed og venlighed indtager her de centrale pladser, men også denne måde at *forvalte* de indre teologiske problemer på har sine omkostninger. Dels læner man sig op af et markionitisk kætteri, dels må man opgive de for teologihistorien så centrale begreber som *Guds vrede* og Gud som *nidkær dommer*. Dermed forkastes tekster og begre-

ten (Thaur: Kulturverlag 1978) – online tekst: <http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/299.html>; *Der Wunderbare Tausch: zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre* (München: Kösel 1986); hovedværket *Jesus im Heilsdrama: Entwurf einer biblischen Erlösungslehre* (Innsbruck: Tyrolia 1990) – online tekst: <http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/212.html>.

ber, der kunne rumme potentiale for mere, end de umiddelbart signalerer. Tilbage står bogstavelig talt en anæmisk og endimensional teologi.

Et andet problemfelt, som tidligt optager Schwager i forfatterskabet, er forholdet mellem, hvad han benævner eskatologisk og staurologisk soteriologi. Eller: Hvordan forholder Jesu forkyndelse, som vi får den præsenteret i evangelierne, sig til den korsfæstede Kristus, som den paulinske litteratur og Den apostolske Trosbekendelse primært kredser om. Hvor sidstnævnte i altovervejende grad interesserer sig for Kristus som korsfæstet, død og opstanden og ikke i samme grad det levede liv, der gik forud, er korsdøden omvendt ikke et tema for den Jesus, der fortalte lignelser og gjorde alle ting vel. Hvor Kristi korsdød er afgørende for Paulus og Den apostolske Trosbekendelse, er korsdøden ikke en forudsætning for at Jesus kunne tilgive, spise med udstødte eller helbrede syge. Med mindre man accepterer forestillingen om, at Jesus alene tilgav på forventet efterbevilling, implikerer tilgivelsen i evangelierne *ikke* Jesu død, men alene en tro på, at han talte og tilgav på Guds vegne.

Man kan nu set ud fra en systematisk-teologisk vinkel anlægge to perspektiver, hvorved problemstillingen skærpes yderligere: Hvis man som Apostolicum og Paulus primært fokuserer på, at Gud åbenbarer sig i den korsfæstede Kristus, og hvad det betyder, så samler interessen sig primært om, hvad der kan benævnes det vertikale perspektiv i teologien. I modsætning hertil fokuserer evangelierne, som nævnt ovenfor, først og fremmest på Jesu forkyndelse, helbredelserne og i det hele taget forholdet til de mennesker, han møder på sin vej. Denne interesse kan benævnes det horisontale perspektiv.

En af de store udfordringer for den systematiske teologi i fortolkningen af Guds åbenbaring i Jesus Kristus består i at få afbalanceret netop det horisontale og vertikale perspektiv. Overbetoner man det ene perspektiv, sker det på bekostning af det andet. Lægger man vægt på det vertikale perspektiv, betyder det ofte at Jesu forkyndelse, alt hvad der går forud for korset, bliver forstået i lyset af korset. Den forkyndelse og gudsforståelse, som Jesus repræsenterede før sin død, underordner man det afgørende i denne forståelse, at manden døde. Lægger man vægt på forholdet mellem Gud og Kristus, og samler interessen om tiden efter påske, rejser det spørgsmålet om, hvad den handling, der pågår mellem Gud og Kristus, har med jordelivet og menneskene at gøre? Det vertikale perspektiv vinder på bekostning af det horisontale.

Det sidste spørgsmål peger på, at det er vigtigt at tilgodese den horisontale dimension i teologien. Jesu liv, forkyndelse og tiden før påske må rykkes frem i diskussionen. Men samme forskydning, som set

ovenfor, optræder let igen, nu med modsat fortegn. For i modsætningen til en vertikalt orienteret teologi, er Jesu død, i den strikte horisontalt orienterede teologi, i sig selv ikke nødvendig eller interessant. Her er det evangelierne, der står i centrum; lidelsesforudsigelserne og lidelseshistorien undtaget. Jesu lære og proklamation af Gudsrigets snarlige frembrud og ikke mindst disciplenes efterfølgelse indtager den central plads, med fokus på de etiske implikationer. Hvis det horisontale perspektiv urgeres, er der, når regnskabet bliver gjort op, ikke sket noget, der konstituerer en forandring i forholdet mellem Gud og mennesker. Det afgørende spørgsmål er i stedet, i hvilken forstand Gud overhovedet er eller behøver at blive blandet ind i frelsesspørgsmålet; sker der noget afgørende nyt i forholdet mellem himlen og jorden? Er det ikke tilfældet, må det konstateres, at det vertikale perspektiv er blevet overflødiggjort.

For Schwager er det afgørende at undgå, at de to perspektiver, det vertikale og horisontale, spilles ud mod hinanden, da begge netop kan være med til at kvalificere hinanden. Ikke det ene uden det andet. Schwagers mål er at give en sammenhængende tolkning af de bibelske tekster, således at paradokser og hinanden modstridende udsagn ikke opgives, samtidig med at han ikke opgiver kritisk refleksion eller de for den teologiske tradition så væsentlige temaer såsom Guds vrede, almagt etc.

Schwager accepterer ikke de overfor skitserede muligheder at vælge det ene eller andet perspektiv. Udfordringen består derimod i at finde en metode og tilgang til teologien, der netop respekterer det spændingsfelt, som kristen teologi opererer i. Paradokserne er et vilkår, der skal forvaltes frem for nivelleres. Nedenfor skal det præsenteres, hvorledes Schwager med den dramatiske metode giver rum for en fortolkning af de paradokser og tvetydige begreber, som traditionen har overleveret.

2. Dramatisk forsoningslære

Schwager benævner sit projekt for *Dramatische Erlösungslehre*.² Indledningsvis er det vigtigt at understrege, at der med dramabegrebet åbnes et fortolkningsrum, hvor dramaet *ikke* skal forstås som simpelt marionetspil, hvor mennesker bliver styret fra oven af et guddomme-

2. I udviklingen af den dramatisk teologisk metode er Schwager stærkt inspireret af Hans Urs von Balthasar. Ofte henvises til *Theodramatik vol. 1-5* (Einsiedeln 1973-1983).

ligt snospil. Den guddommelig drejebog er ikke skrevet på forhånd.³

Dramaet tematiserer hos Schwager det forhold, at der er forskellige aktører i spil og disse aktører *agerer* og *reagerer* forskelligt alt efter deres vilje overfor hinanden dramaet igennem. Dramaet udgør rammen for udveksling og kommunikation mellem de forskellige aktører, og den dialog og konfrontation, de indgår i, er med til at forme handlingsforløbet, og til tider sker det i konstruktiv tilslutning til den retning, dramaet er ved at tage. Til andre tider i afvisning, hvorefter andre aktører må reagere. Et spil mellem *aktion* og *reaktion*, en *udveksling* af de forskellige synspunkter og holdninger, hvor forskellige og modsatrettede de end er, bidrager alle i sidste ende til *samme* udvikling af dramaet.

Gud *taler*, mennesket *svarer*, hvorefter Gud atter fører ordet. Åbenbaringen betegner dermed en åben proces, hvor Guds erfaringer med mennesket og menneskets erfaringer med Gud bringes i spil og har indflydelse på dramaets forløb.

Det er indlysende, at der gives roller inden for den bibelske kontekst, der er mere indflydelsesrige og magtfulde end andre. Men alle deltager, lidt eller meget. Selv tilskuerne, der for en umiddelbar betragtning synes passive, bidrager aktivt med deres bifald eller mangel på samme til dramaets forløb og udvikling. Skellet mellem aktører og tilskuere udviskes, eftersom aktørerne på scenen opfanger enhver form for positiv eller negativ interesse. Publikum indtager en afgørende rolle, og der gives ingen neutrale positioner.

Dramaet er videre karakteriseret ved at være centreret om en konflikt. Dramaet gennemspiller flere akter, hvor konflikten når en afklaring. Dermed følger Schwagers brug af dramaet den aristoteliske dramaturgi, hvor dramaet har en begyndelse, en midte og en slutning. Således også det evangeliske drama, hvor forløbet åbner et rum, og der sættes en scene. Her leves livet, her elskes og hades, her optræder vold og kærlighed side om side, her mødes fortvivlelse og afmagt af tro og genrejsning.

Set under ét har Guds handling i Jesus Kristus et sigte, men undervejs *korrigeres* og *forykkes* handlingerne, og budskabet skærpes i mødet med mennesker. Men som det skal vises nedenfor, formår Schwager med sin dramatiske metode at skabe rum for de forskellige hand-

3. Denne brug af dramaet er ikke er nogen nyhed. Platonsk-stoisk filosofi udviklede tanken om, at mennesket var tildelt, eller selv valgte en rolle, som det skulle udfylde. Paulus bruger dette motiv med negativ valør, når han beskriver hvordan "vi er blevet et skuespil for verden, for både engle og mennesker", jf. 1 Kor 4,9.

linger og budskaber, der for en første betragtning synes vanskeligt forenelige. Den dramatiske metode rummer handlingsforløbets mange nuancer, uden at rammen sprænges.

Det afgørende originale bidrag af den schweizisk/østrigske dogmatiker er at forbinde den dramatiske metode med René Girards teori om det mimetiske begær og sydebukmekanismen.⁴ Schwager ser tidligt potentialet hos Girard, og det består først og fremmest i, at Girards teori gør det muligt at forbinde temaer og motiver i evangelier, der ellers er vanskeligt at forene. Det handler for eksempel om at kunne give en samlet forståelse af Jesu domsord, der hos Lukas fortælles i forholdsvis tæt sammenhæng med de af Jesu lignelser, der omvendt handler om at søge det fortabte, og ikke forstøde det. Et andet eksempel er menneskemængdens omslag fra tilbedelse af Jesus palmesøndag til fordømmelse af samme få dage efter.

Hvordan det er muligt for Schwager at give en sammenhængende tolkning af disse temaer, skal vises senere. Her skal det alene konstateres, at der i Girards teoridannelse ligger en dramatik gemt, som Schwager identificerer og optager. Det særlige ved det menneskelige begær er ifølge Girard, at mennesket ikke ved, hvad det skal begære, hvorfor mennesket efterligner omgivelserne. Derfor benævner Girard begæret som mimetisk. Det rummer en mulighed for, at begæret skiftende kan rette sig i forskellige retninger. Hertil kommer, at det mimetiske begær er forbundet med konflikt, eftersom mennesket i kraft af den mimetiske disposition begærer det samme. Formår et individ eller et samfund ikke at håndtere dette, ender det med rivalisering og vold. Transformationer af begær og af relationer følger, idoler bliver som med et trylleslag til sydebukke. Den psykosociale dynamik, der er gemt i det mimetiske anlæg, matcher således på mange måder strukturen i det dramatiske koncept, som Schwager henter fra von Balthasar.

Med sin tolkningsnøgle, den dramatiske model samt teorien om det mimetiske begær, er det Schwagers mål at give en tolkning af evangeliernes mangeartede og komplekse perspektiver: Jesu forkyndelse af Gudsriget, domsord, korsdød og opstandelse. Sigtet er dels at kunne fastholde paradoksale begreber, dels at give et bud på en kristologi, hvor både det vertikale og horisontale perspektiv tilgodeses.

4. Inspirationen har været gensidig. Se René Girards redegørelse for indflydelsen fra Schwager i "Kristi offer", i *Voldens verden – Verdens vold*, vol. II, red. Jørgen Jørgensen (Frederiksberg : Aros Forlag 2008), 489-495, og Esben Thusgård "Offerets umulige nødvendighed – Raymund Schwagers præcisering af Girards offerbegreb" i *Syndens sold – en antologi om den mimetiske teori*, red. Jørgen Jørgensen (Frederiksberg : Aros Forlag 2007), 173-184.

3. Det kristologiske drama

Den evangeliske overlevering kan ifølge Schwager tolkes som et drama eller en dramatisk proces, der udspiller sig over fem akter. Anskuet således tematiserer Schwager forløbet af Jesu liv, død og opstandelse, de mange forskellige aktørers roller og ikke mindst, hvordan kommunikationen mellem himmel og jord og mennesker imellem muliggøres gennem én lang dramatisk proces. Indledningsvis er det dog afgørende at pointere, at det er Gud, der spiller ud, og som også taler det sidste ord. I det følgende vil jeg vise, hvordan Schwager læser Jesu liv, død og opstandelse som en dramatisk proces over fem akter.

1. akt: Jesu forkyndelse af Gudsriget⁵

Jesu forkyndelse af Gud som Fader (Abba) anser Schwager for at være af afgørende vigtighed. Hos Jesus ligger en ny erfaring af Gud, der finder sit radikale udtryk ved fjendekærlighed, jf. Matt 5,43ff. Dermed er forudsætningen for Jesu forkyndelse ikke, at Gud behøver noget offer eller nogen tilfredsstillelse til gengæld for menneskets krænkelse af Guds hellighed og retfærdighed. Jesu tilgivelse er alene begrundet i Guds faderlige barmhjertighed. Motiver som Guds vrede, retfærdighed og hævn er med andre ord sekundære, motiver som ellers har været fremtrædende i senere tolkninger af Jesu liv og død. Disse motivers status behandler Schwager i 2. akt.

Intentionen med Jesu forkyndelse er at samle det splittede folk i et nyt fællesskab, og det er ifølge Schwager det bagvedliggende motiv bag både disse lignelser og bag Jesu bordfællesskab. Men det er vel og mærke en samfundsdannelse, der til forskel fra alle tidligere samfundsdannelse *ikke* beror på udstødelse og vold. Skal dette fællesskab realiseres, og samfundets vold og udstødelse overvindes, kræver det radikal omvendelse af folket. En central påstand i Jesu forkyndelse består i, at Gud ikke ønsker ofre. Tværtimod, Gud er ofrenes Gud. Alle tidligere fællesskaber, der baserer sig på den urgamle syndebuklogik, er ikke guddommeligt sanktioneret hos Jesus.

Forkyndelsen retter sig dermed ikke kun mod individet, men i høj grad også mod det kollektiv, der skal nå til erkendelse af syndebukmekanismen og dens illegitimitet. Forkyndelsens mål er at skabe et *inklusivt* fællesskab til erstatning for det *eksklusive*. Konkret viser den nye samfundsdannelse sig i Jesu bordfællesskab med syndere og tol-

5. Følgende præsentation af dramaets fem akter baseres primært på Schwager (1990). Dramaets inddeling i akter og udstrækning i denne artikel afspejler Schwagers overvejelser.

dere. Disse outsiders bliver til insiders, uden at andre grupper eller enkeltpersoner tjener som det nye fællesskabs sydebukke.

En central del af Jesu forkyndelse er Guds tilgivelse af syndere. Måltidsfællesskabet er et indirekte udtryk for denne tilgivelse, men han tilgiver altså også direkte. Man må spørge, som også farisæerne spurgte – med hvilken ret tilgiver han? Schwager konstaterer, at tilgivelsen sker uden om tempelinstitutionen. Jesus regner ikke templet som af nogen afgørende betydning for forholdet mellem mennesket og Gud. Jesus tilgiver altså uafhængigt af templet, og tilgivelsen forudsætter hverken soning og/eller et offer, i den kultiske forståelse af begrebet. Dermed står han i opposition til templet og de økonomiske og magtpolitiske interesser, der i høj grad var baseret på offerkulten.⁶

Det åbne spørgsmål her ved første akts afslutning er, hvorledes folket *reagerer* på den nye opfattelse af Gud. Som følge af Jesu forkyndelse skal folket i praksis ikke bare vende sig fra vold og hævn, men fra deres religion og kultur i egentligste forstand, jf. Girards analyser af offerets samfundsskabende og bevarende funktion. *Reaktionen* udebliver da heller ikke, hvilket udspiller sig i dramaets 2. akt.

2. akt: Jesu forkyndelse afvises

Jesu forkyndelse består også af hårde domsord, som de der falder over byerne Korazin, Betsajda og Kapernaum, samt dommen der falder i Markusevangeliet kap. 13. I en forståelse af sammenhængen mellem Jesu forkyndelse af Gudsriget og domsordene, viser den dramatiske model første gang sin styrke. Jesu forkyndelse, som den falder i 1. akt, efterlader folket med to mulige *reaktioner*: Tilslutning eller afvisning. Anerkender folket kritikken, indrømmer det samtidig ofrenes uskyld og offerinstitutionernes barbari. Hermed muliggøres en ny samfundsdannelse. Afviser folket derimod, fastholder det den aktuelle samfundsorden, med den vold og udstødelse, der følger. Holder folket fast i denne orden, virker den negative afgørelse i forhold til Jesu forkyndelse tilbage mod folket selv. Folket udleverer sig selv til egen dom og lukker på den måde sig selv inde i de mekanismer, der har virket siden verdens grundlæggelse. *Skaren* lader sig omvende, men hovedparten, *folket*, reagerer altovervejende på Jesu ny tale om Gud ved at afvise den. Dermed er der også skabt en helt anden situa-

6. Se hertil Robert G. Hammerton-Kelly, *The Gospel and the Sacred: Poetics of Violence in Mark* (Minneapolis: Fortress Press 1993). Her er opgøret med tempelinstitutionen udgangspunktet for læsningen af Markusevangeliet. Derfor tager læsningen udgangspunkt i kap. 11, også kaldet tempelrensningen.

tion, end den der gik forud for den indledende forkyndelse af Guds rige. Denne anden situation, som domsforkyndelsen falder i, finder sted *efter* afvisningen af Jesu forkyndelse af Gud som alles Fader, og udmaler alene *konsekvensen* af netop afvisningen.⁷

Det er i denne sammenhæng, at Jesu domsord skal fortolkes. På tilsvarende vis tolker Schwager Markusevangeliet kap. 13, hvor der berettes om de sidste tider. Atter viser Schwager sin afhængighed af Girard, for apokalypsen beskriver ikke andet end de kræfter, der behersker historien.⁸ Trængslerne er alene forårsaget af mennesker og har ingen guddommelig virkelighed bag sig, men er alene udslag af en mimetisk krise. Omvender menneskene sig ikke, så vil de fortsætte med at være ofre for egen vold, en vold der vil nå en voldsomhed, så det må opleves som om himmel og jord rystes. Den vrede, som mennesket hidtil har tolket som Guds, og som skulle afvendes ved gentagne ofre, kommer ikke fra Gud, men alene fra mennesker og de konflikter, som en ikke-erkendt mimesis forårsager. *Reaktionen* fra dem, der afviste Jesu ord, udeblev ikke. I følgende akt viser det sig, hvorledes Jesus bliver offer for den ondskab, han selv afdækkede.

3. akt: Dommeren bliver dømt

Konsekvenserne af ikke at opgive og forlade den mimetiske automatik og syndebugmekanismens blodige vej falder i første omgang ikke på folket, som Jesu ellers havde forkyndt i 2. akt. Derimod falder de tilbage på Jesus selv.

Dramaet, der nærmer sig sin midte, spidser nu til, og det er her ifølge Schwager vigtigt nærmere at bestemme forholdet mellem dramaets forskellige aktører. Det er nødvendigt at holde sig klart, hvem der står bag hvilke handlinger. Her viser dramaet som tolkningsnøgle sin styrke, for med dramabegrebet tydeliggøres det, at de forskellige aktører kan handle ud fra forskellige motiver og alligevel bidrage til de samme begivenheders udvikling. Med dramaet som nøgle undgår man en sammenblanding af disse motiver.

Fra palmesøndag til langfredag gennemspilles, hvad der traditionelt er benævnt *den sakrale konges død*. Det mimetiske er særdeles fremtrædende både i indtogssperikopen, hvor Jesus først tiljubles, og efter forhøret hos Pilatus, hvor folket enstemmigt kræver Jesus korsfæstet. Fascinationen og afskyen breder sig epidemisk gennem hoben i de to

7. Inspirationen til forståelse af dette dramatiske omslag i forkyndelsen henter Schwager primært fra René Girard, *Things Hidden since the Foundation of the World* (Stanford: Stanford University Press 1987), 202ff.

8. Schwager (1990), 62 henviser der til Girard (1987), 168-72.

forskellige scener. Menneskets disposition for og ønske efter at efterligne andre giver forklaringen på det mærkværdige omslag fra tilbødelse til forkastelse af samme person. Først tilbødes og tiljubles Jesus, for dernæst at dø som folkets sydebuk. Han optræder som det *transitive* offer, den ene hvorpå folket projicerer al skyld. Jesus beskrives som det uskyldige offer i et samfund i krise, hvor alle vender sig mod ham – de jødiske autoriteter såvel som de romerske magthavere og folket. Selv disciplene er mere eller mindre aktive i processen, én forråder, en anden fornægter og resten flygter. Alle er med andre ord delagtige i hvad der sker.

Guds rolle i denne del af dramaet er endnu ikke udfoldet, det bliver det senere, men her skal det forlods konstateres, at Guds rolle på ingen måde er identisk med den frådende hobs, der kræver Jesu død.

Jesu egen forståelse af sin død og forholdet til modstanderne, må ifølge Schwager svare ganske til det budskab, som Jesus forkyndte forud for sin død, nemlig fjendekærlighed og ikke-vold. Jesus kan derfor ikke falde tilbage i den urgamle gengældelsesmekanik, men lader sig ramme af volden uden at gøre gengæld. På dramaets rolleliste indtager Jesus dermed en helt anden placering end de øvrige.

Dermed er det endnu ikke helt klart, hvordan Jesu rolle skal forstås. Der åbner sig to muligheder. Den ene mulighed ligger, på trods af at Jesus giver sig selv, stadig i forlængelse af sydebukmekanismen. Jesu død kan tolkes i relation til sydebukmekanismen, og da er døden alene udtryk for selvaggression og selvdestruktion, der dybest set anerkender det legitime i sydebukmekanismen. Dermed kan Jesu død bedst betegnes som et selvmord. Fortolket således bliver det afgørende subjekt i lynchningen ikke alene folket. Også Jesus bifalder sin død, da han i denne fortolkning frivilligt tilslutter sig denne udlægning af sin død. Denne tanke er naturligvis i modstrid med den forudgående forkyndelse og det gudsbillede Jesus præsenterede ved denne forkyndelse, og forkastes dermed af Schwager.

Den anden mulighed er at forstå Jesu død ikke som selvmord, men sådan at Jesus giver sit liv for mange, hvorved Jesu død kan betegnes som et *refleksivt offer*. Jesus lader sig drage ind i menneskehedens selvbedrag og ind i selvretfærdighedens onde cirkel, der er sydebukmekanismen. Da han ikke svarer igen på volden, bryder han dermed denne cirkel. Idet Jesus ofrer sig selv, lader sig dømmes, og ikke giver efter for gengældelsens mulighed, åbner han mulighed for, at mennesker kan træde ud af denne onde cirkel og dermed forsones.

For nærmere at bestemme betydningen af dette, introducerer Schwager et begreb om *identifikation*. Gennem lidelseshistorien og korsbegivenheden ofrer Jesus sig selv, idet han identificerer omgivelserne, alle der har samlet sig mod ham, som ofre for den selv samme

mekanisme, som han må lide døden under. Indtil nu har Schwager alene forstået folket som de handlende subjekter og Jesus som det lidende objekt. Men for Schwager er der mere at sige om dette forhold. For som handlende subjekt er intet menneske frit, men fanget af det mimetiske begærs dynamiske mekanismer. Dermed er ethvert menneske dybest set offer for samme. Det er, hvad der ligger i korsordene: "Tilgiv dem Fader, for de ved ikke, hvad de gør". Som de aktivt handlende i korsfæstelsen af Jesus følger de syndebukmekanismens lovmæssigheder, hvorfor de ikke ved, hvad de gør.

Schwager tydeliggør hermed de forskellige aktørers roller i dramaet, og ikke mindst de forskellige motiver, der ligger bag Jesu død. Det ene motiv opsamles i forestillingen om, at det er bedre at én dør, end at hele folket går til grunde. I den sammenhæng er folket subjekt for volden og udstødelsen og Jesus objekt herfor. Det andet motiv, der driver dramaet, er Jesu selvhengivelse for mange, hvor han er subjekt for kærligheden og ofrer sig selv for de mennesker, der er ofre for volden.

Begge aktører i dramaet, Jesus og folket, er således henholdsvis subjekt og objekt for hinandens handlinger, og tydeliggør dermed også de to typer af offerforståelse, der er på spil i dramaet:

Offertype	Jesus	forfølgere/bøddler/ dommere
Syndebuk/Victim/ Transitivt offer	Objekt for vold - Passiv lidelse	Subjekt for vold - Aktivitet
Selvoffer/ Sacrificium/ Refleksivt offer	Subjekt for kærlighed - Aktivitet	Objekt for kærlighed - Passiv lidelse

I forbindelse med korsdøden *forvandler* Jesus i sin selvhengivelse passiv lidelse til aktivitet.⁹ Scenen, hvor Jesus udleveres til lidelse og død af sine fjender, forvandles da også, så Jesu død samtidigt kan fortolkes som selvhengivelse af sig selv til Gud og mennesker. Det sker med ordene: "Fader, i dine hænder betror jeg min ånd". Korset er således brændpunktet for to forskellige handlinger, for henholdsvis lidelse og aktivitet. De to handlinger er motiveret så forskelligt som det overho-

9. Motivet "forvandling" henter Schwager fra den græske teolog fra det 7. årh. Maximus Confessor, jf. Schwager (1986), 135-160.

vedet tænkes kan og dog mulige at fastholde som sammenfaldende i tid i Schwagers dramatiske koncept.

Schwagers udlægning af korsbegivenheden viser, at det enkelte menneske står i to lejre, og at det har en sammensat rolle i dramaet. På den ene side er alle mennesker ansvarlige i dommen og i drabet på Jesus, eftersom alle mennesker er delagtige i det mimetiske og synde-bukmekanismen. På den anden side er mennesket forbundet med den dømte og korsfæstede, som ofre for egen eller andres synd.

Således tydeliggør Schwager rollerne i dramaet. Folket og præster-nes motiv er, mere eller mindre erkendt, ønsket om den enes død.¹⁰ Jesu motiv er at give sit liv til bedste for mange. Det tilbageværende spørgsmål er det afgørende: Hvad er Guds rolle i dramaet? Er han på folkets side eller Jesu side? Bifalder Gud mordet eller selvhengivelsen, er han de ofrenes Gud eller ofrenes Gud? 4. akt skal vise det.

4. akt: Opstandelsen

Gud *svarer*, Gud *reagerer* på 3. akts begivenheder, ved at oprejse Jesus fra de døde. Gud forbinder sig med den ofrede og ikke dem, der ofrer. Menneskets dom over Jesus viser sig således både falsk og løgnagtig. Gud forbinder sig således med Jesu aktivitet og ikke folkets.

I første akt forkyndte Jesus Gud som en langmodig vingårdsejer (Markusevangeliet kap. 12). Man måtte forvente, som tilhørerne gjorde, at vingårdsejeren ville vende tilbage med vold og magt, efter at sønnen var blevet myrdet. Men med opstandelsen viste det sig, at Guds langmodighed og kærlighed langt overgår denne lignelses forestillinger om Guds væsen. For Gud handler anderledes påskedag end i Jesu lignelse. Mordet på sønnen provokerer ikke en hævnende gengældelse, men den opstandne møder disciplene med et "fred være med jer" – de selv samme disciple, der mere eller mindre aktivt deltog i korsfæstelsen.

5. akt: Det nye fællesskab

Et kernepunkt i Jesu forkyndelse var på den ene side et opgør med en fællesskabstanke, der har sin rod i synde-bukmekanismen, og på den anden side en etablering af et nyt fællesskab uden synde-bukke. Dette projekt og dets problemer nærmest inkarneres af disciplene og tematiseres ved dem dramaet igennem. Først var de en del af det fællesskab, som Jesus samlede i et opgør mod den eksklusive fællesskabs-

10. Hvor hoben bevidstløs synes at følge synde-bukmekanismens automatik, kender ypperstepræsten Kajfas dens effekter, jf. Joh 11,50.

forståelse. Senere blev de en del af det fællesskab, der samlede sig mod Jesus, og efter påske bliver de atter en del af det nye fællesskab, der samlede sig om den Jesus, der gav sig selv for mange.

Det nye fællesskabs natur materialiserer sig i nadveren, forstået som et ihukommelsesmål tid. Her samles disciplene ganske vist om den korsfæstede, om den udstødte, men den afgørende forskel fra tidligere består i, at man nu samles under et nyt fortegn. Man samles ikke om den udstødte i en gentagelse af offeret, men derimod mindes man den, der ofrede sig selv, for at det nye fællesskab kunne realiseres, uden vold og udstødelse, som et opgør mod volden. Jesu selvofer muliggør det nye fællesskab.

4. Perspektiver

Den dramatiske model giver en frugtbar ramme for forståelsen af åbenbaringen. I en bibelsk sammenhæng kan åbenbaring ikke forstås som en simpel lineær funktion, hvor den guddommelige viden formidles *gnidningsløst* via en profet, søn eller en anden aktør. Tværtimod så står åbenbaringen midt i historien, midt i et komplekst net af forskellige og dog af hinanden afhængige aktioner og reaktioner, guddommelige såvel som menneskelige. Åbenbaringen, og dermed inkarnationen i en nytestamentlig sammenhæng, sker på den skabte verdens vilkår. Her agerer Gud, hvorefter mennesket reagerer, hvilket kræver en ny guddommelig handling fordret af den nye situation etc. Først retrospektivt er det muligt at danne et samlet begreb om resultatet grundet de i dramaet konkurrerende motiver.

Den dramatiske teologiske metode inkorporerer det dialogiske element, den udveksling der udspiller sig i den evangeliske overlevering, hvor Gud respekterer sin skabning som medaktør. Dette forhold er med til at opretholde spændingen i det evangeliske drama, hvor menneskets afvisning af Guds godhed tvinger Gud til at finde nye veje og svar. Metoden lader dog ingen tvivl tilbage om, hvem der taler det første ord i første akt, og hvem der taler det sidste ord i femte akt.

En anden styrke ved dramaet består i at klargøre, hvem det er, der handler ud fra hvilke motiver. Jesu død blev resultatet af forskellige bevægelser. Dels er der folkets ønske om, at én måtte dø, dels Jesu egen selvhengivelse. Det er med den dramatiske analyse som baggrund muligt at fortolke Jesu død som villet både af Gud og mennesker, uden at der er sammenfald mellem motiverne bag. Dette understreges videre af begreber som *transformation* af lidelsen fra lidelse til aktivitet og Jesu *identifikation* med ofrene. Hermed formår Schwager med ét greb at give en forståelse af, at Jesus og mennesker på samme

tid kan være både subjekt og objekt for handlingerne i frelsesdramaet. Det er en af dramaets afgørende styrker som model at kunne fastholde flere perspektiver på samme tid. Hertil kommer, at alle tænkelige aktører i dramaet inddrages i denne identifikation og er mål for lidelsens transformation til aktivitet. Denne forståelse uddybes kun yderligere i lyset af Schwagers afhængighed af den girardianske teoridannelse, der med sit udgangspunkt i den mimetiske teori omfatter og inddrager alle. Der gives klar sondring mellem de manges ofring af Jesus og Jesu selvhengivelse for mange, hvorved det horisontale perspektiv ikke spilles ud mod det vertikale.

Korset står dermed ganske klart i centrum af Schwagers dramatiske teologi. Netop ved dette centrum formår den dramatiske model på samme tid at tilgodese både det vertikale og horisontale perspektiv. Efter fem akter kan korset siges at være villet af både Gud og mennesker. Gennem de fem akter handler Gud i Kristus (vertikalt perspektiv), der møder menneskers konflikter og vold på denne verdens præmisser (horisontalt perspektiv). I dette krydsfelt udvikler dramaet sig. Samtidig med at Gud er den primære aktør, er kollektivet tillige en væsentlig aktør i den dramatiske udvikling. Forsoningen er således ikke alene et tema for individet, men er åbenbart også et tema, der inddrager kollektivet. Dermed understreges det, at korsfæstelsen ikke kan fortolkes meningsfuldt uden også at inddrage den forudgående forkyndelse og omvendt. Videre inkluderes også opstandelsen i den samlede forståelse, og ikke mindst gives der ansatser til en ekklesiologi som en nødvendig del af fortolkningen.

Raymund Schwagers dramatiske teologi finder her flere strukturelle ligheder med et nyere udkast til forsoningslære formuleret af Hans Vium Mikkelsen.¹¹ Mikkelsen argumenterer for, i hvad han benævner *Narrativ Forsoningslære*, nødvendigheden af at inddrage ikke alene Jesu virke og forkyndelse før korsfæstelsen, men også opstandelsen i tolkningen af Jesu korsdød. Kun således undgår man at gøre Jesu korsdød til det egentlige klimaks, men hele hans liv, død og opstandelse inddrages som et hele, som udtryk for Guds selvmeddelelse.

Et naturligt spørgsmål bliver herefter: I hvilken forstand handler Jesus på Guds vegne, eller spurgt inden for en trinitetsteologisk ramme: I hvilken forstand er Sønnens selvhengivelse at forstå som Fade-

11. Hans Vium Mikkelsen, "Om offer og forsoning: den trinitariske Gud som den handlende", *Det gyldne kornmagasin* (Århus: Aros Forlag 2006), 18-41, samt "Offer og forsoning – Dogmatiske perspektiver og konsekvenser af René Girards antropologi" i *Syndens sold – en antologi om den mimetiske teori*, red. Jørgen Jørgensen (Frederiksberg : Aros Forlag 2007), 141- 171.

rens selvhengivelse? Det afgørende punkt i Schwagers dramatiske model er, som vist ovenfor, hvordan Jesus i dramaet på samme tid er objekt for lidelse og subjekt for aktivitet. Under korsfæstelsen er Jesus ikke kun objekt, men altså også subjekt. Han beder for sine fjender, identificerer sig med dem og overgiver endelig til sidst (i Lukasevangeliets udgave) sin ånd til Gud. Således er Jesus subjekt for selvhengivelsen, og hvorvidt han har handlet som Søn på Guds vegne, viser sig, idet Gud tager imod hans ånd, hvilket verificeres i og med opstandelsen. Hermed er Schwager på linje med mange andre tolkninger af opstandelsen som verifikation. Men Schwager lægger dog det til, at opstandelsen, som selvstændig akt, udvider åbenbaringen yderligere. Her bliver det klart, hvorfor Gud ikke tidligere i dramaet greb magtfuldt ind. I forhold til Jesu forkyndelse ville en indgriben udgøre en underkendelse af forkyndelsen. Da ville Gud gribe til midler, som dramaet, Jesu forkyndelse, netop var et opgør med. Opstandelsen, forstået som Guds indgriben i dramaet, svarer til den forudgående forkyndelse og korsbegivenheden og udvider atter Guds selvmeddelse.

På inspirerende vis knytter Schwager således nogle af de løse ender, som teologien gennem tiderne har efterladt. Han efterlader sig dog andre problemstillinger. Under ovenstående gennemgang fremgår det, hvorledes Schwager argumenterer snart med eksempler fra den Lukanske tradition, snart er det Johannesevangeliet der bruges, til andre tider Markus og Matthæus. Schwager tenderer således i sin læsning mod en harmonisering af evangelierne, der til tider synes bestemt primært af det metodiske afsæt i den girardianske teori og det dramatiske koncept. Men frem for at se hen over disse problemer og hævde, at den dramatiske model er en objektiv tolkning af den bibelske overlevering, redegør Schwager for sit projekt og for sine metodiske interesser. Herefter er det eksegesens og den systematiske teologis opgave at kritisere og falsificere.

5. Afslutning

I forhold til de to fronter, som Raymund Schwager formulerer sig imod, på den ene side en teologi der fastholder paradoksaltiteten som sit vandmærke og på den anden side en entydig teologi udelukkende med blik for Guds kærlighed, formulerer han en tredje mulig position, hvor spændingen mellem vreden og barmhjertigheden, Guds dom og nåde ikke modsiger hinanden eller opgives. De opretholdes gennem dramaet, og netop spændingen mellem de forskellige begreber, der kommer til udtryk gennem de forskellige akter, er med til at

drive dramaet frem mod det egentlige mål, at Gud når sin skabning med sit budskab. Den dramatiske model giver således ikke alene en anden og udvidet ramme for forståelsen af forholdet mellem Guds barmhjertighed og vrede, og hvad vreden i realiteten dækker over. Resultatet viser et mere nuanceret og dynamisk gudsbillede.

De forskellige udtryk rummer dels Guds *tiltale*, dels den *reaktion* som menneskers afvisning i 2. akt må få som følge. Her viser det sig, at Guds barmhjertighed *også* kan finde sit udtryk i opgør og måske ligefrem afvisning. Hvad der for en umiddelbar betragtning kan synes paradoksalt og modsætningsfyldt, rummer en sammenhæng, der først afsløres retrospektivt: at mennesket i Kristus lærer Gud at kende, som den han er. Ethvert ord, som det er overleveret, selv domsordene, rummer således evangelium. I stedet for en selektiv teologi, der udvælger enkelte temaer i åbenbaringen, eller en inkonsistent teologi, der er spændt ud mellem uforenelige poler, tilbyder den dramatiske teologi sig som dynamisk og bevægelig. Den beskriver et *dialektisk* forhold mellem himmel og jord, mellem Gud og mennesker, hvor Gud involverer sig i en åben proces, hvor forløbet og udfaldet ikke er givet på forhånd.

Åbenbaring, forstået som et guddommeligt lynnedslag, der med ét forandrer den menneskelige forståelse af Gud, omverden og sig selv, må i lyset af Schwagers arbejde bedømmes som reduktionistisk. Formidlingen af Guds vilje finder sin egen vej, og den er ikke lige. Tværtimod så viser den evangeliske overlevering, at Guds vilje, som den finder sit udtryk i Jesus fra Nazaret, transformeres i udtryk i mødet med mennesker og de reaktioner mødet afstedkommer. Men trods forskellighederne i udtryk åbenbarer de den samme Gud.

Den dramatiske metode fortolker *åbenbaring* som et forhold, hvor åbenbaring finder sted i *relation* mellem skaber og skabning. Forståelse og åbenbaring er som følge af den dramatiske metode kun mulig i en relation, i en åben proces mellem aktion og reaktion, i et drama.

Sansningens phaneroscopy

K.E. Løgstrups opfattelse af sansningen udlagt gennem
C.S. Peirces kategorilære

Lektor, ph.d. Jesper Tang Nielsen

Abstract: The Danish theologian and philosopher K.E. Løgstrup has presented an original theory of sensation. From a phenomenological perspective, sensation is not receptive but without distance, he claims. By introducing C.S. Peirces categories Firstness, Secondness and Thirdness, it is argued that Løgstrup's understanding of sensation coheres with parts of Peirce's so called phaneroscopy. The lack of distance in sensation corresponds to Firstness. As a corollary, Løgstrup's theory can be understood within Peirce's more comprehensive phenomenological approach to reality. Finally, some perspectives for Løgstrup's religious interpretation of sensation are discussed.

Key words: Sensation – phenomenology – K.E. Løgstrup – C.S. Peirce.

Udgiverne til sidste posthumt udgivne bind af K.E. Løgstrups metafysik¹ citerer Løgstrup for, at han i sansningens fænomen fandt "den akse, som det hele drejer sig om" (Løgstrup 1984, 10). Analysen af sansningen er da også den afgørende forudsætning for bogens ide om 'indfældetheden i universet' og den 'religiøse tydning' deraf. Samtidig er denne analyse vel den mest kontroversielle i Løgstrups sene værk, eftersom den på den ene side vil hævde at have filosofisk og fænomenologisk gyldighed, og på den anden side kan forekomme fremmed og fortænkt. Årsagen er Løgstrup ganske bevidst om. Hans teori gør nemlig op med en

opfattelse af sansningen, der behersker os med en sådan selvfølgelighed, at vi end ikke tænker på at sætte spørgsmålstejn ved den – og det til trods for at det er oplagt, at den er en vrangforestilling. Vi

1. K.E. Løgstrup, *Ophav og omgivelse. Betragtninger over historie og natur. Metafysik III*, København: Gyldendal 1984.

finder, at sansningen er receptiv, men det er den ikke, den er afstandsløs (Løgstrup 1984, 14f)

Man kunne forestille sig, at en så innovativ tese ville afføde mængder af filosofiske analyser, der be- eller afkræfter den radikale forståelse, og bjerge af idehistoriske redegørelser, der placerer den i en særlig fænomenologisk tradition. Indtil videre har det ikke været tilfældet. Bortset fra påpegningen forbindelsen til Hans Lipps² og fremvisningen af den kritiske videreudvikling af Martin Heidegger³ er Løgstrups opfattelse ikke sat i sammenhæng med andre teorier. Hvis man har sammenlignet med andre fænomenologer, har det altid været for at vise, hvorledes Løgstrup adskiller sig fra disse. Det er tilfældet i Svend Andersens efterskrift til *Ophav og Omgivelse*, hvor Løgstrup modstilles Edmund Husserl (Løgstrup 1984, 292f), og i Jakob Wolfs sammenligning med Maurice Merleau-Ponty.⁴ Dette forhold er så meget desto mere forunderligt, da de fleste kommentatorer er enige om, at Løgstrups teori om sansningen hører til blandt de vanskeligere dele i hans forfatterskab.

Fraværet af fænomenologiske sidestykker kan naturligvis være begrundet i, at Løgstrups opfattelse er enestående. Det har Løgstrup sikkert ment, og det er hans eksegeter tilsyneladende enige i.⁵ Imidlertid kan årsagen også være, at man udelukkende har koncentreret sig om kontinentale filosoffer og ikke har set til den amerikanske gren af fænomenologien. Hos dennes egenartede og originale repræsentant, C.S. Peirce, finder man en fænomenologisk opfattelse, der

2. Jakob Wolf, *Den farvede verden. Om Goethes farvelære, Hans Lipps' fænomenologi og K.E. Løgstrups religionsfilosofi*, København: Munksgaard 1990, 208-210.
3. Hans-Jørgen Schanz, *Forandring og balance. Refleksioner over metafysik og modernitet*, Aarhus: Modtryk 1990, 164-166.
4. Jakob Wolf, "Hvad er fænomenologi?", i Mickey Gjerris og Jakob Wolf (red.), *Spor i sandet. Bidrag til forståelse af K.E. Løgstrups forfatterskab*, København: Forlaget Anis 2002, 93-106; Jakob Wolf, "Jeg går ind for metafysik med fuld musik." Løgstrup og sansningen", i David Bugge, Pia Rose Böwadt og Peter Aaboe Sørensen, *Løgstrups mange ansigter*, København: Forlaget Anis 2005, 79-92 (86f).
5. Jf. "At Løgstrup er af den opfattelse, at sansning er afstandsløs, er i sig selv originalt. Det er imidlertid en originalitet, der yderligere får et løft ved, at han hævder, at det er universet, og ikke omverdenen eller det værende, som er nærværende i den afstandsløse sansning." Schanz (1990), 160.

kan belyse Løgstrups forestilling om sansningen.⁶ Når denne sammenstilling ikke umiddelbart forekommer indlysende, er det ikke blot, fordi Peirce var ret ukendt for Løgstrup, eller fordi han primært er reciperet som semiotiker, men også fordi han eksplicit lægger afstand til den traditionelle fænomenologiske tradition og betegner sin egen fænomenologi *phaneroscopy*. Alligevel er der slående lighedspunkter mellem de to, som kan klargøre visse af de kritiske punkter i Løgstrups teori og samtidig tolke den ind i en langt mere omfattende fænomenologisk forestillingsverden, end Løgstrup selv fremsætter. Det er denne artikels ærinde.

Indledningsvis vil der redegøres for Løgstrups teori om sansningen. Dernæst fremstilles forskningsdiskussionen i forbindelse med Løgstrups sansningsteori. Til slut følger afsnittet om Peirces *phaneroscopy* og hans lære om tre universelle kategorier, hvilket danner grundlag for en nytolkning af Løgstrups opfattelse af sansningen.

Løgstrups sansning

Sansningen er efter Løgstrups opfattelse ikke receptiv, som man er tilbøjelig til at tro.⁷ En sådan forestilling bevirker, at menneskets sansning konstitueres inden for kraniet. Omgivelserne leverer stimuli, som hjernen bearbejder, derfor er mennesket egentligt blot forbundet med naturen i kraft af det materiale, som mennesket forbruger. Konsekvensen er, at mennesket placeres på randen af universet (Løgstrup 1984, 30). Det er ikke deltagende deri, for det er ikke indlejret i dets processer. Tværtimod bringer denne opfattelse af sansningen mennesket på afstand af universet. Det befinder sig udenfor i en modtagende position, hvor det i en vis forstand konsumerer de påvirkninger, som universet sender det. Netop denne afstand mellem universet og mennesket udgør det grundlæggende problem. Mennesket forstår kun universet som omgivelse og ikke også som ophav. Af

6. Trond Skard Dokka bemærker i en redegørelse for "oplevelseskvaliteten" hos Peirce: "Både terminologisk og tankemæssig foreligger det her et markant slektskab mellom Peirce og Løgstrup..." Trond Skard Dokka, *Å gjenkjenne den ukjente. Om menneskers mulighet for å kjenne Gud – en studie basert på Johannes-evangeliets tegnstof*, Oslo 1989, 274 note 31; jf. 276 note 37. Mig bekendt er det første og hidtil eneste gang Løgstrup og Peirce sammenstilles. Nærværende artikel kan ses som et forsøg på at udfolde dette terminologiske og tankemæssige slægtskab.
7. Løgstrup anfører faktisk noget lignende i tilknytning til Immanuel Kant og i diskussion med Martin Heidegger. Løgstrup (1984), 223; jf. Svend Andersens efterskrift: Løgstrup (1984), 287.

den grund er det afgørende for Løgstrup at gøre op med den afstand, som sansningen angiveligt skaber.

Som nævnt er Løgstrups opgør radikalt og originalt. Hans påstand er, at det er et vrangkompleks, at sansningen er receptiv. Tværtimod er den afstandslos (Løgstrup 1984, 15). Således medfører sansningen i Løgstrups tolkning det stik modsatte af afstand; den indlejrer det sansende menneske i universet: "Med åndedræt og stofskifte er vi indlagte i naturens kredsløb, med vore sanser er vi indlagte i universet" (Løgstrup 1984, 11). Sansningen er det springende punkt i Løgstrups argumentation, for i hans tolkning overvinder den netop afstanden mellem mennesket og universet, som den i den gængse opfattelse etablerer.

Der kan være grund til at understrege, at Løgstrup naturligvis ikke benægter, at sansning fysiologisk og neurologisk set finder sted ved at ydre stimuli modtages af sensoriske organer og bearbejdes i hjernen. Men Løgstrup arbejder ikke naturvidenskabeligt. Hans påstand er, at sansningen fænomenologisk ikke tager sig således ud. Når mennesket sanser, oplever det ikke, at det modtager påvirkninger, som det bearbejder til sanseindtryk (Løgstrup 1984, 23). Sansning som fænomen er ganske anderledes, hævder Løgstrup, for den er afstandslos.

Det hævdes gerne, at Løgstrups tolkning ikke er en umiddelbar genkendelig beskrivelse af sansningens fænomen. Hvad vil det sige, at sansningen er afstandslos, og hvordan kan det påstås inden for en fænomenologisk tilgang? Begge spørgsmål er særligt vigtige i denne sammenhæng.

Problemerne ved at forstå sansningens afstandsløshed stammer ikke fra Løgstrups fremstilling deraf, for den er ganske klar. Uden omsvøb beskriver han, hvorledes sansningen ophæver afstanden mellem det sansede og den sansende:

Strengt taget viser sig intet i sansningen. I vor tilværelse tager det sig kun sådan ud, takket være at forståelsen kommer til. Forståelsen tilvejebringer den afstand, i hvilket det tager sig ud, som om det sansede viser sig i vor sansning. Men kunne vi – hvad vi ikke kan – udelade forståelsen og alene være til i sansningen, ville vi afstandsløst være det sansede (Løgstrup 1984, 28).

Udlægningen af dette må være lige så radikal som udsagnet. Det betyder simpelt hen, at der ikke er afstand mellem den sansende og det sansede i sansningen. Kunne man se bort fra alle andre egenskaber ved den sansende end det, at han sanser, og kunne man abstrahere fra det sansedes kvaliteter ud over det, der sanses, ville forskellen mellem den sansende og det sansede forsvinde i sansningen. Først når den

sansende også opfattes som en person, der sanser, og det sansede som et objekt, der sanses, indtræder forskellen og afstanden (Løgstrup 1984, 21). Sansningen selv indeholder ikke denne forskel, for den er afstandsløs.

Tænker man sansningen som enheden af den sansende og det sansede, er afstandsløsheden i sansningen en naturlig konsekvens. Men det er naturligvis endnu uforklaret, hvorledes dette kan give sig ud for at være en fænomenologisk beskrivelse. Man oplever sig jo ikke afstandsløst forenet med det sansede, når man sanser det. Men den indvending er foregrebet i ovenstående fremstillings betoning af den abstrakte beskrivelse af sansningen. Man kan netop aldrig se bort fra, at man er en kropsligt konstitueret person, når man sanser. Og man kan ikke abstrahere fra, at det sansede er noget i sig selv. Det gør Løgstrup alligevel, og derfor er hans redegørelse spekulativ (Løgstrup 1984, 28). Hos ham hedder det, at forståelsen skaber afstanden mellem den sansende og det sansede, når den etablerer det sansede som et særskilt fænomen adskilt fra selve sansningen. Afstanden opstår, fordi det sansede forstås som noget andet end sansningen og altså noget andet end den sansende (Løgstrup 1984, 21). Når lyden forstås som køleskabets summen, når smerten forstås som varmen fra strygejernet, når lugten forstås som stanken fra marken, når lyset forstås som spejlets refleksion af solens stråler, når man forstår smagen som blod. Eksempelrækken viser, at det er umuligt at komme bag om forståelsen, for selv når man ikke ved, hvad man sanser, ved man, at man sanser noget, nemlig en lyd, en følelse, en lugt, et syn, en smag. Allerede den forståelse, som man ikke kan komme bagom, skaber afstanden.

Løgstrup finder, at sansningens afstandsløshed går tabt ved forståelsen, men sætter sig igennem på en anden måde. Den ændrer sig til allestedsnærværelse. Afstandsløsheden ophører, når sansningen bindes til en person og derfor også til en krop. Sansningen er begrænset af den person, som sanser. Imidlertid opfatter Løgstrup det forhold, at sansningen ikke i sig selv er begrænset som en reminiscens af afstandsløsheden. Der er ingen steder, man ikke kan sanse. Over alt, hvor sanseorganerne kan komme til, kan der sanses. På den måde viser sansningen sin principielle ubegrænsethed på trods af begrænsningen i kroppen. I legemet er personen et-steds-tilstedeværende, men i sansningen er han allestedsnærværende: "I min sansning er jeg ikke fængslet i mit legem, jeg er borte fra det. I min sansnings rum, langt borte fra mit legem, bevæger min opmærksomhed sig frit omkring" (Løgstrup 1984, 19).

Man kan sammenfatte denne korte fremstilling ved at påpege de to forskellige abstraktionsniveauer, som Løgstrup opererer på. Helt abstrakt og spekulativt beskrives sansningen som afstandsløs. Analysen

fungerer kun under bortseen fra bevidsthed, forståelse og kropslighed og befinder sig derfor på det højeste abstraktionsniveau. Mindre abstrakt er redegørelsen, når sansningen betegnes allestedsnærværende, for på dette niveau er bevidstheden, forståelsen og kroppen inddraget. Allestedsnærværelsen opleves i modsætning til afstandsløsheden, fordi sansningen netop overskrider kroppens grænser og bringer den i kontakt med alle ting uden for den selv.

Afgørende for Løgstrups projekt er det, at denne forståelse af sansning bringer mennesket bort fra randtilværelsen i universet:

Mennesket befinder sig ikke på kanten af universet, for det er ved sansningen indfældet i det: Universets udslag og uindskrænkede regimenter i vor sansning har vi ikke den bitterste mulighed for at reservere os overfor eller korrigere. I sansningen forfølger universet over den sansende, totalt (Løgstrup 1984, 15).

Sansningen er afmægtig overfor universet, der er umodificeret og ureduceret til stede i sansningen. Af den grund har mennesket ingen særstatus i universet. Det er indfældet i det.

Men når menneskets sansning er afmægtig, idet den er afstandsløs ét med det sansede og allestedsnærværende til stede hos det sansede, kan det sansedes sansekvaliteter ikke stamme fra mennesket. For Løgstrup fører det til en religiøs tykning. Når der er forskel mellem sansningen, den sansende og det sansede, kan sansekvaliteterne ikke stamme fra det sansede selv. Hvis noget har sansekvaliteter må det være sanset, ellers ophæves sansningens trehed mellem sansningen selv, det sansede og den sansende. Men da universets sansekvaliteter ikke kan tilskrives mennesket, fordi sansningen er afmægtig over for universet, må de komme fra en anden sansende:

Sansningen sætter en trehed, sig selv, det sansede og den sansende. Også for universets vedkommende. Lade universet beholde sansekvaliteterne og frakende det sansning er ugørligt. Sanset er universet sansende. Vil vi ikke vide af det, men frakender vi universet sansning, tager vi sansekvaliteterne på vor kappe. Enten kommer sansekvaliteterne fra os eller de tilkommer universet, og i sidste fald har universet den sansning, der skal til for det. Den kan ikke være andet end skabende (Løgstrup 1984, 27).⁸

8. En lignende metafysisk trehed sættes af tilintetgørelsen, væren og magten til at være til. K.E. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse. Religionsfilosofiske betragtninger. Metafysik IV*, København: Gyldendal 1978, 176.

Således ender Løgstrups analyse af sansningen i en spekulativ religiøs tydning. Der må være en magt, der tilsanser universet sansekvaliteter, ellers kunne universet ikke være ubearbejdet til stede i den afstandsløse sansning.

Fænomenologi eller ej

Som allerede antydet er Løgstrups sansningsteori et kontroversielt punkt. Receptionen af den spænder da også fra mere eller mindre hovedrystende afvisning til en kreativ videreudvikling. I diskussionen har det været et hovedpunkt, om Løgstrups beskrivelse af sansningen overhovedet kan gælde som fænomenologisk.

På den ene side af spektret befinder Vagn Andersen sig. Med en formulering, der er rammende for megen kritik af Løgstrups opfattelse af sansningen, afviser han beskrivelsen som fænomenologisk:

Abstraherer jeg alt sprog, al forståelse og al historicitet væk fra min sansning, er jeg – måske – så at sige som en abstrakt teoretisk grænsestørrelse i stand til at *forestille* mig en sansning, sådan som Løgstrup beskriver den, men nogen oplevelsesmæssig adgang til den har jeg ikke.⁹

I stedet må Vagn Andersen opfatte begreberne “afstandsløshed” og “allestedsnærværelse” som diffuse metaforer.

Lige så kritisk er Peter Widmann, der påpeger, at fænomenologi traditionelt ikke beskæftiger sig at finde ind til et ureduceret fænomen uafhængigt af den menneskelige betydningsdannelse:

Snarere tværtimod. Det man i den fænomenologiske beskrivelse vil komme bort fra, er aldeles ikke den historieskabte betydningsverden, [sic!] for at få fat på universets tilkendegivelser selv. Det, man vil komme bort fra, er opslugtheden i den verden, vi forholder os til i den betydningssskabende aktivitet. Blikket skal vendes mod selve den betydningssskabende aktivitet, mod de bevidsthedsydelser, der lader verden være til som verden.¹⁰

9. Vagn Andersen, “Natur og historie. Problemer i K.E. Løgstrups fænomenologiske metafysik”, i Per Dahl og Svend Andersen (red.), *Universet i historien*, Aarhus: Forlaget Anis 1986. (1986), 86-98 (90).

10. Peter Widmann, “Metafysikeren Løgstrup. Om “Ophav og omgivelse” samt et tilbageblik på Metafysik I-IV”, *RvT* 1985:7, 65-90 (83).

Af den grund mener Peter Widmann, at Løgstrup har forladt fænomenologiens problemområde i sit projekt med at finde universet selv i sansningen.

Mogens Pahuus er ligeledes kritisk over for Løgstrups analyse, men på et andet grundlag. Han anerkender en del af beskrivelsen af sansningen: "Der er altså en fænomenologisk kerne i bestemmelsen af den eksistentielt betydningsfulde sansning som afstandsløs."¹¹ Men dette indebærer ifølge Mogens Pahuus ikke, at rummet ophæves i sansningen. Det er fænomenologisk forkert, for rummet opleves i sansningen, selv om man i selvforglemmelse og henrykkelse ikke oplever afstande. Det er nemlig for Mogens Pahuus kun i sådanne ekstraordinære intense oplevelser, at sansningens afstandsløshed har et erfaringsmæssigt grundlag (Pahuus 1986, 74-76).

En af de væsentligste filosofiske læsninger af Løgstrup findes hos Hans-Jørgen Schanz, der stiller sig positivt over for ideen om sansningens afstandsløshed. Den mener han at kunne fastholde uden at overtage Løgstrups skabelsesfilosofi (Schanz 1990, 162). For Schanz er pointen, at Løgstrup med sin opfattelse af sansningen giver filosofien kropslighed (Schanz 1990, 159). Sansningen forbinder bevidstheden, erkendelsen og sproget med universet, derfor er Løgstrup interessant som slutpunkt i Schanz' redegørelse for afviklingen af modernitetens bevidsthedsfilosofi (Schanz 1990, 179). Uden at reflektere over dens metodiske grundlag accepterer Schanz Løgstrups beskrivelse af sansningen som afstandsløs. Tilsyneladende finder han ikke dens forandring til allestedsnærværelse relevant.¹² For Schanz er det afgørende alene indfældetheden i universet.

Hans Hauge's Løgstrup-læsning sammenfatter i en vis forstand to linier i kritikken af Løgstrups teori om sansningen.¹³ På den ene side følger han Vagn Andersen i, at Løgstrups beskrivelse af sansningen ikke er fænomenologisk i egentlig forstand. Der er ikke erfaringsmæssig adgang til sansningen som afstandsløs (Hauge 1992, 637f). På den anden side fortolker han teorien om sansningen som en æstetik og giver derved Mogens Pahuus ret i, at beskrivelsen angår særlige er-

11. Mogens Pahuus, "Sansning og forståelse. En transcendentalfilosofisk kritik af Løgstrups metafysik", i Per Dahl og Svend Andersen (red.), *Universet i historien*, Aarhus: Forlaget Anis 1986, 70-85 (74); jf. Mogens Pahuus, "K.E. Løgstrups eksistentielle fænomenologi", i *Slagmark* 2005:42, 117-127 (123-125).

12. På trods af at kroppen først optræder i Løgstrups analyse, når afstandsløsheden forvandles til allestedsnærværelse.

13. Hans Hauge, *K.E. Løgstrup. En moderne profet*, København: Spektrum 1992, 613-643.

faringer (Hauge 1992, 615-618).¹⁴ De sublime oplevelser er den privilegerede tilgang til virkeligheden, for universet er æstetisk til stede i sansningen (Hauge 1992, 640). For Hauge er det imidlertid væsentligt at pointere, at denne umiddelbare adgang hindres i forståelsen. Ved forståelse skabes afstand, der fyldes op af sproget, der derfor ikke siger noget om det univers, som det lægger afstand til (Hauge 1992, 642). Sproget ender i Hauges tolkning med at blive løsrevet fra universet. Det refererer ikke til universet og kan derfor heller ikke påvirke det. Resultatet er derfor, at der går en sproglig mur ned mellem os og universet (Hauge 1992, 642).¹⁵

To introduktioner til Løgstrups tænkning kommenterer hans teori om sansningen kritisk. Både Nils Gunder Hansen og Niels Thomassen finder, at Løgstrups opfattelse er for abstrakt og uden oplevelsesmæssig baggrund.¹⁶ De har således svært ved at acceptere sansningens afstandsløshed, fordi sansningen er bundet af en konkret kropslighed. Af den grund finder Nils Gunder Hansen, at Løgstrup blot beskriver et bestemt fænomen ved sansningen, nemlig at man i sansningen kan vandre hid og did og fordybe, ja forglemme sig (Hansen 1998, 232). Niels Thomassen opfatter derimod afstandsløsheden som et mindre interessant grænsefænomen, fordi den ikke er knyttet til forståelse (Thomassen 1992, 48).¹⁷ Endvidere mener begge i modsætning til

14. Ang. forholdet mellem Løgstrups metafysik og æstetik, se bidragene i Per Dahl og Svend Andersen (1984).

15. Spørgsmålet er dog, om denne tolkning modsvarer Løgstrups opfattelse. Sproget er ifølge Løgstrup ikke løsrevet fra verden. Tværtimod er der en metafysisk korrespondance mellem sprog og virkelighed, der muliggør et samspil. K.E. Løgstrup, *Vidde og prægnans. Sprogfilosofiske betragtninger. Metafysik I*, København: Gyldendal 1976, 142. Sprogets tydning er udtryk for en analog forståelse af den virkelighed, som det tyder. "Universets analoge orden kommer til orde i sproget, og det er ikke sproget, der bringer orden til veje i et univers, der skulle være i uorden." Løgstrup (1984), 136; jf. Løgstrup (1978), 135f; jf. Ole Jensen, "Løgstrup som senmoderne tænker. Hans Hauges disputats", i Ole Jensen, *Sårbar usårighed. Løgstrup og religionens genkomst i filosofien*, København: Gyldendal 1994, 199-230 (221-228).

16. Niels Thomassen, *Filosofisk impressionisme. Temaer i K.E. Løgstrups filosofi*, København: Gyldendal 1992, 37; Nils Gunder Hansen, *En afgrund af tillid. Guide til Løgstrups univers*, København: Gyldendal 1998, 232f.

17. Om Thomassens korrektiv har vægt i forhold til Løgstrups anliggende er tvivlsomt. For Løgstrup er det netop vigtigt at abstrahere den sansende bevidsthed fra sansningen for at kunne hævde, at sansningen er indlejret i universet, mens forståelsen er afstandsskabende. Det rammer ik-

Løgstrup, at denne form for sansning altid vil være forbundet med en bevidsthed (Hansen 1998, 233; Thomassen 1992, 43f).¹⁸

At Løgstrups beskrivelse af sansningen er fænomenologisk, forsvares derimod flere steder af Ole Jensen.¹⁹ I sin introduktion til Løgstrups forfatterskab godtager han Løgstrups opfattelse og tilføjer endvidere korrigerende, at den rene sansning slet ikke er en spekulation. I sjældne situationer erfares sansning uden forståelse, fx når man vågner med en lyd i øret uden at have erkendt, hvor lyden kommer fra.²⁰

Den mest vidtgående Løgstrup-fortolker er Jakob Wolf.²¹ Han insisterer på, at Løgstrups fremstilling af sansningen er i overensstemmelse med erfaringen. Selv om Løgstrup kalder både sansningen (Løgstrup 1984, 19) og sin redegørelse (Løgstrup 1984, 28) spekulativ, er det ikke tilfældet ifølge Jakob Wolf: "Men afstandsløshed er ikke et spekulativt begreb. Det er rigtigt, at det ikke er et "empiri-

ke Løgstrups opfattelse at sige, at "vi er dybt afhængige af det sansede, herunder også universet. I den forstand er det ophav..." (Thomassen 1992, 48). For Løgstrup er pointen, at mennesket i den rene sansning er uadskilt fra universet. Adskillelsen indtræder først med forståelsen.

18. For mig at se overser kritikken, at Løgstrups redegørelse er spekulativ og abstrakt. Det er netop ikke den sansende, der er afstandsløs og allestedsnærværende, men derimod sansningen, som ikke er knyttet til en bevidsthed, førend forståelsen kommer til og skaber den afstand, som sproget fylder ud. Imidlertid er enhver konkret sansning forbundet med forståelse, hvorfor man aldrig oplever den rene sansnings afstandsløshed. Allestedsnærværelsen erfares derimod ifølge Løgstrup, fordi sansningen kan være alle steder. Det er blevet indvendt, at dette kun gælder 'fjernsanserne', hørelsen og navnlig synet, mens 'nærsanserne', lugte-, smage- og følesansen, er rumligt begrænsede (Hansen 1998, 237; Thomassen 1992, 38). Men forskellen er næppe så stor. Synet er allestedsnærværende, fordi alt inden for synsfeltet kan ses. På samme måde er følesansen allestedsnærværende, fordi alt inden for rækkevidde kan føles. Det ændrer ikke ved, at sansningen principielt kan sanse alle steder. Helt med rette påpeger Jakob Wolf, at begrænsningen omhandler betingelserne for sansningen, ikke sansningen selv. Jakob Wolf, "Sansning og æstetik", i Per Dahl og Svend Andersen (1984), 31-42 (33); Wolf (1990), 208
19. Se også Svend Andersen, "Erfaringsbeskrivelse. Løgstrup og fænomenologien", i David Bugge, Pia Rose Böwadt og Peter Aaboe Sørensen, *Løgstrups mange ansigter*, København: Forlaget Anis 2005, 13-25 (22-24).
20. Ole Jensen, *Historien om K.E. Løgstrup*, København: Anis 2007, 138.
21. Om sansningen se Wolf (1984), 31-42; (1990), 208-213; (2005); Jakob Wolf, *Etikken & universet*, København: Forlaget Anis 1997; jf. Jakob Wolf, "Teori og sansning," i V. Mortensen (red.), *Gud og naturen. Kan der etableres en dialog mellem teologi og naturvidenskab*, Munksgaard 1990, 32-36.

stisk" begreb. Det er et fænomenologisk begreb" (Wolf 1990, 210). Samtidig overfører han opfattelsen til Løgstrups religiøse tydning. For Wolf ligger opfattelsen af universet som skabt i direkte forlængelse af den umiddelbare fænomenologiske tilgang til verden. Tydningen melder sig spontant og skabes således i sidste ende af universets egen værensmagt.²²

Løgstrups fortolkeres åbenlyse uenighed angående analysen af sansningen angår i særlig grad dens status som fænomenologi. På den ene side afviser flere fortolkere at kunne eftergøre den sansning, som Løgstrup mener at beskrive fænomenologisk. På den anden side viderefører andre fortolkere beskrivelsen og hævder, at den endog er mere erfaringsnær, end Løgstrup selv antog. Den følgende sammenligning mellem Løgstrups sanseteori og Peirces phaneroscopy vil indgå i denne diskussion. Påstanden vil være, at Løgstrup faktisk beskriver et aspekt af sansningens fænomen, men at dette fænomen er langt mere komplekst, end det fremstår i Løgstrups analyse. Af den grund kan hans teori isoleret set vanskeligt overbevise som fænomenologi, men kan accepteres som en del af en større fænomenologisk redegørelse for sansningen. Med den påstand lægges der afstand til begge sider af Løgstrup-læsningerne.

Charles Sanders Peirce

Kronologisk hører Charles Sanders Peirce (1839-1914) til blandt gruppen af amerikanske filosoffer fra slutningen af det 19. årh. Han var uddannet kemiker og virkede lang tid ved 'The US Coast Survey', men fik aldrig fast universitetsansættelse. Han tilhørte den såkaldte 'Metaphysical Club' omkring Harvard University sammen med blandt andre filosofferne William James, Josiah Royce og John Dewey. Livet igennem stod Peirce i forbindelse med denne gruppe af pragmatismens fædre. I modsætning til disse havde han dog meget begrænset gennemslagskraft i sin samtid og først i sidste halvdel af det 20. årh. begyndte den stadigt mere omfattende reception af hans værker. Det er ikke uden grund, at han kaldes det 21. årh.'s filosof.²³

De biografiske forhold giver en indledende forestilling om karakteren af Peirces tænkning. Den omfatter et usædvanligt stort tematisk

22. Jakob Wolf, *Den skjulte Gud. Om naturlig teologi*, København: Forlaget Anis 2001, 181-189.

23. Fra den omfattende litteratur om Peirces liv og værk skal blot Max Fishchs fremragende bidrag nævnes: Max H. Fisch, *Peirce, Semeiotic and Pragmatism*, Bloomington: Indiana University Press 1986.

spektrum fra bl.a. kosmologi, matematik og logik over fysik, biologi og astronomi til filosofi, semiotik og fænomenologi. Mellem de vidt forskellige emneområder er der flere forskellige forbindelseslinier og strukturelle sammenhænge. Enhver læser vil på grund af vidden i Peirces forfatterskab sikkert finde skrifter, der på grund af deres tema forekommer fremmedartede og uigennemtrængelige, men på grund af gennemgående modeller og tankefigurer har de alle et særegent præg. Et af de markante og karakteristiske træk ved Peirces tænkning er tredelinger og triader, som går igen på alle niveauer i hans analyser og undersøgelser.

Også bibliografisk antyder Peirces livshistorie hans værks beskaffenhed. I sin levetid publicerede Peirce relativt begrænset. Han har ikke udgivet en monografisk filosofisk eller semiotisk fremstilling eller for den sags skyld en samlet redegørelse for nogen af de andre emner, som han beskæftigede sig med. Hans offentliggjorte forfatterskab består hovedsageligt af tidsskriftartikler og publicerede forelæsninger, men nok så vigtigt er en mængde upublicerede og i mange tilfælde ufuldstændige manuskripter og breve, som er inkluderet i standardudgaven af hans værker.²⁴

Forfatterskabet er på mange måder utilnærmeligt. De nævnte forhold medfører den vanskelighed, at de overleverede skrifter bevidner forskellige udviklingstrin i hans tænkning. Man kan ikke forudsætte, at der findes én opfattelse eller tolkning af hvert tema eller problem i hans skrifter. Tværtimod kan man i visse tilfælde tydeligt efterspore en udvikling, hvilket indebærer, at man ikke nødvendigvis kan sammenfatte hans opfattelse i én systematisk fremstilling. Det gælder i særlig grad den semiotiske del af hans forfatterskab, mens den fænomenologiske synes at have større sammenhæng.

Endelig er det en vanskelighed ved tilegnelsen af Peirces tanker, at han som nævnt befinder sig i en filosofisk diskussion i slutningen af det 19. årh. og delvist beskæftiger sig med forhold, som hans samtidige også arbejder med. Samtidig tager han dog eksplicit afstand ikke bare fra deres opfattelser, men også fra deres tilgang til de pågældende emner. Af den grund anvender Peirce en række neologismer for at adskille sin egen position fra sine samtidiges. Således kalder han sin

24. C. Hartshorne og P. Weiss (red.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce I-VIII*, Cambridge: Harvard University Press 1931-1958 (forkortes CP). En bedre kronologisk udgave af de væsentligste skrifter i deres fulde længde er imidlertid The Peirce Edition Project (red.), *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings I-II*, Bloomington: Indiana University Press 1992-1998 (forkortes EP).

semiotik *semeiotic*, sin pragmatisme *pragmaticisme* og sin fænomenologi *phaneroscopy*.

Formålet her er ikke at introducere Peirces tænkning, men at bidrage til Løgstrup-fortolkningen, derfor skal alene Peirces fænomenologiske bidrag præsenteres.

Peirces phaneroscopy

Intet tyder på, at Løgstrup har kendt Peirce på første hånd. Ingen bøger af eller om Peirce findes i Løgstrups efterladte bogsamling, og en søgning i Løgstrup-arkivets database giver blot et enkelt resultat: I et håndskrevet forarbejde til kapitlet "Jacques Derridas sprogfilosofi" i *Vidde og prægnans* (Løgstrup 1976, 153-171) er der nogle bemærkninger om Peirce.²⁵ Men de er alle foranlediget af Jacques Derridas gengivelse og tolkning af Peirce i *De la grammatologie*, som Løgstrup gennemgår i notatet. Alligevel vil det vise sig værdifuldt at sammenligne Løgstrups fænomenologiske og spekulative teori om sansningen med Peirces fænomenologiske kategorilære.

Peirces fænomenologiske analyser er et ambitiøst projekt.²⁶ Det gælder intet mindre end at erstatte Aristoteles' og Kants kategorilære med en enklere og mere grundlæggende inddeling. Han trækker i den forbindelse på Hegel (jf. EP 2:148f; CP 5.43), men det afgørende er hans egne betragtninger over altings beskaffenhed. I modsætning til Kant opfatter han nemlig ikke kategorierne som grundlæggende skemaer for erkendelse af virkeligheden. I Peirces fænomenologiske kategorilære hidrører kategorierne fra fænomenet selv.

Det er interessant at se, hvilke evner fænomenologen ifølge Peirce må være i besiddelse af. For det første må han have en udviklet observationsevne. Han skal kunne se alle fænomenets bestanddele og detaljer:

Be it understood, then, that what we have to do, as students of phenomenology, is simply to open our mental eyes and look well at the phenomenon and say what are the characteristics that are never wanting in it, whether that phenomenon be something that out-

25. Manuskriptet er katalogiseret som Fasc. II.24.

26. Som nævnt findes Peirces fremstillinger altid i mange forskellige tekster. For den følgende redegørelse lægges fortrinsvis forelæsnngen "On Phenomenology" holdt på Harvard University i 1903 (EP 2:145-159; jf. CP 5.41-56.59-65) og afsnit af manuskripter "A Guess at the Riddle" fra 1887-88 (EP 1:245-279; jf. CP 1.354.355-368.373.374-375.379-383.385-416) til grund.

ward experience forces upon our attention, or whether it be the wildest of dreams, or whether it be the most abstract and general of the conclusions of science (EP 2:147; CP 5.41).

På dette niveau svarer det fænomenologiske arbejde til kunstnerens iagttagelse og indlevelse. Fænomenologens mest efterspurgte evne er

...the faculty of seeing what stares one in the face, just as it presents itself, unreplaced by any interpretation, unsophisticated by any allowance for this or that supposed modifying circumstance. This is the faculty of the artist ... (EP 2:147; CP 5.42).

Både kunstneren og fænomenologen ser fænomenet, som de umiddelbart forekommer.²⁷ Imidlertid må fænomenologen også være udstyret med en evne til at sondre, så han kan fastholde analysen af et objekt under udelukkelse af alle andre. Fænomenologen må altså erhverve sig "a resolute discrimination which fastens itself like a bulldog upon the particular feature that we are studying, follows it wherever it may lurk, and detects it beneath all its disguises" (EP 2:147; CP 5.42).

Endelig er den fænomenologiske analyse afhængig af en abstraktionssevne, som svarer til en matematikers. Han må trænge ind til kernen i ethvert fænomen uden alle irrelevante følgeelementer. På det grundlag kan fænomenerne kategoriseres. Den tredje evne er "the generalizing power of the mathematician who produces the abstract formula that comprehends the very essence of the feature under examination" (EP 2:147f; CP 5.42).

Udrustet med disse tre evner foretager Peirce sine fænomenologiske analyser. Det er væsentligt at bemærke, at hele undersøgelsen adskiller sig væsentligt fra den kontinentale fænomenologiske tradition og ikke mindst fra Løgstrups fænomenologiske fremgangsmåde. Peirce undersøger ikke enkeltfænomener med henblik på en klargørelse af

27. Også hos Løgstrup har kunstnerens udtryk en privilegeret status. Jf. hans fremstilling af kunstnerens forhold til sansningen: "Kunstneren er ikke til sinds at lade den fortrolighed med universet, som dets nærvær i sansningen byder på, lade sig gå forbi. Da nu universet er enevældigt til stede i sansningen og det sansende menneske intet har at skulle have sagt, kan det ikke lade sig gøre på anden måde end at foregive at lade universet selv komme til orde" (Løgstrup 1984, 75).

Ifølge Løgstrup lader kunstneren gennem symbolet universet komme til orde i kunstværket (Løgstrup 1984, 78), jf. K.E. Løgstrup, *Kunst og erkendelse. Kunstfilosofiske betragtninger. Metafysik II*, København: Gylendal 1983, 9-17.

deres beskaffenhed. Hans mål er at erkende de træk, der er grundlæggende i den menneskelige omgang med virkeligheden. På den måde er hans fænomenologi langt mere abstrakt og spekulativ, da han ikke interesserer sig for konkrete fænomener, men deres generelle og fælles træk. Peirce ender med tre forskellige kategorier, der hver især udtrykker forskellige aspekter af virkelighedens fænomener. Man finder aldrig aspekterne i ren form, da ethvert fænomen indeholder alle aspekter, men ved nogle fænomener er et aspekt mere fremtrædende end andre. Peirce kalder sine tre kategorier Førstehed, Andethed og Tredjehed.

Førsteheden er en monadisk kategori. Den forudsætter ikke noget andet eller tredje, mens den tværtimod bliver forudsat af Andet- og Tredjeheden. Den har derfor ikke eksistens, da eksistens er en dyadisk kategori, hvor noget får væren. Heri er der altså to aspekter involveret, mens Førsteheden blot er et enkelt. Fra Førsteheden kan der derfor ikke abstraheres yderligere. Den er det tilbageblevne, når alt andet ignoreres, således er den fænomenologiens første kategori. Af samme grund er den ren potentialitet og kvalitet, for den består af en følelse, der vil kunne få eksistens. Kvaliteten er det sanseindtryk, følelse eller fornemmelse, som ethvert fænomen i større eller mindre grad medbringer. Ved visse fænomener er kvaliteten det fremtrædende aspekt, fx smerte eller musik. Mens det ved andre kan være yderst tilbagetrukket, fx abstrakte teorier eller matematiske beviser. Ikke desto mindre er kvaliteten altid tilstedeværende ved alle fænomener.

Førsteheden i dens rene form er naturligvis en abstraktion, men det er i denne sammenhæng væsentligt at se Peirces fremstilling af dette abstrakte fænomen. Han illustrerer det således:

Imagine, if you please, a consciousness in which there is no comparison, no relation, no recognized multiplicity (since parts would be other than the whole), no change, no imagination of any modification of what is positively there, no reflexion, – nothing but a simple positive character. Such a consciousness might just be an odor, say a smell of attar; or it might be one infinite dead ache; it might be the hearing of [a] piercing eternal whistle. In short, any simple and positive quality of feeling would be something which our description fits, – that is such as it is regardless of anything else (EP 2:150; CP 5.44).

Førstehedens monadiske karakter betyder, at den må være uden forandring, uden relationer, uden brud, uden forskelle, uden dele og uden afstand. Dens kvalitet er præsentisk og identisk med sig selv,

derfor kan den ikke indeholde afstand eller være begrænset af andre forskelsskabende relationer. Førsteheden er ét.

Andetheden er en dyadisk kategori. Den forudsætter et første, men ikke et tredje. Den er eksistens, idet Andetheden giver Førstehedens potentialiet væren. Derfor er Andetheden altid forbundet med et første, som den aktualiserer. Man kan sige, at Andethedens eksistens sætter Førstehedens kvalitet i verden. Uden Andethed er Førsteheden ren mulighed, men gennem Andethed, der er fænomenernes konkrete faktuelle eksistens, gives den aktualitet. Andetheden er således fænomenernes identitet som fakta. Af den grund anvender Peirce kampen eller modstanden ('struggle') som beskrivelse af Andethed (EP 2:150f; CP 5.45f). Kampen defineres som en gensidig vekselvirkning mellem to ting uden hensyn til noget tredje (CP 1.322f). I kampens modstand opleves det andets konkrete identitet. Således bliver fænomenet det andet i kraft af den modstand, som det yder i opfattelsen af det. Alle fænomener indeholder dette aspekt, for så vidt de er eksisterende, thi deres kvalitet må være forbundet med ét forhold, der står i modsætning til andre forhold. Således opleves sansekvaliteter som hårdhed, farve, smerte etc. først, når de er forbundet med noget andet. Hårdheden findes, når muren yder modstand mod et pres. Farven opleves i kraft af den flade, som det er bundet til. Smerten opstår, når noget påvirker kroppen. Om end eksemplerne ikke er entydige, turde pointen være klar. Andetheden yder modstand, og derfor giver den Førsteheden en konkret eksistens, som er adskilt fra andre konkrete eksistenser. Andetheden er fænomenernes karakter af 'hard facts':

We find secondness in occurrence, because an occurrence is something whose existence consists in our knocking up against it. A hard fact is of the same sort; that is to say, it is something which is there, and which I cannot think away, but am forced to acknowledge as an object of second beside myself, the subject or number one, and which forms material for the exercise of my will (EP 1:249; CP 1.358).

Andethedens dyadiske karakter betyder, at den implicerer forskel, forhold og deling. Den forholder sig netop til det første, som den forudsætter og er forskellig fra. Således kan man sige, at Andethedens aspekt er afstandsskabende, idet det konstituerer fænomenet som noget selvstændigt eksisterende adskilt fra noget andet. Ligeledes ændres Førstehedens potentialitet til aktualitet, hvilket imidlertid også medfører, at den bindes til et fænomen uden for den menneskelige bevidsthed. Det er ikke tilfældet for den rene Førstehed, der findes som

en mulighed i den menneskelige forestillingsevne og derfor var ren mulighed. Når denne mulighed får eksistens ved noget andet, etableres den som et faktum, hvis eksistens ikke er afhængig af nogens bevidsthed.

Tredjeheden er en triadisk kategori. Den forudsætter såvel det første som det andet, fordi den betegner relationen mellem dem. Tredjehed er den sammenhæng, lov, lovmæssighed eller vane, der forbinder Førstehed og Andethed. Også dette aspekt findes i alle fænomener, idet enhver forbindelse mellem det første og det andet konstitueres af noget tredje. Tredjeheden kan være den afstand, der forbinder udgangspunktet og endemålet; den kan være gavegivningen, når A giver B til C; eller den kan være den kemiske proces, der forbinder malingen med væggen. Sagen er, at alle fænomener er triader, idet de består af tre uløseligt forbundne elementer:

First and Second, Agent and Patient, Yes and No, are categories which enable us roughly to describe the facts of experience, and they satisfy the mind for a long time. But at last they are found inadequate, and the Third is the conception which is then called for. The Third is that which bridges over the chasm between the absolute first and last, and brings them into relationship (EP 1:249; CP 1.359).

Uden Tredjeheden ville forbindelsen mellem de to forudsatte dele ikke opstå, derfor er Tredjehed pr. definition en relationel kategori. Men den er mere end det. Tredjeheden er tillige den kategori, der betegner fænomenernes intelligibilitet. Hverken Førstehedens kvalitet eller Andethedens faktum har mening. Det er nemlig kun i og med det tredje element, at fænomenet kan antage betydning.

Not only meaning always, more or less, in the long run, mould reactions to itself, but it is only in doing so that its own being consists. For this reason I call this element of the phenomenon or object of thought the element of Thirdness (CP 1.343).

Det forhold, at det kun er i kraft af noget tredje, at mening opstår, udfoldes udførligt i Peirces semiotik (jf. fx EP 2:267-288, CP 2.274-331). I denne forbindelse er det tilstrækkeligt at konstatere, at Tredjeheden medfører forståelse. Mødet med fænomener som hårde fakta indeholder ingen erkendelse af deres betydning, denne opstår først, når de afføder en særlig reaktion. Uden nogen relation mellem Førsteheden og Andetheden kunne dette ikke opstå. Eksempelvis indebærer hverken hårdheden eller betonmuren i sig selv en forståelse.

Forståelsen kommer ikke før forbindelsen mellem disse to aspekter er draget og omsat til erkendelsen af den lovmæssighed, at betonmure er hårde, hvilket resulterer i, at man går uden om dem. Først i erkendelse af lovmæssigheden mellem Førstehed og Andethed kan der afsættes en vane, som kan kaldes forståelse af fænomenets betydning. Mening er nemlig ifølge Peirce lig med de vaner, som et fænomen af-føder (EP 2:418; CP 5.491). Tredjeheden er altså det fænomenologiske aspekt, som er betingelsen for forståelse, for Tredjeheden er relation mellem Førstehed og Andethed og skaber i forståelsen relation mellem betragteren og fænomenet.

Man kan sammenfatte således, at fænomener af Peirce anses for at indeholde tre inhærente aspekter. Førsteheden er dets kvalitet, Andetheden dets eksistens og Tredjeheden dets relation. Alle tre aspekter findes i alle fænomener, men det kræver forskellige intellektuelle operationer at blive opmærksom på dem.

Sansningens phaneroscopy

Løgstrup og Peirce adskiller sig i mangt og meget fra hinanden, men de refererede analyser har i hvert fald ét fællestræk: De er begge abstrakte og spekulative. Løgstrup må bortabstrahere forståelsen for at nå til den rene sansning; Peirce abstraherer fra to aspekter ved fænomenerne for at definere det tredje. Hverken den rene sansning eller Førsteheden, Andetheden eller Tredjeheden findes solo. Sansningen er altid ledsaget af forståelse, og alle tre aspekter er altid til stede i forbindelse med alle fænomener. Fortolkes Løgstrups sanseteori på grundlag af Peirces phaneroscopy, bliver det muligt at forstå den som en del af en egentlig fænomenologisk bestræbelse. Løgstrups observationer er faktisk fænomenologiske, for så vidt de svarer til dele af Peirces redegørelse for fænomeners bestanddele. Men det bliver også klart, at de kun er dele af en fænomenologisk undersøgelse, der i større fuldkommenhed er fremlagt af Peirce.

Løgstrups beskrivelse af sansningen som afstandsløs, fordi den er ét med det sansede, før det forstås som sansning af noget, svarer til Peirce's beskrivelse af Førsteheden som ren kvalitet. Førsteheden er i sig selv ikke en kvalitet ved noget. Den er den rene følelse, som i dens abstrakte form ikke er bundet til noget. Af den grund indeholder Førsteheden i sig selv ingen erkendelse og ikke forbundet med afstand. Kunne man erfare den rene Førstehed, ville man ikke få noget at vide om noget, men være ren sanseoplevelse. Sansning af Førstehed ville være et kollaps af den sansende og det sansede. Bevidstheden ville være ét med den pågældende følelse. Dette svarer til Løg-

strups beskrivelse: "I sansningen, står det alene til den, er der ingen afstand mellem den sansende og det sansede" (Løgstrup 1984, 42). Heraf følger, at den rene sansning er uden erkendelse: "Strengt taget viser sig intet i sansningen" (Løgstrup 1984, 28). Imidlertid er det ikke muligt at opleve den rene Førstehed, ligesom det ikke er muligt at erfare sansningens afstandsløshed. Men der findes fænomener, hvor Førsteheden er fremtrædende, ja dominerende. Det drejer sig primært om stærke sanseindtryk, fx en stærk gennemtrængende stank eller en uophørlig hyletone.²⁸ Med sin beskrivelse af sansningens afstandsløshed har Løgstrup indfanget det aspekt ved fænomenerne, som Peirce definerer som Førstehed.

Først med Andetheden får kvaliteten eksistens og bliver en kvalitet ved noget. Derved bliver det placeret i rummet og bliver tilsvarende forlenet med afstand. Andetheden aktualiserer Førstehedens potentialitet, så Førsteheden bliver en kvalitet ved noget andet. Erfaringen af Førsteheden vil derfor være en erkendelse af noget. Med Førstehedens eksistens i kraft af Andetheden etableres det sansede som noget selvstændigt, der ikke er identisk med den sansende, men kan opleves i sin egen identitet. Hermed er afstandsløsheden forsvundet, men i stedet er allestedsnærværelsen opstået. Selve sansbarheden er allestedsnærværende, fordi det er aktualiseringen af Førsteheden gennem Andetheden. Dette er ikke, hvad Løgstrup mener, når han taler om sansningens allestedsnærværelse (Løgstrup 1984, 42f), for Andetheden er et aspekt ved fænomenet og ikke ved sansningen. Ikke desto mindre underbygger denne forståelse af forholdet mellem Førstehed og Andethed Løgstrups påstand om, at det er fænomenet selv, der melder sig i sansningen. I kraft af Førsteheden tillægges sansekvaliteten netop fænomenet selv, der har eksistens i kraft af sin Andethed. Endvidere er det dette aspekt, der er grundlag for, at sansningen kan opleves som allestedsnærværende. For sammenhængen mellem Førstehed og Andethed er grundlaget for, at alting kan erfares gennem sansning. Men lige så umuligt det er at erfare den rene Førstehed, ligeså umuligt er det at opleve den rene Andethed. Det ville være en eksistens uden kvalitet, hvorfor der ikke ville være noget at opleve. Imidlertid er det også umuligt at sanse Andetheden i kombination med Førsteheden. Det ville svare til, at den sansende stod over for det sansede uden at have sansningens relation mellem dem. Denne relation opstår først med Tredjeheden.

28. Ole Jensens eksempel på oplevet afstandsløshed i sansningen er unægtelig anderledes end dette, men det er ligeledes et fænomen med dominerende Førstehed (fuglesang) kombineret med en svækket bevidsthed (vågnende af søvn). Jensen (2007), 138.

Når Tredjeheden kommer til forbindes Førsteheden og Andetheden, hvilket gør dem mulige at erfare som selvstændige fænomener med både eksistens og kvalitet. Den relation, som forbinder fænomenets aspekter, kan fx være forståelse. Når en kvalitet forstås som tilhørende en eksistens, er forudsætningen etableret for at sanse dette som et konkret fænomen. Af den grund opstår egentlig sansning af noget som noget bestemt først, når forståelsen kommer til. Til gengæld kan alt nu sanses som noget. Det er dette Løgstrup antyder: "En gang forstået er det så godt som umuligt at løse det sansede ud fra dets forståelighed" (Løgstrup 1984, 42). I Peirces optik skulle dette udsagn præciseres. Forståelsen er nemlig en del af sansningens helhed. Det er ikke muligt at sanse noget, før forståelsen selv er blevet et tredje, der forbinder Førsteheden og Andetheden. Også dette synes Løgstrup at have sans for: "Eet er altså, hvad der ligger i sansningen, noget andet er hvad der kan stå frem for sansningen" (Løgstrup 1984, 42). I sansningen ligger Førsteheden og Andetheden, men det kan først stå frem, når de er forbundet i forståelsen. Først da fremstår det sansede som noget sansbart for den sansende. Forståelse er således Tredjeheden, der relaterer Førstehed og Andethed og dermed konstituerer sansningens fænomen. Dermed er Tredjeheden årsag til sansningens allestedsnærværende. Når sansningen kan være alle steder, er det netop, fordi forståelsen leverer den relation, der gør det sansbare sansbart i sansningen. Sansningen er altså ude ved fænomenet, hvor forståelsens Tredjehed forbinder Førstehedens kvalitet og Andetheds eksistens.

Sammenligningen mellem Løgstrup og Peirce kan afslutningsvis illustreres med en fortolkning af et af Løgstrups kendte eksempler på sansningens allestedsnærværelse:

I mit syn er jeg ovre ved skovbrynet, der er 200 m. borte, ikke fra mit syn, men fra min krop. I min høreelse er jeg oppe ved flyvemaskinen, der er 1000 m. oppe, ikke over min høreelse, men over min krop. Var det ikke fordi vi er et legem, der kan bevæge sig imellem andre legemer, og var det ikke fordi vi lever et historisk liv i forståelse, ville det ikke være os, der havde det sansede, men det ville være det sansede, der havde os (Løgstrup 1978, 111).

Ud fra Peirces kategorier er synet af skovbrynet et fænomen, der består af et første, nemlig skovbrynets udseende, og et andet, nemlig skovbrynet selv, der er forbundet af et tredje, nemlig forståelsen, der forbinder skovbrynet og dets sansekvalitet. Fænomenet består af alle tre aspekter, derfor kan skovbrynets eksistens, dets kvalitet og forståelsen af deres sammenhæng ikke være hvert sit sted. Synet er ude ved

skovbrynet, fordi det består af Førstehed, Andethed og Tredjehed, dvs. sansekvalitet, eksistens og forståelse, der sætter dem i forbindelse. Ligeledes med hørelsen. Den består af såvel forståelsen, der forbinder flyvemaskinen og lyden, som selve flyvemaskinen og lyden, dvs. forståelsens Tredjehed, flyvemaskinens Andethed og lydens Førstehed. Alle tre dele udgør hørelsens fænomen. Af den grund er hørelsen oppe ved flyvemaskinen, hvor forståelsen forbinder lyd og flyvemaskine. Det sansede består af Førstehed, Andethed og Tredjehed, derfor er sansningen ikke løsrevet fra det sansede, selv om den sansende i kraft af sit legeme befinder sig på afstand af det sansede.

Pointen med denne sammenligning er, at Løgstrups opfattelse af sansningen vinder i præcision gennem Peirces phaneroscopy, og som sådan er den en fænomenologisk beskrivelse af sansningen. For sansningens fænomen indeholder for det første en Førstehed, nemlig den kvalitet, der sanses og er årsag til den abstrakte afstandsløshed. For det andet indeholder den en Andethed, som er den eksistens, som Førsteheden er tilknyttet, hvilket er grundlaget for, at sansningen kan være alle steder, idet sansekvaliteten derved forbindes til et sted. Endelig for det tredje er forståelsen den Tredjehed, der forbinder Førstehed og Andethed, og netop i denne forbindelse findes sansningen.

Perspektiver for den religiøse tydning af sansningens fænomen

Ovenstående fortolkning har skullet opnå et dobbelt formål. Det var meningen at sætte Løgstrups teori om sansningen ind i en større fænomenologisk sammenhæng og dermed vise, at hans spekulative betragtninger over sansningens fænomen faktisk kan fungere som fænomenologiske beskrivelser. Samtidig skulle Peirces ekstremt abstrakte redegørelse suppleres med mere håndgribelig eksempler, der understøtter teoriens fænomenologiske anliggende. Løgstrups redegørelser blev derfor læst ind i og udlagt på baggrund af Peirces langt mere komplicerede og omfattende teori. Resultatet er, at Løgstrups betragtninger opfattes som beskrivelser af dele af Peirces generelle fænomenologi.

Hermed er der også åbnet for en teoretisk fundering af Løgstrups hovedanliggende. Løgstrup vil vise, at universet selv melder sig i sansningen, hvorfor universet ikke blot er omgivelse, men tillige ophav. Dette synspunkt kan nu begrundes i, at sansningen indeholder tre aspekter, hvoraf det første er universets afstandsløse nærvær, det andet den allestedsnærværende aktualisering af universet i konkrete eksistenser og endelig det tredje den forbindende forståelse. I kraft af Førsteheden melder universet sig i sansningen og ville fylde bevidst-

heden, havde det ikke været for Andetheden og Tredjeheden. Det er det, Løgstrup havde brug for at vise.

Tilbage står spørgsmålet, hvilken betydning denne læsning af Løgstrup har for hans spekulative religiøse tydning af sansningens fænomen. Et udtømmende svar vil selvsagt kræve en selvstændig undersøgelse. Her skal det blot afslutningsvis antydes, at netop på dette punkt kan Løgstrup måske bidrage til udlægningen af en af Peirces mest gådefulde tekster. I artiklen "A Neglected Argument for the Reality of God" (EP 2:434-450; CP 6.452-491) redegør Peirce for sin opfattelse, at gennem en bestemt form for intellektuel aktivitet ('musement') vil ideen om Guds realitet ('reality') uvægerligt opstå. Udgangspunktet er Peirces phaneroscopiske redegørelse for de tre fundamentale kategorier, som i denne sammenhæng kaldes tre 'Universes of Experience' (EP 2:435; CP 6.455). En første adgang til disse er 'Pure Play', som leder videre til 'Musement', der udvikler sig til 'the Neglected Argument':

Now, Play, we all know, is a lively exercise of one's powers. Pure Play has no rules, except this very law of liberty. It bloweth where it listeth. It has no purpose, unless recreation. The particular occupation I mean – a *petite bouchée* with the Universes, – may take either the form of esthetic contemplation, or that of distant castle-building (whether in Spain or within one's own moral training), or that of considering some wonder in one of the Universes or some connection between two of the three, with speculation concerning its cause. It is this last kind, – I will call it "Musement" on the whole, – that I particularly recommend, because it in time flower into the N.A. [Neglected Argument] (EP 2:436; CP 6.458).

Denne proces beskrives også således:

It begins passively enough with drinking in the impression of some nook in one of the three Universes. But impression soon passes into attentive observation, observation into musing, musing into a lively give-and-take of communion between self and self. If one's observations and reflections are allowed to specialize themselves too much, the Play will be converted into scientific study; and that cannot be pursued in odd half-hours (EP 2:436; CP 6.459).

Men pointen er, at den videnskabelige undersøgelse af det pågældende fænomen kun er én reaktion, hvor hypotesen om Guds realitet er en anden:

This is a specimen of certain lines of reflection which will inevitably suggest the hypothesis of God's Reality. It is not that such phenomena might not be capable of being accounted for, in one sense, by the action of chance with the smallest conceivable dose of a higher element, for if by God be meant the *Ens necessarium*, that very hypothesis requires that such should be the case. But the point is that that sort of explanation leaves a mental explanation just as needful as before (EP 2:439; CP 6.465).

Man kan udlægge det således, at hypotesen om Gud er den fænomenologiske forklaring udsprunget af fordybelsen i de tre universer og deres sammenhæng. For så vidt synes Løgstrups religiøse tydning af sin teori om sansningen at illustrere denne proces. Hans analyse tager udgangspunkt i sansningens Førstehed, men ender i hypotesen om, at sansningens sansekvaliteter ikke stammer fra sansningen selv, men fra en skabende magt, der sanser universet og således er nødvendig for sansningen.²⁹

Selv om det fortjener en detaljeret udfoldelse kan man tentativt konkludere, at Løgstrups religiøse spekulation er i overensstemmelse med Peirces opfattelse af 'the Neglected Argument':

It is that course of meditation upon the three Universes which gives birth to the hypothesis and ultimately to the belief that they, or at any rate two of the three, have a Creator independent of them, that I have throughout this article called the N.A. [Neglected Argument], because I think theologians ought to have recognized it as a line of thought reasonably productive of belief (EP 2:248).

29. Tilsvarende har hans analyse af tilintetgørelse og væren (Løgstrup 1978) fokus på Andethed og ender i en hypotese om en skabende magt, der opretholder væren, mens det er til.

Om Regner Birkelunds Grundtvig-disputats*

Professor, dr. theol. Jens Holger Schjørring

Abstract: Regner Birkelund defended his thesis “Freedom for the Common – An oppositional voice from the past” for the philosophical doctoral degree at Aarhus University on October 31, 2008. The thesis explores N.F.S. Grundtvig’s concept of freedom from an interdisciplinary perspective. Birkelund rejects simplistic interpretations in case they associate Grundtvig with either liberalistic or socialist ideologies. At the same time Birkelund examines a range of areas within Grundtvig’s writings such as his historical and philosophical essays on modern and contemporary society, his articles about education and school reform, his political writings and his contributions on the emancipation of women and female values and their relationship with the biblical sources of Christianity. Birkelund sets out to investigate the inspiration which Grundtvig gained from classical Greek culture. Adding to Grundtvig’s rootedness in ancient ideas Birkelund also wants to demonstrate that Grundtvig was a forerunner for a balanced interaction in contemporary society between the struggle for freedom and the concern for justice and the common good. The article presents a summary of the lectures of opposition held during the defense by Harry Haue, Dag Thorkildsen, Ole Vind and Jens Holger Schjørring.

Key words: Freedom and the common good – classical Greek philosophy – French revolution- emancipation of women – female values – enlightenment ideas.

1. Indholdsreferat

I “Indledningen” går Regner Birkelund (RB) ind på forskningshistorien. Det er hans synspunkt, at mange tidligere bidrag til Grundtvig-forskningen har manglet blik for helheden i det store forfatterskab. Med henvisning til, at der derfor ligger en påtrængende opgave i at sætte de konkrete områder af Grundtvigs tænkning og virke i forhold

* I anledning af Regner Birkelund, *Frihed til felles bedste. En oppositionel stemme fra fortiden* (Århus: Aarhus Universitetsforlag 2008), forsvaret for den filosofiske doktorgrad d. 31.oktober 2008

til overordnede problemstillinger, fremsætter RB sin tese: frihedsbegrebet udgør et bærende synspunkt hos Grundtvig, både i den forstand at det optog ham livet igennem og at det satte sit præg på tankegangen i de mange forskellige emnesammenhænge, han var involveret i.

Som supplement til præsentationen af hovedtesen behandler RB repræsentative faser af Grundtvigs virkningshistorie. I forhold til de seneste års debat om idégrundlaget for dansk kultur- og samfundstradition understreger RB, at Grundtvig igen og igen er blevet taget til indtægt for indbyrdes modstridende standpunkter. I lyset heraf ser RB et forstærket behov for en videnskabelig argumentation for, at frihedsidealene hos Grundtvig hænger sammen med en social dimension og fastholdelse af det forpligtende fællesskab.

Den overordnede tese om "den hele Grundtvig" bringer RB i sammenhæng med væsentlige standpunkter i forskningslitteraturen. I den forbindelse erklærer han som sin hensigt at ville argumentere for Grundtvigs nutidige relevans samtidig med, at det er uomgængeligt nødvendigt at respektere, at han var bundet til bestemte strukturer i datidens samfund, først og fremmest den opinionsstyrede enevælde. Det går derfor ikke an at forsøge en ukritisk modernisering, ligeså lidt som det er holdbart udelukkende at gøre Grundtvig til en fjern fortidig skikkelse. Som led i den tilstræbte nuancering betoner RB, at Grundtvig tilsluttede sig "den kontraktteoretiske samfundstænkning", hvilket indebar, at han understregede det værdifulde i gensidighed mellem kongemagt og folkestemme, således som enevælden ideelt havde tilsigtet. Men samtidig blev Grundtvig stadigt mere overbevist om, at den frihedslængsel, der spirede frem overalt, burde kunne forenes med folkestyre.

I et kortfattet metodeafsnit omtaler RB Hans-Georg Gadamer's hermeneutik, som han anser for at være det bedst egnede metodiske grundlag for en analysemodel, der lader historisk tekstanalyse indgå i samspil med virkningshistorie og nutidsorienteret forforståelse. På dette grundlag opregner RB de forskellige livsområder, hvor frihedsbegrebet gør sig gældende, historisk og nutidigt, og som derfor vil blive taget op i afhandlingens enkelte analyseafsnit: personlig frihed, folkelig, politisk, kristelig, kvindelig og skolemæssig frihed.

I et sidste afsnit i afhandlingens indledende kapitel går RB ind på de samfundsteorier, der var betydningsfulde forud for og samtidig med Grundtvigs virke. Der lægges naturligt nok særlig vægt på de liberale (navnlig engelske) og de socialistiske og marxistiske ideer. Det er RB's tese, at der på væsentlige punkter kan spores inspiration og tilslutning hos Grundtvig til bestemte aspekter af såvel den liberale som den socialistiske tænkemåde, men at en træffende karakteristik af

Grundtvig snarere må være orienteret ud fra en mellembestemmelse, et tredje standpunkt, der sprænger forudsætningerne for et eksklusivt alternativ mellem liberalisme og socialisme. Denne balance finder RB respekteret i K.E. Løgtrups filosofi, som han fremhæver som en af sine afgørende inspirationskilder.

Afhandlingens Del I "Den græske Grundtvig – Frihed, lighed og venskab" omhandler Grundtvigs frihedsbegreb i filosofiske og politiske sammenhænge. RB undersøger udviklingslinier fra de tidligste optegnelser i Grundtvigs ungdomsår til det politiske virke efter 1849-grundlovens indførelse. Denne kronologiske synsvinkel holdes sammen med en geografisk og idehistorisk optik, idet RB analyserer de store europæiske nationer i Grundtvigs samtid (England, Frankrig og Tyskland) i samspil med den dansk-nordiske tradition. Kapitlet fører frem til det hovedsynspunkt, at Grundtvig havde et mere eller mindre tydeligt udtalt kritisk syn på de europæiske stormagter i sin samtid, hvilket ifølge RB modsvares af en dybtliggende påvirkning af det klassiske græske ideal om frihed til fælles bedste.

Det påpeges endvidere, at Grundtvigs bestræbelser for at udvikle et differentieret frihedssyn havde et personligt-eksistentielt udgangspunkt, for så vidt som den censur, han blev underlagt efter striden med H.N. Clausen, til fulde overbeviste Grundtvig om det nødvendige i at arbejde henimod en lovgivning, der byggede på religionsfrihed og frihed til at tale og skrive. Overbevisningen herom blev grundfæstet under de tre Englandsrejser i årene 1829-31. Her så han klart, hvilken dynamik et samfund kan få tilført i kraft af næringsfrihed og fri opinionsdannelse. Grundtvig blev således liberal, men ikke liberalist. For han bemærkede under besøgene i England også den økonomiske ulighed, der ligeledes prægede det engelske samfund, kløften mellem "Penge-Herskabet" og de dårligst stillede, som var henvist til fattigforsorg uden anstændighed. Overordnet var indtrykkene fra England dog positive, hvilket blev desto tydeligere, når Grundtvig sammenlignede med udviklingen i Frankrig. De i udgangspunktet smukt klingende revolutionsidealer "frihed, lighed og broderskab" var i Paris degenereret i en sådan grad, at resultatet var blevet pøbelvælde og brutal undertrykkelse. Denne kritiske vurdering så Grundtvig underbygget, da han studerede udviklingen efter juli-revolutionen i 1830, og kritikken blev afgørende for hans indlæg om skole og samfund i årene derefter.

Angående Tyskland havde Grundtvig siden sin ungdom været fascineret af frihedsidealene i Schillers digtning, men som årene gik, blev hans vurdering af tendenserne i tysk samfundstænkning mere og mere kritisk. Han mente at kunne erkende en abstrakt, livsfjern tendens som et gennemgående fænomen i den tyske idealistiske filosofi,

samtidig med at han harmedes over den stadigt mere magtgriske ekspansionisme i tysk national selvfølelse.

Som modbillede til dette panorama over hovedlinier i samtidens Europa præsenterer RB et alternativ, som han betragter som den væsentligste inspirationskilde for Grundtvigs samfundstænkning. Det er interessen for klassisk græsk filosofi, ikke mindst Platon og Aristoteles, et forhold RB udvikler med udgangspunkt i analyser af Grundtvigs skrifter fra 1830'erne, *Haandbog i Verdenshistorien*, *Statsmæssig Oplysning* samt skoleskrifterne. I den klassiske græske filosofi var der tale om en afbalancering af hensynet til frihed og og ansvaret for det fælles bedste, en mellemløsning, der også kendes fra sansen for den gyldne middelvej.

I Del 2 "Den politiske kamp for frihed og fælles bedste" videreføres undersøgelsen af Grundtvigs samfundstænkning, således at den praktiske virkeliggørelse af de principielle tankegange står i centrum med hovedvægt på Grundtvigs politiske virke efter 1848. Afsnittet indledes med en redegørelse for det komplicerede forløb omkring valget i Præstø, der til sidst førte til, at Grundtvig blev indvalgt som delegeret ved rigsdagen. Det betones, at Grundtvig fra første færd var et ubekvemt medlem af tinget, fordi han konsekvent satte sig ud over alt partivæsen og nægtede at tage hensyn til det opportune eller taktisk kloge. Hans overordnede anliggende var bestemt af krigen mod Holsten og Det Tyske Forbund og hans bekymring for, om det lille Danmark ville kunne overleve i kampen mod en fjende, der i det ydre forekom overmægtig. Hans individuelle bidrag til sikring af landets overlevelse havde imidlertid intet med selve krigsforløbet at gøre, men snarere med kampen for "at fremkalde fædrelandskærlighed og en folkelig samhørighedsfølelse hos danskerne". Han engagerede sig i debatten om krigens fortsættelse i forhold til bestræbelser for at opnå et kompromis gennem fredsslutning. Endvidere vendte han sig imod forslag om almindelig værnepligt, som han anså for at indebære et tilbageslag i forhold til alle de frihedsidealer, der lå til grund for den nye grundlov.

I debatten om landets forfatning vendte Grundtvig sig mod de konservatives fastholden ved landstinget. Han så heri en ubegrundet mistillid til rigsdagsmedlemmernes dømmekraft. Ligeledes argumenterede han imod begrænsninger af valgretten, idet han var energisk modstander af forrettigheder for ejendomsbesiddende og velstående embedsmænd. For at udmønte frihedsprincipperne i konkret politisk handling argumenterede han for en maksimal grad af ytringsfrihed. I en anden sammenhæng gik han ind på forrettigheder, der var knyttet til adel, titel og rang. Han ville ikke bestride, at sådanne forrettigheder tidligere havde spillet en urimelig rolle, men han vendte sig imod,

at man nu var på vej til at falde i den modsatte grøft ved at ligge under for revolutionære griller, hvorved man risikerede at sætte den ret forståede "adel" og hæderlighed ud af kraft.

I debatten om indfødsret gik Grundtvig ind for, at der skulle være adgang for borgere fra de andre nordiske lande til at opnå indfødsret, hvorimod han fandt det menigsløst at give samme ret til tyskere og andre udlændinge, al den stund danskere var udelukket fra disse rettigheder i Holsten. På samme linje argumenterede Grundtvig energisk imod at give adgang til at tale andre sprog end dansk på rigsdagen. I debatten om indvandrerlovgivning advarede Grundtvig mod at åbne landets grænser for "flere Gjæster end Huset kan rumme".

Dernæst behandler RB en række eksempler på Grundtvigs indlæg i spørgsmål, der snarere drejer sig om social og økonomisk ligestilling. Med sigte på synspunkter, der har været fremført de seneste år, om at Grundtvig i så høj grad var besjælet af frihedstanker, at det gik ud over hans sans for social og økonomisk retfærdighed, fremdrager RB flere eksempler, der angiver en mere differentieret synsvinkel. I spørgsmålet om ejendomsret vendte Grundtvig sig mod en restriktiv fastholden ved tidligere tiders privilegier. Også i denne henseende var hans synspunkt orienteret ud fra devisen: frihed til fælles bedste. Noget lignende gjorde sig gældende vedrørende hans holdning til spørgsmål om enkers rettigheder, næringsfrihed og forsørgelsesret. Det var og blev hans hovedprincip, at embedsmænd ikke længere kunne have samme beføjelser og status som i en hierarkisk stænderstat. Embedsmænd måtte være til for folkets skyld. Der skulle endvidere kun være det strengt nødvendige antal embedsmænd, til gengæld skulle de lønnes ordentligt. På samme vis orienterede han sig i sager vedrørende skattepolitik og beregning af hartkorn ud fra principperne om ligelighed og retfærdighed.

Efterfølgende behandler RB Grundtvigs modstand mod slaveri, hans kamp for religionsfrihed og frihedslove vedrørende kirke og skole. Endelig går RB ind på grundlovsændringerne i 1866, ændringer der var begrundet i behovet for konsekvenslovgivning efter nederlaget i 1864. I særdeleshed vendte Grundtvig sig på ny mod landstinget, som han fortsat betragtede som en både unødvendig og urimelig begrænsning af folketingets beføjelser. Samtidig kritiserede han lidenskabeligt de forelagte forslag, der skulle begrænse valgetten. Som konklusion på kapitlet anfører RB, at Grundtvigs politiske engagement dokumenterer berettigelsen af den overordnede karakteristik "folkelighed, ligelighed, frihed og det fælles bedste".

I Del 3 er overskriften "Kampen for kvindens og det kvindeliges frigørelse". RB tager udgangspunkt i Grundtvigs positive stillingtagen til Mathilde Fibigers udgivelse af den omstridte bog Clara Ra-

phael i 1851. RB sætter de særlige omstændigheder omkring Grundtvigs velvillige holdning til bogen, der fra andre sider blev modtaget med forargelse og afstandtagen, i forbindelse med det forhold, at Grundtvig på dette tidspunkt var opstemt som følge af sin kærlighed til Marie Toft, en kærlighed, der fra Grundtvigs side også indesluttede respekt og beundring for Marie Tofts indsats for social ligestilling og den brede befolknings myndiggørelse. I årene derefter fastholdt Grundtvig sin tilslutning til Marthilde Fibigers udgangspunkt, at der måtte være ligeberettigelse mellem kønnene. Til sit almene synspunkt om ligeberettigelse føjede Grundtvig sit skabelsesteologiske grundsyn, der indebar, at mennesket, mand og kvinde, er skabt i Guds billede, og han bragte denne tankegang i forbindelse med sin opfattelse af, at der måtte tales om "utabelige Menneske-Rettigheder". Disse overvejelser sætter RB i forbindelse med Grundtvigs tolkning af de nytestamentlige beretninger om Jesus. Grundtvig ser i Jesu forkyndelse et klart bevis for, at de troendes fællesskab indebærer en ophævelse af enhver rigoristisk opsplitning mellem mandligt og kvindeligt, eller rettere positivt formuleret, Grundtvigs forestilling om, at der i de troendes fællesskab med Kristus etableres en sammensmeltning mellem mandligt og kvindeligt. Det kvindelige er for Grundtvig først og fremmest knyttet til tro og kærlighed, og de grundkristelige perspektiver i det bibelske budskab forstås ikke ret, medmindre man tager fremhævelsen af det kvindelige i betragtning. RB følger til, at en sådan accentuering af kvindeligheden ikke alene er begrundet ud fra bibelen, men også har baggrund i inspirationen fra de nordiske og de græske myter.

Analyserne i Del 3 videreføres i den følgende del 4 under overskriften "Et kvindeligt oplysnings- og frigørelsesprojekt". De kvindelige idealer sættes her i forbindelse med Grundtvigs møde livet igennem med forskellige undervisnings- og oplysningsformer. Desuden søger RB at sætte Grundtvigs forestillinger om livsoplysning i relation til andre beslægtede begreber i forfatterskabet. Kapitlet skal endnu en gang godtgøre RBs hovedtese, at inspirationen fra det antikke Grækenland forblev afgørende for Grundtvig livet igennem. Alene på denne baggrund kan Grundtvigs tanker om livsoplysning, undervisning byggende på levende vekselvirkning, betydningen af venskab og fællesskab, poesi, kunst og anvendelse af modersmålet, forstås i deres rette perspektiv. Grundtvigs synsvinkel sættes i relief gennem en modstilling til den sorte skole og det der anskues som dennes nutidige parallel, et ensidigt intellektualiserende undervisningsideal.

I en "Sammenfattende afslutning" gør RB status. Han drøfter undersøgelsens resultater i forhold til K.E. Løgstrups filosofi, frem for alt dennes fremhævelse af suveræne livsytringer og det hermed sam-

menhørende menneskesyn, anskuet ud fra frihed, fællesskab og skabte livsvilkår.

2. Resumé af de første oppositionsindlæg ved disputatsforsvaret

Første officielle opponent, professor dr.phil. Harry Haue, foreholdt præses, at afhandlingen hvilede på et skrøbeligt teorigrundlag. RB forudsatte iflg. Haue sit valg af Gadamer og Løgstrup som det eneste relevante fundament for teoridannelsen uden på noget tidspunkt at gå seriøst ind på andre mulige fortolkningsmønstre, endelige begrundede fravalget af disse

Også vedrørende anvendelsen af den historiske baggrundslitteratur fandt Harry Haue anledning til at påtale alvorlige skavanker ved afhandlingen. Således var der tale om en udstrakt anvendelse af Roar Skovmands forskningsbidrag, uden at RB selv var gået til kritisk prøvelse af relevante kilder og uden at have testet holdbarheden af Skovmands vurderinger. Lige så uholdbart var det, at RB anførte Grimbergs verdenshistorie på linje med anden forskningslitteratur. Endvidere fandt Haue, at RB med fordel kunne have indladt sig på kritiske analyser af de historiske realiteter bag de idéhistoriske sammenhænge, han skildrede. F.eks. ville det have været oplysende, om RB havde undersøgt, om Grundtvig havde kendt John Stuart Mills bøger, og hvordan Grundtvig selv havde vurderet disse i forhold til de standpunkter, han i øvrigt havde arbejdet med.

Harry Haue gik derpå ind i en udførlig drøftelse med præses vedrørende Grundtvig og terpeskolen. Det skete under følgende kritiske overskrift: Var RBs billede af den sorte skole ikke udtryk for en fordom, der blev til en dom? Imod RBs ensidige karakteristik af den sorte skole fandt Haue det nødvendigt at tilstræbe et langt mere nuanceret billede af den sorte skole. Det gjaldt vedrørende forholdet mellem datidens bestræbelser på at fastholde og videreføre almindelse og Grundtvigs program for livsoplysning, og det gjaldt ligeledes vedrørende billedet af den lærde skole på Grundtvigs tid. Var den lærde skole ikke bedre end det, Grundtvig og RB i forening gjorde den til, spurgte Haue kritisk. Samspillet mellem en af tidens førende talsmænd for klassisk dannelse, J.N. Madvig, og Grundtvig kunne have været udnyttet langt mere konstruktivt, end tilfældet er i RBs afhandling, mente Harry Haue. Afsluttende indvendte Haue, at Grundtvig havde betragtet det moderne Grækenland og dets politiske frihedskamp som en inspiration i en udstrækning, som RB ikke havde taget i betragtning.

Professor, dr.theol. Dag Thorkildsen, Oslo, opponerede som medlem af bedømmelsesudvalget. Thorkildsen fandt, at den nordiske Grundtvig er underbelyst i afhandlingen. Dermed er RBs helhedsbillede af Grundtvig på vej til at blive ensidigt domineret af en indforstået dansk forståelseshorisont, anførte Thorkildsen. Som nøglebegivenheder i relationerne mellem Grundtvig og Norge drøftede Thorkildsen Grundtvigs indtryk af Eidsvoll-forfatningen af 1814, Grundtvigs besøg i Kristiania i 1851 samt det store skandinaviske møde i København i 1857. Der var her tale om historiske begivenheder, der på afgørende vis havde betydning for Grundtvigs samfundstænkning, og som tillige havde relevans for en dækkende karakteristik af Grundtvigs frihedstænkning. Endvidere gik Thorkildsen ind i en drøftelse med RB angående Grundtvigs virkningshistorie i hhv. Norge og Danmark. I særdeleshed betegnede han det som fundamentalt, at det grundtvigske anliggende i Norge havde været knyttet snævert sammen med den politiske venstrefløjs kamp for lighed og retfærdighed.

Dr. phil. Ole Vind opponerede *ex auditorio*. Han fandt RBs billede af Grundtvigs inspirationskilder ensidigt om ikke ligefrem misvisende, ikke mindst fordi RB ifølge Vind havde overbetonet den græske inspiration på bekostning af oplysningstraditionen (i særdeleshed Herder) og romantikken med dens opdagelse af folkemyterne. Med henvisning til bogens side 533 fandt han det misvisende, at RB havde behandlet Grundtvig anti-essentialistisk. Vind gik udførligt ind på kvindesynet og kritiserede RBs beskrivelse, fordi den ikke havde taget tilstrækkeligt hensyn til, at Grundtvigs billede af mand-kvinde relationen hele tiden var kønnet. Grundtvig tog afstand fra det emancipatoriske syn, fastholdt Vind. Endvidere kritiserede han RB for at have underkastet sig et ukritisk afhængighedsforhold af Løgstrup. For Vind var det fundamentalt, at gudbilledlighed ikke betyder det samme hos Grundtvig og Løgstrup, og at Løgstrups suveræne livsytringer er kønsneutrale. Vind mente derfor, at der i megen Grundtvig-forskning efter 1945 har været tale om en uhistorisk betragtningsmåde, der på forhånd havde ført til et fortegnet billede af afgørende træk hos Grundtvig.

3. Min egen opposition som anden officielle opponent

Som Det Teologiske Fakultets repræsentant resumerede jeg de væsentligste fortjenester ved afhandlingen, sådan som vi i bedømmelsesudvalget har vurderet det:

1. Regner Birkelund har valgt et centralt emne, en væsentlig problemstilling, der dels giver indblik i betydningsfulde sider af Grundtvigs omfattende forfatterskab, dels afspejler Grundtvigs virkningshistorie og den aktuelle debat om Grundtvigs betydning. Afhandlingens anliggende er velvalgt, ja, dette valg er i sig selv udtryk for forfatterens dømmekraft og indgående kendskab til Grundtvigs skrifter. Drøftelsen af sammenhængen mellem forfatterskabet, historisk betragtet, og dets nutidige betydning er i mange henseender lykkedes ganske pænt. Herom dog mere i det følgende.

2. Afhandlingen egner sig fortræffeligt til at belyse tværgående sammenhænge hos Grundtvig, altså de overgribende strukturer hen over de syv årtier, som forfatterskabet rummer, og henover de mange indholdsmæssige sammenhænge, Grundtvig gav sig af med. Det er lykkedes for Regner Birkelund at demonstrere, hvor afgørende det er at fastholde de overordnede perspektiver, samtidig med at det er betydningsfuldt at udfolde, hvor mange forskellige hjørner Grundtvig gennem årene bevægede sig ud i. Regner Birkelund er naturligvis bekendt med, at der i den nyere forskningslitteratur har været en til tider ganske hidsig debat om betydningen af tidlige indsnit, 1825, 1832 eller andre, og han er fortrolig med de saglige forhold, der kan pege på sådanne milepæle eller vendepunkter hos Grundtvig. Desuagtet fastholder han overblikket ud fra det indlysende forhold, at det var en og samme person, der skrev, talte og handlede hele vejen igennem de syv årtier, forfatterskabet strækker sig over. Ligeledes ved Regner Birkelund besked om de mange fagområder, Grundtvig beskæftigede sig med: historie, filosofi, poesi, pædagogik, kirkepolitik, lovgivningsspørgsmål på rigsdagen, for blot at nævne en række af de vigtigste. Men denne mangfoldighed må ikke få os til at glemme, at der er en rød tråd gennem de mange sager. Den således demonstrerede sans for betydningen af en tværfaglig analyse af den hele Grundtvig er en af de iøjnefaldende fortjenester ved Regner Birkelunds arbejde. Det ønsker jeg at fremhæve her ved indledningen til mit indlæg, og mine forbehold vedrørende beherskelsen af tværfagligheden, som jeg lidt senere vil gøre gældende, skal ikke bringe den principielle anerkendelse i glemsel.

3. Regner Birkelund har fremlagt en afhandling, der ganske vist er voluminøs af omfang, men ikke tungt skrevet, om end unødigt lang. Stilistisk er den klar og gennemskuelig, forfatterens lærdom til trods. Det er en ikke uvæsentlig dyd for en doktordisputats, at den sprogligt er skrevet på en sådan måde, at den kan læses og diskuteres uden for den snævre kreds af specialister, og det vil da også være den største anerkendelse, afhandlingen kan blive genstand for, hvis den vil blive mødt med opmærksomhed i offentligheden.

4. Regner Birkelund er fortrolig med den tidligere Grundtvig-forskning, og han er fair i omtalen af forgængerne. Man kan ganske vist stille spørgsmål ved, om han nu også på alle punkter har valgt de mest oplagte repræsentanter og standpunkter fra faglitteraturen, men i det store og hele forekommer valgene velovervejede, navnlig i forhold til det anliggende, Regner Birkelund selv har taget under behandling. Der er ingen tvivl om, at Kaj Thanings efterhånden klassiske afhandling – 45 år siden er det i mellemtiden, siden den blev forsvaret som disputats – har været bestemmende, og der er heller ingen tvivl om, at Thanings hovedtese om året 1832 som det afgørende vendepunkt har spillet en stor rolle for Regner Birkelund, men der fremlægges dog en skønson af afvejning af synspunkter for og imod Thanings tese. Ligeledes er Birkelund opmærksom på, hvilken retning debatten har taget siden Thaning.

5. Regner Birkelund har peget på en række emnemæssige sammenhænge hos Grundtvig, som tidligere måske nok har været kendte, men som dog slet ikke har fået den opmærksomhed, de fortjener. Det gælder for eksempel behandlingen af den græske tradition, den antikke græske kultur og filosofi og bestemte sider af det moderne Hellas. Det gælder ligeledes flere aspekter af Grundtvigs politiske indsats i årene efter Juni-Grundloven. Her er der arbejdet grundigt og skarpsindigt ved kilden. Det er ikke mindst i de to her nævnte emnesammenhænge, Regner Birkelund leverer vægtige argumenter for sin forskningsmæssige hovedtese, at Grundtvigs frihedssyn er en grundpille overalt, men at frihedssynet ikke kan stå alene, men må holdes sammen med en komponent af fællesskab, således at det hedder "Frihed – til fælles bedste". Det er på grund af de mange enkeltanalyser desangående og den demonstrerede indre sammenhæng mellem disse enkelte områder, at forfatteren kan siges at have opfyldt en af de afgørende forudsætninger for at opnå doktorgraden, nemlig at have bragt forskningen videre. Igen: det betyder ikke, at undersøgelsen er hævet over kritik. Tværtimod, havde jeg nær sagt. Det betyder, at den er værd at diskutere kritisk.

Hermed håber jeg at have argumenteret tilstrækkelig tydeligt for, at afhandlingen har vigtige fortjenester. Nu følger til gengæld en række kritikpunkter, som ligeledes må fremføres. Som nævnt er det en indlysende fortjeneste, at afhandlingen er velskrevet. Det fortjener anerkendelse, at en videnskabelig afhandling er skrevet i et sprog, der gør den tilgængelig for læsere også uden for fagspecialisternes kreds. Det må ganske vist anses for at være en forventning til en doktorafhandling om Grundtvig, at den er skrevet på et dansk med saft og kraft, men det er ingen selvfølge, at en sådan forventning bliver indfriet,

som det her er sket. Imidlertid er afhandlingen også begrænset til en dansk horisont i en mere uheldig betydning. Den har i flere henseender præg af at være hjemmegroet. Det viser sig allerede i litteraturapparatet. Væsentlige dele af den anvendte forskningslitteratur er benyttet i dansk oversættelse. Som eksempler kan nævnes Hans-Georg Gadamer's *Wahrheit und Methode*. Den tyske titel anføres ganske vist i litteraturfortegnelsen, men i selve det store afsnit i forbindelse med de indledende metodeovervejelser, fremgår det, at forfatteren udelukkende har arbejdet med den danske oversættelse. Luther, Kant og Hegel er ligeledes anvendt i dansk oversættelse. Flere lignende eksempler kunne nævnes. Det havde været ønskeligt, om Regner Birkelund i det mindste havde demonstreret kendskab til originalteksten, hvorefter han så kunne have medinddraget den danske oversættelse. A.M. Allchins vigtige indføring *N F S Grundtvig. An Introduction to His Life and Work* er slet ikke med, heller ikke i den danske oversættelse ved Jakob Balling. Hvad mere er, det ville have tilføjet noget betydningsfuldt til afhandlingens perspektiv, hvis dens problemhorisont havde rummet sans for de bemærkelsesværdige indslag af international Grundtvig-reception fra de seneste årtier. Jeg kunne nævne røsterne fra forskellige hjørner af Europa efter 1989, der har behandlet Grundtvigs tanker om national identitet i forhold til politisk frihed. Herom foreligger der bidrag i *Grundtvig Studier 1993*, i artikelsamlingen i anledning af Rødding Højskoles 150 års jubilæum, *Enlightenment in an International Perspective* (red. Lillian Zøllner 1995) samt i artikelsamlingerne *Heritage and Prophecy. Grundtvig and the English-speaking World* (1994) og *Grundtvig in International Perspective. Studies in the Creativity of Interaction* (2000). Anvendelse af litteratur på originalsprog hører til de videnskabelige standarder, som forventes overholdt på dette niveau, hvortil kommer, at lidt flere ansatser til et internationalt udsyn ville have pyntet på bogens i øvrigt prisværdige bestræbelse på nuancering og udblik.

I afhandlingen hedder det: "Grundtvigs sange og salmer betragtes også som værdifulde kilder til belysning af hans forståelse. De er dog kun sporadisk inddraget i nærværende sammenhæng" (s. 66 note 152). Men hvorfor kun sporadisk? Enten er sange og salmer værdifulde kilder, som det anføres, og så skal de naturligvis anvendes ligestillet med andre tekstgenrer, eller også betragtes poetiske tekster som mindre vægtige end prosatekster og skubbes derfor i anden række. Der anvendes faktisk nogle få steder poetiske tekster, bl.a. i forbindelse med beretningen om Marie Toft, hvor præses inddrager nogle passager fra Grundtvigs kærlighedsdigte til karakteristisk af det kvindelige, men sagen får ikke tilnærmelsesvist den opmærksomhed, den kunne fortjene, og man kunne have ønsket sig mere sans for, at nogle

af Grundtvigs mest originale iagttagelser og rammende formuleringer findes just i poetiske tekster. Der kunne endvidere have været anledning til i forbindelse med de indledende metodeovervejelser at sige noget om betydningen af Grundtvigs poetiske billedsprog, den frisættende dynamik, der ligger i de poetiske billeder, når de er bedst, set i forhold til den videnskabelige diskurs i prosateksternes begreber.

Som anført er der nogle få steder, hvor poetiske tekster citeres og analyseres, men salmerne spiller tilsyneladende slet ingen rolle, skønt der kunne nævnes nogle centrale salmetekster, hvor Grundtvig taler prægnant og programmatisk om netop frihed i kristen betydning. Som eksempel vil jeg gerne fremdrage en af de i mine øjne mest betydningsfulde salmer om frihed.

1. Frihed bedre er end Guld
Var end Verden deraf fuld,
Og vor Frihed af Guds Naade
Det for Verden er en Gaade,
Er dog af al Frihed bedst!

5. Og som ægte Børn paa Jord,
Lyttende til Faders Ord,
Giøre frit hvad ham til Ære
Og til Glæde bedst kan være,
Saa er Aanden hos Guds Folk!

2. Frihed følger med Guds Aand,
Brister alle Trællebaand!
Hvad med Gud os frit forbinder
Som med Venner og Veninder,
Det er Tro og Kiærlighed.

6. Kierlighedens Lov og Ret
Gjør os Aag og Byrde let,
Kierlighedens Liv og Aande
Raade Bod paa Vee og Vaande
I vort Himmerig paa Jord!

3. Frihed for al Lovens Band
Truende med Baal og Brand,
Frihed for alt hvad som navler
Hand og Fod til Lovens Tavler,
Hos Guds Børn i allen Stund!

7. Som Guds egen Søn er vi
Med Hans Aand i Sandhed fri,
Blive dog hos Gud med Glæde,
Fordi Kierlighedens Kiæde
Er Fuldkommenhedens Baand.

4. Som i Verden Blodets Baand
Brødre binder, Haand i Haand,
Binder Syster og til Broder,
Begge til den søde Moder,
Saa er Livet i Guds Huus!

8. Frit Guds-Folket som en Fugl
Søger dog ei Ondskabs Skjul;
Ei til Ørken og til Heden
Stunder Fuglen fra Guds Eden,
Bedst det er at blive der!

9. Saa i Jesu Navn er vi
Som Guds Folk og Afkom fri,
Skjult den Viisdom er for Daaren,
Kun til Godt er den fribaaren,
Som er født af Godheds Gud!

(GT SV V 1, nr. 73)

Det drejer sig her om frihed som noget, der i dybeste forstand er betinget af det kristne evangelium, den frihed, som Helligånden giver, Ånden, der er vidnesbyrd om den guddommelige kærlighed.

Hvordan passer denne tankegang ind i afhandlingens overordnede sigte?

Det er ikke fordi, Regner Birkelund helt og aldeles mangler sans for, at Grundtvig var kristen teolog og præst i kirken, samtidig med at han var digter, historiker, filosof, højskoleinspirator og politiker. Men spørgsmålet er, hvordan den indre sammenhæng i forfatterskabet skal håndteres i forbindelse med synet på "frihed til fælles bedste". Præses behandler på udmærket vis Grundtvigs syn på skabelse, gudbilledlighed og den ved syndefaldet tabte skabelsesorden, der restitueres ved Kristi gerning i tidens fylde. Desuden er der nogle fine ansatser i afsnittet om "Den kvindelige Jesus", et afsnit, der imidlertid er alt for kort, kun 4 sider; i sammenhængen er det kun et kort mellem spil mellem det udførlige kapitel om det kvindelige, hjerteligheden og afsnittet om det kvindelige i de nordiske og græste myter.

Der er her tale om nogle proportioner, der ikke er afstemte i forhold til den vægt, de har hos Grundtvig selv. Forholdet er det, at Grundtvig som præst, prædikant og salmedigter, i høj grad udfoldede et frihedssyn, og at han ikke for nogen pris ville anerkende, at der skulle være indre modsætning mellem dette og hans anvendelse af frihedssynet i skrifter om skole, samfund etc. Regner Birkelund har som sin målsætning at tage hensyn til den hele Grundtvig og er også nået langt med at virkeliggøre denne målsætning, længere end det har været tilfældet med adskillige tidligere Grundtvig-disputatser. Men hvordan kan det så være, at friheden i kristen forstand spiller en så beskeden rolle?

Det ligger nær at antage, at Regner Birkelund over for denne problemstilling vil lægge vægt på sin tilslutning til "vekselvirkningshypotesen", det forhold at der hos Grundtvig er vekselvirkning mellem det sandt menneskelige og det kristelige, at det folkelige ret forstået skal stå i levende vekselvirkning med det kristelige. Hvis det er tilfældet, så har det konsekvenser for Regner Birkelunds indplacering af sit standpunkt i forhold til Kaj Thaning og den kritik, der fra mange siden 1963 er blevet ført frem mod Thanings syn på "Menneske først", "for dette livs skyld" (s. 30ff). Disse konsekvenser diskuteres imidlertid ikke i afhandlingen. Der behøver ikke at være nogen konflikt mellem skyldig hensyntagen til Grundtvigs rodfæstethed i kirkelig kristendom og koncentrationen om det gode samfund, synet på mennesket som samfundsborger, som for Regner Birkelund er omdrejningspunktet i hele forfatterskabet. Tværtimod kunne det her

være konstruktivt at anvende talen om vekselvirkning mellem de nævnte sammenhænge og belyningsmåder (jvf s. 547).

Her er det på sin plads at tilføje en bemærkning om billedet af Martin Luther, forståelsen af frihed i relation til reformationen, et forhold der er særligt nærliggende at tage op d. 31. oktober, Reformationsdagen. Regner Birkelund anvender ikke Luthers hovedskrift fra 1520 *Om et kristenmenneskes frihed*, men taler f.eks. i forbindelse med beskrivelsen af Helge Grells position om, at Grundtvig betonedes Irenæus og dermed kom til "et langt mere positivt menneskesyn end det lutherske" (s. 31). Dette kunne rigtignok have fortjent en uddybning eller differentierende kommentar. Grundtvig gik i sine prædikener til netop dette tidspunkt i kirkeåret, Reformationsdagen og Allehelgens Dag, ofte ind på Martin Luthers blivende positive betydning. F. eks. siger han i 1842: "Ja, dette var giennem en Menneske-Alder Morten Luthers store uforglemmelige Dagværk, som Herren velsignede, saa ikke blot hans Landsmænd i Tydskland, som vilde, men ogsaa vore Fædre til Nordens Grændser, sattes i Frihed, fik Christi Evangelium at høre paa deres Modersmaal, istemte Lovsangen paa det samme deres Hjertes Tungemaal, og fik den Hellige Skrift at læse paa deres eget Sprog, saa de kunde see, hvad der var af Herren, og hvad der var af Mennesker, forkaste al Tant i Salighedens Sag og blive ubevægelig ved Herren alene, hans Aand og Hans Ord!" (*Prædikener i Vartov*. Bind 3 1841-42, s. 436).

Desuden kan der henvises til en poetisk tekst, i hvilken Grundtvig taler tydeligt om, hvorfor kirken i dag står i gæld til Luthers reformation, der genopdagede friheden på flere centrale områder. Jeg tænker på det store digt *Christenhedens Syvstjerne*, hvor Grundtvig udvikler sit universalhistoriske historiesyn gennem en karakteristik af de syv folkemenigheder. I afsnittet om den tyske menighed hedder det i strofe 75:

Du var under Korsets Fane
 "Evangelisk Friheds" Tolk,
 Herrens Vej du skulde bane
 Med hans Ord til alle Folk;
 Men du kun med Nød og Næppe
 Maalte ud med samme Skæppe
 Frihed, som du maalte ind.

Grundtvig fremhæver i dette digt, at Luther havde sans for frihed på mange niveauer: Tankens frihed for at sikre at sandheden ikke bliver krænket; skrivefrihed; mundens frihed og endelig "Evangelisk Frihed". På denne baggrund er det vanskeligt at fastholde RB.s påstand

om, at Lutherbilledet hos Grundtvig overvejende har karakter af et mørkt grundsyn.

Med henvisning til det nævnte forhold, at Grundtvig står i gæld til Luthers genopdagelse af friheden både på en række konkrete menneskelige områder og i evangeliets betydning, kan det derfor også hævdes, at det er afgørende at fastholde den nødvendige vekselvirkning mellem folkeliv og kristenliv, samtidig med at der kan og skal skelnes. I sin prædiken til Nytårsdag 1842, hvor Grundtvig i øvrigt tydeligvis arbejder med de tanker, vi kender fra nytårssalmen "Vær velkommen Herrens år", taler Grundtvig om forholdet mellem kirkeåret og det verdslige nytår og dermed om forholdet mellem det nye i evighedsperspektiv og den konkrete foreliggende virkelighed. Med henvisning til at prædiketeksten til nytårsdag er ordet om, at Maria og Josef kaldte det nyfødte barn Jesus, taler Grundtvig om forholdet mellem Jesu navnedag og den borgerlige nytårsdag. Grundtvig fremhæver det ret forståede forhold mellem kristendommen og det borgerlige selskab, eller som vi i dag ville kalde det, forholdet mellem de to regimenter. Denne prædiken forbliver umiddelbart inden for rammerne af en udlægning af den bibelske tekst, men der svinger dog nogle aktualiserende associationer med, nemlig forholdet til røsterne i samfundet om politisk frihed, tendensen i samtiden til at disse krav om samfundsmæssig frihed blev koblet sammen med kirkekritik og gudsfornægtelse (den franske revolution), andre lige så fatale ansatser til at man anvendte tvang i religiøse anliggender og igen andre tiltag, der byggede på en håbløs sammenblanding af Jesu Navn og det borgerlige. Nej, understreger Grundtvig, det er afgørende at fastholde friheden som grundtone. Kristendommens rette forhold til det borgerlige Selskab er det frie, utvungne og godvillige (*Prædikener i Vartov*. Bind 3, 1841-42, s. 44). For hvis Jesu navn og kristendommen synker i glemsel eller bliver undertrykt, så kommer der derudaf "tiltagende Misfornøjelse og ængstelig Uro". Lige så galt går det dog, hvis man overser friheden og prøver at tvinge til tro. For det er nu en gang sådan, at troen kun kan vokse i frihed. Prøver man i misforstået nidkærhed for kirkens sag alligevel at anvende pression eller tvang, bliver resultatet uvilkårligt hykleri og løgn. Der er indre forbindelse mellem evangelisk frihed og politisk frihed, lige så sandt det er, at der må skelnes mellem troens sag og det borgerlige samfund.

Som nævnt er den græske tradition ifølge RB en af de væsentligste inspirationskilder for Grundtvig, vel at mærke både den antikke græske tradition med den impuls til frihed til fælles bedste, der lå gemt heri, og den moderne græske vækkelse. Redegørelsen for disse forhold udgør noget af det originale og nyskabende ved afhandlingen. Men spørgsmålet er, om Regner Birkelund ikke har overset, eller i al-

le tilfælde underbetonet en tredje side af den græske tradition, den side, der har sammenhæng med den tidlige kristendom, og som indgår i Grundtvigs såkaldte "græske vækkelse", foråret 1837? Dette har ganske vist noget at gøre med Irenæus-inspirationen, som der med rette gøres meget ud af, men præses synes i øvrigt ikke at tillægge denne græske vækkelse større betydning. Den græske vækkelse er Grundtvigs opdagelse af, gennem læsning af kilder til den tidlige kristenheds gudstjenestetradition, at den første menigheds gudstjeneste var båret af en lovsangstone, fejring af den hellige historie som noget, der er nærværende nu. Derved bliver gudstjenestens grundtone glæde over nyskabelse og befrielse nu. Gennem denne opdagelse af den tidlige græske menigheds syn fik Grundtvig vished om, at han havde hjemmel for sin indsigelse mod de tendenser til intellektualiserende eller moraliserende indsnævring, som han observerede i sin samtid.

Afhandlingens tese, Grundtvigs græske inspiration, ville have haft forøget styrke, hvis den havde bygget på en treklang: den antikke græske tænkning, den græske menighed i kristendommens første århundreder og endelig den moderne hellenismes frihedsstræben.

Litteratur

Søren Kierkegaard

Indøvelse i Christendom. En opbyggelig Tale. To Taler ved Altergangen om Fredagen. Søren Kierkegaards Skrifter bind 12. Samt K12 Kommentاربind. Udgivet af Søren Kierkegaard Forskningscenteret. København: Gads Forlag 2008. 302 + 395 s. Samlet pris kr. 525.

Disse skrifter fra 1850-51 var beregnet på at afslutte forfatterskabet. Mens *Indøvelse i Christendom* blev tilskrevet Anti-Climacus, men udgivet af S. Kierkegaard, udsendte han den opbyggelige tale og altergangsprædikenerne i eget navn. *Indøvelse i Christendom* blev i sin tid min indgang til forfatterskabet, da jeg i et af de første studieår gik til øvelse hos N.H. Søbønderup over dette skrift. Og her var engagementet ikke fraværende. Skriftet vender endnu engang spørgsmålet om det historiskes betydning, både når Kierkegaard slår fast, at i forhold til det absolutte findes kun samtidighedens situation, og når det siges, at om Kristus kan man ikke vide noget, men at han alene er tilgængelig for troen. Problemet bliver akut, når Kierkegaard hævder, at man ikke kan slutte noget ud fra følgerne af Kristi liv. For i grunden møder vi alene Kristus i kraft af den historie, som han skabte. Dermed får Skriften en stilling, som i en teologisk kontekst unddrager den en rent historisk forståelse. Grundtvigs kirkelige anskuelse har her ingen tiltrækningskraft haft. Til gengæld udmaler Kierkegaard overbevisende, hvordan vi alene kan kende Kristus som den fornedrede, "i tjenerens ringe skikkelse". *Indøvelsens* tre følger samt den enkeltstående opbyggelige tale, dediceret mindet om faderen, og de to taler ved fredagsaltergangen i Domkirken, dediceret "En ubenævnt, hvis Navn engang vil nævnes" er fornemme eksempler på Kierkegaards særlige langsomme, mediterende stil, og han gør her det sprog ære, som han i forordet til det sidste skrift erklærer, at han "med sønlig Hengivenhed og med næsten qvindelig Forelskelse er stolt af at have den Ære at skrive" idet han også har den fortrøstning, "at det heller ikke har Skam af, at jeg har skrevet det."

Kommentاربindet indeholder som sædvanlig uhyre minutiøse tekstredigørelser, til *Indøvelse* over hundrede sider, og selve kommentarerne er som altid hjælpsomme i alle spørgsmål af sproglig og indholdsmæssig art. Den ene trykfejl, som jeg fandt i teksten til *Indøvelse* (Menneskenes Søn), er jeg blevet belært om stammer fra forfatteren selv, hvorfor den altså heller ikke er rettet. Fejl i kommentarerne falder i øvrigt ikke i øjnene ved deres mængde, men korrekturlæsningen har da levnet lidt til gribbene som f.eks. 1 Kor 13,5 (s. 132), der skulle have været 2 Kor 13,5. Og talen om "den oldkirkelige sekt doketerne" (s. 188) er misvisende, da ingen bar denne betegnelse som deres navn; derimod er det rigtig nok en karakteristisk af for eksempel gnostikernes kristologi. Nogle steder bliver kommentarerne hele små artikler

som f.eks. den om Grundtvigs indlæg om religionsfriheden (s. 253-255). Det er alt sammen fornemt arbejde, som gør forskningscenteret ære.

Mogens Müller

Sturla J. Stålsett (red.)

Spirits of Globalization. The Growth of Pentecostalism and Experiential Spiritualities in a Global Age. London: SCM Press 2006. X + 229 s. £ 25.

Sturla Stålsett har i *Spirits of Globalization* samlet et antal artikler fra et forskerseminar afholdt på Oslo Universitet i 2004, forfattet af mere og mindre kendte forskere i global pentakostalisme, hvor den underliggende metodologiske ide er at forbinde globaliseringsteori og kritikken af neokapitalismen med studiet af pentakostalisme. Antologiens bidrag spænder fra den internationalt kendte forsker i pentakostalisme Harvey Cox, forfatter til den klassiske *Fire from Heaven* fra 1996, og til mere ukendte forskere. I sit eget bidrag til antologien forsøger Stålsett at argumentere for en sammenhæng mellem globalisering og pentakostal spiritualitet. Han antyder, at der er en sammenhæng mellem neokapitalismens og pentakostalismens fælles fremhævelse af begæret som grundlæggende og deres fælles offerlogik. Begge anerkender begæret efter succes som reelt. I neokapitalismen er offerlogikken fremherskende hvor markedet bliver guddommeliggjort og menneskeskabner må bøje sig for mammon for at opnå succes; i pentakostalismen er offerlogikken fremherskende som udtryk for sand og inderliggjort tro, og offeret betegner indgåelsen af en gensidig kontrakt med Gud om fremgang og sundhed. Stålsetts teologiske kritik er en fremhævelse af muligheden for en "korsets pneumatologi" uafhængigt af offerlogikken.

Opkomsten af globale religiøse fællesskaber finder jeg yderst interessant, og en klarlæggelse af disse fællesskabers mulighedsbetingelser (kommunikation) og produkter (religiøse forestillinger) er et udforsket, men lovende område. Men netop fordi området er så nyt er der efter min mening brug for et solidt teoretisk fundament. Her er antologien helt utilstrækkelig, for det bliver ikke på noget tidspunkt gjort klart, hvad forfatterne forstår ved transnationale fællesskaber eller ved noget så fundamentalt som 'globalisering'. Det problematiske i denne udeladelse er, at globaliseringsteori ikke er en entydig størrelse, men at der findes en mængde forskellige teorier som hver især fokuserer på forskellige processer – økonomiske, politiske, kulturelle og systemteoretiske. Den manglende teoretiske enighed kommer især til udtryk i en antagelse, som synes almindelig hos flere forfattere, nemlig at pentakostal kristendom er en hegemonisk form for kristendom, som er religionspsykologisk skadelig og teologisk betænkelig. En grundlæggende refleksion over *hvilke* former for globaliseringsteori, der er nyttige i forståelsen af pentakostal kristendoms udbredelse, ville måske have forhindret nogle forfatters forhastede konklusioner.

Grundlæggende er det derfor spørgsmålet, hvor det interessante i undersøgelsen tænkes at ligge: er det interessante en påvisning af, *at* der er en sammenhæng mellem en form for religiøs kultur og bestemte økonomisk-politiske forståelser eller er det interessante, at der er sammenhæng mellem *bestemte* former for global neokapitalisme og bestemte former for pentakostalisme? Hvad der derimod kunne have været nyt og provokerende var en nagelfast påvisning af forholdet mellem bestemte pentakostale kirker, bestemte teologiske diskurser, bestemte globale økonomiske strømme og bestemte politiske partier. Men min indvending er netop, at forfatterne desværre stiller sig tilfreds med antydningerne om en forbindelse og ikke leverer det håndfaste bevis!

Fundamentalt set så sympatiserer jeg således med projektet, hvad angår studieobjektet. Men samtidig kunne jeg ønske mig en mere avanceret teoretisk refleksion over, hvordan globaliseringsteorier kan bidrage til at forstå deterritorialiserede og detraditionaliserede former for religion. Et følgende skridt kunne så være at forbinde denne refleksion med en empirisk analyse af de økonomiske dispositioner, som denne religiøsitet ser ud til at medføre, og sammenligne dem med den moderne økonomiske filosofi, som vi kender som neokapitalisme. Mine kritiske bemærkninger bør derfor ikke afholde nogen fra at lade sig udfordre og inspirere af denne samling essays om profittens trøsteord, som hermed anbefales.

Jonas Adelin Jørgensen

Martin Schwarz Lausten

Peder Palladius. Sjællands første lutherske biskop. Forlaget Alfa. København 2006. 175 s. Kr. 218.

I slutningen af sin bog om Sjællands første lutherske biskop Peder Palladius 1503-1560, som indgår i forlaget Alfas populariserende serie om kirkehistoriske personligheder, skriver Martin Schwarz Lausten konkluderende: "Peder Palladius var en fremragende administrator, en habil teolog, skarp polemiker, pædagogisk og underholdende som folkeopdrager og myreflittig. Sammen med kongen Christian den 3. grundlagde han den evangelisk-lutherske kirke i Danmark (158)."

Den anakronistiske betegnelse "evangelisk-luthersk" er uheldig; men ellers sammenfatter citatet de foregående siders beretning om Palladius med substantiverne administrator, teolog osv. og røber med adjektiverne fremragende, habil osv. forfatterens fascination for Sjællands første lutherske biskop. Schwarz Lausten citerer gennem hele bogen flittigt fra Palladius' skrifter, både de danske og latinske, alle citater oversatte til nutidsdansk, og giver således læseren et spændende indblik i den palladiske tankeverden. Der citeres især fra Visitatsbogen, i forfatterens egen fremragende oversættelse fra 2003, men også andre skrifter kommer til orde, f. eks. Palladius' dogmatiske hovedværk om boden og retfærdiggørelsen.

I kap.1 fortælles der om Palladius' skolegang med en humanistisk påvirkning, om hans første undervisningsvirksomhed i Danmark og endelig om hans teologiske uddannelse i Wittenberg, som afsluttes med den kongeligt finansierede doktorkreering i 1537. Kap. 2 om reformationens indførelse i Danmark leder op til kap. 3, som beretter om Palladius som Sjællands første lutherske biskop og samarbejde med kongen om gennemførelsen af reformationen i kongens riger og lande med bl.a. Kirkeordinansen, udarbejdelsen af kateketiske lærebøger og visitatser som instrumenter. Kap. 4 udvider perspektivet til reformationens omstændelige gennemførelse på Island, Norge og den hårde kamp om den kirkelige myndighed over Rügen, hvor Palladius spiller en ikke rosværdig rolle som stik-i-rend-dreng for kongens nordtyske magtpolitik. Kap. 5 handler om biskoppen som den fromme konges teologiske rådgiver, eksemplificeret med de mange kongelige forordninger om afholdelse af bededage og landsforvisningen af den i nadverspørgsmålet calvinisk inspirerede polske adelsmand Jan Laski og hans medflygtninge fra England i 1553. Kap. 6 beskriver Palladius' virke som professor i teologi ved det genoprettede Københavns Universitet, og i forlængelse heraf handler kap. 7 om hans teologiske grundsyn. Her tilslutter forfatteren sig Jørgen Ertners tese fra 1988 om, at Palladius i sin teologi tog sit udgangspunkt hos Luther, men bøjede den i en melanchthonsk retning. I denne forbindelse diskuteres også den osiandriske strid, hvor Palladius er deltager på opfordring fra kongen. Schwarz Lausten affejer Osiander under henvisning til, at der er et element af "mystik" i hans tankegang, underforstået: at Luthers teologi i hvert fald intet har med "mystik" at gøre. Dette mærkelige relikv af barthiansk Lutherfortolkning (som stadig præger tysk Lutherfortolkning, jf. den overfladiske og arrogant hovne behandling af den finske Lutherfortolkning i den af Albrecht Beutel redigerede, skuffende og tamme Lutherhandbuch fra 2005, en desillusionerende sammenfatning af tysk Lutherfortolknings nuværende niveau) hos Schwarz Lausten undrer, dels fordi han selv flere gange i undervisning og foredrag har inddraget "mystisk teologi" for at kaste lys over Luthers teologi, dels fordi den finske Lutherfortolkning har vist, at *inhabitatio Christi per fidem* og *deificatio* spiller en stor rolle for reformatoren, noget som Osiander i øvrigt ikke undlader at påpege. Spørgsmålet er naturligvis, om Osianders fortolkning af Luther er i overensstemmelse med reformatoren, og om den finske Lutherfortolkning, styret som den er af en økumenisk dagsorden, præsenterer *deificatio* tanken hos Luther på fyldestgørende vis. Kap. 8 behandler undervisning og socialvæsen, mens det afsluttende kapitel beretter om Palladius' sidste sygdomsmærkede år, herunder hans litterære virksomhed med blandt andet det meget spændende trosteskrift til Frederik den 2. i anledning Christian den 3.s død, som desværre kun behandles i forbifarten.

Den særdeles velskrevne bog rundes af med et oplæg til studiekredsarbejde, en tidstavle, kilde- og litteraturliste samt person- og stedregister og emneregister.

Lars Vangslev

Irene Dingel und Günther Wartenberg (Hrsg.)

Politik und Bekenntnis. Die Reaktionen auf das Interim von 1548 (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie, hg. Udo Sträter und Günther Wartenberg, Bd. 8) Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2006, 284 s. 38 €.

Den tyske lutherdoms største krise indtraf, da kejser Karl d. 5. havde besejret de tyske lutheranere i religionskrigen og bagefter fik gennemført en lov (*Augsburger Interim*), som skulle genindføre katolicismen i riget (1548). Loven skulle ganske vist være *interimistisk*, dvs. kun gælde indtil et eventuelt koncilium traf endelige beslutninger i religionssagen, men den vakte alligevel bestyrtelse i alle lutherske territorier. Mange fyrster og deres teologer skrev betænkninger om loven, og kurfyrste Moritz af Sachsen fik Melanchthon og de øvrige teologer til at udarbejde et alternativt forslag (*Leipziger Interim*), som de høstede megen utak for blandt mere gammellutherske teologer.

I dette bind er samlet bidrag fra et symposium om dette emne. *Günther Wartenberg* opridser kyndigt de enkelte faser på vejen fra *Augsburger* til *Leipziger Interim*, omtaler den kejservenlige Moritz' politiske interesser og Melanchthons princip, at man skulle afvise *Interim*, men skelne mellem nødvendige og unødvendige emner, dvs. mellem frelsesnødvendige temaer og adiafora. *Timothy Wengert* foretager en analyse af Melanchthons berømte eller berygtede brev til Moritz' rådgiver, Christoph von Carlowitz (april 1548) og afviser at Melanchthon her kapitulerer over for *Interim*, og at han lægger afstand til Luther, hvilket man ellers ofte har ment. *Heribert Smolinsky* ser på *Interim* fra katolske synsvinkel, idet han redegør for holdningerne hos de to markante katolske kontroverteologer Johannes Cochlaeus og Georg Witzel. Tre forskere tager sig af reaktionen i lokalområder, *Christian Peters* gennemgår de sydtyske teologers holdninger, *Armin Kohnle* lovens følger i Württemberg, og *Roxane Wartenberg* ser nærmere på Hamburgs reaktion.

En følge af de to aktstykker var de interne lutherske lærestridigheder, som udbrod efter 1548. Først og fremmest drejede det sig om den adiaforistiske strid, som behandles i indlæg af af *Ernst Koch*, *Robert Kolb* og *Charles Arand*. Derefter fulgte det opgør om de gode gerninger, som wittenbergprofessoren Georg Major lagde navn til, den majoristiske strid, som behandles af *Irene Dingel*, og endelig den synergistiske strid, som *Stefan Michel* tager sig af.

Lidt for sig står en præsentation af den nye databank i Mainz over kilder til bekendelsesdannelserne og konfessionaliseringen (1548-1580) ved *Henning P. Jürgens*, en analyse af Cranachs *Maria-Ecclesia i solen*, og *Volker Lep-*

pins redegørelse for den bekendelse, som den forhenværende sachsiske kurfyrste Johann Friedrich I., fængslet af kejseren, skrev imod Interim (1549). Bidragene belyser således denne skæbnesvangre episode i lutherdommens historie ud fra mange synsvinkler. Kedeligt blot, at den meget omfattende kontroverteologiske behandling, som Interim fik af samtidens førende danske teologer samt konge Christian d. 3.'s pinagtige stilling mellem politisk tilknytning til kejseren og luthersk overbevisning ikke er blevet inddraget.

Martin Schwarz Lausten

Johanna Loehr (bearb.)

Melanchthons Briefwechsel, Band T 4/1 Texte 859-1003a (Januar-Juli 1530) & Band T 4/2 Texte 1004-1109 (August-Dezember 1530). Stuttgart-Bad Canstatt: Verlag fromann-holzboog 2007, 796 s. 558 €.

Dette storværk er allerede nået brev til tekstbind nr. 9, som drejer sig om året 1540, men af redaktionelle grunde blev man i sin tid nødt til at springe nærværende bind 4 over, således at det først er udkommet i 2007 og nu kan indføres på rette plads. Årsagen er den overvældende store stofmængde, for som det fremgår af ovenstående titel, drejer hele dette bind sig om året 1530, dvs. Confessio Augustanas år. En faktor, som har været tidsforlængende, har også været den omstændighed, at der i disse Melanchthontekster er usædvanligt mange henvisninger til kirkefædre, kirkeretstekster og skola-stiske teologer, som Melanchthon blot citerer eller nævner uden at bringe nøjagtige oplysninger om kilderne. I hvert enkelt tilfælde har udgiveren fundet og beskrevet disse. Man kan kun imponeres af og glæde sig over denne fylde af informationer, og det samme gælder de omfattende registre, som afslutter det andet halvbind. De relevante forfattere og værker fra tiden før 1500 og efter opremses, rent bortset fra de almindelige registre over skriftsteder, brevaftendere og brevmodtagere. Foruden tekster, som direkte drejer sig om Confessio Augustana, belyses andre vigtige teologiske temaer, fx debatterne om modstandsretten mod kejseren (872), Melanchthons syn på verdslig øvrighed, hans betænkninger om ægteskabsproblemer. Hans udkast til en bøn, som kurfyrsten skal bede før denne afgørende rigsdag (885), hans rådgivning til fyrsten i anledning af kravet om deltagelse i Helliglegemsprocessionen (929), tekster, som belyser tyrkerfaren (892), tekster, som belyser Melanchthons personlige problemer under denne møderne, hans angst for en kommende krig, hans søvnløshed (891), usikkerheden omkring Philipp af Hessens forhold til zwinglianerne. Mest fylder de talrige forarbejderne til det, som ender med bekendelsesskriftet, fyrsters og teologers indstillinger, den omfattende korrespondance om dette. Interessant er ikke mindst Melanchthons korrespondance med Erasmus af Rotterdam (956. 1004). Brevvekslingen giver videre et godt indtryk af den på Coburg anbragte Luther og hans frustrationer og vrede ind i mellem. Interessant er her naturligvis, at

Melanchthons originalbrev til Luther af 19/6 1530 findes i Det Kgl. Bibliotek, København (934), hvordan det så er landet der i sin tid.

Martin Schwarz Lausten

Sven Rune Havsteen et al. (red.)

Creations. Medieval Rituals, the Arts, and the Concept of Creation. Turnhout: Brepols Publishers 2007. 269 s. Pris € 60.

Som undertitlen antyder, bringer antologien forskellige, tværfaglige perspektiver på forholdet mellem middelalderlig ritualpraksis, teologi og forestillingen om menneskelig, 'æstetisk' kreativitet sammen. Bogens 12 bidrag fokuserer hver især på det indviklede forhold mellem middelalderens teologiske diskurser og forestillingen om menneskelig skabelse og kreativitet. Grundintentionen er således at belyse den moderne kreativitetstankes middelalderlige rødder og forudsætninger.

Hvad fortiden 'er', beror i påfaldende grad på en fortolkning, der uafværgeligt må tage sit udgangspunkt i aktuelle forståelses- og begrebsrammer, skriver Eyolf Østrem og Nils Holger Petersen, begge tilknyttet Center for Studiet af Kulturarven fra Middelalderens Ritualer, i deres introduktion.

Båret af bestræbelsen på at bedrive samtidsbeskrivelse og dermed indkredse træk ved nutiden, vendes blikket bagud mod den middelalderlig-teologiske forudsætningshistorie. Bogens vidt forskelligartede perspektiver og tilgange belyser nogle af de praksisbundne ritualer og middelalder-teologiske forudsætninger, som endnu er virksomme den dag i dag. At der på denne måde gør sig teologiske forestillinger og rituelle praksisformer gældende 'bag' samtidens kreativitetsdiskurs, virker ikke blot overbevisende, men er også generøst veldokumenteret i bogen.

Bogens første bidrag, skrevet af Eyolf Østrem, tager det indviklede forhold mellem Guds skabende kunnen og menneskets kreative kapacitet under kyndig behandling. Vanskelighederne ved at integrere den aristoteliske metafysiks *de nihilo nihil* og den kristne forestilling om *creatio ex nihilo*, spørgsmålet om forholdet mellem Guds skabende magt og menneskets frihed, spørgsmålet om kunst som gengivelse af naturen (*ars imitatur naturam*) eller som opfindelse (*inventio*), danner det spekulative afsæt for betydelige filosofiske, teologiske og lingvistiske overvejelser og refleksioner igennem store dele af middelalderen. Østrem beskriver den interessante 'inkubation' af begrebslige midler, der oprindeligt var af eksklusiv teologisk relevans, på menneskets selvforståelse med udgangspunkt i Nicholas af Kues og Giorgio Vasari (46).

Richard Utz' bidrag forsøger derimod at illustrere, hvorledes en teologisk kursændring i senmiddelalderen gav anledning til en ny, poetisk frihedsforståelse i litterære kredse. Her er det Guds ubundne almagt (*potentia absoluta*), der frigiver et spillerum for forestillingen om 'alternative verdner' (119), og som dermed aftegner grundlaget for en spekulativ nybesindelse der kred-

ser omkring den *kontingente* karakter, som verden herved vinder. Hvad der begyndte som overvejelser over Guds kreative kapacitet, ændrer sig langsomt til også at betyde menneskets skabende potentiale. Litteraturen bliver hermed en slags kunstnerisk projektfelth for bearbejdelsen af kontingens.

Flere af de øvrige bidrag koncentrerer sig om sammenhængen mellem musik, liturgisk praksis og kreativitet (Nils Holger Petersen, Heinrich W. Schwab, Magnar Breivik, Claus Clüver), mens Inge Birgitte Siegmundfeldts bidrag er et originalt (og fascinerende) forsøg på at overføre Derridas dekonstruktion på spørgsmålet om omskærelse i den rabbiniske eksegese (248).

I introduktionen betegnes det metodiske greb 'transformationshistorisk', idet anliggendet er at pege på, hvordan en række middelalderlige forestillinger og praksisformer ændrer skikkelse i løbet af det moderne. Det er dog vanskeligt at få helt hold på, hvad der i grunden menes med transformation. Ganske vist forklares det, at transformation blot betegner en proces, hvor "*something* remains constant, regardless of the concrete form it takes" (7). Denne bestemmelse forekommer dog for bred og upræcis. Hvad vil det sige, at 'noget' forbliver konstant, uafhængigt af dets konkrete manifestationer? Og hvordan bestemmes dette 'noget', hvis ikke netop som noget konkret?

Bogens hovedstyrke består imidlertid ikke i dens metodiske og historio-grafiske betragtninger, men derimod i dens detaljerige analyser og veldokumenterede eksempelmateriale – helt i tråd med bogens udtrykkelige hensigt: At pege på middelalderens nutidige virkningshistorie. I den henseende er bogen rig på illustrative eksempler. Bogen henvender sig til alle, der ønsker at få indsigt i, hvordan meget af det, som vi almindeligvis tror, er helt 'nyt', i virkeligheden blot er ny vin på middelalderens gamle flasker.

Ulrik Houliind Rasmussen