

# DANSK TEOLOGISK TIDSSKRIFT 3/2005

**Redaktion:** Mogens Müller, Niels Henrik Gregersen, Martin Schwarz Lausten og Kirsten Nielsen

**Niels Henrik Gregersen** K.E. Løgstrup 1905-2005 161  
**Niels Grønkjær** Guds foranderlighed 184  
**Pia Søltøft** Kærlighed skjuler mange synder 199  
**Peter Grove** Om interpretation af historiske teoretiske tekster 213  
**Litteratur** 225

Abonnement 2005: D.kr. 270,- (studerende d.kr. 200,-) + porto.

Professor Niels Henrik Gregersen, Københavns Universitet  
Dr.theol. valgmenighedspræst Niels Grønkjær, Vartov  
Lektor ph.d. Pia Søltøft, Københavns Universitet  
Dr.theol. Peter Grove

Manuskripter, som ønskes optaget i Dansk Teologisk Tidsskrift,  
skal sendes til professor, dr.theol. Mogens Müller,  
Institut for Bibelsk Eksegese, Københavns Universitet,  
Købmagergade 44-46, DK-1150 København K.

Dansk Teologisk Tidsskrift udgives i samarbejde med  
de teologiske fakulteter i København og Århus  
af Forlaget ANIS, Frederiksberg Allé 10, DK-1820 Frederiksberg C.  
[www.anis.dk/anis/res\\_anis\\_tids.asp](http://www.anis.dk/anis/res_anis_tids.asp)

Dansk Teologisk Tidsskrift er sat med Times hos Forlaget ANIS  
og trykt i offset hos Special-Trykkeriet Viborg A/S  
ISSN 0105 3191

Tidsskriftet udgives med støtte fra Forskningsrådet for Kultur og Kommunikation  
For retningslinier til manuskriptudarbejdelse se 1/1998 side 79-80 eller  
[www.anis.dk/tidsskrifter/dt](http://www.anis.dk/tidsskrifter/dt)

---

## Bøger tilsendt redaktionen

### **Forlaget ANIS, København**

Martin Schwarz Lausten, *Frie jøder? Forholdet mellem kristne og jøder i Danmark fra Frihedsbrevet 1814 til Grundloven 1849*. 2005, 598 s., kr. 395.

David Bugge, *Medusas søn. Digting og etik hos Martin A. Hansen*. 2005, 416 s., Pris kr. 349.

### **Aros Forlag, Århus**

*Det gyldne korn*, Magasin for teologi og praksis. 2005, 66 s. Pris uoplyst.

### **Cambridge University Press, Cambridge**

Craig S. Keener, *1-2 Corinthians*. The New Cambridge Bible Commentary. 2005, 299 s. Pris paperback £ 12,99.

### **Fortress Press, Minneapolis**

O.M. Bakke, *When Children Became People. The Birth of Childhood in Early Christianity*. 2005, 348 s. Pris \$ 18.

### **Gads Forlag, København**

*Søren Kierkegaards Skrifter* 22 Journalerne NB 11-NB 14, K22 Kommentarer til Journalerne NB 11-NB 14. Udgivet af Søren Kierkegaard forskningscenteret 2005, 435 s. + 587 s. Pris indbundet samlet kr. 525.

Joakim Garff, SAK. *En biografi. Søren Aabye Kierkegaard*. Paperback 740 s., illustreret. 2005. Intropris indtil 15. marts 2006 kr. 99. Derefter kr. 149.

### **Gyldendal, København**

K.E. Løgstrup, *Opør med Kierkegaard*. 3. udgave. Efterskrift af Svend Andersen. 2005, 204 s. Pris kr. 229.

Michael Jarlner og Anders Jerichow, *Grænser for Gud – giv det verdslige en chance*. 2005, 184 s. Pris kr. 168.

## K.E. Løgstrup 1905-2005

### Om forholdet mellem religionsfilosofi og dogmatik

PROFESSOR  
NIELS HENRIK GREGERSEN

”Den efter-kristelige religiøsitet er oplevelse,  
religiøsiteten i kristendommen er lære”

K.E. Løgstrup, *Skabelse og Tilintetgørelse*,  
1978, 169.

D. 2. september 2005 ville K.E. Løgstrup (1905-1981) have fyldt 100 år. Dette jubilæum er allerede blevet fejret behørigt i løbet af året. Aarhus Universitet har arrangeret flere forskningsseminarer; bogudgivelser er udkommet eller er undervejs; og flere af landets store højskoler som Testrup Højskole og Grundtvigs Højskole har arrangeret meget velbesøgte Løgstrup-kurser, hvad de i øvrigt har gjort siden 1980'erne.<sup>1</sup>

Løgstrup er uden sammenligning den mest indflydelsesrige teolog i det 20. århundrede, hvad der både kan ses af den lange række af disputater og andre monografier, der er udkommet om ham, og på rækkevidden af hans almenkulturelle indflydelse. For Løgstrup har ikke bare præget teologer, men også filosoffer, idehistorikere, pædagoger, kunstnere og mange andre. Løgstrup har på mange måder haft en indflydelse i det tyvende århundrede, der kan sammenlignes med Søren Kierkegaards i det nittende og begyndelsen af det tyvende århundrede. Begge var både teologer og filosoffer, og begge har fra begyndelsen været omstridte skikkelser, både som teologiske og kulturelle figurer. Om Løgstrups værk så vil have samme langtidsholdbarhed som Kierkegaards, kan naturligvis kun tiden vise.

#### *1. Religionsfilosofi og dogmatik*

Men ingen nutidig Løgstrup-læser kan være i tvivl om, at vi har at gøre med en tænker, der er i stand til at anlægge originale, men samtidigt meget genkendelige analyser af tilværelsen. Samtidig håber jeg med denne artikel at kunne vise, at Løgstrups originalitet ikke må for-

1. Af bøger kan nævnes et stort temanummer i *Slagmark. Tidsskrift for idehistorie* nr. 42: *K.E. Løgstrup*, 2005, samt David Bugge, Pia Böwadt og Peter Aaboe Sørensen red., *Løgstrups mange ansigter*, Frederiksberg: ANIS 2005 samt en ny udgave af Svend Andersens bog *Løgstrup*, Frederiksberg: Anis 2005.

veksles med en fritsvævende livsfilosofi. Løgstrups filosofiske arbejde er fra først til sidst motiveret af hans kristendomsforståelse, der kort kan karakteriseres som en luthersk-grundtvigsk skabelsesteologi lutret gennem det 20. århundredes sekulariseringsbevidsthed. Som sådan gav Løgstrup anledning til det, som kaldes “den skandinaviske skabelsesteologi” og som fra omkring 1960 blev videreudviklet i et samarbejde med lundenserteologen Gustaf Wingren. Alligevel må man stille det spørgsmål, om der overhovedet findes en skabelsestanke, som ikke også rummer en tanke om Gud som en tilværelsesmagt, der åbenbarer sig for mennesket og i sidste ende frelser det. I Wingrens arbejde er denne sammenknytning af skabelsesteologi med kristologi og eskatologi udtrykkelig og programmatisk.<sup>2</sup> Men som jeg vil vise i det følgende, er også Løgstrups “rent humane beskrivelse” af mellem menneskelige fænomener knyttet til en kristendomsopfattelse, der både rummer tanken om skabelse (første trosartikel) og om menneskets befrielse og evige frelse (anden og tredje trosartikel). I Løgstrups eget vokabular er teologiens tema både tanken om skabelse og troen på gudsriget komme.

Nu har Løgstrup aldrig defineret, hvad han helt principielt forstår ved religionsfilosofi. Men der er grund til at minde om, at Løgstrup tidligt i forfatterskabet gjorde gældende, at religionsfilosofien er “underordnet dogmatikken”.<sup>3</sup> Spørgsmålet er så, i hvor høj grad og i hvilken forstand Løgstrups religionsfilosofi er bundet til hans kristendomsforståelse. Løgstrups læsere har som bekendt været delte på dette punkt. I den ene ende af skalaen befinder filosofen Mogens Pahuus sig. Han har i vidt omfang tilsluttet sig Løgstrups livsfilosofiske projekt, men lægger samtidig afstand til det metafysiske projekt, som er knyttet til hans religionsfilosofi.<sup>4</sup> Jeg opfatter en sådan reception af Løgstrups værk som fuldt ud legitim, om end naturligvis begrænset. For i Løgstrups eget værk kan menneskets eksistentielle livtag med verden ikke skilles fra den religiøse livsforståelse, mennesket møder verden med. I den anden ende af skalaen har vi Regin Prenter, der var Løgstrups kollega på Århus Universitet som professor i dogmatik 1945-1972. Ifølge Prenter viser udviklingen i Løgstrups tænkning fra *Den etiske fordring* (1956) og frem til *Skabelse og tilintetgørelse* (1978), at kristologien ikke bare har været udgangspunkt for Løgstrups religionsfilosofiske værk, men også har været retningsgivende

2. Se Gustaf Wingren, *Skabelsen och lagen*, Lund: Gleerups 1958 og *Evangeliet och kyrkan*, Lund: Gleerups 1960.
3. K.E. Løgstrup, “Religionsfilosofi”, *Raunkjærs Konversationsleksikon*, København: Raunkjær 1952, bd. IX, sp. 1184.
4. Mogens Pahuus, *Livsfilosofi. Lykke og lidelse i eksistens og litteratur*, Århus: Philosophia 1986, s. 196-198.

for det. Prenters redegørelse for udviklingen i Løgstrups tænkning fra en jesulogi henimod en kristologi, hvor "Gud gør Jesu ord og gerninger til sine egne", finder jeg overbevisende. Alligevel mener jeg ikke, at den teologiske horisont for Løgstrups religionsfilosofi kan bestemmes fyldestgørende ud fra kristologien som dens retningsgivende forudsætning.<sup>5</sup> For Løgstrups teologi har til stadighed to sideordnede aspekter: på den ene side skabelsestanken, på den anden side kristologien og eskatologien. Disse står i en stadig spænding til hinanden, dog sådan at det til stadighed er skabelsestanken, der udgør forståelseshorisonten for kristologien, og ikke omvendt. Skabelsestankens livsforståelse hører ifølge Løgstrup til "det universelle" i kristendommen, der er åbent for en filosofisk gennemtænkning, mens kristologien hører til det særlige i kristendommen, som ikke uden videre lader sig formulere filosofisk. Det skyldes, at Guds åbenbaring i mennesket Jesus ikke er nogen selvfølge. Jesu budskab om Guds kærlighed og om gudsrigets komme er i sidste ende en trossag, ikke en erfarings-sag.<sup>6</sup> Kort sagt holder Løgstrup i sin religionsfilosofi til stadighed fast i spændingen mellem skaberværket og gudsriget. Spændingen fryser dog aldrig fast, idet hans religionsfilosofiske ærinde er at vise, at den menneskelige tilværelse ikke alene rummer krav og opgaver, men også erfaringer af opfyldelse. Disse erfaringer gør, at vi kan forstå talen om Guds rige.<sup>7</sup>

Teologisk talt er der både lov og evangelium i skaberværket. Det er denne sammenhæng mellem Løgstrups filosofiske reformulering af skabelsestanken og hans kristendomsforståelse, som jeg på de følgende sider vil opspore i forfatterskabet fra 1941 til hans død i 1981.

## 2. Løgstrups tidlige opfattelse af religionsfilosofiens opgaver

Løgstrup var meget vel klar over, at religionsfilosofien er en grænse-disciplin, som ikke har nogen klar kontur. I en tidlig leksikonartikel fra *Raunkjærs Konversationsleksikon* hedder det: "Opfattelserne af

5. Regin Prenter, "Skjulte og åbenbare kristologiske forudsætninger i Løgstrups metafysik", *Fønix* 3:3, s. 354-370, s. 356: "Kristologien er hos Løgstrup ikke et medslæbt dogme, men en retningsgivende forudsætning i hans metafysiske arbejde". Prenter henviser blandt andet til K.E. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse. Religionsfilosofiske betragtninger. Metafysik IV*, København: Gyldendal, s. 259.
6. K.E. Løgstrup, "Kristendom uden skabelsestro", *Vindrosen* 9:7, 1962, s. 523-535, her s. 534f.
7. K.E. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, s. 262: "Vi har ingen erfaring for iværksættelsen af det gudsrige, som Jesus forkynder. Den er og forbliver uforudset. Men vor tilværelse rummer en tilknytning for forståelsen af riget og dets iværksættelse. Som dets komme forstås med håbet, forstås dets evighed med foreningen af de to modsætninger, godt og ondt, liv og død".

religionsfilosofiens opgave er højst varierende, så at der ikke findes en almen anerkendt definition".<sup>8</sup> Det fremgår dog af samme leksikonartikel, at Løgstrup adskiller sin egen opfattelse af religionsfilosofi fra tre andre opfattelser af religionsfilosofien, der alle har det til fælles, at faget opfattes som en rent filosofisk disciplin. Religionsfilosofien kunne tænkes at udarbejde "en syntese af religion og fornuft"; hermed sigter Løgstrup velsagtens til den naturlige teologi i katolsk tradition, hvor religionsfilosofien har til opgave at bevise Guds virkelighed gennem Guds spor i skaberværket. En anden opfattelse af religionsfilosofien består i at opspore, "hvad der er religionens væsen", så resultatet kan bruges som "målestok for de historiske religioner"; hermed tænker Løgstrup efter alt at dømme på liberalteologiske udkast, der gerne lægger afstand til religionens lære og ritualer for at finde frem til det religiøse i religionerne. Endelig lægger Løgstrup afstand til religionsfilosofiske udkast, der blot ønsker at "fiksere den særlige religiøse kategori (det religiøse apriori) for derved at bestemme den religiøse erkendelses plads i menneske- og kulturlivet"; hermed sigter Løgstrup uden tvivl til nykantianismen, som Løgstrup livet igennem opfattede som sin væsentligste modstander.

Klart nok hører Løgstrups egen religionsfilosofiske tænkemåde ikke under nogen af de nævnte veje. Men Løgstrup nævner også en fjerde mulighed. Religionsfilosofi kan nemlig forstås "som en eksklusiv teologisk disciplin, om end teologerne selv for det meste forstår den som filosofisk". Herom siger Løgstrup endvidere: "Vanskeligheden består her i at afgrænse r[eligionfilosofien] fra dogmatikken. R[eligionfilosofien] må være underordnet dogmatikken – i og for sig kun en særlig dogmatisk disciplin ... Hvad dogmet nu gør i det enkelte og konkrete, gør r[eligionfilosofien] principielt".

Dette vil jeg forstå sådan, at religionsfilosofien for Løgstrup sagligt set forudsætter kristendommens livssyn, der præciseres af dogmatikken, men at religionsfilosofien samtidig udfolder den kristne livsytning i et alment medium, det vil sige på filosofiske vilkår. Som et eksempel på denne måde at arbejde på nævner Løgstrup "det principielle opgør med den menneskelige selvforståelses forsøg på at gøre sig til herre over den kristne tros indhold ved at begrunde og forstandiggøre den ud fra den profane livsforståelse". Religionsfilosofien gør endvidere op med "den profane livsforståelse, ifølge hvilken mennesket har en fri vilje".

Disse formuleringer kan vanskeligt læses som andet end en henvisning til Løgstrups egen religionsfilosofiske virksomhed i 1940'erne

8. K.E. Løgstrup, "Religionsfilosofi", *Raunkjærs Konversationsleksikon*, København: Raunkjær 1952, Bd. IX, sp. 1184-85. Der henvises i det følgende hertil.

og fremefter. Over for en forståelse af mennesket som et autonomt individ, der bygger sin identitet op på egne valg og beslutninger, formulerede Løgstrup allerede i 1940 en forståelse af menneskets vilje som altid intentionel (dvs. rettet mod verden) og altid engageret (dvs. bundet til personens følelsesliv). Kort sagt er viljen ikke disponibel i forhold til en række "frie valg"; viljen vil altid *noget* og er bundet *af sig selv* i sin reaktion på omgivelserne.<sup>9</sup>

På samme måde formulerede Løgstrup i sin disputats fra 1942 en skitse til en livsfilosofi i et opgør med nykantiansk erkendelsesteori. Verden er ikke et ubestemt kaos, som først menneskets kategorier bringer orden i, men tilværelsen er på forhånd formet og møder mennesket i bestemte skikkelser. Dette gælder ikke mindst etisk: "Et Liv i etisk Virkelighed i Nutid er derimod et Møde med den anden, der trodser min Erkendelse og saaledes virkelig begrænser mit Selv".<sup>10</sup> Erkendelsen er ikke monologisk, men dialogisk – i både modspil og medspil. Verden og næsten møder mennesket som en grænse, men samtidig som en gave og opgave.

I løbet af 50'erne udvidede Løgstrup dette opgør med kantianismen til et opgør med den eksistentiale bevægelse, som han selv havde været en del af. Ligesom mennesket ikke er frit til at realisere sig solo, er mennesket ikke et væsen, der blot reagerer på løsrevne situationer. Med Luther som inspirator gør Løgstrup gældende, at mennesket lever "i kald og stand", idet mennesket har bestemte opgaver at tage vare om, for eksempel som forælder, barn, lærer, elev.<sup>11</sup> Mennesker er med andre ord skabt til at leve med og for hinanden. *Det sociale liv danner et udelt felt*. Løsriver vi os herfra, løsriver vi os fra os selv. Eksistensen kan kun fuldbyrdes gennem det liv, som vi deler med hinanden.

### 3. Var Løgstrup sækularsteolog? Om den etiske fordring

Jamen, kan man spørge, gælder denne teologiske orientering ikke kun for den helt tidlige Løgstrup? Bliver det ikke anderledes med genembrudsværket *Den etiske Fordring* fra 1956, hvor projektet var at

9. K.E. Løgstrup, "Viljesbegrebet i De servo arbitrio", *Dansk teologisk Tidsskrift* 3:3, 1940, 129-147. Analysen af valg og vilje er senere taget op i K.E. Løgstrup, *Etiske begreber og problemer*, København: Gyldendal 1996 [opr. 1971], s. 66-89.

10. K.E. Løgstrup, *Den erkendelsesteoretiske Konflikt mellem den transcendentalfilosofiske Idealisme og Teologien*, København: Samlerens Forlag 1942, s. 137.

11. K.E. Løgstrup, *Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung*, Berlin: Breviarium Litterarum 1950.

give en "rent human analyse" af "den holdning til det andet menneske, der er indeholdt i Jesus af Nazareths religiøse forkyndelse"?<sup>12</sup>

Jo, noget bliver anderledes. Frem for alt bliver tonen anderledes. I løbet af 50'erne og gennem 60'erne stiller Løgstrup sig ind på en ny båndbredde, idet han fortrinsvist formulerer sit teologiske projekt igennem fænomenologiske analyser, tilsyneladende renset for enhver indflydelse fra religiøs tradition og lære. Løgstrup begynder at skelne mellem fænomenologisk filosofi og religiøs lære, alt imens han vedkender sig, at Jesu forkyndelse i ordets brede betydning er og bliver "religiøs" (s. 11). Løgstrup påbegynder nu et opgør med den profane livsforståelse på den ene side og med den eksistensteologiske paradoksteologi på den anden side.

Imidlertid forbliver Løgstrups fænomenologi flankeret af en religiøs tilværelsestyndning. Løgstrups etik forudsætter således, at der må skelnes mellem lov og evangelium. Evangeliet er altid en overraskelse, fordi Guds nåde er hinsides det, som et menneske kan forvente eller kræve. Guds lov melder sig derimod ubønhørligt midt i det mellem menneskelige liv. Loven behøver derfor ikke at blive forkyndt eller forsynet med særlige kristelige begrundelser, eftersom mennesker er skabt som samhörige med hinanden i "interdependensen". Næstens ve og vel afhænger af mig, og omvendt.

Det er derfor ikke vanskeligt at se den teologiske subtekst i *Den etiske Fordring*. Rent bortset fra, at det er det etiske indhold i Jesu forkyndelse, som Løgstrup giver en rent human beskrivelse af, så er hele pointen, at fordringen udspringer af livet selv. Fordringen, som er radikal og ensidig, er Guds lov; men det er samtidig en "naturlig" lov (en *lex naturalis*, som Luther udtrykte det). "Naturlig" er loven, ikke fordi den har at gøre med bier og blomster, men fordi den viser sig i den måde, hvorpå mennesker lever med hinanden på, kristne eller ej. Kristne og ikke-kristne befinder sig på samme plan, hvad alle kulturelle problemer angår, tilføjer Løgstrup med tydelig allusion til Grundtvigs program: menneske først, kristen så.<sup>13</sup> Fordringen melder sig i den måde, menneskelivet udfolder sig på. Løgstrups analyse af tillidens fundamentale betydning for menneskelivet er således både luthersk og grundtvigsk inspireret.

Når jeg her inddrager *Den etiske Fordring* i forbindelse med Løgstrups religionsfilosofi, er det fordi også Løgstrups etik er baseret på en religiøs livsforståelse. Løgstrup henviser udtrykkelig til skabelses-tanken for at forklare, hvorfor et menneske ikke har ret til at kræve gengæld, hvis man selv engang har hjulpet et andet menneske.

12. K.E. Løgstrup, *Den etiske fordring*, København: Gyldendal 1956, s. 9. De følgende henvisninger er hertil.

13. K.E. Løgstrup, "Kristendom uden skabelsestro", s. 534.



Grundtanken er, at fordi alle mennesker allerede har fået livet som en ren og skær gave, har mennesket ikke ret til at kræve gengæld. Livet er ikke bare en givethed, men en gave. Ellers ville livet nemlig forstås profant, nemlig som en kontrakt mellem fritstående individer, der ejer deres eget liv – og principielt kan gøre med det, hvad det vil. Eller livet drejer sig om rettigheder, der vil gøre gældende, at vi har krav på at være lykkelige, koste hvad det vil for andre. “Sammenhængen mellem fordringen og livets modtagelse kan ikke bestrides” (s. 134), hedder det lakonisk.

#### 4. Et overskud hinsides enhver spørgen: Tilværelsen som appel

Fordi livet er en gave, starter vi altid i et overskud. Livet leves ikke i en ligevægtstilstand mellem individuelle parter, hvor den, som får, har værsgo at give tilbage i næste omgang. Livet, der er fået for intet, må frit gives videre. Fordringen indebærer et afkald på en kalkulerende attitude over for medmennesket. Vi befinder os ikke i en *nulsumslogik*, hvor tingene udligner hinanden, men i en *mersumslogik*, hvor man nogle gange giver og bliver større af at give, andre gange får og bliver større af at modtage.<sup>14</sup> Mens nulsumslogikken tænker i overlevelse og udsat død, tænker mersumslogikken i livets opbygning af interdependenser. Selve spørgsmålet: Hvorfor skal *jeg* give, når den anden *ikke giver?*, er for Løgstrup et symptom på en profan livsforståelse, hvor individet sætter sig selv i centrum. “Protesten i gensidighedens navn driver os til en yderligere karakteristik af fordringen – eller rettere sagt af den livsforståelse, den står og falder med. Den består i, at livet med alt hvad det indebærer er skænket den enkelte. Af den grund har et menneske intet sted i sin tilværelse basis for at rejse en modfordring til et andet menneske. Under henvisning til hvad et menneske kun ejer i modtagelse af det, kan modkrav ikke rejses” (s. 134). Verden er for Løgstrup hverken en kampplads mellem fjendtlige individer eller en markedsplads for kontrakter mellem frie partnere. Interdependensen er derimod et *udelt felt*, som vi på forhånd er deltagere i.

I hvor høj grad Løgstrups fænomenologi er skabelsesteologisk motiveret, kan også ses ud fra, at Løgstrups tænkning ikke tager udgangspunkt i spørgsmålet efter mening. En sådan spørgsmål-svar struktur var ellers udbredt i samtidens eksistensteologi ud fra en forventning om, at Gud eller evangeliet skulle rumme svaret på menneskets søgen efter mening. Nytestamentleren Rudolf Bultmann hævdede således i forlængelse af filosofen Martin Heidegger, at mennesket er anlagt på at spørge efter livsopfyldelse og ikke kan andet end at gø-

14. Jeg benytter her begreber fra Robert Wright, *Nonzero: The Logic of Human Destiny*, New York: Pantheon Books 2000.

re det i en stadig urolig bekymring (*Sorge*). Følgelig lærer kristendommen mennesket at lægge afstand til bekymringens verden i en *Entweltlichung*. Først herigennem kan mennesket leve modigt i verden uden at være afhængig af tilværelsens gang. Så vidt Rudolf Bultmann.

Men denne tankegang hviler ifølge Løgstrup på en kristendomsforvanskning. Bultmann og eksistensteologien slår ifølge Løgstrup følge med nihilismen lige indtil det punkt, hvor troen trodser erfaringen i troen på, at der "alligevel" er mening midt i meningsløsheden. "Den kristne tro forbinder sig her med nihilismen imod religionerne. Den fortæller os, at al ikke-kristen gudstro er illusion. Mennesket kan nemlig ikke nøjes med at spørge efter Gud..."<sup>15</sup> Eksistensteologien deler med andre ord nihilismens forudsætninger, idet mennesket skal være helt død for verdens indflydelser, førend troens "paradokse" genbekræftelse af verden kan finde sted.<sup>16</sup>

Løgstrups teologiske religionsfilosofi er et opgør med denne opfattelse af verden som et tomrum og illusionskabinet. Skabelsestroen ser derimod verden som fyldt med opgaver og appeller. Mennesket bliver spurgt, førend det selv spørger. Vi er følelsesmæssigt underlagt tilværelsen, førend vi selv kan begynde at stille spørgsmålet om mening og meningsløshed. Løgstrups etiske fordring handler således om den *appel*, som forud for alle mine spørgsmål om mening rejses til mig midt i "interdependensen".<sup>17</sup> Profant forstået spørger vi, hvad i al verden meningen med tilværelsen er. Men religiøst set bliver vi udfordret i forhold til tilværelsens krav og fordringer. Allerede i *Den etiske fordring* tager Løgstrup udgangspunkt i tilværelsen som overskud og appel: Fordi du har fået alt, skal du give alt!

15. Knud Eiler Løgstrup, "Systematische Theologie I", *Theologische Rundschau* 23:3, 1956, 259-293. På dansk som duplikeret manuskript, „Nihilismen som den kristne tros alternativ“, Aarhus Universitet 1956.
16. Strukturen kan genkendes fra Søren Kierkegaards begreb om resignations dobbeltbevægelse, som Troens Ridder gennemfører i "Foreløbig Expectoration" i *Frygt og Bæven* fra 1843, se *Søren Kierkegaards Skrifter 4*, København: Gad 1997, s. 138-140, her s. 140: "Den uendelige Resignation er det sidste Stadium, der gaaer forud for Troen, saaledes, at Enhver, der ikke har gjort denne Bevægelse, ikke har Troen; thi først i den uendelige Resignation bliver jeg mig selv klar i min evige Gyldighed, og først da kan der være tale om i Kraft af Troen at gribe Tilværelsen".
17. I "Phénoménologie de la religion" (1993), gør Paul Ricoeur opmærksom på forskellene mellem spørgsmål-svar strukturen og appel-svar strukturen, se *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*, Paris: Seuil 1994, s. 263-271, her s. 264. Tak til Henrik Vase Frandsen for observationen og til Carsten Pallesen for den præcise henvisning til Ricoeur.

### 5. Evighedens inkarnation i tiden: De suveræne livsytringer

Fra omkring 1960 indfører Løgstrup et begreb om "skabte livsmuligheder", som går ud over talen om fordringen og danner forlæg for det senere begreb om "de suveræne livsytringer". I artiklen "Kristendom uden skabelsestro" fra 1962 nævnes som et eksempel mor-barn forholdet: "At moderens og barnets liv sammen er skabt ytrer sig i, at kvinden i omsorgen for sine børn fuldbyrder sit væsen som moder, så der ingen konflikt er mellem, hvad hun skylder sig selv og sit barn. Dermed skal det ikke benægtes, at der er konflikter, tværtimod, netop når man betænker, hvor mange og hvor dybtgående konflikter forbindelsen mellem moder og barn står igennem, er det klart, at vi her lever på livsmuligheder, som vi ikke har os selv at takke for, heller ikke deres fuldbyrdelse"<sup>18</sup> Varetagelsen af den andens liv er med andre ord ikke blot en fordring, der pådattes os udefra. Der er derimod fuldbyrdelse i at leve i det sociale felt, fordi mennesket er skabt til gensidighed. Det sociale liv opstår derfor ikke først sekundært gennem parternes indbyrdes modstridende krav om livsudfoldelse eller gennem forhandlinger undervejs i livet. Os selv bliver vi først i engagementet med den anden, "hvis liv vi har i vor hånd".

Der er livsfuldbyrdelsen til forskel på den etiske fordring og den skabte livsmulighed. Den første fordres, den anden leves ud. Men samtidig er tanken om skabte livsmuligheder, sådan som den fremlægges i "Kristendom uden skabelsestro" fra 1962, fortsat bundet til en forestilling om livsformer i "kald og stand". Den fuldbyrdelse, der opstår med det, som Løgstrup senere kalder "de suveræne livsytringer", har derimod begivenhedskarakter og er uafhængig af på forhånd etablerede relationer og livsformer.

Begrebet om de suveræne livsytringer optræder først i *Opgør med Kierkegaard* fra 1967. Ifølge Løgstrup har både Kierkegaard og eksistentialismen konsekvent ignoreret erfaringer af det godes magt i tilværelsen. Suveræne livsytringer såsom tillid, barmhjertighed, talens åbenhed, håbet eller indignationen opstår spontant, bag om ryggen på menneskets konventionalitet eller selvskhed. Det er således ikke først i kraft af refleksionen og valget, men allerede i kraft af den anonyme livsytring, at et menneske kan blive sig selv. Livsytringen er ikke kun *spontan*, for så vidt som den bryder frem af sig selv; den er også *definitiv*, for så vidt som den fylder menneskets liv og indsats fuldstændig ud. Den, der kun viser delvis tillid, er forbeholden, ikke tillidsfuld; den der lader barmhjertighedens impuls glide over i en passiv tilstand af medlidenhed, har kvalt barmhjertigheden; den, der forholder sig afventende eller skeptisk, er allerede ude af talens åben-

18. K.E. Løgstrup, "Kristendom uden skabelsestro", s. 530.

hed. "Livsytringen, hvad enten den er tale, handling eller opførsel eller alle dele på en gang, kan veksle i et nu, lynhurtigt, bevægeligheden, omskifteligheden er eminent, men definitiv er den i ethvert øjeblik. Fordi den er spontan, er den ikke derfor mindre definitiv, spontanitet findes ikke i menneskets tilværelse som ubestemt strømmende liv. På så elementær vis som tænkes kan stilles der krav til mennesket, kravene ligger nemlig allerede i det definitive, der er ved livsytringen".<sup>19</sup> Livsytringen er anonym i sin ankomst og kraft, men tilside-sætter ikke af den grund menneskets personlige dømmekraft. Livsytringen leverer nemlig ingen opskrifter på, hvad der skal gøres i denne eller hin situation. Sit indhold får livsytringen alene af den situation, i hvilken den opstår, og personen udfordres derfor til at bruge sin skønsevne bedst muligt: "Livsytringen kan ikke anvendes. Principper, forskrifter, maksimer kan anvendes. Det kan den suveræne livsytring ikke, den kan kun fuldbyrdes, idet jeg realiserer mig i den. Og det kommer af at den er suveræn. Den lægger ikke situationen fast, men bringer den i skred, forvandler den, hvorfor personen hele tiden må spille sig selv ind" (s. 95). Livsytringen er på én gang situationsbundet, en anonym kraft og personligt igangsættende.

Opgaven er her ikke nærmere at diskutere Løgstrups begreb om de suveræne livsytringer. Er et sådant samlebegreb overhovedet til hjælp? Er Løgstrups beskrivelse tilfredsstillende? Findes der paralleller til Løgstrups beskrivelse, for eksempel i opfattelsen af erkendelsens illumination i augustinsk tradition? Opgaven er her alene at klarlægge det teologiske motiv, der bærer Løgstrups fænomenologiske beskrivelser. Løgstrup vender sig således imod Kierkegaards fortolkning af den mellem menneskelige kærlighed som en blot og bar forkærlighed, dvs. en udvidet selvkærlighed. Kierkegaard (og en betydelig del af den kristne tradition) har ifølge Løgstrup gjort menneskets syndighed så stor, at man har ignoreret den godhed, der ligger i skabelsens verden. "Elskov og venskab, for nu at holde mig til de to forhold som Kierkegaard til stadighed vender tilbage til og kredser om, undes et menneske af Gud. Spontaniteten, der er ejendommelig for de to forhold, og som skaber og bærer dem, er ikke ond" (s. 60). Alligevel har man forstået menneskets ondskab som *ekstensiv*, altså som altgennemtærende, i stedet for at forstå menneskets ondskab *intensivt*, nemlig som en ødelæggelse af skabelsens gaver. "Det onde ved ondskaben er nemlig, at den nærer sig af godheden, i en tilintetgørelse af den. Uden godhed ingen ondskab. Der er den tætteste forbindelse mellem dem. Det er det intensive ved ondskaben" (s. 60).

19. K.E. Løgstrup, *Opgør med Kierkegaard*, København: Gyldendal 1967, s. 96-97. De følgende henvisninger er hertil.

Det intensive ved ondskaben viser sig ved, at talens åbenhed bliver brugt til at lokke oplysninger frem, at tilliden bliver misbrugt af tro-løsheden, ligesom løgnen dækker sig ind under sandheden for at kunne overbevise.

Skabelsens verden er altså ikke bare kravenes verden, men også opfyldelsens verden. "Intensivt forstået hører godheden med til menneskets forhold til Gud, som en godhed Gud har nedlagt i verden og menneskelivet, og som ondskaben består i at æde op" (s. 60-61). Guds godhed, som evangeliet forkyn-der, melder sig altså midt i erfaringens verden, om end ofte nok modsagt og misbrugt. Evigheden inkarnerer sig i tiden, ikke blot i mennesket Jesus, men også i hverdagslivet, midt i skaberværket.

Man kunne her have forventet, at Løgstrup ville tage anledning af de suveræne livsytringer til at revidere sin tidligere lutherske insistensen på, at viljen altid er ond, fordi den er taget til fange af sig selv. Vil ikke personens overtagelse af de suveræne livsytringer kunne virke tilbage på viljen og skønsevnen? Men sådanne overvejelser finder man ikke hos Løgstrup. Han holder fast på det synspunkt, at livsytringerne kommer bag på menneskets vilje og kun bevirker en forvandling af mennesket, så længe livsytringen er virksom. Man kunne måske også forvente, at Løgstrup havde fremlagt overvejelser over, hvorvidt man kan lære at omgås suveræne livsytringer. Kunne man for eksempel hente overskud fra forudgående erfaringer af fuldbyr-delse til opbygningen af en tillid i andre sammenhænge, lad os sige i en forskydning fra jeg-du forholdet til andre sociale sammenhænge? Sådanne refleksioner findes heller ikke hos Løgstrup, muligvis fordi Løgstrup af metodiske grunde holder sig til fænomenologiske analyser uden at inddrage psykologiske eller sociale perspektiver.

Dog overvejer Løgstrup på ét punkt, hvordan man kan forholde sig religiøst til erfaringer af, at livet overmander os og lykkes. Over for Kierkegaards tale om resignationens uendelige dobbeltbevægelse (se note 14) sætter Løgstrup *taknemmelighedens dobbeltbevægelse*. I taknemmeligheden tager vi ikke noget til indtægt for os selv og heller ikke gør vi den elskede til afgud. Men i taknemmeligheden takker vi for det, som er blevet os forundt, samtidig med at vi giver afkald på selv at være vor egen lykkes smed. "Også den [taknemmeligheden] er en uendelig bevægelse og en anden end resignationen. Den består i erkendelsen, at det ikke er min ret jeg nyder, men at jeg lever på, hvad der skænkes mig. Taknemmelighedens uendelige bevægelse er uforenelig med at forholde sig afguderisk til hvad man elsker, men ikke uforenelig med at elske det" (s. 75).

Den religiøse tydning viser sig her som selvrefleksiv. Taknemmeligheden forudsætter en tydning, hvor *noget ses som noget*: det givne

ses som gave. Man kan umiddelbart være glad eller tilfreds, men man kan kun være taknemmelig ved at sætte en forskel mellem gave og giver, hvorved gaven samtidig artikuleres som et uventet overskud. Lykken ligger i det uselvfølgelige. Det onde er tilsvarende ikke at agte på det, der undes os. Taknemmeligheden reflekterer således et "doksologisk overskud".<sup>20</sup>

#### 6. Den metafysiske vending:

##### *Opgøret med historicitetens regionalontologi*

Så langt har vi alene diskuteret aspekter af Løgstrups menneskesyn. Men i løbet af 1969<sup>21</sup> påbegynder Løgstrup et mere frontalt opgør med Martin Heideggers eksistentialfilosofi, idet han hævder, at denne kun er "en historicitetens regionalontologi under abstraktion fra sansningen, legemligheden, materialiteten, naturen". Verden har ikke kun betydning for os for at tilfredsstille vore behov, men "naturen fylder vort sansende sind ud" på en lige så elementær måde, som "vi bruger verden i vor foretagsomheds tjeneste".<sup>22</sup>

Hermed er Løgstrups metafysiske vending sket. Fra nu af hævder Løgstrup, at der er to kilder til menneskets eksistens: verden som omgivelse, som vi former i lyset af vort behov for overlevelse og omverdensorientering, og universet som ophav og næring til vort sansende følelsesliv. I den posthumt udgivne *Ophav og Omgivelse* fra 1984 møder vi atter og atter denne modstilling af forståelse og sansning, vor bekymrede *Sorge* og vor fuldstændige indfældethed i universet: "Sansning er ikke behov. Sansning er uafhængig af selvopholdelsen. Sansningen bliver ikke til af selvopholdelsen, med hvilken vi for en tid holder tilintetgørelsen hen. Med afstanden til det forståede skaffer vi den livsverden til veje, uden hvilken vi ikke kan overleve, instinkt-reducerede væsener som vi nu engang er".<sup>23</sup>

I sansningen tager vi ikke afstand til verden, på trods af at vort legeme befinder sig ét sted og forståelsen til stadighed skaber afstand.

20. Begrebet 'doksologisk overskud' er formuleret af Bent Hahn, *Hermeneutik og religionsfilosofi*, København: GAD 1979, s. 91-93.

21. Nærmere bestemt mellem d. 6.-16. januar og d. 20. september 1969, dvs. mellem foredraget "Fænomenologi og psykologi", trykt i K.E. Bugge og Reimer Jensen red., *Religionspsykologi. Et teologisk-psykologisk symposium*, København: Gyldendal 1970, s. 111-130 og oppositionen ved Aksel Valen-Sendstads disputats i Oslo, trykt som "Eksistentialfilosofi og åbenbaringsteologi", *Norsk teologisk tidsskrift* 71:1, 1970, s. 1-23. Se nærmere Niels Henrik Gregersen, "K.E. Løgstrups tanker tangeret. En diskussion med Hauge om udviklingslinjen i Løgstrups forfatterskab", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* nr. 23, 1993, s. 79-104.

22. K.E. Løgstrup, "Eksistentialfilosofi og åbenbaringsteologi", s. 10 og 17.

23. K.E. Løgstrup, *Ophav og Omgivelse. Metafysiske betragtninger III*, København: Gyldendal 1984.

Hører vi for eksempel et stort brag, så er vi forskelsløst ét med den altgennemtrængende lyd, og kan ikke bare fortsætte, som om intet var hændt. Først i anden omgang skaber vi afstand til den overvældende lyd ved at spørge, om det var et tordenskrald, en bombe eller en jet-flyver, der gennembrød lydturen. På samme måde med den anden fjernsans, synet. Vi kan være så opslugte af, hvad vi ser, at vi opsuges af det sete. "Øjet vides ud i blånen", som Jens August Schade formulerer det i digtet "Efterår i et træ på landet" (fra samlingen *Kærlighed og kildevand*).

Løgstrups beskrivelse af sansningen har betydning for en lang række forhold. For det første gør Løgstrup nu op med den opfattelse, at sproget er vor eneste adgang til verden og at sproget er til for at få hold på verden. Løgstrup gør nu gældende, at sproget har to fundamentalt forskellige funktioner. Den ene er som sagt at skabe afstand og overblik, så vi kan handle i verden. Den anden opgave er at artikulere den indtryksrigdom, som ligger i menneskets sansning og legemlighed: "klaringen af indtrykket er en lige så oprindelig sprogydelse som fortroliggørelsen af verden i benævnningen af dens ting og foregange". For selvom sansningen melder sig på før-sproglig og stemt vis, "fornemmer vi det som en tale til os, fordi vi føler trang til at artikulere indtrykket".<sup>24</sup> Dette er kunstens opgave, men pointen er, at kunsten formidler en adgang til verden, som ikke blot er kulturel, men har sin rod i naturens før-teoretiske nærvær i mennesket. Ikke kun andre mennesker appellerer til os, det gør også naturen. Det er ikke kun sådan, at vi med vort sprog erobrer verden, men det forholder sig også sådan, at verden kommer sproget i møde, ja endda i forkøbet.

Dette udtrykker Løgstrup i sin sprogfilosofi *Vidde og prægnans* fra 1976 med sit begreb om "imødegået transcendens". Forståelsen transcenderer sig selv for at nå ud til verden, men samtidig kommer verden mennesket i møde gennem naturens selvåbenbaring. Som eksempel kan nævnes himmelrummet: "Med en legemlighed, med synet, og med en ejendommelighed ved det, der ikke har med selvopholdelse at gøre, forstår vi himmelrummet som himmelrum. Men lige så godt eller måske bedre kunne vi sige, at himmelrummet trækker vort syn til sig og lader det hvile uden at lade det standse af noget. Himmelrummets andel i ordets betydning er ikke mindre end vort syns andel".<sup>25</sup>

Hermed kommer universet til at stå i centrum af Løgstrups sene religionsfilosofi. Men hvad betyder universet? De fleste vil måske tænke på billeder af fjerne stjerner og galakser, men det er ikke det natur-

24. K.E. Løgstrup, *Kunst og erkendelse. Kunstfilosofiske betragtninger. Metafysik II*, København: Gyldendal 1983, s. 11.

25. K.E. Løgstrup, *Vidde og prægnans. Sprogfilosofiske betragtninger. Metafysik I*, København: Gyldendal 1976, s. 142.

videnskabeligt beskrevne univers, som står i centrum af Løgstrups overvejelser. Med “univers” mener han snarere det forudgivne eller det før-kulturelle, for så vidt som dette er en gennemtrængende realitet, som menneskets bevidsthed ikke – eller kun i anden omgang – kan bringe sig på afstand af. Sansningen er således et fænomen, som viser universets nærvær i mennesket, hvad enten det er et lysindfald eller en skygge, en lille rød blomst eller det store himmelrum, det drejer sig om. Men også livsytringerne er universelle, for så vidt som der er noget typisk ved dem, der går igen fra situation til situation.<sup>26</sup>

Universet har med andre ord med det at gøre, som vi ikke kan tænke væk fra tilværelsen uden at tænke verden og mennesket væk: tid og rum, tilblivelse og tilintetgørelse, farverne, formerne, løgn og sandhed og de typiske træk, som kendetegner livsytringerne. Når Løgstrups giver sit sene firbindsværk undertitlen “metafysiske betragtninger”, er det fordi metafysikken forsøger at indkredse og tyde de træk ved naturen og menneskelivet, som har universel karakter. Men fordi disse træk er af meget forskellig karakter, skifter metafysikken karakter fra område til område. Løgstrup er ikke ude på at skabe en metafysik i syntetisk form med én gennemgående selvkonsistent terminologi som hos de store metafysiske systembyggere mellem Descartes og Hegel. Det er tværtimod Løgstrups overbevisning, at det universelle ligger i erfaringens fragmenter. Religionsfilosofiens opgave er at få øje på alt det i den umiddelbare erfaring, der er “åben for en religiøs tydning” (s. 75).

### 7. Totalillusionen og den religiøse tydning

I *Skabelse og Tilintetgørelse* fra 1978 forsøger Løgstrup således at udarbejde en fænomenologisk religionsfilosofi, der “hviler i fortroligheden med det eksisterende” (s. 96).<sup>27</sup> Fortroligheden har dels at gøre med, at verden overhovedet er til, dels med de ejendommelige måder, hvorpå verden er til. Fortroligheden er imidlertid af en sådan karakter, at tilværelsen samtidig rummer en række mærkværdigheder, som er alt andet end selvfølgelige. Disse ejendommeligheder ved tilværelsen er det ifølge Løgstrup religionsfilosofiens opgave at fortolke ud fra forudsætningen om Gud som den allestedsnærværende tilværelsesmagt. Men fordi Gud som skaber selv er al erfarings ophav, kan Gud ikke selv optræde inden for erfaringsverden. Derfor har Løgstrups religionsfilosofi form som en totaltydning af tilværelsen, der afholder sig fra at udkaste en spekulativ gudslære: “I den fænomenologiske re-

26. K.E. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, s. 72-73. De følgende henvisninger er hertil.

27. De følgende sider er en forkortet version af mit bidrag til førnævnte bog, *Løgstrups mange ansigter* (note 1).



ligionsfilosofi tydes vor tilværelse, naturen og universet i afhængighed af Gud uden at foregive at have nogen indsigt i Guds væsen eller afhængighedens modus. Det er til at begribe, at indsigten må mangle. Al erfaring er afstandsbettinget, men selv skabt kan vi ikke komme på afstand af eller bag om det skabte som skabt” (s. 96) Den sækulare fremtrædelsesform af Løgstrups religionsfilosofi grunder sig således i en religiøs forståelse af, at Guds radikale hinsidighed er forudsætningen for Guds radikale dennesidighed. Det er just i dennesidigheden, at den hinsidige magt viser sig. Gud er magten til at være til *i* alt, som er til.

Også på dette sted er Løgstrups overvejelser bestemt af Luthers teologi. Luthers formulering, at Gud er “nærmere os selv end vi er os selv”, udtrykker en tilværelsesforståelse, ifølge hvilken Gud er til stede i verden som den opretholdende og livsfornyende magt. Men det betyder ikke, at vi har adgang til Gud i alle verdens begivenheder, eftersom Gud er skjult til stede i sit skaberværk. Vi kan derfor ikke slutte os til Guds væsen og virkelighed ved blot at kigge på verden. I sidste ende beror troen på, at Gud har givet sig til kende i ordet og i sakramenterne: “åbenbaring betyder, at Gud på et konkret sted gør sin allestedsnærværelse synlig. I åbenbaringen træder hans på forhånd præsente virkelighed frem” (s. 60). På den ene side gælder det altså, at Gud er den altgennemtrængende skaber og livgiver. På den anden side betyder Guds allestedsnærværelse ikke, at Gud er allestedsmannet. Gud er nær *ved os* uden at være nær *for os*.

Skjultheden skyldes for det første, at skaberværket er et tvetydigt univers, hvori skabelse og tilintetgørelse, liv og død, godt og ondt er vævet sammen.<sup>28</sup> Ser man fordomsfrit på naturens hårdhed og verdens ondskab, kan man ikke slutte sig til, at Gud skulle være god og kærlig. Den naturlige teologis vej fra verden til Gud er ikke mulig. Men skjultheden skyldes også, hvad Løgstrup kalder *totalillusionen*. Vi lever som mennesker under den selvfølgelige forudsætning, at vi er vort eget livs herre og at vi kan lykkes med det forehavende at gøre oprør mod den tilintetgørelse, der ligger i tidens tand: “vi tænker, føler og handler som var vi selv magten til at være til i vor tilværelse” (s. 75). Det er denne livsløgn, som gør, at vi i hverdagslivet negligerer Gud: “når vi ikke skænker det en tanke, at tilintetgørelsen får det sid-

28. Det er en udbredt misforståelse, at Løgstrup skulle have et optimistisk menneskesyn. Det har han faktisk ikke. Livsytringerne kommer netop på tværs af menneskets vilje. De suveræne livsytringer, som er stærke i selvstændighed, for så vidt som de ikke er reaktive, er ofte skrøbelige og kortvarige, mens de kredsende livsytringer som fx misundelse, skadefryd og løgnagtighed kan være langt mere robuste og langtidsvirkende, *Op-hav og Omgivelse* s. 174f.

ste ord, skænker vi heller ikke magten, der holder os tilintetgørelsen fra livet, en eneste tanke. Hvad der får os til at glemme tilintetgørelsen, får os til at glemme magten” (s. 74).

Løgstrups begreb om totalillusionen kan dårligt forstås som andet end en filosofisk reformulering af den kristne forståelse af menneskets ursynd eller arvesynd. Livsløgnen er som sagt nødvendig for vort handlingsliv. Hvilken lammelse ville det ikke bevirke, hvis vi hvert øjeblik var usikre på os selv eller på hverdagens rutiner? Selvom Løgstrup ikke selv formulerer sig sådan, kunne man her tale om den lykkelige skyld: *felix culpa!* Men en illusion er og bliver det. Kun hvis vi kunne leve illusionsløst, kunne vi leve i en umiddelbar intuition af Guds nærvær. Men fordi vi ikke kan gøre det, skal der en religiøs lære eller en filosofisk refleksion til, som kan gøre os opmærksom på totalillusionen. Det er en sådan filosofisk refleksion, Løgstrup fremlægger i *Skabelse og Tilintetgørelse*.

Over for totalillusionen står den religiøse tydning. I Løgstrups begreb om *den religiøse totaltydning* ligger der tre aspekter, som det kan være hensigtsmæssigt at klargøre i rækkefølge: “det totale”, “den religiøse” og “tydning”. *Det totale* i den religiøse tydning går først og fremmest på det forhold, at tilværelsesmagten er en realitet, som er virksom overalt i det værende og det vordende. Lige så altomfattende tilintetgørelsens trussel er, lige så allestedsnærværende er den evige magt, der holder tilintetgørelsen borte. Men betegnelsen totaltydning bruges også for at markere, at den religiøse tydning går på tværs af de regionale opdelinger mellem natur og historie. Men her melder forskellene sig. For Guds opretholdelse af skabningerne foregår på én måde i stjernetågerne, på en anden måde i den biologiske verden og på en tredje måde i mennesket, som rummer både fysiske, biologiske og historiske træk. Løgstrup siger derfor, at den religiøse tydning er analog (s. 74-75). Den samme evige magt ytrer sig som skaber på varierende måde fra område til område. Organisme opretholdelse, universets opladning af menneskets sind og sans, sprogets indfaldsrigdom, tidserfaringens struktur, de suveræne livsytringer er alle varierede udtryk for tilværelsesmagts præsens i menneskelivet. Hvis selve ordet “den religiøse totaltydning” har overtoner af noget totaliserende og skematisk, var det ikke Løgstrups hensigt.

Men hvad betyder da *tydning*? Tydningen har for det første at gøre med at forstå verden udover, hvad vi kan registrere rent empirisk. Et blink med øjet kan registreres, men dets mening må tydes. Er der tale om et indforstået tegn, en opfordring eller er der blot tale om et mekanisk tic? Smilet om mundvigen kan registreres, men er der et tale om en ligegyldig facade, om bedrevidenhed, om imødekommenhed eller om ironi? Dette kan vi kun tyde ud fra en helhedsforståelse af den

person, som vi står i et forhold til. Men at tydningen går ud over det konstaterbare, indebærer ikke, at tydningen ikke har fat i den foreliggende situation. Tydningen tyder nemlig for det andet *noget som noget*. Dvs. vi forholder os til noget forudgivet (smilet, blinket), samtidigt med at vi med sproget klargør os betydningen heraf. Endelig ligger der for det tredje noget selvinvolverende i tydningen. Vi kan kun tyde naturen og verden med vor egen eksistens. I denne forstand er det "mig" eller "os", der tyder *noget som noget* i en bestemt situation. I tydningen kan vi blot ikke abstrahere os selv fra den sagssammenhæng, som vi er i færd med at tyde. Den intentionelle genstand, det tydende subjekt og situationen udgør en udelt helhed, der ikke kan opløses i sine bestanddele uden at vi forlader tydningens sprogbarne verden. Løgstrup er enig med eksistentialfilosofien i, at det er ugørligt at leve uden at tyde verden omkring os.

Men hvad ligger der så i den *religiøse* tydning? Ifølge Løgstrup har den religiøse tydning problemfællesskab med metafysikken, for så vidt som både religion og metafysik forholder sig til de universelle temaer, som vi ikke kan tænke væk fra verden uden at tænke verden væk. Løgstrup karakteriserer overgangen fra metafysik til religion på følgende måde: "I metafysikken beskæftiger vi os med de vilkår som universet byder os og vi kender til i vor umiddelbare erfaring. Går vi derimod fra konstateringen, at universet vedkommer os, til spørgsmålet om vi vedkommer universet, er vi gået fra metafysik til religion. Og i religionsfilosofien peger vi på fænomener, der metafysisk tolkede er åbne for en religiøs tydning" (s. 211).

Men *hvorfor* overhovedet denne overgang fra metafysik til religion? Hvoraf tager den religiøse tydning anledning? Løgstrups svar er i første omgang, at vi mennesker nu engang omgås tilværelsen religiøst. Vi kan ikke andet end at læse tilværelsens begivenheder som hændelser, der rummer betydning, endda evig betydning: "vi tillægger alt betydning" (s. 155). Det valg i livssyn, vi alle må træffe, er tilsvarende, om "alt er betydningsløst eller alt er af evig betydning" (s. 53). Religionsfilosofien har med andre ord ikke til opgave at opfinde religionen frisk fra fad; religionsfilosofien skal derimod forholde sig reflektivt til den religiøse tydning, der allerede implicit hører den menneskelige tilværelse til.

For den religiøse tydning er livsyttringerne i deres ubetingethed udtryk for magtens godhed, sprogets indfaldsrigdom udtryk for nyskabelse osv. Dog kan man aldrig slutte sig fra fænomenerne til Guds virkelighed. "Der er et slip mellem fænomenerne og totaltydningen" (s. 214). Løgstrup er således klar over, at tanken om Gud som magten til at være til ikke vokser ud af en rationalistisk erkendelsesbestræbelser. Dette er for Løgstrup den fælles fejl i middelalderens gudsbeviser

og i Kants opgør med den naturlige teologi. For ved at forstå Gud som et højeste væsen (*ens perfectissimum*) eller som totaliteten af al mulig virkelighed (*ens realissimum*) reduceres Gud til en stimulans for den menneskelige erkendelse. "Kants diskussion med det kosmologiske og det fysisk-teologiske gudsbevis drejer sig om videnskaberne Gud" (s. 93).

Løgstrups alternativ er i stedet at spørge: Hvad forsvinder der ud af vort synsfelt hvis den religiøse tydning forsvinder? Den religiøse tydning kan underlægges en "undværlighedsprøve" (s. 214), som ret beset er en uundværlighedsprøve. Dog er spørgsmålet ikke, om de fænomener, som religionen tyder religiøst, også ville forsvinde sammen med den religiøse tydning. Dertil er de universelle træk alt for stærke. "Der skal ingen religiøs erkendelse til for at give livsytringerne fri bane og frit løb. Det skabte liv går sin gang, hvad enten den enkelte tror eller ikke tror, at det er skabt" (s. 215). Løgstrups påstand er snarere, at en *banalisering* af tilværelsen ville finde sted uden den religiøse tydning. De suveræne livsytringer ville vi således komme til at tolke som resultatet enten af vor egen eller samfundets indsats. De ubetingede fænomener ville blive betingede af vor kulturelle indsats (s. 211). Heller ikke ville tilliden, barmhjertigheden eller talens åbenhed kunne opfattes som gode i sig selv; gode eller onde ville de først blive i samfundets bedømmelse af dem, så tilliden frit kunne omdefineres til naivitet, barmhjertighed til sentimentalitet og talens åbenhed til snakkesalighed. Ligeledes ville man bagatellisere det meste af, hvad vi kommer ud for som blot og bart tilfældigt, hvad der snart ville aflade vor umiddelbare tolkning af verden som betydningsrig. Heller ikke ville vi uden den religiøse tydning kunne være taknemmelige over noget, der sker for os; vi ville højst kunne blive tilfredse eller umiddelbart glade.

Undværlighedsprøven har altså i meget høj grad praktisk karakter, hvad der ofte er blevet overset i receptionen af Løgstrups senværk. Men der kunne også nævnes et mere teoretisk aspekt. Man kunne nemlig sige (hvad Løgstrup ikke selv gør helt tydeligt), at den religiøse totaltydning styrke er, at den kan pege på de forskelligste fænomener som åbne for en religiøs tydning: tilblivelse og tilintetgørelse, farver og former, sansningen, sprogets indfaldsrigdom, livsytringerne, kort sagt betydningsrigdommen i den menneskelige tilværelse. Den religiøse tydning kan siges at overbevise i kraft af et *kumulativt argument*: de forskelligste erfaringer, fra både natur og historie, peger alle i retning af tilværelsesmagtens nærvær, samtidig med at den religiøse tydning er *kohærent*, dvs. indre sammenhængende.

### 8. Gud og den metafysiske trefoldighed

For Løgstrup er det afgørende, at den religiøse tydning drejer sig om helt universelle temaer, så religion ikke bliver misforstået som et sæt af særlige tillægsforestillinger om verden, fx om ånder og spøgelse eller særlige undere og mærkelige tildragelser. Derfor tager Løgstrup i *Skabelse og tilintetgørelse* fat i den allermest fundamentale kendsgerning, nemlig at "hvad som helst der er til og er opstået på et vist tidspunkt, består for en tid og ender med at forgå" (s. 216). Dette gælder for det mindste og for det største, fra stjerner til sandkorn, og fra det flygtigste til det mest bestandige, fra skyerne til bjergmassiverne. Det evolutionære verdensbillede, som vi lever med efter Darwin, giver måske den allerbedste illustration af sammenhængen mellem skabelse og tilintetgørelse.

Men netop tilintetgørelsen sætter en metafysisk trefoldighed, nemlig mellem (1) det værende og vordende, (2) tilintetgørelsen og (3) den tilværelsesmagt, der holder det værende i værk og selv skaber nyttilblivelse. Fra tilintetgørelsens kendsgerning véd vi, at vores tilværelse ikke er en selvfølge, hvad der er en metafysisk indsigt. Men det forhold, at vi er til og får lov til at vokse og gro, er for den religiøse tydning "et vidnesbyrd om, at vi ikke er den magt lige gyldig, der holder os og alt tilintetgørelsen fra livet" (s. 216). Løgstrup går endda så vidt som til at sige, at den metafysiske trefoldighed mellem væren, tilintetgørelse og magt "provokerer en personificering frem" af Gud som skaber. Ikke fordi vi har en særlig indsigt i, i hvilken forstand Gud kan siges at være en person, men fordi vi religiøst oplever tilværelsesmagten som andet end ligeglad med den betydning, der opstår i skabelsens verden, danner vi billedet af Gud som person-lig. Gud har så at sige et indre forhold til tilværelsens betydningsrigdom. Alternativet er atter nihilismen, som siger, at der ingen betydning er i tilværelsen, bortset fra den vi skaber og projicerer ind i universet. Men som sagt fører dette til en negligering af det træk ved livsytringerne, at de ikke er etisk neutrale. Tilliden og barmhjertigheden er endogent gode og ikke afhængige af, hvad kulturens domstole beslutter sig for.

Løgstrups analyse af forholdet mellem tid og tilintetgørelse står derfor helt centralt i senværket. Normalt skelnes der mellem to teorier om tid, én der tilbagefører tiden til de objektive forandringsprocesser, og en anden der tilbagefører tiden til menneskets bevidsthed, der af sig selv danner et sammenhængende felt af erindring, opmærksomhed og forventning. Løgstrup gør nu gældende, at både objektiviteten og subjektivitet yder sit til tidserfaringen. Objektivt set sker der både en tilintetgørelse og en tilblivelse, men den særligt menneskelige tidserfaring bliver til i en opstand mod tilintetgørelsen, hvorved vi skaffer os et råderum for planlægning og handling. Men Løgstrups

pointe er samtidig, at mennesket ikke bare gør *opstand* mod tilintetgørelsen, men også får *bistand* dertil fra den relative uforanderlighed, som ligger i rummet: "I opstanden imod den tilintetgørelse, der er i al forandring, i hvilken opstand vor bevidsthed eller vor tilværelse strukturerer sin tid, får vor bevidsthed eller vor tilværelse bistand af uforanderligheden, og uden den bistand ville bevidstheden heller ikke kunne strukturere sin tid" (s. 36). Selvom vi selv iler ind i forandringen og tilintetgørelsen, hjælpes vi undervejs af universet, der går tilintetgørelsen i møde med en "ufattelig langsomhed" (s. 37). Det rum, som vi sansende er indfældet i, giver plads for en tidsoplevelse, som ikke er født tragisk.

Alligevel ender mennesket tragisk, set ud fra skaberværkets vilkår. Det er ikke kun sådan, at tiden for mennesket går hurtigt, mens den for universet går langsomt. Forskellen er mere radikal end som så. Som levende og følede personer tilintetgøres vi fuldstændigt ved døden, mens universet blot forandrer sig. Tiden manifesterer tilintetgørelsen, mens rummet manifesterer en uforanderlighed, som tilintetgørelsen preller af på. Også bjergmassivet er underlagt tidens tand, men resultatet bliver sten og slagger, ikke den radikale intethed. I universet er det i modsætning til menneskelivet ikke tilintetgørelsen, men tilblivelsen, der får det sidste ord (s. 37). Det tragiske er, at dette ikke gælder for mennesket og andet biologisk liv. For os har døden det sidste ord i denne verden.

Løgstrups værk kan dårligt forstås som udtryk for en kosmostryghed. Tilintetgørelsens trussel er lige så allestedsnærværende som den magt, der holder tilintetgørelsen borte. Løgstrup henviser ikke til en religiøs lære om sjælens udødelighed, tværtimod. Heller ikke gentager han den førmoderne teologis tale om, at døden skyldes menneskets syndighed i urhistoriens begyndelse. Tværtimod er døden ligeså universel som livet, og Løgstrup er derfor redelig nok til at sige, at det derfor må være Gud selv, der har givet døden plads midt i livet.

Skulle man derfor forestille sig et gudsbillede i ren forlængelse af skaberværkets struktur, så måtte tilværelsesmagten opfattes som uhyre tvetydig, på en uhyggelig måde hinsides godt og ondt, liv og død. Med Luther taler Løgstrup om, at skaberværket er "Guds fremmede værk", som ikke åbenbarer Guds godhed; med den jødiske filosof Martin Buber taler han om, at Gud i sin skabende væld er en "uperpersonlig væren"; og med grundtvigianeren Jakob Knudsen taler han om Guds "hedenske" væsen. "Humant set er Gud i sit skaberværk ødsel med herligheder, grusom med lidelser, uretfærdig med tilfældigheder" (s. 229). Hvis der er noget, man kan lære af Løgstrups metafysiske vending, så er det opgive et sentimentalt og moralsk gudsbillede. "Indlader vi os på en religiøs totaltydning af tilværelsen og universet

som skabt, må vi se i øjnene, at der er lidelser og smerter i menneskeverdenen, der kommer fra skaberen, som det også kommer fra skaberen, at de rammer i flæng, for de kommer af at skaberen har koblet udfoldelse og nedbrydning sammen i sin skabning, en sammenkobling vi konstaterer biologisk ... Guds skabergerning er frygtelig i sin herlighed og tilintetgørelse, den overgår både vor intellektuelle og vor emotionelle fatteevne” (s. 228-29).

### 9. *Fra religionsfilosofi til dogmatik*

Det er på dette sted, at religionsfilosoffen Løgstrup giver ordet videre til det kristne budskab om gudsrigets komme, som inden for teologien formuleres af dogmatikken. Den rene oplevelsesreligiøsitet, som er så karakteristisk for moderniteten, kan ikke holde kontrasten mellem liv og død ud. Spændingen mellem liv og død, godt og ondt, aflades i en forsonende monistisk livsopfattelse, ifølge hvilken liv og død er to sider af samme sag. Det får til følge, at det guddommelige bliver neutralt i forhold til godt og ondt. Men Løgstrup mener også her, at den religiøse lære minder os om, hvad vi ellers let ville glemme.

Hvad kristendommen gør, er på den ene side at sige nej til en for tidlig moralisering af gudsbilledet, på den anden side at insistere på håbet om, at skaberværket ikke er Guds sidste ord, men kun det næstsidste. Anderledes udtrykt er skaberværket et ufuldendt værk, som først vil blive reetableret i Guds rige. “Gudsrigets komme betyder, at skaber- og tilintetgørelsesværket, dets herligheder, lidelser og tilfældigheder, ikke er Guds sidste ord og gerning. Noget nyt sker. På trods af sin skabende og tilintetgørende væren gør Gud sig personlig, gør sig menneskelig, men på sine gud-menneskelige betingelser, ikke på vore moralsk-menneskelige betingelser... I kristendommen går det ikke om vor moral men om et trostilbud og et håb” (s. 229-30). Der er på dette sted sket en teologisk vending i Løgstrups forfatterskab, som afspejler hans metafysiske vending. Mens gudsriget i Løgstrups tidlige værk fuldbyrdede sig i skabelsens verden, først og fremmest i Jesu handlinger som udtryk for “Øjeblikkets Gerninger”,<sup>29</sup> så er der nu tale om, at den kristne tro forudsætter en skabelse af en verden på nye kosmiske vilkår.

Men sådan er erfaringens verden ikke. Ligesom den religiøse tyding forlanger frivillighed og eksistensovertagelse, gælder det også for det kristne budskab, at personen selv er udfordret i sin eksistens. Det er troens eller vantroens afgørelse, om man vil forstå menneskets erfaring af tilværelsens betydningsrigdom som en kulturel projektion

29. Se nærmere udgiverens introduktion til K.E. Løgstrup, *Prædiken og dens tekst*, København: Gyldendal 1999 [1941], s. 9-37.

eller som grebthed af noget ubetinget, der skænkes os. På samme måde er det troens eller vantroens afgørelse, om håbet om eksistensfuldbyrdelse i tillid og tilgivelse er en projektion eller en ny livsmulighed, der skænkes mennesket af Gud midt i den tvetydige verden og som forudsætter iværksættelsen af Guds rige. For uden en sådan kosmisk vending ville tilgivelsen være etisk uholdbar, idet tilgivelsen af gerningsmændene ellers ville ske hen over ofrenes hoveder. Det etiske i kristendommen kan ikke formuleres uden det kosmiske i kristendommen.

Alligevel forbliver Løgstrup eksistensteolog til det sidste. Men imellem erfaringen af tilværelsens tvetydighed og troens bekendelse til Guds nyskabende magt sætter Løgstrup den religiøse totaltydning. Denne kan ikke bevise Guds eksistens, men den kan pege på fænomener, der tyder på, at menneskets liv er afhængigt af en anonym tilværelsesmagt, som mennesket religiøst kalder Gud. Men den religiøse totaltydning fremtvinger ikke i sig selv en religiøs tro. Den religiøse totaltydning kan alene vise, at troen er en livsmulighed, som der kan aflægges regnskab for i livstydningen. Løgstrup vil endda mene, at troen kan leve mere ægte i verden, fordi troen ikke er tvunget til at banalisere den betydning og definitivitet, som vi faktisk oplever i vore før-teoretiske erfaring.

### *10. Løgstrup i det 21. århundrede*

I år fejres som sagt K.E. Løgstrups 100-års dag. Det er derfor også på sin plads at minde om, at den kulturelle situation, som Løgstrups værk blev til under, på flere måder har ændret sig. Løgstrup levede i en tid, hvor nihilismen og en selvtilfreds humanisme rådede. Det er opgøret med disse filosofiske strømninger, der står i centrum af Løgstrups værk. Menneskesynet må være mere end humanistisk for at være human.

Men det forekommer mig, at teologien i dag må forholde sig til to nye udfordringer, som Løgstrup ikke har tematiseret. Det ene er udfordringen fra en religiøs naturalisme, som i lighed med Løgstrup gør gældende, at mennesket ikke er sin egen herre, men indgår i et udelt felt af naturlige og sociale afhængigheder, endda på en så gennemgribende måde, at mennesket ikke kan andet end at være troende og etisk optaget af den andens vel.<sup>30</sup> Men til forskel fra Løgstrup mener den religiøse naturalisme, at det guddommelige blot er et navn for Naturen som et interdependent felt.

30. Et dansk eksempel på en sådan religiøs-etisk naturalisme er Tor Nørretranders, *At tro på at tro. Menneskesyn med mere*, Frederiksberg: ANIS 2003.



Den anden udfordring kommer fra den religiøse pluralisme. Religion og religiøsitet står for Løgstrup som regel i ental. Intetsteds behandler Løgstrup forholdet mellem verdensreligionerne. Det komparative perspektiv indskrænker sig hos Løgstrup til refleksioner over det græske versus det kristne, den kristne versus den sækulare livsforståelse. Men i dag optræder kristendommen både globalt og herhjemme i et samspil med en række andre verdensreligioner. Nogle af disse præsenterer totaltydninger, som er helt anderledes totaliserende end Løgstrups begreb om livs tydning, fordi totaltydningen ikke længere er analog, men skematisk altforklarende. Andre religioner som fx daoismen og dele af buddhismen har derimod indbygget en langt mere fænomenologisk-fragmentarisk argumentationsform, som er tættere på Løgstrups anliggende. Der er her et arbejde at gøre for en fremtidig komparativ religionsfilosofi. Løgstrups bidrag til en sådan religionsfilosofi kunne ligge i hans bevidsthed om, at religion før noget andet er en livsform, som er forbundet med hverdagslivet, samtidig med, at han gør gældende, at ethvert religiøst engagement vil have metafysiske forudsætninger (*ontological commitments*), som det er teologens og religionsfilosoffens opgave at gøre rede og aflægge regnskab for.

Ingen religiøs praksis uden ledende forestillinger om verdens indretning. Ingen tro uden lære.

## SUMMARY

On the occasion of the centenary of the Danish philosopher-theologian K.E. Løgstrup (1905-1981), the article reviews Løgstrups life-work under the perspective of the inner relation between Løgstrup's philosophy of religion and his interpretation of Christian faith. It is argued that Løgstrup's phenomenology is heuristically guided by his theology, and that his philosophical interpretations of the "ethical demand", the "sovereign life-utterances", of time and annihilation, and of the *qualia* of sensation presuppose a pessimistic anthropology but an optimistic theology of divine grace.

*Keywords:* Dogmatics – K.E. Løgstrup – Martin Luther – philosophy of religion – religious interpretation – theology of creation – Gustaf Wingren.

# Guds foranderlighed

## Efter-metafysisk teologi

DR.THEOL.  
NIELS GRØNKJÆR

Vi kan ikke lade være med at tænke metafysisk.<sup>1</sup> Mennesket kan ikke give afkald på at spørge efter 'det første' og 'det sidste' – metafysikkens obligatoriske pensum – selv om dets tilværelse byder på en overflod af alt det, der er indimellem. Det kan godt være, at metafysikken ofte har set for stort på alt dette, fordi den har haft for store ambitioner på tilværelsens vegne. Men den er født af en spørgen, som rækker 'ud over' det foreliggende, og som det foreliggende i sig selv har stimuleret.

Det gælder tidsligt. Under en metafysisk synsvinkel sigter definitioner af tidens væsen også mod at angive, hvad der ligger 'før' alle tider og 'efter', idet dette er konstitutivt for tiden. Det afstedkommer bl.a. overvejelser over, om begyndelsen hører med til tiden eller til det, der er 'før' tiden, og om slutningen afbryder tiden og således tilhører det, der er 'efter' tiden, eller om slutningen udgør tidens ophør i dens fuldendelse.

Også i henseende til rummet gælder, at både det, der ligger 'før' eller 'uden for' rummet, man kan kalde det 'kaos' eller 'jorden', og det, der ligger 'efter' rummet, 'himlen' kan det hedde – at begge dele definerer rummet. Rummet er bestemt af sine grænser. Også i denne henseende kan man overveje, om grænsen hører med til rummet, eller om det, der er uden for rummet be-grænser det, således at 'himlen' er en metafor for det uendelige, som gør rummet endeligt, begrænset.

Det er sådanne overvejelser, der sætter skub i udviklingen af forskellige former for antik metafysik. Det har formodentlig været uomgængeligt; som antydning fordi den menneskelige tænkning tenderer mod en selvoverskridelse. Men i nogle af sine former har metafysikkens udvikling også taget retning af, at resultatet af tænkningens selvoverskridelse blev løsrevet fra denne proces. Som om det skulle være givet uafhængigt af den menneskelige tanke. Således blev 'før' til den uhyptetiske forudsætning (*to anypotheton*), og 'efter' blev til det fastlagte formål (*to telos*). Og således blev 'jorden' til grund (*arche*),

1. Artiklen er teksten til min afskedsforelæsning holdt ved Det Teologiske Fakultet, Aarhus Universitet, den 9. juni 2005.

og 'himlen' blev fra at være en metafor gjort til et sted.<sup>2</sup> Dermed blev alt det, der ligger indimellem, mindre og mindre væsentligt. Og Nietzsche fik ret i, at det i det lange løb lykkedes metafysikken at gøre det til intet, fordi den eftersøgte en virkelighed, der var virkeligere end alt dette. Metafysikkens nihilisme beror først og sidst på, at den løsriver, absoluterer, tænkningens formentlige resultater fra tænkningens proces, dvs. fra tænkningen.

I sine nihilistiske former opstår metafysikken, når den ikke længere forstås som et spørgende udtryk for menneskets orienteringsbestrebelse, dvs. at man opfatter dens betydningsudkast som ligefremme svar, der én gang for alle skal tilfredsstillende den spørgende og måske få ham til at glemme, at han nogensinde havde spurgt. Anderledes sagt: metafysikken opstår, når man tager metaforen på ordet.<sup>3</sup>

### *I. Den teistiske Guds død*

I den sag har den klassiske teologi ikke holdt sig tilbage. Ikke blot mht. indretningen af himlens lokalitet. Da den i sin udlægning af kristendommen formælede sig med dele af antikkens metafysik, gjorde den ofte metafysikken mere bastant end den i forvejen havde været; i hvert fald end den var hos Platon. Den kristne teologi forestod i vid udstrækning en hærtningsproces af metafysikken, en proces som førte til den såkaldte teisme. Teisme er ideen om, at der eksisterer et guddommeligt væsen, som er verdens skaber og opretholder, som fra tid til anden griber ind i dens gang, og som besidder en række forskelligartede egenskaber, f.eks. almagt, godhed og uforanderlighed. En sådan klassisk teisme får sit navn i det 18. århundredes England; men i sit indhold går den altså tilbage til den omtalte formæling mellem kristen teologi og antik metafysik. Den metafysiske filosofi skal understøtte opfattelsen af, at Gud er "det højeste værende". Verdens inventar er på forskellige måder noget "værende"; men den Gud, som har skabt det hele, og som derfor er forskellig fra det, er altså højere end alverdens ting. Gud er den *ens*, der ligger til grund for alt, hvad der er til: det højeste værende. Altings uforanderlige grund.

For blot at give en enkelt henvisning, så skriver Augustin i *De civitate Dei*, at man må skelne (*discernere*) rigtigt mellem evighed og tid, således "at tiden ikke findes uden en eller anden i bevægelse begrun-

2. Jf. min artikel "Metaforernes erobring af rummet", i: *Kritisk forum for praktisk teologi* 88, 2002, p. 2-12.
3. Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, p. 193. Blumenbergs program er udkastet i 1960 og går, som han selv skriver, ud på at genindsætte metaforen på sin berettigede plads vedrørende tænkningens grundlag, nu hvor der går svind i metafysikken.

det forandring, hvorimod der ingen forandring findes i evigheden.” Det er Gud, “i hvis evighed der overhovedet ingen forandring findes, som skaber og forordner tidernes gang”.<sup>4</sup> Det er på den baggrund ikke begrebsmæssigt forståeligt, hvordan det overhovedet kunne komme til en skabelse, for slet ikke at tale om en inkarnation af Guds evighed i tiden. Augustins skelnen mellem evighed og tid bliver til en skæbnesvanger adskillelse af dem.

Augustin har også tænkt anderledes; men disse sætninger er paradigmatiske for den senere udvikling af såkaldt metafysisk teologi. Denne form for teologi, som erfarede sit sammenbrud i det 18. århundrede, hvor den blev afløst af religionsfilosofien, havde netop forskellen foranderlig-uforanderlig hhv. endelig-uendelig som sin “Leitdifferenz”.<sup>5</sup> Disse metafysiske teologier var nært forbundne med kosmologier, og det er noget af baggrunden for, at tidens foranderlighed og rummets endelighed bliver modstillet evighedens uforanderlighed og himlens uendelighed. Hvor himlen var en metafor for det uendelige, bliver den i dele af senantikken forestillingsverden og i den metafysiske teologi gjort til et sted. Uendeligheden, endeligheden, foranderligheden og uforanderligheden tilforordnes mere eller mindre bestemte, men dog lokalisérbare entiteter. Metafysikken tager som nævnt metaforen på ordet. Men det skal man være forsigtig med.

Man kan også sige, at den metafysiske teologis koagulerede metafysik ikke længere betragter ’det første’ og ’det sidste’ som udtryk for menneskets spørgende orienteringsbestræbelser, men som virkeligheder, der eksisterer uafhængigt af denne spørgen, som er betinget af endelighed og foranderlighed, rum og tid. Det uendelige adskilles fra det endelige; det uforanderlige adskilles fra det foranderlige; evigheden adskilles fra tiden – og himlen adskilles fra jorden. Tankens selvtranscendering bliver til det transcendent.

Den metafysiske teologi formulerer således en teistisk gudsforestilling. Gud er uforanderlig, adskilt fra det foranderlige, og hans evighed er det modsatte af tidens omskiftelser. I sin kritik af denne forestilling har Paul Tillich erklæret, at teismen ikke kan gøre rede for *mødet* mellem Gud og menneske.<sup>6</sup> Dvs. den indeholder ingen teori om, hvordan Guds inkarnation, evighedens komme i tiden, kan finde

4. *De civitate Dei* XI,6: *Si enim recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est... Cum igitur Deus, in cuius aeternitate nulla est omnino mutatio, creator sit temporum et ordinator.* Oversættelse stort set ved Bent Dalgaard Larsen, Augustin, *Om Guds Stad*, 11.-14. bog, Århus: Aarhus Universitetsforlag, 1989, p. 53.
5. Ingolf U. Dalferth, *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, p. 73ff.
6. F.eks. *The Courage To Be*, Glasgow: Fontana Library, 1980, p. 176ff.

sted. At det skulle ske for at råde bod på menneskets syndefald er en dubiøs forestilling, som ikke *i sig selv* giver nogen begrundelse for, at Gud skulle blive menneske. Man kan tilføje, at teismen heller ikke kan redegøre for, hvorfor Gud skabte verden som et resultat af sin monokausale foretagsomhed. For hvad skulle og kunne bevæge Gud til disse bevægelser, hvis han i sit væsen er uforanderlig?

Også Heidegger slår til lyd for, at 'Gud' må tænkes på en anden måde end det sker i alle teismer.<sup>7</sup> I denne forbindelse drejer det sig ikke om at forsøge at udlægge den sene Heideggers egen filosofiske messe for 'Gud', blot om at angive hans kritik af den metafysiske teologi, onto-teologien, som han også kalder den. Heidegger mener kort fortalt, at den metafysik, som kommer til orde i den klassiske teisme, tænker for småt om Gud. Den reducerer "det værendes *væren*" til noget værende. Men "*væren*" er ikke selv noget "*værende*". Og hvis man siger, at Gud er "*det højeste værende*", har man ganske vist hævet ham over denne verdens ting og mennesker; men man har samtidig sammenlignet ham med disse ting; man har tingsliggjort ham. Men måske er "*væren*" ikke et eller andet uforanderligt "*værende*", som er hævet over eller ligger til grund for alting. Heidegger peger på, at "*væren*" ikke er det uforanderlige, som det foranderlige eller det tidslige kan føres tilbage eller frem til, men at "*væren*" er "*tid*". Således forsøger Heidegger at frisætte værensbegrebet fra metafysikkens 'lukninger' og i stedet åbne det for en forståelse af processer, forløb, forandringer, bevægelser.

Det er Heideggers kritik af onto-teologien, som har banet vejen for efter-metafysisk teologi. Denne kritik er, i hvert fald i sit udgangspunkt, solidarisk med menneskets metafysiske spørger. Heideggers tænkning prætenderer, med hans egne ord, ikke en "*Überwindung*" af metafysikken, men en "*Verwindung*". Heidegger gør opmærksom på, at en tænkning, der erklærer, at den er en modbevægelse, der erstatter metafysikken, vil være lige så metafysisk, eftersom den blot træder i metafysikkens sted.<sup>8</sup>

Det gælder f.eks. dele af den moderne teologi, den dialektiske og eksistensteologien. Disse strømninger har altovervejende været anti-metafysiske. Det gjaldt om at befri teologien fra metafysiske om-

7. F.eks. *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, Gesamtausgabe Band 65, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, hvor Heidegger med en for ham ikke usædvanlig bred pensel skriver, at hans Gud, "der letzte Gott", står uden for alle teistiske bestemmelser, og han tilføjer: "'Monotheismus' und alle Arten des 'Theismus' gibt es erst seit der jüdisch-christlichen 'Apologetik', die die 'Metaphysik' zur denkerischen Voraussetzung hat. Mit dem Tod dieses Gottes fallen alle Theismen dahin" (p. 411).

8. "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'", *Holzwege*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 6. Aufl., 1980, p. 213.

klamringer. Denne teologis alliance med metafysikkritikken skulle frilægge kernen i det kristne evangelium, som var åbenbaringen af “det helt andet” eller kerygmaet om, at Jesus er Kristus. Det særlige ved denne åbenbaring var, at den fandt sted i tiden og verden, men at den ikke var ’af’ verden, fordi den repræsenterede evighedens indbrud i tiden. Selv om evigheden ifølge denne teologi åbenbares i tiden, altså ved Guds inkarnation i Kristus, så er udgangspunktet, at evigheden står i modsætning til tiden. Evigheden er defineret ved at være adskilt fra tiden.

Dermed er disse former for anti-metafysisk teologi lige så metafysiske som den metafysik, de foregiver at overvinde, og hvis plads de sigter mod at indtage. En dansk fortaler for denne teologi, K. Olesen Larsen, fremhæver det selv rent ud: paradokset og “Guden i tiden” træder *i stedet for* hvad han kalder “den højere verden”.<sup>9</sup> Den anti-metafysiske teologi er lige så metafysisk som den metafysik, den forstår sig som en modbevægelse til, den bastante. Samtidig er den i sin udformning af kristendommen præget af en manglende respekt for de sider af metafysikkens traditioner, som ikke bare er fasttømrede, men som nuancerer den menneskelige spørgens selvtranscendering i retning af ’det første’ og ’det sidste’.

## II. Evighedstid

Med andre ord er betingelserne for definitionen af ’paradokset’ om evighedens indbrud i tiden – metafysiske. I den forstand forbliver paradoksteologien fanget i den aristoteliske metafysiks lukkethed omkring principper.<sup>10</sup> Til trods for at Aristoteles bestemmer tankens *energeia* som liv, ender han med at indkredse den ubevægede bevæger som en *ousia*, som er *aidios* og *akinetos*, og som er adskilt fra det sansbare.<sup>11</sup> Denne ubevægelige evighed bliver slet og ret noget, der er hinsides tiden; tidens modsætning, noget andet end tid. Denne evighed er det modsatte af *chronos*, den tid der forfølger over livet. På den baggrund bliver det netop komplet ubegribeligt, at evighed og tid nogeninde kan mødes; det bliver paradoksalt.

Men der er også en anden tid end *chronos*, og den kaldes *aion*. Denne tid er livets tid, gudens tid. Mens *chronos* tager tid, så giver *aion* tid. I forhold til denne tid, den *aioniske*, er evigheden ikke slet og ret noget andet end tid, men hvad Michael Theunissen kalder tidens eget andet. Dette *aioniske* evighedsbegreb er ikke alene et udtryk for tidens andet, men er selv tid. Evigheden er tidens eget andet. Metafy-

9. “Guds død og den levende Gud”, i *Søren Kierkegaard læst af K. Olesen Larsen. II. Efterladte arbejder*, København: Gad, 1966, p. 237.

10. Gianni Vattimo, i *Filosofia* ’94, Roma/Bari: Laterza, især p. 7.

11. *Met.* XII, 7; 1072 a 19ff.

sikken forfejler fra begyndelsen sin intention, hvis den i stedet definerer evighed som tidløshed – hvilket ifølge Theunissen implicerer metafysikkens tilbagefald i det mytiske, med den tvang og vold det implicerer.<sup>12</sup>

Evigheden er fuld af tid. Efter denne opfattelse er det ikke tidens snævre, momentane evighed, som nervøst stimulerer vores *oplevelser*, men evighedens udbredelse i tidslige forløb, som bærer og former vores *erfaringer*. Evighedens tid er tid på den måde, at evigheden træder ud i tiden og fylder den. Evigheden giver tiden dens opfyldelse. Fordi den gavmildt giver tid. Livstid.

Grækerne – nogle af de gamle af dem – kaldte altså som sagt denne tid for *aion*. Til forskel fra *chronos*, som behersker og begrænser livet, er *aion* tiden for livets udfoldelse. *Aion* betyder den kraft, livet flyder af. Hos den sene Platon forlenes ordet med en ny betydning, idet han forbinder det med evighed. Evigheden er den kraft, hvoraf livets tid udspringer, fordi evigheden selv er liv. Tid og evighed er forbundet. Tid er evighedens bevægede billede, som definitionen i Platons *Timaios* lyder.<sup>13</sup> Evighed er ikke adskilt fra tiden, som om der skulle være en eller anden fjern himmel af ideer, der i evig uforanderlighed skulle være hævet over denne verdens omskiftende fænomener – heller ikke selv om nogle har ment, at man kunne udlede en sådan metafysisk idélære af nogle af Platons skrifter. Men evigheden er ikke tidens modsætning, er ikke hinsides tiden, så den kunne alliere sig med den *chronos*, der – som tidligere guden *Kronos* – æder vores forventninger og erfaringer, således at evigheden kun skulle kunne være i tiden som “vrede”.<sup>14</sup> Evigheden er tværtimod i tiden som livgivende gavmildhed, eftersom den er givet i tiden af den generøse og umisundelige gud – mener Platon.

Jeg har opholdt mig så forholdsvis udførligt ved dette for at vise, at der er former for metafysik, som ikke forfejler metafysikkens intention, fordi de fastholder sammenhængen mellem de erfaringer, der gør den metafysiske spørger uomgængelig, og de tentative svar, der for-

12. Michael Theunissen, *Die negative Dialektik der Zeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 299ff.
13. *Tim.* 37 Dff. Pladsen tillader ikke at gå nærmere ind på de vanskeligheder, som er forbundet med udlægningen af denne passage. Jf. f.eks. Kurt Flasch, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie. Text – Übersetzung – Kommentar*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1993 (2004), som p. 112ff. også indeholder en udlægning af Platons tidsbegreb.
14. K.E. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse. Religionsfilosofiske betragtninger. Metafysik IV*, København: Gyldendal, 1978, s. 42. Bemærkningen er polemisk vendt mod en bestemt tolkning af Søren Kierkegaards opfattelse af forholdet mellem evighed og tid – men det er ikke givet, at denne tolkning er præcis.

muleres. En sådan metafysik er hvad Johannes Sløk kalder sofistisk. Han finder hovedeksemplet på den hos Platon, som ikke tager sin egen filosofi bogstaveligt, men som har skrevet hvad han har skrevet som en spøg i anledning af livets fest. Den sofistiske metafysik står i modsætning til navnlig stoikernes bastante metafysik, som ikke just er kendetegnet ved ironi og spøg, men som implicerer vold: "Der er nemlig katastrofale farer forbundet med den metafysiske tænkning, thi hvis det virkelig lykkes den at etablere sig som sandheden slet og ret, er der al tænkelig risiko for, at den fører til intolerance, vold og undertrykkelse."<sup>15</sup> Det er ikke ligegyldigt, hvordan vi tænker metafysisk, og den sofistiske metafysiks fortrin beror på, at den er i stand til at problematisere sine 'resultater', ja ligefrem selv pege på faren for metafysisk vold.

Som illustration af dette findes der vel intet bedre end Platons hulelignelse, der indeholder en voldstænkning, som Platon selv kommenterer ved om befrieren at skrive: "Hvis han så oven i købet prøvede at frigøre dem fra fangenskab og drage dem opad – jeg er vis på de ville slå ham ihjel, hvis de kunne få fingre i ham!"<sup>16</sup> Det er ikke nødvendigvis kun en resigneret henvisning til Sokrates' skæbne, men også et udtryk for, at Platon kan tænkes at nære en mere eller mindre skjult sympati for fangerne, fordi de ved vold og magt underlægges budskabet om en lykke, de ikke kender, og som måske ikke kan bliver deres. Som Blumenberg udtrykker det: Den sokratiske forstyrrelse af hulens livsverden, "den påtrængende meddelelse om en anden og virkeligere virkelighed, er allerede i urtekstens beretning ... alt for svag til at kunne udvirke videre 'befrielse' ved andet end vold og magt [Gewalt]."<sup>17</sup>

Metafysikken indeholder selv midler til at modvirke, at den selv koagulerer og bliver bastant. Metafysikken svækker sig selv.<sup>18</sup> Det er – yderst kort fortalt – denne svækkelsestendens, som er blevet tydelig med bl.a. Nietzsches og Heideggers kritik af metafysikken, og som de forlænger og skærper. De fortsætter hvad Gianni Vattimo har kaldt

15. *Hvad i alverden er verden?*, Århus: Centrum, 1991, p. 12.

16. *R.P.* VII 517 A. Oversættelse Otto Voss.

17. Hans Blumenberg, *Höhlenausgänge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, p. 168. Jf. i øvrigt min opsats "Huleudgange – aspekter af Hans Blumenbergs tanker om dannelse", i: Ø. Andersen (red.): *Dannelse – humanitas – paideia*, Oslo: Syppress Forlag, 1999, p. 33-41.

18. Der er en interessant formulering hos Plotin, hvor han redegør for, at altings princip, det ene, i stedet for at bevare sin enhed i og for sig selv, ligesom forøder sig og bevæger sig i retning af en svagere udbredelse (*eis mekos astheneron*) (*Enn.* III,7,25ff). Passagen kan fortolkes på den måde, at der med en sådan bevægelse er tale om et 'fald', som – ja – forøder værensfylden. Men er det ikke en aktivitet, som kunne vurderes anderledes?



den efter-metafysiske filosofis nihilistiske svækkelse af tanken om stærke værensstrukturer. Nihilisme nu ikke længere opfattet som en tragedie fremkaldt af den bastante metafysik, men som en positiv mulighed for at komme fri af metafysisk begrundelsestænkning og dens implicitte vold.<sup>19</sup> Den svage tænkningens styrke består i, at den giver afkald på den vold, som den 'stærke' metafysik er for svag til at kunne afstå fra.

Svækkelsens teologi trækker på samme hammel. Til forskel fra den modernistiske eksistensteologi og den dialektiske teologi er denne teologi – for at adoptere den slagsordsagtige slutsætning fra Adornos hovedværk – solidarisk med metafysikken i dens fald.<sup>20</sup>

Og for så vidt er også svækkelsens teologi solidarisk med den udvikling, der førte til den metafysiske Guds død. Men teismens uforanderlige Gud er en død gud, allerede i selve definitionen. De ateistiske religionskritikere gjorde sådan set ikke andet end at underskrive teismens fuldt udformede dødsattest.

### III. Trinitet

Efter-metafysisk teologi er optaget af at begribe den *levende* Gud. Dvs. den Gud, som ikke er en ophøjet entitet, men som overhovedet er i stand til at møde mennesket, så de er i en eller anden forståelse med hinanden.

I sine dybeste lag er den kristne teologi en hermeneutisk teologi. Den fortolkningsmæssige struktur, videregivelsen og mediationen, kendetegner ikke alene Guds kommunikation med mennesket; "det karakteriserer Guds eget indre liv, som af den grund ikke kan begribes som en uforanderlig metafysisk fylde, i forhold til hvilken åbenbaringen netop blot ville være en efterfølgende episode, noget der

19. Sløk forstår det mere drastisk end Vattimo. Han forstår således Cusanus' metafysik som en skærpelse af Platons sofistikerede metafysik, og han kalder den en problematisk metafysik: "Således indvarsler den problematiske metafysik metafysikkens undergang som sådan, eller den er i sin karakter af problematisk selve denne undergang, en undergang, der ikke afslører, at processen blev mislykket, men at den netop lykkedes. Man kan bruge en kjerkegaardsk vending og sige, at det er metafysikkens lidenskab at ville sin egen undergang" (*op.cit.*, p. 130). Med Vattimo vil jeg foretrække at sige, at den svækker sig selv. Men der er altså i begge tilfælde tale om en refleksiv proces.

Det er i øvrigt interessant, at Sløk taler om "absurdismens bagvendte form for metafysik" (*op.cit.*, p.135), som er en konsekvens af den problematiske metafysik, nu som fremvisning af selve undergangen, sammenbruddet. Denne bagvendte metafysik invokerer samme tragik som den eksistensteologi, den skulle være sparringspartner for.

20. Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 3. Aufl., 1982, p. 400.

kom til, et *quoad nos*”, som Gianni Vattimo skriver.<sup>21</sup> Hvis det forholder sig sådan, kan vi begynde at begribe, at Gud ikke er uforanderlig, men foranderlig. Det er betingelsen for, at Gud og menneske kan mødes. Åbenbaringen må med andre ord høre til Guds eget liv. Guds åbenbaring for mennesket hænger sammen med processen i Gud selv.

Det er i korthed hvad Hegel søger at udfolde i sin religionsfilosofi. I denne religionsfilosofi er “Leitdifferenz” ikke længere foranderlig-uforanderlig, men religion-fornuft. Hegel søger at udrede fornuften i den kristne religion.<sup>22</sup> Når den kristne religion er fornuftig, skyldes det, at den i kraft af sit læreindhold er i slægtskab med filosofien. Kierkegaard har fået det til at lyde mere oprørende end det er. ‘Fornuftig’ betyder den ‘dialektiske’ enhed i modsætninger, således at in casu kristendommens forestillinger svarer til menneskets erfaringer af, at der er en sammenhæng i det, der er adskilt fra hinanden. Guds kærlighed til mennesket er en sådan forestilling.

Gud er som sådan, dvs. som ‘det absolutte’, ikke nogen *ens*, men ånd: enheden af substans og subjekt. Det indebærer kort fortalt, at Gud som ånd frembringer sig selv som ånd ved at forholde sig til sig selv og til noget andet. Gud indeholder denne proces i sig, og det er i kraft af den, at Gud og menneske ikke står over for hinanden, men at mennesket kan inddrages i Guds proces.

Med sin inkarnation bevæger Gud sig hen til mennesket. I Jesus Kristus giver han afkald på at være den ophøjede, magtfulde Gud for i stedet at blive lig mennesket. Denne bevægelse fuldbyrdes kun, fordi Gud ikke holder noget tilbage. Der er ikke noget påtaget ved det, for det er en bevægelse, som Gud tager på sig at gennemføre. Det tekniske udtryk for det er, at inkarnationen ikke er doketisk, ikke er en skinmanøvre. Det er det hegelianske træk ved Vattimos religionsfilosofi.

Men Vattimo nøjes med at antyde, hvad der er det filosofisk-dogmatiske omdrejningspunkt hos Hegel: trinitetstanken. For Gud og menneske gælder det samme: de må forstå sig selv i forhold til det, de ikke er, men som er deres ‘andet’. Hvad angår Gud kan man – dogmatiske formuleret – sige, at verden er forskellig fra Gud på den måde, at han har skabt den, dvs. at den er hans *fremmede* andet. Sønnen er derimod forskellig fra Faderen på den måde, at han er født af Faderen, dvs. at Sønnen er Guds *eget* andet. Sønnen er – med den nikænske trobekendelses ord – født, ikke skabt, af samme væsen som Faderen,

21. Gianni Vattimo, “The Trace of the Trace”, i Vattimo, G. / Derrida, J. (Eds.), *Religion*, Cambridge: Polity Press, 1998, p. 88f.

22. Jf. Walter Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1986.

naturligt nok. Men hvordan kan Gud forstå sit fremmede andet, og hvordan kan han komme til at møde sit fremmedgjorte andet, mennesket? Hvordan kan han integrere alt dette i sit liv?

Dette spørgsmål har Gud overvejet, og han fandt også løsningen: Han måtte sende sit eget andet, Sønnen, til sit fremmede andet, for at dette fremmede andet kunne blive hans eget andet. Dermed inddrager han dette fremmede andet i sin bevægelse, tilegner sig det. Mennesket bliver med andre ord Guds barn. Gud må selv blive menneske, hvis mennesket skal kunne komme til at ligne ham. Mennesket skal forstå sig selv i forhold til Gud, så det – med Hegels yndlingskriftsted – kan blive fuldkomment som dets Fader i himlen er det. Men Gud er også henvist at forstå sig selv i forhold til mennesket. I hele denne formidlingsproces kommer ånden til sig selv.

I den sag har (natur)videnskaben intet at bidrage med. Den tænker med forstanden. Den "tæller". Skal man vide noget om hvad ånd er, må man forlade videnskaben og den bastante metafysik. Man må i stedet konsultere andre vidensformer: kunsten, religionen og filosofien. Ifølge Hegel har disse vidensformer samme indhold, idet de alle sigter mod at forstå de processer, hvor ånden udfolder sig som enheden i modsætninger. Men indholdet af disse formidlingsprocesser antager forskellige former. Kunsten forstår dem under anskuelsens form, dvs. at den i et eller andet omfang er bundet til noget sansbart. Religionen er forestillingens element: den er ikke kun bundet til det sansbare, for man kan godt forestille sig noget, som man ikke kan sanse, men som man kan tænke. Filosofien hæver sig imidlertid over såvel kunstens som religionens vidensform, fordi den sætter formidlingsprocesserne på begreb. Her kommer ånden til sig selv.

Der er næppe tvivl om, at filosofien ifølge Hegel godt kan undvære kunsten, og at religionen også bør søge at distancere sig fra den, hvis den vil være på højde med vores moderne bevidsthed. Forholdet mellem religion og filosofi er straks mere kompliceret.<sup>23</sup> Ideen med denne forelæsning er bl.a. at pege på muligheden af, at Hegels afgørende indsigt lader sig forbinde med den svage tænkning, hvis man opgiver Hegels tanke om den absolutte viden, hvor ånden bliver fuldstændig transparent for sig selv. Den religionsfilosofiske sammenhæng er, at identitet tænkes relationelt, og at der derfor er bevægelse i Gud.

Gud er ikke en død entitet, sådan som ateismen havde foreholdt teismen. Gud er levende, fordi han forstår sig selv i relation. Først i kraft af de indre-trinitariske anliggender, hvor Faderen ikke står over

23. En diskussion af dette felt føres af Walther Jaeschke i *Hegels "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften" (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriss. Kommentare zu den Hauptwerken, Band 3*, hrsg. von Herbert Schädelbach, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, p. 375-501.

for Sønnen, men hvor deres indbyrdes forhold er formidlet ved Ånden, som er kærlighedens bånd mellem dem. Ingen af de tre personer har deres identitet i sig selv, men i relation til de andre. Dernæst forstår Gud sig selv i sin udadvendte relation til mennesket, hvor han som Fader, Søn og Ånd henvender sig til det for at inddrage det i den bevægelsessammenhæng, som hans indre-trinitariske relationer gennemspiller, og som han åbenbarer for mennesket ved selv at blive menneske. "Das Subjekt selbst wird in den Verlauf hineingezogen."<sup>24</sup> Dogmatisk udtrykt er der en sammenhæng mellem Guds indre-trinitariske relationsstruktur og den 'økonomiske' trinitet.

Trinitetstanken indebærer en svækkelse af teismens tanke om Guds ubevægelige selvidentitet. I stedet søger den at begribe de erfaringsprocesser, som ligger i, at kristendommen er kærlighedens og åndens religion. Den kristne Gud er en levende og bevægelig Gud.

Deri består netop hans evighed. Mennesket skal komme til bevidsthed om, at den treenige Guds liv er "die ewige Geschichte, die ewige Bewegung, die Gott selbst ist."<sup>25</sup> Dette evighedsbegreb er *aionisk*. Evighed står ikke i modsætning til tid. Evigheden er – som tidligere anført – tidens  *eget*  andet og ikke bare noget andet end tid. I den henseende har den sene Platon – og nyplatonismen kunne man tilføje – været vejviser for den kristne teologis opfattelse af den levende Guds evighed, som har sin egen tid.<sup>26</sup>

Denne hegelianske fremstilling af erfaringsprocesser forener med andre ord den sofistiske metafysiks svækkelse af sig selv med kristendommens idé om, at den trinitariske Gud svækker sig selv, tydeligst med sin inkarnation. Den har banet vejen for en efter-metafysisk teologi.<sup>27</sup>

#### IV. Kærlighedens religion

Kristendommen er hvad Kierkegaard i forlængelse af Hegel kalder "Kjærlighedens Religion", der fremstiller Guds selvbevægende bevægelse (hvilket vel ikke, som Johannes Climacus lader forstå, er det

24. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I-II*, Werke 16-17, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, II p. 296.

25. *Ibid.*, II p. 298.

26. Jf. Theunissen, *op.cit.*, p. 312.

27. En beslægtet, men mindre Hegel-venlig opfattelse findes hos Markus Knapp, "Der trinitarische Gottesgedanke als Zentrum einer Theologie jenseits der Metaphysik? Eine theologische Auseinandersetzung mit Hegels Trinitätsverständnis", i: Kobusch, T./ Knapp, M. (Hrsg.), *Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne, Postmoderne*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, p. 307-332.

samme som den aristoteliske ubevægede bevæger?).<sup>28</sup> Denne religion har dermed sit centrum i redegørelsen for muligheden af *mødet* mellem Gud og menneske.

Hvad er kærlighed? Hegel har et godt svar på det: “Kærligheden er, at der gøres forskel på to, som dog i forhold til hinanden slet og ret ikke er forskellige. Følelsen og bevidstheden om denne identitet er kærligheden, dette at jeg er uden for mig selv: jeg har ikke min selvbevidsthed i mig selv, men i forhold til den anden; men denne anden, hvori jeg alene finder min tilfredsstillelse og har fred med mig selv ... denne anden er tilsvarende ude af sig og har alene sin selvbevidsthed i forhold til mig, og vi er begge ikke andet end denne bevidsthed om at være ude af os selv og have vores identitet i det. Denne anskuelse, denne følelse, denne viden om enhed – det er kærligheden.”<sup>29</sup>

I kærligheden er det altså ikke kun sådan, at forskelle ophæves og vi bare føler en lethed, hvor alle modsigelser er bragt ud af verden. I kærligheden erfarer vi, at vi er forskellige fra hinanden, men at vi trods denne forskel vil forstå os selv i forhold til den anden. Derfor må vi træde os ud af os selv, hengive os til den anden. Det er lidelsens udspring: at vi i kærligheden er nødt til at forlade os selv – måske ligefrem ’dræbe’ vores jeg – for at forstå os selv i forhold til den anden. Identitetssvækkelse som kærlighedsbetingelse. Det er betydningen af det nytestamentlige udsagn om, at vi må miste vores liv for at vinde det. Og vi vinder det kun gennem denne lidelse. Ved at tage denne modsigelse på os. Det grundlæggende motiv i kristendommen er, at kærlighed og lidelse er uopløseligt forbundet.

Gud er, som bekendt, kærlighed. Også han har sin bevidsthed uden for sig selv. Derfor manifesterer han sig i sin inkarnation, lidelse, død – og opstandelse. Han inddrager mennesket i en bevægelsessammenhæng med sig. Som Gud i kærligheden er ude af sig selv, skal mennesket også være det. Det er det i udøvelsen af næstekærlighedens gerninger.

Hvad angår Guds bevægelse, så relaterer han sig ikke alene til en anden end sig selv. Han relaterer sig til det, der er hans *fremmede* andet; dvs. han påtager sig synden for at dræbe den i sig, således at den, hvis synd han bærer, ikke længere er hans fremmede anden, men hans *egen* anden. Gud sendte altså sin egen anden til sin fremmede anden,

28. *Philosophiske Smuler*, i: *Søren Kierkegaards Skrifter* 4, København: Gads Forlag, 1997, p. 244. For en hegeliansk orienteret udlægning af forholdet mellem evighed og tid i *Smulerne* jf. min “The Absolute Paradox and Revelation. Reflections on *Philosophical Fragments*” i: *Kierkegaard Studies. Yearbook 2004*, ed. N.J. Cappelørn m.fl., New York mv.: Walter de Gruyter, 2004, p. 263-274.

29. Op.cit., II, p. 221f.

for at denne fremmede anden kunne blive hans egen anden, hans barn. Gud blev menneske, for at mennesket skulle kunne komme til at blive ligesom ham.

Som i Bachs *Matthäuspasion* dør Gud hos Hegel af kærlighed. “Gud er død” betyder, at negationen er i Gud selv, men at Gud med sin død negerer denne negation – og dermed gør opstandelsen mulig, for troen. Gud tager splittelserne og det for ham fremmede på sig for at ophæve det. “Es ist die unendliche Liebe, dass Gott sich mit dem ihm Fremden identisch gesetzt hat, um es zu töten. Dies ist die Bedeutung des Todes Christi. Christus hat die Sünde der Welt getragen, hat Gott versöhnt, heisst es.”<sup>30</sup>

Kærligheden er uendelig, og den er evig. Det er præcis derfor den er ikke-metafysisk. Den bidrager til den nihilistiske svækkelse af metafysikkens vold. Jeg citerer Vattimo, der om Bibelens sande betydning skriver, at den er “Guds kærlighed til sine skabninger. Men denne ’sidste’ betydning er aldrig for alvor den sidste, netop fordi den er *caritas*, den har ikke det metafysiske princips ufravigelighed, som man ikke kan overskride, og over for hvilken enhver spørgen hører op. Nihilismens uafsluttede uendelighed er måske kun motiveret af det faktum, at kærligheden som åbenbaringsens ’sidste’ betydning ikke har nogen sand sidstehed.” Vattimo lader forstå, at filosofien – her ved afslutningen af metafysikkens epoke – også er blevet opmærksom på “den implicitte vold i enhver sidstehed”, fordi den er blevet opmærksom på den kristne tradition.<sup>31</sup>

Men taler Kierkegaard da ellers ikke netop om kærligheden *i grunden*?<sup>32</sup> Og er det ikke en metafysisk bestemmelse? Nej, for den er ikke uforanderlig. Den er derimod “Aands-Livets dybeste Grund”. Kierkegaard sammenligner den med en kilde – i øvrigt en nyplatonisk metafor for værensfyldens udbredelse. Man finder aldrig kildens udspring, ligesom man heller ikke finder kærlighedens oprindelse: “Oprindelsen unddrager sig i Fjernhed og Skjulthed.”<sup>33</sup> Man går glip af kærlighedens liv, hvis man søger det i oprindelsen; det er derimod noget, der oprinder – ligesom man ikke skal svømme mod strømmen, men lade kilden føre sig: hen til de andre som ved deres blotte eksistens har påkaldt sig vores opmærksomhed.

30. *Op.cit.*, II p. 291f. Jf. p. 297. Og senere hvor Hegel overvejer åbenbaringsens sandhed: “Es ist dies, weil Gott als Geist der Dreieinige ist. Es ist dies Manifestieren, sich Objektivieren und identisch mit sich in dieser Objektivierung zu sein, – die ewige Liebe” (p. 308).

31. *Jeg tror at jeg tror*, København: Anis, 1999, p. 66.

32. *Kjerlighedens Gjerninger, Søren Kierkegaards Skrifter 9*, København: Gad, 2004, navnlig p. 218f.

33. *Ibid.*, p. 17.

Kærligheden er altså evig, men ikke uforanderlig: "Hvad der ingen Forandring har undergaaet har vel *Bestaaen*, men har ikke *Bestandighed*."<sup>34</sup> Det var vel det, som Sløk på sine ældre dage opdagede eller genopdagede eller måske rettere: aldrig havde forladt, når han hævdede, at Guds kærlighed ikke gør sig gældende i imperativ, men i indikativ: en virkelighed, som bliver til, og som udspringer af, at Gud "ændrer sig".<sup>35</sup> Lad mig skærpe det: Guds kærlighed er bestandig, *fordi* han forandrer sig.

Kierkegaard selv lader også en af sine forfattere, Johannes Climacus, sige det rent ud: "Hedenskabets Existents-Sphære er væsentligen det Æsthetiske, og derfor er det ganske i sin Orden, at dette afspejler sig i Forestillingen om Gud, naar det hedder at han selv uforandret forandrer Alt. Dette er Udtrykket for at handle i det Udvortes. Det Religiøse ligger i Inderliggjørelsens Dialektik, og derfor er dette i Forhold til den Forestilling om Gud, at han selv bevæges, forandres."<sup>36</sup>

Jeg har forsøgt at vise, at der ikke er ret langt mellem hedenskab og teismens bastante metafysik, hvad angår *forestillingen* om Gud. Men der er omvendt heller ikke så langt mellem den sofistikerede metafysik og en efter-metafysisk udlægning af kristendommen, hvad angår formuleringen af et trinitarisk *gudsbegreb* – om end afstanden i dette sidste tilfælde nok er længere.

Begrebet som kærlighedens religion er kristendommen en efter-metafysisk religion, som reducerer vold. Den udgør en fortolkningshorisont for de erfaringsprocesser, som udspiller sig imellem 'det første' og 'det sidste', men som samtidig reflekterer 'det første' og 'det sidste'. Ligesom himlen er jordens himmel, og jorden er himlens jord. Det beror på, at Gud er en foranderlig Gud, fordi hans evighed ellers ikke kunne være bestandig.

## SUMMARY

The article is a version of a farewell lecture held at the Faculty of Theology, University of Aarhus, June 2005. It represents an attempt to overcome the theistic idea of an immutable God and its metaphysical presuppositions. After the death of this God and the weakening of metaphysics it is possible to conceive of God's changeability. Unlike in theism and 'stout' metaphysics, eternity is no longer opposed to

34. *Ibid.*, p. 39.

35. Johs. Sløk, *Guds fortælling – Menneskets historie*, Århus: Centrum, 1999, p. 324.

36. *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, i: *Søren Kierkegaards Skrifter* 7, København: Gads Forlag, 2002, p. 393.

time. God's encounter with humanity, his revelation, is prepared by his inner-trinitarian structure, and manifested as love. So Christianity is a religion of love in the non-metaphysical sense that God's eternity is to be conceived as constancy, not immutability. God's love is constant because he changes.

*Keywords:* Metaphysics – theism – eternity – trinity – love – Plato – Hegel – Kierkegaard – Johannes Sløk – Gianni Vattimo.



## Kærlighed skjuler mange synder

LEKTOR, PH.D.  
PIA SØLTOFT

Man skal vel ikke tænke længe over titlen på denne artikel, før tanken falder på 1 Pet 4,7ff...<sup>1</sup> Det er ganske rigtigt også den tekst, der ligger til grund for det følgende. Det skyldes, at Kierkegaard skrev hele fire af sine opbyggelige taler over netop dette tekststed og det er de fire taler, jeg vil koncentrere mig om<sup>2</sup>.

Det er der to gode grunde til. Jeg vil gerne indlede med at redegøre lidt nærmere for disse, da det bringer mig ind på nogle mere generelle overvejelser over Kierkegaards kærlighedsbegreb.

### 1. Indledning

Den første begrundelse er den, at de fire taler kronologisk repræsenterer både det tidlige og det sene forfatterskab. Således benytter Kierkegaard første gang 1 Pet 4,7ff. i *Tre opbyggelige Taler 1843*, hvor de to første taler begge bærer titlen 'Kjerlighed skal skjule Synders Mangfoldighed'.<sup>3</sup> Samlingen udkom 16. oktober 1843, samme dag som *Gjentagelsen* og *Frygt og Bæven*.

Første Petersbrev er også forlæg for 'Kjerlighed skjuler Synders Mangfoldighed', den femte tale i anden følge af *Kjerlighedens Gjerninger*. Ved at inddrage denne tale og dermed værket *Kjerlighedens Gjerninger*, der udkom 24. september 1847, får jeg lejlighed til at trække nogle lighedspunkter op mellem de tidlige opbyggelige taler og det værk, der altid nævnes, når Kierkegaards kærlighedsbegreb er til debat.

Den fjerde opbyggelige tale, hvori Kierkegaard også anvender Første Petersbrev som forlæg, er at finde i *To Taler ved Altergangen om Fredagen*, der udkom 7. august 1851, samme dag som *Om min For-*

1. Denne artikel er oprindeligt holdt som oplæg til systematikermødet mellem Lunds og Københavns Teologiske Fakulteter i København torsdag d. 19. maj 2005.
2. Citater fra eller henvisninger til Kierkegaards opbyggelige taler efterfølges af en parentes, der angiver hvilken udgave, bind og side, der henvises til. De to tidlige opbyggelige taler samt *Kjerlighedens Gjerninger* er udkommet i serien *Søren Kierkegaards Skrifter*, udgivet af Søren Kierkegaard Forskningscenteret, GAD 1997-, angivet med et SKS i parentes. De sene altergangstaler findes endnu kun i *Samlede Værker*, 3. udgave, Gyldendal 1982, angivet med et SV i parentes.
3. Jf. *Forordnet Alter-Bog for Danmark* fra 1830, der har NT fra 1819 som grundtekst, og som Kierkegaard har benyttet som forlæg for disse to opbyggelige taler.

*fatter-Virksomhed*.<sup>4</sup> De to altergangstaler var fra Kierkegaards side tænkt som den endegyldige afslutning på forfatterskabet. I forordet til talerne kan man derfor læse, at “En trinvis fremadskridende Forfatter-Virksomhed, der tog sin Begyndelse med “Enten-Eller”, søger her sit afgjørende Hvilepunkt, ved Alterets Fod” (SV 17,27) samt, hvad vigtigere er, at Kierkegaard her selv siger, at han opfatter kærligheden som et grundmotiv gennem hele forfatterskabet.

I forordet til de to afsluttende altergangstaler lyder det således: “christeligt er ethvert Menneske (den Enkelte), ubetinget ethvert Menneske, endnu en gang, ubetinget ethvert Menneske Gud lige nær; og hvorledes nær og lige nær? Elsket af ham. Altså Liigheden er der, den uendelige mellem Menneske og Menneske” (SV 17,27). Den eneste forskel, der kan være tale om, er, stadig ifølge forordet, hvor ofte man betænker Guds kærlighed; nogle gør det dag ud og dag ind, andre blot af og til, og atter andre aldrig. Og der er langt flest af de sidste, dem, der ikke føler sig elskede, faktisk så mange, at Kierkegaard udvider definitionen af lighed mellem mennesker til ikke bare at gælde den ‘objektive’ og positive forudsætning: at Gud elsker hver enkelt, men også det rent subjektive og negative forhold, at “Ingen af os ret tænker på, at han er elsket” (SV 17, 28). Dette sidste ligheds-punkt, vil jeg mene, udgør et omdrejningspunkt i alle Kierkegaards analyser af kærligheden forfatterskabet igennem, idet kærligheden i et menneske ofte udlægges psykologiserende som en kamp imellem trangen til at elske og angsten for ikke selv at være elsket, hvilket jeg senere skal komme nærmere ind på.

Den anden begrundelse for valget af netop disse fire taler er indholdsmæssig. Det nytestamentelige tekstforlæg, der ligger til grund for og tematiseres i alle fire taler, opstiller et afgørende forhold mellem synd og kærlighed. Dette forhold gør sig naturligvis i særdeleshed gældende i de ovenfor nævnte taler, men det er videre min påstand, at forholdet mellem synd og kærlighed spiller en så grundlæggende rolle hos Kierkegaard, at det ene ikke kan tænkes uden det andet.

Nu er det jo ikke syndsbegrebet, vi her skal beskæftige os med, så hvis vi udelukkende ser på kærlighedens bestemmelse gennem synden, så viser det sig, at den negativitet, som ofte bestemmer Kierkegaards karakteristik af det, han kalder “den naturlige kærlighed”, “den blot menneskelige opfattelse af kærlighed” og “hedningens kærlighed” eller andre i og for sig neutrale bestemmelser af kærligheden, er båret af en teologisk forudsætning om synden som universel og radikal. Denne negative forudsætning farver naturligvis bedømmelsen

4. Talen bærer blot overskriften ‘1. Pet.4,7’.

af menneskets formåenhed i kærlighedens tjeneste og avler det, man kunne kalde mistankens hermeneutik i mange af beskrivelserne af de rent humane kærlighedsforhold.

Det er selvfølgelig netop denne mistænkeliggørelse af de humane kærlighedsrelationer, der fører til kritikken af Kierkegaards kærlighedsbegreb; en kritik som i nyere tid kan føres tilbage til 1930'erne med Adorno<sup>5</sup>, og som kommer til udtryk hos Løgstrup både i *Den etiske Fordring* fra 1956 og naturligvis i *Opgør med Kierkegaard* fra 1968. Faktisk synes Løgstrups kritik i dansk sammenhæng at have bidt sig så fast, at selv om den løbende forsøges tilbagevist, mest overbevisende gennem Arne Grøns bidrag<sup>6</sup>, så spiller den stadig, både bevidst og ubevidst, en afgørende rolle for kritikken af Kierkegaard.

Det betyder, at hvis man vil redegøre for Kierkegaards kærlighedsbegreb og tage den kritik alvorlig, det gennem årene har været genstand for, og som altså stadig lever i bedste velgående, så er man nødt til så at sige at gribe om det ondes rod og se på, hvorledes Kierkegaard opfatter forholdet mellem synd og kærlighed. Dette forhold er på ingen måde entydigt, således forstået, at synden udelukkende negativt skulle bestemme kærligheden og dens udfoldelsesmuligheder på det humane plan. Faktisk vil en redegørelse for forholdet mellem kærlighed og synd hos Kierkegaard også fremhæve, hvilken stor magt kærligheden tilkendes i et menneskes liv. En magt, der opererer i selve grundvilkåret for den menneskelige tilværelse, idet den simpelthen bestemmer menneskets menneskelighed. En magt, der netop viser sig i kærlighedens evne til at skjule mange synder. Så lad os nu begive os ind i de fire opbyggelige taler over dette tema.

## 2. Kærlighedens kendetegn

*Tre opbyggelige Taler 1843* forholder sig begge til Første Petersbrev 4,7 og indbyrdes til hinanden. Sidstnævnte i den forstand, at der er tale om to forskellige perspektiviske tilgange til det samme skriftsted.

I den første tale tales der til læseren som til 'den fuldkomne' (jf. SKS 5,68) og talen indeholder derfor hverken formaninger eller befalinger. Den henvender sig i en vis forstand slet ikke til læseren med en opfordring om at gøre noget som helst, men forudsætter, at det allerede bliver gjort. Derfor vælger Kierkegaard lovprisningens perspektiv og kaster sig ud i at "udvikle og prise den Kjerlighed, der har Magt til at gjøre det Vidunderlige at skjule Synders Mangfoldighed"

5. Theodor W. Adorno, 'Kierkegaards Lehre von der Liebe', *Gesammelte Schriften* bd. 2, Frankfurt am Main 1979.
6. Arne Grøn, 'Suverænitæt og negativitet. Løgstrups opgør med Kierkegaard', *Kredsen* 60. årgang, nr. 2. 1994.

(ibid.). Udgangspunktet er således det positive, at man i verden rent faktisk kan se den vidunderlige magt, kærligheden besidder, og talens videre opgave er at vise, *hvorledes* kærligheden bærer sig ad med at udøve denne magt.

Talen indledes med en nærmest poetisk beskrivelse af kærligheden, der er bygget op i gådeform omkring en række fundamentale spørgsmål. Jeg skal indskrænke mig til at give et par eksempler herpå: "Hvad er det, der er ældre end Alt", spørger Kierkegaard og svarer selv i samme åndedræt: "Det er Kjerlighed". Han fortsætter: "Hvad er det, der overlever Alt? Det er Kjerlighed. Hvad er det, der ikke kan tages, men selv tager Alt? Det er Kjerlighed. Hvad er det, der ikke kan gives, men selv giver Alt? Det er Kjerlighed." (SKS 5,65). Og hele denne indledende lovprisning slutes med følgende bud på kærlighedens ultimative kendetegn: "Hvad er det, der aldrig forandres, om end Alt forandres? Det er Kjerlighed; og kun denne er Kjerligheden, den, der aldrig bliver noget Andet" (SKS 5, 65f..).

Hvis man skulle drive lidt eksegese på det citerede, så har tanken om, at kærligheden er ældre end alt såvel rod i et folkeligt ordsprog og i Platons *Symposion*. Kierkegaard anvender ofte ordsprog og mundheld som udgangspunkt for en bestemmelse af et fænomen, netop for at gøre dette alment genkendeligt og for at indoptage de forestillinger, vi almindeligvis gør os herom. Således også med kærligheden. Udgangspunktet i det humane er altså ikke blot negativt, men også positivt beskrivende i retning af at vække genkendelse.

At Platon i *Symposion*, som Kierkegaard havde nærlæst, nærmere bestemt i Faidros' tale, erklærer, at Eros er den ældste af alle guder, har givetvis spillet ind i bestemmelsen af kærligheden. Ligesom det platonske erosbegreb kan spores i mange af de sammenhænge, hvor Kierkegaard udfolder sit syn på kærlighed, ikke kun som et negativt afsæt, men altså også i selve definitionen af fænomenet. Det gælder fx, når der både i *Enten-Eller*, *Stadier paa Livets Vei* og *Kjerlighedens Gjerninger* tales om, at kærligheden indtager en midterposition som den magt, der forbinder det timelige og det evige, hvilket leder tanken hen på Platons beskrivelse af Eros som et mellemvæsen. Indoptagelsen af den platonske erostanke har også haft indflydelse på den betoning, Kierkegaard lægger på forholdet mellem kærlighed og lidenskab. Hos Kierkegaard er kærligheden aldrig, heller ikke når den befales som i det dobbelte kærlighedsbud, en blot og bar pligt, men er altid forbundet med lidenskab.

Et andet af kærlighedens kendetegn ligger i korrektionen af det gamemotiv, der ofte knyttes sammen med kærligheden, og som netop er

til debat i den nyere franske filosofi med Derrida<sup>7</sup>, Lévinas<sup>8</sup> og Marion<sup>9</sup>, som nogle af de mest fremtrædende, om end indbyrdes forskellige, repræsentanter, herhjemme stærkt forfulgt af Niels Henrik Gregersen<sup>10</sup>. Kierkegaards korrektion kommer frem i udsagnene om, at kærligheden ikke kan tages, men selv tager alt, samt at den ikke kan gives, men selv giver alt. Korrektionen består for det første i, at man som oftest inddeler gavemotivet i en giver, en modtager og en gave, mens Kierkegaard i den citerede passage lægger op til at forstå kærligheden som en magt, der indoptager både givers og modtagers rolle og som sådan evner at sætte sig igennem på nærmest suveræn vis. For det andet bliver opfattelsen af selve kærligheden som en gave, den ene kan give den anden, afvist, idet det betones, at kærlighedens magt består i, at kunne give sig selv. Kærligheden kendetegnes således ved at være en selvstændig og suveræn magt, der både evner at sætte sig igennem og at hengive sig, hvorfor kærlighed på en og samme tid er aktivitet og passivitet, given og modtagen.

Det sidste kendetegn, jeg vil fremdrage, er kærlighedens uforanderlighed. Det er et ultimativt kendetegn i den forstand, at Kierkegaard jo netop understreger, at hvis dette træk mangler, så kan man være overbevidst om, at det man ser, *ikke* er kærlighed. Uforanderligheden er så tæt knyttet til Kierkegaards syn på kærligheden, at jeg vil vove den påstand, at Kierkegaard altid, både når han taler om forelskelse, elskov, ægteskab, næstekærlighed, menneskets kærlighed til Gud og Guds kærlighed til mennesket, i de pseudonyme såvel som i de opbyggelige skrifter, altid lader uforanderligheden være det afgørende kriterium for, om der vitterlig er tale om kærlighed. Kærlighedens sande væsen er ganske enkelt udtrykt i uforanderligheden.

Det er præcis med udgangspunkt i dette kriterium, at Kierkegaard kan foretage sine både kendte og kritiserede udlæggninger af de menneskelige kærlighedsforhold. I denne tidlige opbyggelige tale stiller han problemet op som et forhold mellem angst og kærlighed, et tema, der føres videre i flere af de opbyggelige taler og især i *Kjerlighedens Gjerninger*.

Angsten skal her forstås som en eksistentiel utryghed, fx en angst for ikke at slå til, for ikke at få, hvad der tilkommer en, for ikke at være elsket, for at alting kan forandre sig og blive til noget andet. I talen

7. Jacques Derrida, *L'ethique du don*, Paris 1992

8. Emmanuel Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris 1993

9. Jean-Luc Marion, 'On the Gift. A discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion' i *God, the Gift and Postmodernism*, ed. John D. Caputo/Michael J. Scanlon, Bloomington 1999.

10. Emnet forfølges i antologien *The Gift of Grace: The Future of Lutheran Theology*, red. Niels Henrik Gregersen, Bo Holm, Ted Peters og Peter Widmann, Minneapolis 2005.

billedliggøres det i hedningen og jøden, hvis opfattelser af kærlighed mangler uforanderligheden som kriterium. Angsten bor i hedningens kærlighed, fordi hedningen forbliver inden for kærlighedens traditionelle gavemotiv, hvor man får løn som forskyldt, hvilket bevirker, at når den ene forbryder sig, så hævner den anden sig: "Ogsaa Hedningen priste Kjerligheden, dens Skjønhed og dens Magt; men hans Kjerlighed kunde blive noget Andet, som han næsten priste høiere. Kjerligheden var skjøn, skjønnere end Alt; men Hævnen var sød, sødere end Alt" (SKS 5,66).

I karakteristikken af jødens kærlighed gælder den samme struktur. Foranderligheden ligger i, at jødens kærlighed ikke omfatter fjenden samt at hævnen stadig spiller en rolle, om end der ikke er tale om den personlige vendetta, men troen på at Herren vil hævne dét, der hævnnes skal: "Hvad Under da, at Angesten altid havde eet Øie vaagent, selv naar Kjerligheden var mest sorgløs; hvad Under, at Vreden, selv naar Kjerligheden mindst drømte derom, i al Stilhed sad og regnede efter over Givet og Modtaget, over Dit og Mit!" (ibid.). Altså bliver kærlighedens uforanderlighed modstillet den 'omstillingsvillighed', der ofte kendetegner menneskets måde at elske på.

Tanken om foranderligheden som en fare, der ligger i den naturlige kærlighed og angsten som en ubevidst anelse om dette, har at gøre med syndens bestemmelse af ethvert forhold, mennesket indgår i; selvforholdet, gudsforholdet og forholdet til den elskede, vennen og næsten, hvilket forresten udgør en grundklang i hele Kierkegaards forfatterskab, som altid må lyde med i hans udsagn om kærligheden.

### 3. Kærlighedens kunnen

Hvis vi lige kort vender tilbage til den første af de tre tidlige opbyggelige taler fra 1843 og husker på, at den er skrevet "som til Fuldkomne" (SKS 5,68), hvorfor den ikke befaler at kærlighed *skal* skjule mange synder, men forudsætter, at den faktisk gør det, så er spørgsmålet naturligvis: Hvordan gør den det? Svaret er, igen med henvisning til et almindeligt brugt udtryk og dermed også til en almen forståelseshorizont: Kærlighed gør blind.

Det, der her er på spil er selvfølgelig forholdet mellem synet og kærligheden, et forhold, som Arne Grøn frem for nogen har belyst<sup>11</sup>, og som iøvrigt spiller en vigtig rolle i alle talerne over Første Petersbrev. I denne tale lægges vægten på det ene menneskes forhold til det andet menneskes synd. Udgangspunktet tages altså i betragterens måde at betragte den anden på. Kierkegaard uddyber: "Det beroer da ik-

11. Arne Grøn, "The Dialectic of Recognition" i *Works of Love, Kierkegaard Studies Yearbook 1998*, ed. Niels Jørgen Cappelørn og Hermann Deuser, Walter de Gruyter 1998.

ke blot paa hvad man seer; thi al Betragtning er ikke blot en Modtagelse, en Opdagelse, men tillige en Frembringelse, og forsaavidt den er dette, da bliver det jo afgjørende, hvorledes den Betragende selv er" (SKS 5,69). Det handler om betragteren; hvem han er, afgør, hvordan han ser på den anden; om han opdager og fremdrager synden hos den anden eller om han skjuler og glemmer den. Og hvem han er, afgøres af, hvad der bor i hjertet: "Naar der i Hjertet boer Syndens Angst, da opdager Øret<sup>12</sup> Syndens Mangfoldighed og gør den end mangfoldigere" (SKS 5,70), hvilket selvfølgelig også ville være tilfældet, hvis betragteren i fysisk forstand var blind. Det handler om den enes attitude overfor den anden; hvorvidt denne attitude er båret af mistroiskhed eller af kærlighed. Er den det sidste, båret af kærlighed, så lukkes øjet for synden og øret for vreden.

Men den kærlige har ikke blot magt til at skjule og dermed glemme den andens synder. For så ville man jo kunne indvende, at synden og dens mangfoldighed stadig *de facto* forblev uændret, ligegyldig hvordan den ene ser på den anden. Den indvending medtager Kierkegaard i talen for at tilbagevise den, idet han betoner, at kærligheden ikke bare skjuler synden, men den kærliges øje har ligefrem "Magt til at elske det Gode op" og altså "Oversætte det Onde til det Gode" (SKS 5,71) ja mere end det, for denne forvandling gennem blikket formindsker virkeligt synden. Dette viser syndens afmagt over for kærlighedens magt.

Kærligheden kan altså noget! Dens vinger er ikke ganske stækkede af synden, men dens magt er relationelt bestemt af forholdet til synden. Det, kærligheden kan, er at udøve den konkrete kærlighedsgering: at skjule mange synder.

#### 4. Kærlighedens kraft

Talen om kærlighedens magtfuldhed eller kraft over for synden bliver endnu tydeligere i den anden af de to tidlige opbyggelige taler. Som nævnt er perspektivet her vendt rundt. I denne tale handler det i første omgang om den enkeltes forhold til sin egen synd og i forlængelse heraf om, at kærlighedens magt er tvetydig; den har ikke bare kraft til at skjule synders mangfoldighed, men også til det modsatte: At gøre synden åbenbar.

Hvor den foregående tale henvendte sig "som til fuldkomne", og derfor priste kærlighedens faktiske magt, er denne tale stilet til mennesket som ufuldkomment (jf. SKS 5,81), som synder, og derfor tematiseres kærlighedens kraft til at kalde den synd frem, som den enkelte måske ganske *skjuler for sig selv*. Men det er jo ikke det ene

12. Selvfølgelig har Kierkegaard her fejlskrevet øret i stedet for øjet.

menneskes opgave, at kalde synden frem i det andet. Som vi har hørt forholder det sig lige omvendt; det ene menneske kan skjule det andet menneskes synd og derved virkelig formindske dens mangfoldighed. Derfor tematiserer denne anden tale først og fremmest Guds kærlighed, der på den ene side netop åbenbarer synden i mennesket, men samtidig tilgiver den ved at skjule den. Denne Guds kærlighed gøres til en forudsætning for al menneskelig kærlighed (jf. SKS 5,82).

Guds kærlighed forholder sig til synden i et menneske på en dobbelt måde og tager hermed alt fra et menneske: "Den tager et Menneskes Fuldkommenhed, og vil han her være paaholdende, da er Kjerligheden ham haard; men den tager ogsaa hans Ufuldkommenhed, hans Synd, hans Sorrh" (SKS 5,82). Gudskærligheden afdækker og skjuler synden i den enkelte, og af denne dobbelthed skal mennesket lære noget om sig selv og sin egen kærlighed til andre. Om sig selv skal mennesket lære: sin ufuldkommenhed. I forholdet til den anden skal det omvendt lære, at se dette andet menneskes fuldkommenhed.

Kierkegaard bringer igen synsmetaforen i spil, idet han understreger, at i kærligheden til det andet menneske elsker man netop ved at se bort fra den synd, som jo også findes i den anden. Når man i sandhed elsker, ja, så har man slet ikke tid til at hæfte sig ved den andens ufuldkommenhed, men kun ved hans eller hendes fuldkommenhed. Det betyder selvfølgelig ikke, at man ikke ser den, men at man ikke lader sit øje blive hængende ved den: "Hvor skulde det Øie, der elsker, faae Tid til at see efter hvad der ligger bagved, saa maatte det jo for det Øieblik slippe sin Gjenstand! Hvor skulde det Øre, der elsker, faae Tid til at høre Anklagen, saa maatte det jo for det Øieblik aflade at høre Kjerlighedens Stemme!" (SKS 5,83). I forholdet til det andet menneske er det lukkede øje altså kun blindt for ufuldkommenheden, mens det i forholdet til en selv drejer sig om en anden optik, eller indstilling af synet. Her gælder det nemlig om at få øje på ufuldkommenheden. Ikke sådan at forstå at man skal indpiskes et selvhad eller en dårlig samvittighed, men således at man ikke hæfter sig ved sin fuldkommenhed som kærlig, og derved lader den anden ligge under for den taknemmelighedsgæld, en sådan fuldkommen kærlighed ville kunne skabe (jf. SKS 5,83).

Selv om denne tale er til mennesket som ufuldkomment, som synder, så er der fra Kierkegaards side ikke tvivl om, at mennesket godt formår at udøve den kærlighedspraksis i forholdet til den anden, der skjuler synders mangfoldighed. På trods af sin ufuldkommenhed kan mennesket nemlig elske fuldkomment, hvilket er en væsentlig pointe, som jeg også mener gælder for både *Kjerlighedens Gjerninger* og det senere forfatterskab.



Den kraft, der ligger i et menneskes kærlighed, siger Kierkegaard, beror på, at ethvert menneskes kærlighed har *del* i gudskærligheden. Der er ikke bare tale om, at menneskets kærlighed *ligner* gudskærligheden, eller at menneskets kærlighed skal *afspejle* gudskærligheden så godt mennesket nu formår. Nej, gudskærligheden er faktisk *tilstede i* et menneskes kærlighed på en sådan måde, at den ligesom elsker med, hvorved menneskets ufuldkomne kærlighed bliver fuldkommen. Det ufuldkomne menneske kan praktisere den fuldkomne kærlighed, der skjuler mange synder, fordi gudskærlighedens gennemtrænger et menneskes kærlighed. Heri består den menneskelige kærligheds kraft og suverænitæt, der viser sig i de rent humane relationer vi står i, og gør næstekærligheden til en konkret mulighed og ikke bare et tænkt ideal.

Men at det ufuldkomne menneske evner at elske fuldkomment, og skjule synders mangfoldighed i den anden, betyder hverken at det selv, eller den anden bliver fuldkomne. Synden og dermed den angst, jeg tidlige har nævnt, vil stadig være der og ødelægge enhver menneskelig relation. Derfor siger Kierkegaard: "Dog for at elske et Menneske saaledes [altså fuldkomment], maa man have Mod til at ville elske; thi dette er Hemmeligheden ved den jordiske Kjerlighed, at den har et Præg af Guds Kærligheden paa sig, uden hvilket den vilde blive en Taabelighed, eller en fad Leflen, som om det ene Menneske var saaledes fuldkommen i Forhold til det andet, at det kunde vække denne Angst eller være istand til i Sandhed at tage Alt [bort]" (SKS 5,83).

Skønt mennesket altså kan elske fuldkomment, fordi der er et præg af gudskærligheden på dets kærlighed, så bliver mennesket aldrig selv fuldkomment. Det betyder, at menneskets kærlighedspraksis ikke altid vil være båret af den fuldkomne kærlighed, men lige så ofte, måske endda oftere, af en ufuldkommen kærligheds skikkelse, en skikkelse, der er styret af angsten, som vi tidligere definerede som en utryghed eller en angst for ikke at være elsket<sup>13</sup>. Er det angsten og dermed ufuldkommenheden, der styrer forholdet til det andet menneske, så ser vi alle de eksempler på kærlighedens negative former, som Kierkegaard fremstiller og kritiserer i *Kjerlighedens Gjerninger*. Den menneskelige eksistens udleveres således i vekselvirkningen mellem synd og kærlighed, angsten for ikke at være elsket og trangten til at hengive sig til og for den anden. Det kan ikke være anderledes, dobbeltheden kan ikke ganske hæves, men den kan tæmmes af pligten, som det betones i *Kjerlighedens Gjerninger*. I denne tidlige tale nøjes

13. "Ja selv om Kjerligheden ikke ganske havde seiret i et Menneske, selv om Angesten opdagede hvad Kjerligheden ikke havde Styrke i ham til at skjule, saa skal dog paa Dommens Dag Kjerligheden komme Kjerligheden i ham til Hjælp, jage Frygten ud og skjule Syndernes Mangfoldighed" (SKS 9,85 f.).

Kierkegaard med at trøste: “Thi deri ligger netop Trøsten, at der i det samme Hjerter, hvor der er Synders Mangfoldighed, kan boe Kjerlighed, og at denne Kjerlighed har Magt til at skjule Mangfoldigheden (SKS 5,81). Synden har ikke stækket menneskets mulighed for at elske fuldkomment, kun gjort det besværligt! Kærligheden forbliver uforanderlig i ethvert menneske.

### 5. Kærlighedens fordobelse

I den femte tale i anden følge af *Kjerlighedens Gjerninger*, der bærer titlen ‘Kjerlighed skjuler Synders Mangfoldighed’, gentages tankerne fra de to tidlige opbyggelige taler. Der sker ikke noget afgørende brud i udlægningen af Første Petersbrev, men man kan sige, at i *Kjerlighedens Gjerninger* udvides beskrivelsen af, hvorledes kærligheden faktisk skjuler mange synder, samt hvordan gavemotivet korrigeres i lyset af kærligheden. Kærlighedens magtsbeføjelser ekstenderes således i denne tale.

Talen indledes med en vigtig præcisering af kærlighedens væsen, der fortsætter tanken om, at menneskets kærlighed er præget af gudskærligheden. Som nævnt har denne prægning som konsekvens, at det ufuldkomne menneske kan elske med en fuldkommen kærlighed.

Men gudspræget har også betydning for menneskets kærlighed på en anden måde. Når gudskærligheden eller det evige, som det hedder i denne tale (jf. SKS 9,278), præger et menneske, så sætter dette præg sig igennem som fordobelse. Det vil her sige, at kærligheden er på en dobbelt måde i mennesket: den har en retning indefter mod menneskets eget selvforhold, og en retning udefter mod forholdet til det andet menneske: “Hvad Kjerlighed gjør, det er den, hvad den er, det gjør den – og i eet og samme Øieblik; i samme Øieblik den gaar ud af sig selv (Retningen ud efter) er den i sig selv (Retningen ind efter), og i samme Øieblik den er i sig selv, gaar den dermed udaf sig selv, saaledes, at denne Udadgaen og denne Tilbagevenden, denne Tilbagevenden og denne Udgaen er det samtidige Eet og det Samme” (SKS 9,278).

I citatet tillægges kærligheden et væsentligt karakteristika, der klargør tre for kærlighedsbestemmelsen afgørende forhold. For det første bliver det klart, at kærligheden er et relationsfænomen, der indbefatter både selvforholdet og forholdet til den anden. For det andet lægges der vægt på, at disse relationer udtrykker sig i en praksis, en gåen ud og ind, men aldrig en stilstand. Og for det tredje, at denne praksis består i et vekselvirkningsforhold mellem de to relationer, altså en vekselvirkning mellem selvforholdet og forholdet til det andet menneske.

Det sidstnævnte er af vigtighed for det, jeg tidligere har kaldt en korrektion af gavemotivet. Kierkegaard udstrækker nemlig vekselvirkningsaspektet således, at når kærligheden udøves, så sker der det forunderlige, at man selv beholder det, man giver, eller at man selv får det, man giver til den anden. Der er tale om en ligelighed mellem given og modtagen, en gensidighed, som man jo ellers traditionelt holder borte fra kærlighedsforholdet, for at det ikke skal se ud som om, at man kun giver for at få. Det er klart, at det *ikke* er den idé, der ligger bag her. Kierkegaard gør netop op med forståelsen af kærligheden som et regnskabsforhold. Derimod er kærligheden den særlige evige magt, der kan fordoble sig i et menneske på en sådan måde, at den skaber overensstemmelse mellem det man gør, og den man er, mellem det man giver og det man får. Men det er værd at bemærke, at denne lighed ligger i kærlighedens vekselvirkning og ikke i retfærdighedens lighed for loven.

#### 6. Kærlighedens tilgivelse

I lyset at redegørelsen for dette vekselvirkningsaspekt kan man slutte, at når den ene gennem kærlighedens lukkede øje skjuler den andens synder, ja, så skjules den enes egne synder samtidig. Og dermed udvides kærlighedens magtsbeføjelser. For nu bliver det tydeligt, at man ikke bare gør *den anden* bedre ved at se kærligt på ham eller hende idet man elsker det gode op, men man forbedres også *selv* ved at være kærlig.

Også i denne tale er synsmetaforen central i beskrivelsen af kærlighedens evne til at skjule synden. Lad mig blot kort skitsere opbygningen, der afspejler en trinvis udvikling i det ene menneskes muligheder for at skjule syndens mangfoldighed i det andet menneske.

Det første man kan gøre er at *lade være med at opdage* synden i den anden, hvilket svarer til udsagnet om, at kærlighed gør blind i den første tale. Dog ligger der her en væsentlig forskel i talernes anlæg, da den første tale jo intet befalede, mens omvendt talen i *Kjerlighedens Gjerninger* altså er et led i befalingen, der udgår fra det dobbelte kærlighedsbud. Nu henvender talen sig til den ufuldkomne, synderen, der ikke af sig selv lukker sit øje for synden, men måske netop er tilbøjelig til at fokusere på den og dermed gør den større. At lade være med at opdage er det letteste, men også det mest mådelige skjul. Det at lade være med at opdage indbefatter jo, at man ved, hvad man skal se bort fra (jf. SKS 9,281).

Næste trin udgøres af *fortielsen*. Hvad man ikke kan undgå at se eller høre, kan skjules ved fortielse. Sandt nok tager tavsheden ikke synden bort, men talen er jo til den ufuldkomne, som måske gerne taler om den synd, han eller hun ikke kan lade være med at se på. Men

den, der taler om synden, forøger den, ligesom et rygte kan gøre en skyld større end den virkelig er (jf. SKS 9,287). Ved at undlade at tale om synden gør man altså sit til, at holde den nede. Det er ikke den optimale løsning, men et skridt på vejen.

Næste skridt består i, at man i stedet for blot at tie, giver den opdagede synd en *formildende forklaring*. Det er samme mekanisme, der her gør sig gældende: det at forhindre at synden vokser, er blot en måde at skjule dens omfang på. Den formildende forklaring er en potentialiseret løsning, fordi den indbefatter en konkret handling fra den kærliges side. Ikke at opdage synden er blot at se væk, at fortie den er at holde munden lukket om det, man ikke kunne undgå at se, men at give en formildende forklaring er at tolke det, man ser i kærlighedens lys, og som sådan ligger der en større grad af aktivitet bag fra den enkeltes side.

Sidste og vægtigste trin i den enkeltes mulighed for at skjule den andens synder består i *tilgivelsen*. Tilgivelsen er ikke blot et trin på vejen som en forfinelse af måden, hvorpå synden kan skjules. Tilgivelsen er radikal anderledes end de andre mulige indfaldsvinkler, fordi tilgivelsen ikke kun skjuler, men faktisk tager synden bort: "Tilgivelsen borttager, hvad der dog ikke kan negtes at være Synd" (SKS 9, 291) og derfor kaldes tilgivelsen den mærkeligste måde, hvorpå man kan skjule syndens mangfoldighed (jf. 292). Mærkelig altså i emfatisk forstand, som noget der sætter et afgørende mærke og derved ændrer situationen markant.

Der er det mærkelige ved tilgivelsen, at den, der tilgiver, jo netop ser den synd, der tilgives, men samtidig tror, at tilgivelsen tager den bort. Når kærligheden derfor bruger tilgivelsen i kampen mod synden, så spilles den et nyt våben i hænde med en hidtil uset rækkeevne. Tilgivelsen udvider således kærlighedens magtsdomæne, fordi tilgivelsen ikke bare skjuler synden, men får den til at forsvinde ved at gøre den til intet. Og det gælder både menneskets og Guds tilgivelse. Om sidstenævntes lyder det: "At glemme, naar Gud gjør det i Forhold til Synden, er det modsatte af at skabe; thi det at skabe er at frembringe af Intet, at glemme er at tage tilbage i Intel" (SKS 9,293).

### 7. Kristi tilgivelse

Både Guds og menneskets tilgivende kærlighed formår således det samme, når det drejer sig om at skjule det andet menneskes synd gennem tilgivelsens tilintetgørelse. Men, der er selvfølgelig alligevel en væsentlig forskel. En forskel, der netop trækkes frem i den fjerde og sidste af talerne over Første Petersbrev, som vi finder i *To Taler ved Altergangen om Fredagen* fra 1851. Den sidste af talerne her åbnes netop med en opstilling af den grundlæggende forskel på Kristi tilgi-

vende kærlighed og den tilgivelse det ene menneske kan give det andet.

Der gribes tilbage til temaer, vi allerede har været inde på; til tanken om, at kærlighed gør blind, og som sådan skjuler synden, men især også til vekselvirkningsmotivet fra *Kjerlighedens Gjerninger*, som talen direkte henviser til. I forhold til det sidste betones, at grunden til, at det evige og dermed gudskærlighedens prægning fordobler sig på en sådan måde i et menneske, at der finder en vekselvirkning sted mellem retningen indefter og retningen udefter, er, at det syndige menneske ikke er fuldkomment. Derfor må gudskærligheden ligesom trænge sig igennem og have indflydelse på enhver relation mennesket indtræder i; det være sig selvforholdet, såvel som forholdet til det andet menneske.

Perspektivet i en altergangstale må naturligvis drejes i retning af menneskets ufuldkommenhed. Og selvfølgelig er det denne ufuldkommenhed, der markerer en forskel i forhold til Kristi kærlighed. Mennesket er nemlig på den ene side karakteriseret ved, selv at trænge til den kærlighed, det praktiserer over for et andet menneske, det var det, der lå i angsten som en uro eller en angst for ikke at være elsket. På den anden side har mennesket også, grundet tanken om vekselvirkningen, selv gavn af den kærlighed, det udøver. Ingen af disse bestemmelser gælder Kristi kærlighed, men det er alligevel ikke her vi skal søge efter den væsentligste forskel. I en anden af talerne i *Kjerlighedens Gjerninger* viger Kierkegaard faktisk ikke tilbage for at tale om, at også Kristus trængte til kærlighed og anvender til belysning heraf Kristi tre gange gentagne spørgsmål til Peter: Elsker du mig virkelig?

Men den afgørende forskel mellem Kristi kærlighed og menneskets kærlighed er, at det ene menneske nok kan tilgive det andet og dermed lukke sit øje for synden, men det ene menneske formår ikke at lukke den andens øje for hans eller hendes synd, og således skjule synden for synderen. Det gør kun Kristus: "Han skjuler den ganske bogstaveligen. Naar et Menneske stiller sig foran et andet Menneske, og med sit Legeme dækker ham ganske, saa Ingen, Ingen kan faa Øie paa Den, der er skjult bagved: saaledes skjuler Jesus Kristus med sit hellige Legeme over Din Synd" (SV 17,45). Som det fremgår, bevæger vi os her indenfor en altergangstales univers. Kierkegaard selv prædikede tre gange i Vor Frue Kirke ved altergangen om fredagen og har der kunnet visualisere sine ord gennem Thorvaldsens indbydende Kristusfigur.

Kristus skjuler synderne med sit legeme, som hønen sine unger, siger Kierkegaard. Han fremhæver dog den forskel, at det legeme, hvormed Kristus skjuler synden, er det *døde* legeme. Det er klart, at

det er forsoningstanken, der ligger bag, men pointen udstrækkes videre, idet det døde legeme netop er det *uforandelige* legeme. Kristi legemliggjorte kærlighed, der skjuler alles synder, er den uforanderlige kærlighed, der evigt forbliver.

Kristus giver sig selv, sin egen krop, som skjul. Reelt er der dog tale om, at man *de facto* indoptager sit skjulested gennem indtagelsen af brødet og vinen: “Kun ved at blive i ham, kun ved at indleve Dig i ham, er Du i Skjul, er der Skjul over Dine Synders Mangfoldighed” (SV 17,47). Pointen er naturligvis, at netop når der er tale om ens egne synder, som en anden ikke formår at skjule for en, så nytter det ikke noget med et udvortes skjul; her hjælper ingen fortielse eller formidlende forklaring, når det største problem ved tilgivelsen i grunden er, at man ikke formår at tilgive sig selv. Derfor er skjulestedet nødt til at internaliseres, som det sker i nadverens samfund med Kristus, hvor kærligheden i sand uforanderlighed skjuler mange synder.

#### SUMMARY

Love is a fundamental theme in Kierkegaard’s authorship and love’s most essential characteristic is its unchangeable nature. Through a reading of four of Kierkegaard’s upbuilding discourses it is shown that the relation between sin and love is decisive. The power of love lies in its ability to both reveal and hide the sin. The power of love in a human being is due to the fact that God’s love works through any manifestation of human love and enables human beings as imperfect sinners, to practice perfect love towards the neighbour.

*Keywords:* Kierkegaard – love – sin – edifying discourses – gift – reconciliation.

# Om interpretation af historiske teoretiske tekster\*

## Kommentarer til Svend Andersens metodiske abstraktioner

DR.THEOL.  
PETER GROVE

Svend Andersen har offentliggjort en artikel<sup>1</sup> om min doktorafhandling,<sup>2</sup> hvad han fortjener stor tak for. Artiklen indeholder ud over en oversigt over afhandlingens indhold og en omtale af forsvaret en kritik, som svarer til hans opposition ved dette. At denne sammenkædning af oppositionsindlæg og referat af forsvarshandlingen ikke er uproblematisk, viser sig allerede i, at den ikke tager synderligt hensyn til mine svar til Andersen. Jeg glæder mig imidlertid over lejligheden, det giver mig til her at gentage og uddybe dem. Det følgende koncentrerer sig således om Andersens kritik og det om hovedlinier i den. Det ligger i sagens natur, at jeg anderledes end en opponnet ikke kan henholde mig til et udførligt manuskript og mere eller mindre ordret gengive, hvad jeg sagde ved forsvaret. Desuden må jeg forholde mig til kritikken i den skikkelse, kritikeren nu har givet den i artiklen. Det følgende korresponderer dog med mine tidligere svar.<sup>3</sup>

### I

Andersen lægger i sin kritik megen vægt på "hele spørgsmålet om afhandlingens *metode*" (s. 113). Han går frem på den måde, at han fremstiller denne og – yderst kortfattet – måler afhandlingen på den.

\* Normalt trykker DTT ikke svar på disputatsoppositioner, men redaktionen har valgt at trykke Peter Groves gensvar, da diskussionen om forholdet mellem historisk og systematisk metode er principiel. I denne forbindelse gør redaktionen opmærksom på, at Svend Andersen er blevet opfordret af redaktionen til at trykke sin opposition."

1. Svend Andersen: „Subjektivitet og religion. Peter Groves Schleiermacher-disputats”, *DTT* 68 (2005) s. 109-121. Dertil henvises uden nærmere angivelse med sidetal i parentes.
2. Peter Grove: *Deutungen des Subjekts. Schleiermachers Philosophie der Religion*, serien *Theologische Bibliothek Töpelmann* 129, Berlin/New York 2004.
3. Min indledning fra forsvaret, som giver en tematisk orienteret præsentation af afhandlingen, er tilgængelig som Peter Grove: "Subjektets tydninger – religion og gudstanke efter Schleiermacher", *Præsteforeningens Blad* 18 (2005) s. 374-380.

Min afhandling forsøger, som det fremgår af dens indledende metodiske redegørelse,<sup>4</sup> at forbinde historisk og systematisk fremgangsmåde; den historiske metode indbefatter et udviklingshistorisk element, men vægten lægges på det historisk-genetiske, dette vel at mærke forstået kontekstuel og med fokus på konstellationer af personer, debatter og teorier, som danner baggrund for teorien. Andersen taler nu om "to helt forskellige måder" at forholde sig til fortidige teoretiske tekster på og præsenterer afhandlingens metode på denne måde: "den *historisk-genetiske* undersøgelse tjener til at fastslå meningen med de af Schleiermacher benyttede termini, hhv. indholdet af de tilsvarende begreber, ikke mindst på baggrund af deres genetiske sammenhæng med samtidige teorier. Den *argumentationsanalytiske* undersøgelse derimod sigter mod sammenhængen mellem de i teksterne indeholdte udsagn/påstande, altså på slutningernes følgerigtighed. I den forbindelse må nutidige standarder for argumentation forudsættes og overholdes" (smst.). Det tilføjes, at det forbliver uklart, hvad jeg forstår ved et argument (s. 114). Andersens opfattelse er, at afhandlingens historiske undersøgelse er "meget overbevisende", mens argumentationsanalysen "står ganske svagt" (smst.). Endelig ser han problemer i forholdet mellem den historiske og den systematiske fremgangsmåde i afhandlingen (s. 116; 120).

Jeg vil knytte nogle kommentarer til dette. Mine metodeovervejelser støtter sig med visse ikke uvæsentlige modifikationer og indskrænkninger<sup>5</sup> til den tyske filosof og idealismeforsker Dieter Henrich, som bl.a. har fremlagt en lang række banebrydende undersøgelser af filosofien fra Kant til Hölderlin og Hegel. Henrichs metodiske refleksioner udmærker sig ved, at de er udviklet i tæt forbindelse med arbejdet med historiske tekster. I kraft deraf er de differentierede og efter min erfaring meget operative i interpretationen af disse. Et andet træk ved dem er, at Henrich ikke ytrer sig globalt om fortolkningen af historiske filosofiske tekster. Han sigter kun til den klassiske tyske filosofi og specificerer endda sin fremgangsmåde med henblik på de forskellige tænkere inden for denne; den samme metode kan således ikke uden videre anvendes på Kant og på de efterkantianske tænkere,<sup>6</sup> som Schleiermacher jo hører til. Sammenholder man Andersens metodiske overvejelser hhv. den dertil svarende kritik af afhandlingen hermed, må man sige, at de i en slet betydning af ordet er *abstrakte*.

Hvad forholdet mellem historisk og systematisk interpretation angår, medgiver jeg gerne, at jeg næppe har fundet nogen optimal løs-

4. Grove, *Deutungen des Subjekts*, s. 5 f.

5. Se smst., især s. 6 note 10.

6. Se især Dieter Henrich: *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart 1991, s. 39 f.



ning. Men som enhver ved, der med et systematisk sigte har beskæftiget sig indgående med historiske tekster, er dette forhold delikat og ikke nemt at håndtere. Gode råd ville derfor være velkomne. Andersen gør dog intet andet end at indskærpe en abstrakt sondring mellem de to fremgangsmåder (s. 113; 120). Efter min opfattelse betinger den historiske og den systematiske undersøgelse på en kompleks måde hinanden. Den historiske interpretation er lige så afgørende som den systematiske fortolkning. Jeg vil understrege, at jeg uden mit omfattende historiske arbejde ikke ville være kommet til de systematiske resultater, som jeg ikke blot efter egen opfattelse, men også ifølge de andre opponenter og medlemmer af bedømmelsesudvalget har nået.

Den argumentationsanalytiske fremgangsmåde, som den beskrives af Andersen, falder ikke sammen med den, der søges praktiseret i afhandlingen. Jeg karakteriserer undersøgelsens systematiske interpretation sådan: „Sie versucht, die Texte in ihrer sachlichen Bedeutung aufzuschließen und dabei die systematischen Voraussetzungen, theoretischen Mittel, Aufbau und Inhalt der Argumentation zu analysieren“, idet den „sie [argumentationen] jedoch immer noch in ihrem eigenen Zusammenhang erörtert“.<sup>7</sup> På den ene side hører en del af det, som Andersen placerer under den historisk-genetiske analyse – bestemmelsen af meningen og indholdet af anvendte begreber – efter mine kategorier til den systematiske analyse; jeg kan derfor måske trøste mig med, at det står en smule bedre til med denne, som jeg afgrænser den, end man umiddelbart får indtryk af på min ærede opponent. På den anden side er hans forståelse af argumentanalysen, som det følgende vil vise, for snæver – atter noget, der kan tale for, at denne analyse er lykkedes bedre, end Andersen mener.

Indvendingen, som efterlyser en definition af et argument, betragter jeg ikke som alvorlig. Den bestemmelse, jeg giver af genstanden for den systematiske interpretation, er efter min opfattelse og erfaring tilstrækkelig. Jeg forudsætter, at Schleiermacher fremsætter systematiske påstande, og at han for så vidt gør argumenter gældende. Det står efter min mening ikke til diskussion. Diskussionen må finde sted på et andet niveau, nemlig i gennemførelsen af interpretationen. Her må det drøftes, om argumenterne, argumentationen, tankegangen, tanke-skridtene – jeg bruger med god samvittighed disse udtryk mere eller mindre i flæng – er holdbare. I mine konkrete analyser af Schleiermachers tankegange har jeg ganske vist ikke den røde kuglepen fremme ved hver eneste lille inkonsistens, der lader sig påvise. Jeg fokuserer særlig på de overordnede teorier. Således peges på problemer i cen-

7. Grove, *Deutungen des Subjekts*, s. 6.

trale led i Schleiermachers tidlige og sene religionsteori fra hhv. talerne om religionen fra 1799 og tros læren fra 1821/22 og 1830/31.<sup>8</sup>

Hvad mere er: Andersens metodiske overvejelser er på dette punkt utilstrækkelige og abstrakte. For det første kan der af en bestemmelse af, hvad et argument er, næppe udledes synderligt specificerede anvisninger på, hvordan man skal udlægge historiske systematiske tekster. For det andet: hvad skal man ifølge Andersen forstå under et argument? Det er ikke nødvendigt at slå efter i lærebogen i argumentationsteori som kodeks for "nutidige standarder for argumentation". Svaret fremgår af hans beskrivelse af den argumentanalytiske undersøgelse: et argument skal være ensbetydende med en slutning. Det omfatter dog efter min opfattelse kun en lille del af, hvad vi gør, når vi filosoferer eller virker som systematiske teologer. Det består f.eks. nok så meget i at formulere begreber, tankegange og mere omfattende konceptioner, der så godt som muligt er i stand til at gøre rede for fænomenerne.

Metodeovervejelser er ikke et formål i sig selv. De har kun deres berettigelse med henblik på interpretationen. Andersens kritik forbliver derfor også abstrakt, for så vidt det ikke påvises, at netop manglen på en definition af et argument og på undersøgelse af følgerigtigheden af slutninger hos Schleiermacher har problematiske følger for den systematiske interpretation. Det sker ikke hos Andersen. Han vender sig ganske vist mod afhandlingen med det erklærede formål at forfølge dette spørgsmål (s. 114). Den kritik, han når frem til, og som drøftes i det følgende, har imidlertid intet med spørgsmålet at gøre.

## II

Den sætter derimod spørgsmålstegn ved, om det fænomen, som behandles i sammenhængen, findes, om begrebet derom er forståeligt og giver mening, og om Schleiermacher dermed er religionsfilosofisk relevant i dag (s. 116). Sådanne forventninger er naturligvis berettigede. Kritikken drejer sig om det eneste led i en af afhandlingens konkrete undersøgelser, som Andersens kritik tager op, om nogle få<sup>9</sup> ud af de omkring 600 sider, som disse fylder, men rigtignok om et vigtigt led. Det er min brug af et begreb om tydning i fortolkningen af begrebet om religion som "anskuelse af universet" i Schleiermachers taler om religionen (s. 114-116). Efter min opfattelse er det overhovedet det mest interessante element i hans tidlige religionsteori, også set i et nutidigt perspektiv. Jeg vil i diskussion med Andersen skitsere nogle hovedpunkter i min tolkning ikke kun af Schleiermachers tidlige,

8. Jf. smst. s. 301 ff.; 580 ff.

9. Smst. s. 290 ff.; 344 ff.

men også af hans sene religionsteori og i forlængelse deraf og af bemærkninger, jeg fremsatte ved forsvaret, fremhæve teoriernes affinitet til nyere tankegange.

Min analyse af Schleiermachers taler viser først, at han i bestemmelsen af religionsbegrebet i anden tale overalt går sådan frem, at han henviser til et alment erkendelses- eller bevidsthedsteoretisk element for derefter at applicere det på den religiøse bevidsthed. I nærværende sammenhæng har tankegangen altså denne struktur: enhver anskuelse – således også religionen; det ville være misvisende at forstå dette som en slutning. Hvad det almene begreb om anskuelse angår, støtter Schleiermacher sig til kantiansk filosofi.

Bestemmelsen af religiøs anskuelse består af fire argumentations-skridt, som jeg fortsat vil betegne dem. De vigtigste dele af de enkelte skridt, hvoraf første og tredje går på anskuelsen i almindelighed, mens andet og fjerde omhandler den religiøse anskuelse, er følgende: 1. „Alles Anschauen gehet aus von einem Einfluß des Angeschaueten auf den Anschauenden, von einem ursprünglichen und unabhängigen Handeln des ersteren, welches dann von dem letzteren seiner Natur gemäß aufgenommen, zusammengefaßt und begriffen wird“. 2. „So die Religion; das Universum ist in einer ununterbrochenen Thätigkeit und offenbart sich uns jeden Augenblick. Jede Form die es hervorbringt, jedes Wesen dem es nach der Fülle des Lebens ein abgesondertes Dasein giebt, jede Begebenheit die es aus seinem reichen immer fruchtbaren Schooße herausschüttet, ist ein Handeln deßelben auf Uns; und so alles Einzelne als einen Theil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen hinnehmen, das ist Religion“. 3. „Anschauung ist und bleibt immer etwas einzelnes, abgesondertes, die unmittelbare Wahrnehmung, weiter nichts; sie zu verbinden und in ein Ganzes zusammenzustellen, ist schon wieder nicht das Geschäft des Sinnes, sondern des abstrakten Denkens“. 4. „So die Religion; bei den unmittelbaren Erfahrungen vom Dasein und Handeln des Universums, bei den einzelnen Anschauungen und Gefühlen bleibt sie stehen“.<sup>10</sup>

Tydningsbegrebet indfører jeg for at gøre rede for indholdet af andet argumentationsskridts anden del, hvor der tales om at tage det endelige som fremstilling af det uendelige etc.; parallelle udtryk bruger bl.a. anskuelsesbegrebet derom: anskue ... som. Den religiøse anskuelse er ikke blot anskuelse af noget, men anskuelse af noget *som noget*, og min tese er, at den i kraft af denne som-struktur har karakter af en tydning. Man kan sige, at andet skridt som helhed hævder, at den

10. Friedrich Schleiermacher: *Kritische Gesamtausgabe*, bd. I/2, Berlin/New York 1984, s. 213,38 ff.; 214,9 ff.; 215,3 ff.; 215,7 f.; efter talernes originalpaginering s. 55; 56; 58.

religiøse bevidsthed har to hovedelementer: receptiv oplevelse og spontan tydning.

Andersen registrerer min påvisning af den overordnede struktur i Schleiermachers argumentation, gangen fra det almene begreb om anskuelse til begrebet om religiøs anskuelse (s. 114), men glemmer den straks igen. Det fører til forvirring omkring begrebet om tydning. Han sætter spørgsmålstegn ved, om anskuelse kan opfatte noget som noget, og om denne opfattelse kan betegnes en tydning. Han henviser til dette formål til Schleiermachers tredje skridt, idet han accepterer min udlægning af dette derhen, at anskuelse er førprædikativ. Andersens hovedindvending mod min interpretation er nu, at opfattelse af noget som noget forudsætter brug af almene begreber eller prædikative udtryk, og at anskuelse som førprædikativ altså ikke kan være en sådan opfattelse. Dermed overser han, at anskuelsen i almindelighed, som det drejer sig om i det tredje argumentationsskridt, hverken i Schleiermachers fremstilling eller i min interpretation tilskrives somstruktur og dermed tydningskarakter. Nu kan man jo godt stille spørgsmålet – som altså fører ud over tolkningen af dette punkt hos Schleiermacher – om der gives en sanselig anskuelse, der indbefatter forståelse og det en forståelse og tydning, der ikke er bundet til sproget (jf. s. 116), det vil på baggrund af Andersens bemærkninger sige brugen af prædikative udtryk. Spørgsmålet må besvares bekræftende. Med rette har bl.a. hermeneutikken – jeg har henvist til Heidegger – Cassirers symbolteori og semiotikken peget på betydningen af en sådan tydning for anskuelse og perception.<sup>11</sup>

Andersen blander altså begreberne om almen og religiøs anskuelse sammen. Schleiermacher bestemmer dette begreb i en vis analogi til hint, ligesom han vel forstår religiøs anskuelse som knyttet til anskuelse i almindelighed. Men kun denne, ikke den religiøse anskuelse er sanselig (mod s. 116). På den anden side er tydningselementet, som jeg ser indeholdt i teorien, forbeholdt den religiøse anskuelse. Schleiermacher gør ikke selv nærmere rede for dette element. Afhandlingen tager tankegange hos den tidlige Heidegger op med det formål at eksplicere det; det drejer sig dels om hans tanke om udlægningens førprædikative somstruktur, dels om tanken om forståelsens forstruktur: noget forstås ud fra en forudgående forståelse af en helhed. Andersen synes at medgive, at de opfylder formålet. Tilbage af hans indvending bliver kun, om det overhovedet – helt bortset fra, hvordan fænomenet anskuelse skal forstås – giver mening at tale om

11. Jf. f.eks. Ingolf U. Dalferth: *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*, Tübingen 2003, kap. I.A, dér især s. 24 ff.

en tydning af noget som noget i form af en førprædikativ tydning, eller om en sådan tydning nødvendigvis må være prædikativ.

At det giver mening, er allerede fremgået af, hvad der blev sagt om tydning i diskussionen af anskuelsen i almindelighed. Jeg vil med afhandlingen tilføje, at der i forbindelse med den religiøse bevidsthed er særlige grunde, der taler for det. Det drejer sig ved denne om et fænomen, som ikke er uden erkendelsesmæssige elementer, men disse lader sig ikke forstå i retning af en objektiviserende eller tingsliggørende erkendelse. Man kan sammenligne vanskelighederne ved at forstå det religiøse forhold i dets forskellighed fra vort normale verdensforhold med vanskelighederne ved at forstå vores selvforhold – selvbevidsthed kan lige så lidt som religion begribes som et normalt vidensforhold. De særlige omstændigheder omkring religionen – som et forhold til på den ene side det uendelige eller transcendent, der ikke kan bestemmes som en genstand eller en ting, og på den anden side til det endelige – gør det nærliggende at forstå den som en interpretation i betydning af en svagere erkendelsesart og vel at mærke en sådan, der ikke implicerer almene begreber; ifølge Schleiermacher involverer den idéer, som må tilskrives ikke forstanden, men fantasien. Sagt på en anden måde: religiøs tro indbefatter ikke nogen viden, der kan konkurrere med videnskabelig eller anden egentlig erkendelse, men en tolkning af den endelige virkelighed i lyset af noget transcendent.

Andersen slutter sin kritik med spørgsmålet, om det giver mening “at tale om en religiøs tydning helt uafhængigt af religiøse tekster og religiøst sprog” (s. 116). Man kan godt sige, at Schleiermacher og jeg med ham taler således, nemlig for så vidt der opereres med et alment religionsbegreb, der som sådan ser bort fra bestemte religiøse traditioner. Dette, som efter min opfattelse giver god mening, er problemstillingen i den anden tale og i de dertil svarende paragraffer i tros læren.<sup>12</sup> Det almene begreb er dog blot en abstraktion. Den ophæves hos Schleiermacher i den femte tale, som omhandler de konkrete religioner, hhv. i tros lærens efterfølgende religionshistoriske og kristendomsteoretiske paragraffer.<sup>13</sup> Bliver vi endnu ved den tidlige religionsteori, er det klart, at den tydning, der er tale om i sammenhæng med den enkelte religions såkaldte “centralanskuelse”,<sup>14</sup> ikke kan forstås som uafhængig af religiøse tekster eller religiøst sprog.

En anden central pointe i min interpretation af talerne om religionen går ud på, at deres religionsteori ikke råder over begrebslige mid-

12. Se Grove, *Deutungen des Subjekts*, s. 254 ff., jf. smst. s. 534 f.

13. Friedrich Schleiermacher: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Berlin 1960, Bd. 1, s. 47-74 §§ 7-10; s. 75-105 §§ 11-14.

14. Jf. Grove, *Deutungen des Subjekts*, s. 300 f.

ler til at gøre tilfredsstillende rede for den religiøse bevidstheds subjekt; problemet er især, at begrebet om religion som anskuelse og følelse kun kan artikulere en rent momentan religiøs bevidsthed. Den vanskelighed råder troslæren bod på ved i religionsteorien at indføre begrebet om selvbevidsthed og ved koncentration derom samt om begrebet om følelse på bekostning af begrebet om anskuelse.<sup>15</sup> Det kommer til udtryk i definitionen af religion som "schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl" som en bestemthed af følelsen eller den umiddelbare selvbevidsthed. Min videre tese er nu, at dette fremskridt har sin pris: dermed forsvinder det med begrebet om religiøs anskuelse forbundne tydningsselement.

For at forstå, hvordan det nærmere hænger sammen, må man vide, at religion ifølge den sene teori ikke kun er absolut afhængighedsbevidsthed. Denne bevidsthed eller følelse er i sig selv ubestemt og har kun bestemthed og konkretion i sammenhæng med sanselig følelse. Begge dele udgør sammen den religiøse bevidsthed. For det andet må man vide lidt om Schleiermachers følelseteori. En følelse er efter denne et rent selvforhold: vi føler deri kun os selv. Det betyder ikke, at subjektet i følelsen er afskåret fra verden. Følelsen er en bestemthed af selvbevidstheden gennem noget andet, nemlig gennem virkningen, som indtrykket af en genstand i anskuelsen øver på subjektet. Der er altså ikke tale om, at tanken om den religiøse bevidstheds "Weltbezug" nu er faldet bort, men dennes erkendelsesrelation til verden tænkes anderledes end i den tidlige religionsteori som indirekte. I den religiøse bevidsthed som sådan erkender subjektet på ingen måde noget andet. Dermed er grundlaget for tydningsselementet i talernes religionsbegreb væk.

Ved forsvaret antydede jeg en mulighed for en videreudvikling af denne ansats. Religionsteorien i talerne opererer, som jeg rekonstruerer den, med en tydningsrelation mellem den religiøse anskuelse og den sanselige anskuelse. Måske kunne man, idet man satte sig ud over Schleiermachers orientering om følelsesbegrebet i subjektivitetsteorien, etablere en tilsvarende relation mellem den religiøse afhængighedsbevidsthed og den sanselige, verdensmæssigt bestemte bevidsthed. Begrebslige midler dertil kunne man søge hos den tidlige Heidegger, som formulerer en teori om, hvordan mennesket udlægger sig selv i sine konkrete praktiske relationer til verden.<sup>16</sup> Resultatet af en korrektion af Schleiermacher ved hjælp af denne hermeneutiske

15. Til Schleiermachers sene religionsteori se smst., kap. 9. At han ikke skaber en syntese af den tidlige og den sene teori, er ikke nogen mangel; de er på hans præmisser uforenelige (mod s. 112; 119).

16. Se Peter Grove: "Heidegger on Subjectivity and Self-Consciousness", *Sats – Nordic Journal of Philosophy* 5 (2004) s. 154-166.

subjektivitetsteori – en korrektion, der selvfølgelig ville være meget mere at sige om, fra mit synspunkt også i form af kritik af Heidegger – ville være højst interessant: Dermed ville Schleiermachers sene religionsteori og troslære i deres helhed fremstå som en omfattende teori om den konkrete religiøs-kristne fortolkende subjektivitet.

### III

I det foregående har jeg set bort fra, at Svend Andersen fremsætter en mere vidtgående kritik af afhandlingen. Det har jeg gjort, fordi denne del af hans kritik beror på et trick. Den måler afhandlingen ud fra et krav, som den i strid med min erklærede metode foregiver, at jeg forpligter mig på, og som på den anden side er umuligt for afhandlingen at opfylde. Resultatet, han kommer til, er selvfølgelig, at jeg ikke lever op til det.

Den systematiske interpretation er ifølge Andersen ikke udtømt med argumentationsanalysen. I forlængelse af hans ovenfor citerede fremstilling af afhandlingens historisk-genetiske og argumentationsanalytiske fremgangsmåde hedder det: "Argumentationsanalysen er en nødvendig forudsætning for en nutidig reformulering af en fortidig teori, men er endnu ikke identisk med en sådan reformulering". Reformuleringen tilskriver teorien "nutidig gyldighed"; subsidiært frakendes teorien på dette stadi af den systematiske interpretation en sådan gyldighed (s. 113 f.). Enhver læser, som ikke kender bogen, må få indtryk af, at dette er en del af dens metode.

Når det ikke er tilfældet, hvordan kan Andersen da fremstille det, som om det var? Han påberåber sig udsagn i afhandlingen, som angiveligt viser, at jeg har "et endnu mere ambitiøst anliggende". Jeg gør således "krav på nutidig gyldighed for Schleiermachers tænkning, og det både alment filosofisk og med hensyn til den religionsfilosofiske position" (s. 112). Hvad er det for udsagn? Det drejer sig om nogle få vendinger, særlig fra min "slutbetragtning", som især peger på noget "fordelagtigt", "uindhentet", "et endnu udtømt potentiale" hos Schleiermacher. Jeg ser ikke nogen grund til at gå i detaljer med disse udsagn, som i bogen i øvrigt optræder indholdsmæssigt usvækkede i forhold til manuskriptet (mod s. 113). De forekommer mig – tværtimod at de legitimerer Andersens udlægning – at være ret beskedne.

Hvorfor går han ikke i stedet ud fra undersøgelsens erklærede metode for så om nødvendigt at kritisere den? Det er ikke svært at sætte sig ind i. Det ville for det første tage noget fra den selvfølgelighed og den vægt, som Andersens kritiske fremstilling fremtræder med, så længe det ser ud, som om det drejer sig om en forudsætning, jeg gør. I øvrigt er dette et sted, hvor man særlig mærker spændingen mellem Andersens roller som opponenter og som referenter: Hvor han på mindre

betydningsfulde punkter indarbejder eller forsøger at tage højde for mit svar i sin opposition (f.eks. s. 109), lader han her sit oprindelige kritiske ræsonnement stå uforkortet til trods for, at jeg problematiserede det ved forsvaret.

For det andet ville det pågældende metodiske krav være vanskeligt at begrunde, fordi det i betragtning af undersøgelsens tematiske omfang reelt er uopfyldeligt.<sup>17</sup> Undersøgelsen omfatter ud over diverse teorier i hele ungdomsforfatterskabet ikke kun flere versioner af religionsteorien i Schleiermachers sene værk, men mange hver især omfattende teorier, som knytter sig dertil, så som hans kultur-, erkendelses-, subjektivitetsteorier og metafysik.

I øvrigt er den tilsvarende del af Andersen kritik ydermere overspændt og abstrakt, idet den ser bort fra rammebetingelserne for undersøgelsen. Kritikken tager intet hensyn til forskningssituationen, som mine afgrænsninger og metodiske afgørelser er truffet med sigte på. Min skitse af den viser, at vi uanset enkelte udmærkede ansatser i litteraturen ikke er nået ret langt.<sup>18</sup> Løsningen af grundlæggende opgaver udestår, ikke mindst omfattende at undersøge "die Voraussetzungen, die interne Entwicklung und die Argumentationsweise von Schleiermachers Denken" i sammenhæng med den samtidige tænkning,<sup>19</sup> altså den opgave, afhandlingen forsøger at bidrage til. Videre tager Andersens kritik ikke med i betragtning, hvor arbejds- og tidskrævende særlig konstellersforskningen er; indlader man sig på den, lægges der beslag på mange kræfter. Der tages i kritikken heller ikke hensyn til vanskeligheden af de pågældende tekster og tankegange. Jeg savner i Andersens kritik også en smule solidaritet med arbejdet med et omfattende, komplekst og vanskeligt værk.<sup>20</sup>

17. Desuden er jeg ikke overbevist om, at det principielt giver mening at tale om en teoris gyldighed (jf. s. 116). Hvordan afgør man, om en teori er gyldig? Også her synes Andersen at operere med for enkle begreber om filosofi og anden systematisk tænkning.

18. Grove, *Deutungen des Subjekts*, s. 7 ff.

19. Smst. s. 3.

20. En sådan solidaritet kunne man måske forvente på baggrund af, at Andersen selv engang har arbejdet med tekster fra konteksten; se Svend Andersen: *Ideal und Singularität. Über die Funktion des Gottesbegriffes in Kants theoretischer Philosophie*, Berlin/New York 1983. Selvom dette arbejde ikke er mindre prætentivt i sin systematiske metode (jf. a.a. s. 19; 17), opfylder det ikke det krav, Andersen nu forpligter mig på; se smst. s. 260 f.: "Es ist also lediglich versucht worden, sie [Kants teori om det transcendentale ideal] als historisch vorliegende Theorie darzustellen. Man kann aber natürlich nicht völlig die Frage ausklammern, ob diese Theorie in irgendeinem Sinne *aktuelle Relevanz* haben könnte". Andersen vil med de bemærkninger, han gør til dette spørgsmål, „nur andeuten ..., daß die Problematik der Einzeldinge auch innerhalb gegenwärtiger Philosophie zu sowohl metaphysischen als auch religionsphilosophischen Überlegungen Anlaß geben kann" (smst. s. 266).



Man kan anskueliggøre det problematiske i denne del af kritikken ved at sammenholde med litteraturen på dette felt eller på beslægtede områder som idealisme- og romantikforskningen i øvrigt. Min kritiker nævner ikke selv bidrag, der lever op til hans krav. Jeg er ikke bekendt med sådanne. F.eks. har Henrich, så vidt jeg kan se, ikke fremlagt noget. Eventuelt kunne man pege på visse ansatser i hans Kantbog.<sup>21</sup> I sine studier af den efterkantianske filosofi, som alle forskelle ufortalt er mere sammenlignelige med mit arbejde, afgrænser han sig direkte derfra.<sup>22</sup>

#### IV

*Deutungen des Subjekts. Schleiermachers Philosophie der Religion* er også efter min opfattelse en ytring – omend en temmelig lang ytring – i den fortsatte samtale, som forskningen udgør. Nogle af bogens resultater vil blive stående, mens andre vil blive genstand for kritik og korrigeret eller gendrevet. Jeg kan selvsagt kun være interesseret i, at der fremsættes konstruktiv kritik af mit arbejde, af hvilken art den måtte være. Det kom der eksempler på ved forsvaret. Svend Andersens kritik, som han stod alene med ved dette, forekommer mig at have en ret udvendig karakter.

Afslutningsvis skal en særlig malplaceret vending deri nævnes. Der er i beskæftigelsen med Schleiermacher en gammel tradition for ukritisk og umådeholden fremhævelse af hans betydning. Den kom eksempelvis til udtryk på en konference om Schleiermacher ved Københavns Universitet i 1984, hvor en ældre deltager, efter hvad man har fortalt, tog ordet for at sætte i med et "Es lebe Schleiermacher!" I mine øjne fremtræder min undersøgelse sammenholdt dermed på visse punkter nærmest som en afmytologisering af Schleiermacher.<sup>23</sup> Det har undret mig meget af Andersen med en bemærkning om „lovprisningen af Schleiermacher” fra min side (s. 113) at blive stillet ind i den pågældende højst tvivlsomme tradition.

#### SUMMARY

The article is an answer to the criticism raised by Svend Andersen about Peter Grove's habilitation, *Deutungen des Subjekts. Schleier-*

21. Dieter Henrich: *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Heidelberg 1976.

22. Se især Dieter Henrich: *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stuttgart 1992, s. 429 inkl. note 207.

23. F.eks. ved begrebet om umiddelbar selvbevidsthed; se Grove, *Deutungen des Subjekts*, s. 521 ff.; 615.

*machers Philosophie der Religion* (Berlin/New York 2004), a criticism that is combined with a summary of the official defence of the habilitation. This criticism – with which Andersen stood alone at the defence – is mainly methodological. The article argues that the criticism, which depends on an abstract view of methods for the interpretation of historical theoretical texts, is *abstract* in several ways: It does not account for the cooperation of methods of historical and systematic interpretation, it reduces philosophy to inferences, it claims methodical defects of the book without identifying defects of the concrete interpretation as consequences of them, and finally, it measures the book while presupposing goals of interpretation that – apart from the fact that they are not subscribed to by the author – remain unrealistic. Further, the article discusses intuition, interpretation, and feeling as elements of religious consciousness in Schleiermacher.

*Keywords:* Svend Andersen – Peter Grove – interpretation – intuition – methods – religious consciousness – F.D.E. Schleiermacher.

## Litteratur

### Hans Hübner

*Wer ist der biblische Gott. Fluch und Segen der monotheistischen Religionen. Biblisch-theologische Studien 64.* Neukirchen: Neukirchener Verlag 2004. 215 s. Pris € 24,90.

Med anledning i terrorangrebet på World Trade Center den 11. september 2001 søger Hans Hübner at besvare spørgsmålet, om de monoteistiske religioner bærer en intolerance i sig, der kan forklare den fanatisme, som er forudsætningen for en sådan menneskeforagtende handling. Selvfølgelig er det først og fremmest jødedom, kristendom og islam, der behandles, men også Bhagavadgita inddrages.

Bogen, der udgøres af en forelæsningsrække for tilhørere fra alle fakulteter, ridser i en indledning tematikken op: Alle tre monoteistiske religioner kan opvise eksempler på blodig intolerance; jødedommen har endda inkorporeret beskrivelser deraf i sin helligskrift. Men det ligger ikke nødvendigvis i forlængelse af et monoteistisk gudsbillede. Hübner kommer i sin Hinführung zur Thematik også ind på, hvorfor det er en misforståelse at opfatte triniteten som en undsigelse af monoteismen: Den "himmelske virkelighed" lader sig ikke på denne måde indfange af vores måde at tælle på.

Problematikken "Det Gamle Testamente og monoteismen" behandles i to omgange, idet den første gælder monolatriens tidsalder; det er i forlængelse af dette afsnit, Bhagavadgita i et intermezzo tolkes som oprindeligt også et udtryk for monoteisme. Forfatteren fastslår ligefrem, at Bhagavadgitas monoteisme etisk og teologisk er usurpatoren Jehus monolatri stærkt overlegen, således at de to ikke

har noget med hinanden at gøre. I anden omgang undersøges monoteismens fødsel i Det Gamle Testamente. I sin omgang med Det Gamle Testamente repræsenterer Hübner *opinio communis* i tysk forskning, dvs. han er adskilligt mere villig til at slutte fra teksten tilbage til historien, end vi er vant til det i København, men det fratager ikke fremstillingen dens værdi.

Et tredje kapitel tager fat på overgangen fra Det Gamle Testaments monoteisme til Det Nye Testaments med spørgsmålet om, hvorvidt der sidstnævnte sted i virkeligheden er tale om en prisgivelse af monoteismen. Hübner viser, hvorledes der i ikke mindst den hellenistiske jødedom var lagt op til at tale om Gud og hans åbenbaring på en måde, der kunne udspalte sider af hans væsen, uden at selvstændiggøre dem i forhold til deres ophav. Der går således en linje fra fx Visdommens Bog kap. 9 til Johannevangeliets kapitel 1. Dette kapitel udmunder i en stærkt afstandtagen fra en jødisk fundamentalisme som den, der i sin antihermeneutiske omgang med Skriften bruger den til at legitimere overtrædelser af international ret.

Et spændende kap. 4 analyserer talen om den ene Gud i islam. Det gælder en interpretation af Koranens gudstanke, hvorunder det vises, at heller ikke her opretholdes den fulde transcendens. Det eftervises desuden, at de teologiske udsagn om Allah i Koranen og andre islamiske bekendelser ikke nødvendigvis leder til kriminelle massemord.

Det afsluttende kapitel er viet den treenige Gud som den ene, hermeneutiske Gud, en gudsforståelse Hübner også tidligere har givet udtryk for.

Her afvises berettigelsen af islams anklage mod kristendommen for at dyrke tre guder. Det sker ikke mindst gennem en fortolkning af Johannesprologen og i en intens dialog med den moderne fysiks erkendelsesteori, herunder ikke mindst Niels Bohrs forestilling om komplementaritet.

Det er en inciterende bog, Hans Hübner har skrevet, præget ikke blot af hans dybe fortrolighed med de bibelske tekster, nyere Bhagavadgita- og islam-fortolkning, men desuden af hans filosofiske skoling – få eksegeter citerer så tit og gerne Heidegger – og systematisk-teologiske greb.

*Mogens Müller*

### **Rainer Kampling (Hg.)**

*“Dies ist das Buch ...” Das Matthäusevangelium. Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte.*

Für Hubert Frankemölle. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2004. 373 s. Pris € 59.

Festskriftets 18 bidrag samler sig på meget forskellig måde om Matthäusevangeliet: Dermed er ikke kun “ein Band zur Bedeutung des Matthäusevangeliums entstanden, sondern auch ein Dokument dafür, was exegetische Wissenschaft vermag.” Og – må det tilføjes – overvejende katolsk bibelvidenskab (selv om jeg ikke kan gennemskue, hvor alle kommer fra).

Et grundanliggende – også i Frankemölles forskning – er forholdet til jøderne/Israel efter Shoa. Det kommer helt op til overfladen i det første bidrag, et smukt essay af den jødiske Ernst Ludwig Ehrlich, “Von Gott reden nach der Schoa”. Det gør det desuden i et usædvanlig hårdt opgør med ethvert forsøg på at sige andet end, at “Israel bleibt Israel” af Peter Fiedler, der ikke mindst går i kødet på Ulrich

Luz for tvetydig tale. I hvert fald er det en øjenåbner for, hvordan kristen eksegesi kan læses. To bibelteologiske bidrag bevæger sig mere fredsommeligt i samme problemlandskab, nemlig Thomas Södings bemærkninger til Matt.s teologiske “Anspruch” under overskriften “Lehret sie, alles zu halten, was ich euch aufgetragen habe” (anført som “Mt 20,20” i indholdsfortegnelse, overskrift og klummetitel), og Klaus Backhaus’ “Entgrenzte Himmelherrschaft. Zur Entdeckung der paganen Welt im Matthäusevangelium”, hvor det bl.a. til spørgsmålet om *extra* eller *intra muros* bemærkes: “Die *muri* sind kognitive Wanderdünen.”

Mere metodisk orienteret er Detlev Dormeyers analyse af folkets, disciplenes og modstandernes roller i Matt., fortrinsvis registrerende derimod en gennemgang af inddragelsen af Salmernes Bog i Matt. af Frank-Lothar Hossfeld og Erich Zenger, mens Rudolf Hoppe bidrager med en interessant komparativ analyse af retfærdighedsbegrebet i hhv. Matt. og hos Filon.

Udgiveren Rainer Kampling reflekterer ud fra Matt. 1,1 over en ikke-stedfunden reception, nemlig af Matt. som et jødekristent skrift, idet det jødiske gennem tiderne er blevet fortonet i fortolkningen. Direkte spændende er et forsøg af Martin Ebner på at afdække to forskellige læsemåder, når det gælder jomfrufødslen i Matt 1,18-25, nemlig dels som et forsøg på at rejuvaisere et hellenistisk topos, dels ifølge den “oprindelige” tradition, som også sejrede.

Heike Bee-Schroedter vil gennem en analyse af eksegesen af Matt 8-9 sætte spørgsmålstegn ved sider af traditionel historisk-kritisk eksegeses selvforståelse, ikke mindst under inddragelse af moderne fysik. Derved sejrer givenhedshistorien dog alligevel

over bevidsthedshistorien. Karl Lönings gennemgang af opgøret med farisæerne i veråbene i Matt 23 og Luk 11,37-53 bliver lidt for meget en studie i Q, og lidt det samme gælder Claus-Peter März' analyse af domsforkyndelsen i Matt 24,42-25,30. Derimod har jeg haft stor fornøjelse af Matthias Blums studie i receptionen af barmhjertighedsforkyndelsen i Matt., med et citat af Hieronymus (Ep. 130,14) som overskrift: "Aber Dir ist ein anderes Ziel gesetzt: Christus in den Armen zu bekleiden ..."

Mere ovre i det systematiske er vi med Ottmar Fuchs' fremstilling af den aktuelle betydning af billedet af verdensdommen (Matt 25,31-46) under overskriften "Den eskatologiske overraskelse". Om børn som forkyndere af det glade budskab som en praktisk-teologisk udfordring skriver Norbert Mette, mens Volker Garske bringer en analyse af en novelle af den mig – åbenbart beklageligvis – ukendte forfatter Wolfgang Borchert (død 1947 som følge af nazisternes behandling af ham), som der faktisk er oversat noget af til dansk i 1951. Novellen afspejler en reception af receptionen af Bachs Matthäuspassion. Komponisten Peter Sölken udtrykker sin hyldelse i et musikstykke, en diptychon, der reciperer tekster fra Matt., mens Franz-Josef Ortkemper under overskriften "lærende menighed" indleder en prædikenrække over Matt.

*Mogens Müller*

### **Birger Gerhardsson**

*Fader vår i Nya testamentet*

Lund: Novapress, 2003. 48 sider.

Bønnen "Fadervor" hører vel stadig til den rest af kristen børnelærdom, de fleste danskere har tilbage. Men kan de "Fadervor," er der trods alt noget at

glæde sig over. Den er jo, som Tertulian siger, et "breviarium totius evangelii," eller som Cyprian siger, et "coelestis doctrinae compendium," eller som professor emeritus Birger Gerhardsson fra Lund i sin seneste bog s. 41 kalder den: "kristenhetens omistlige huvudbön, bönen som öppnar himlen."

På dansk skrev Bent Noack i 1969 en meget grundig og særdeles læseværdig bog om bønnen. "Om Fadervor" hed den. Grundtanken hos Noack var den, at hele bønnen skulle forstås eskatologisk, og at den i sin nuværende skikkelse ikke kunne føres tilbage til Jesus. Gerhardsson vurderer fadervor anderledes end Noack. Bogen igennem er der en afdæmpet, men klar polemik mod og opposition til den noackske position. Dertil kommer, at Gerhardssons bog i modsætning til Noacks har et opbyggeligt sigte og i virkeligheden kan betragtes som et glimrende eksempel på en vellykket forening af universitetseksegese og personlig refleksion over bønnens nutidige betydning. Hvilket bestemt ikke er ment som en fornærmelse af Gerhardsson, men snarere som en kompliment til forfatteren. At universitetseksegesen kan være åben for teksternes eksistentielle betydningspotentiale, uden at den akademiske faglighed går tabt, beviser denne lille bog.

Gerhardsson mener, at Fadervor kan føres tilbage til Jesus selv og hans undervisning om bøn, skønt vi ikke kan være helt sikre på bønnens oprindelige form i hver detalje. Den tekst, forfatteren lægger til grund for sin undersøgelse, er versionen fra Matthæus 6, 9-15, som deles op i anrån 9b, tre du-bønner 9c-10 og tre vi-bønner 11-13. De tre du-bønner forstås som en og samme bøn i en treledet parallelismus membrorum og ikke som tre selvstændige bønner. Helt synonyme er ledene

dog ikke, indrømmer Gerhardsson, men de komplementerer hinanden. De viser tre forskellige sider af det eskatologiske slutdrama. De tre du-bønner handler nemlig om Guds endegyldige frelsesindgriben og er eskatologiske.

De tre vi-bønner omhandler derimod de ganske konkrete, påtrængende, jordiske behov, de Kriststroende har. Gerhardsson påpeger, at hele faderov har et eskatologisk fortegn. Guds rige er kommet nær. Men indtil det er brudt fuldstændigt frem, skal de Kriststroende leve med de dagligdags problemer, de hårde realiteter, f. eks. kampen om at få mad på bordet hver dag. Bønnen om det daglige brød er en bøn om det konkrete brød, man putter i munden, spiser og bliver mæt af. Som Gerhardsson skriver s. 29: "Även när gudsriget har kommit nära, har Guds folk behov av mat för dagen."

Den afsluttende doksologi betragtes som sekundær. Dens triadiske struktur svarer til bønnens indledning med de tre du-bønner. Slutordene understreger således, at man i bønnen vender sig til den rette person, nemlig til Gud som den, der alene har magt til at gribe ind og hjælpe. "Fader vår," skriver forfatteren s. 35, "är en bön om att den himmelske Fadern skall vara verksam själv." Bønnen er, for at bruge et udtryk af Nygren, theocentrisk.

*Lars Christian Vangslev*

### **Michael Theobald**

*Herrenworte im Johannesevangelium.* Herders biblische Studien 34  
Freiburg m.fl.: Herder 2002, XIV + 663 s. € 70

Tager man de nationale briller på, kan man glæde sig over, at denne bog mener at varetage arven fra Bent Noacks *Zur johanneischen Tradition* (jf. s. 14). Noacks afvisning af litterærkriti-

ske hypoteser om selvstændige skriftlige kilder bag Johannesevangeliet måtte ifølge Michael Theobald medføre et metodisk skifte i Johannesforskningen fra traditionshistoriske tilgange, der omhandler skriftlige traditioner, til overleveringshistoriske undersøgelser af de mundtlige traditioner. Dette skifte sætter sig imidlertid først igennem med denne på mange måder store bog.

Netop den nære forbindelse til Noacks afhandling fra 1954 viser imidlertid også, hvilket forskningsparadigme Theobalds bog tilhører. Arbejdet er en traditionel diakron analyse af Johannesevangeliets mundtligt traserede Jesus-ord, som hos Theobald kaldes Herre-ord. Det er nemlig ikke primært forbindelsen til den historiske Jesus, som interesserer forfatteren, men derimod forholdet til traditionen. På den baggrund kan han nemlig vurdere, hvilke litterære, teologiske og historiske forhold, der har gjort sig gældende ved indarbejdelsen af de traditionelle Herre-ord i det fjerde evangelium. I sidste ende kommer der altså analyser af Johannesevangeliet ud af anstrengelserne. Det er prisværdigt, for alt for ofte forbliver denne type undersøgelser ved de bagvedliggende traditioner. Det er ikke tilfældet hos Theobald. Derfor har hans arbejde også relevans for synkront og narrativt orienterede Johannesstudier.

Fra den meget talende johanneiske Jesus finder Theobald 35 udtalelser, som han mener at kunne føre tilbage til en mundtlig tradition. Det drejer sig dels om Herre-ord, der er en selvstændig udvikling af den synoptiske tradition (s. 60-243); dels om ord, der ikke har denne forbindelse, men ofte kan føres tilbage til visdomstraditioner (s. 245-523).

Gennem sine undersøgelser konkluderer Theobald, at de mundtlige Herre-ord har haft en plads i den johannæiske gudstjenestefejring. I Johannes-evangeliet er de litterært blevet udfoldet gennem en dialogisering, idet Herre-ordet danner udgangspunkt for en samtale med et typisk johannæisk spil mellem gådefulde udtalelser og misforståelser (s. 554-582).

Theologisk viser inkorporeringen tre særtræk. For det første griber evangelisten den visdomsteologi, som findes i de overtagne ord, og udfolder den narativt, så den johannæiske Jesus identificeres med den jødiske visdomsfigur (s. 583-590). For det andet omformer evangelisten Herre-ordene i theocentriske retning. Jesus identificeres med Gud og gøres lig med den frelse, som han formidler (s. 590-593). I overensstemmelse hermed indfører evangelisten for det tredje den konsekvente præsentiske eskatologi i de traditionelle ord, der primært har et futurisk anliggende (s. 593-599).

Den historiske årsag og begrundelse for den radikale omformning af de overleverede ord ser Theobald i forlængelse af megen nyere Johannesforskning som et udslag af den særlige johannæiske 'erindringens hermeneutik' (s. 600-615). Efter eget udsagn har evangelisten på grund af åndens nærver mulighed for at udlægge de kendte Herre-ord på en ny måde, som angiveligt afdækker deres dybere mening.

Jeg mener, at man kan hævde en del berettiget kritik af det forskningsparadigme, som bogen tilhører. For mange forhold, der regnes for fakta, er forbundet med en betydelig grad af usikkerhed. Således er jeg fx grundlæggende skeptisk over for muligheden af at kunne rekonstruere Herre-ordenes mundtlige version, hvilket er helt afgørende for Theobalds argumentation.

Alligevel har jeg læst samtlige 618 sider med fornøjelse, for Theobald er en af vor tids bedste Johanneseksegeter, der gavmildt deler ud af sine skarpsindige og selvstændige detaillæsninger.

*Jesper Tang Nielsen*

### **Takashi Onuki**

*Heil und Erlösung. Studien zum Neuen Testament und zur Gnosis.*

WUNT 165. Tübingen: Mohr Siebeck 2004. VIII + 494 sider, € 99,-.

Japaneren Takashi Onuki blev verdenskendt i den tysksprogede Johannesforskning med publikationen *Gemeinde und Welt* (1984), som er en forkortet udgave af hans tyske *Doktorarbeit*. På grund af denne bog har det gadamerske begreb *Horizontverschmelzung* fået en omfattende virkningshistorie i Johannesfortolkningen. Onukis pointe er, at evangeliet er udtryk for en sammensmeltning af Jesu og Johannesevangelistens tid. Den johannæiske Jesus er derfor konstrueret ud fra et perspektiv efter påske. Han agerer før påske på en måde, som forudsætter påsken. Derfor holder han alle tider sammen i et altid nærværende 'nu'.

Fordi denne tolkning har været retningssigende for en indflydelsesrig tysk Johanneseksegete, læser man interesseret i denne samling af artikler fra Onukis hånd. På Johannesfronten finder man imidlertid ikke meget nyt. Flere artikler fremhæver atter det 'omnitemporale nu', som det nu hedder. Det gøres dels ved at sætte Johannes-evangeliet i sammenhæng med Hebræerbrevet, Augustin, Walter Benjamin og Jesus (s. 60-77), dels ved med rette at betone dets modsætning til Lukasevangeliet (s. 186-198). Desuden uddyber forfatteren sine metodiske pointer. Han forsøger at vise, hvorle-

des forskellige metoder (historisk-kritik, litteratursociologi, hermeneutik, tekstteori og videnssociologi) kan integreres (s. 152-185). I det forsøg mener han at afdække, hvorledes Johannesevangeliets tekstpragmatiske formål er til stadighed at skabe et symbolsk univers, gennem hvilket de johannæiske læsere kan forstå sig selv og verden om sig.

Ud over Johannesbidragene indeholder bogen et par artikler om synoptisk materiale og den historiske Jesus, samt en række analyser af gnostiske og patristiske tekster. Med baggrund i Aum-sektens gasangreb i Tokyo i 1995 sætter bogens to sidste artikler apokalyptik og gnosis i relation til aktuelle problemer i Japan. Denne del rummer interessante forsøg på at gøre bibelvidenskaben relevant i et moderne samfund. Desværre bliver resultatet ikke nyskabende, idet Onuki f.eks. mener, at man i dag skal tage afstand fra apokalyptikkens negative sider (objektivering af eskatologien) og overtage de positive (eskatologiens eksistentielle indhold). Det er blot en anden version af Bultmanns afmytologiseringsprogram, som også citeres i tilslutning (s. 406f).

Sammenfattende kan man sige, at alle artiklerne er læseværdige, men ingen af dem bringer forskningen mærkbart videre. Inden for Johannesforskningen havde Onuki i hvert fald leveret sit væsentligste bidrag før denne bog.

*Jesper Tang Nielsen*

**René Falkenberg og Anders-Christian Jacobsen (red.)**

*Perspektiver på Origenes' Contra Celsum*

Antikken og kristendommen 1. Frederiksberg: ANIS 2004. 165 s. Pris kr. 175.

**Aage Pilgaard (red.),**

*Apologetik i Det Nye Testamente*

Antikken og kristendommen 2. Frederiksberg: ANIS 2005. 176 s. Pris kr. 179.

Forskerseminaret *Antikken og kristendommen* ved Aarhus Universitet er kommet godt fra start med disse to første bind i sin skriferække, der ud over forskningsbidrag også er planlagt til at skulle indeholde oversættelser af relevante tekster. Bind 1 indledes med et nyttigt forsøg på en definition af begrebet apologetik på fænomenologisk og historisk basis af den ene af redaktørerne, Anders-Christian Jacobsen, der også skriver om Kelsos og Origenes og omstændighederne omkring tilblivelsen af sidstnævntes skrift mod førstnævnte. Indeholdt her er en oversigt over Origenes' liv og forfatter-skab. Siden følger kapitler om *Contra Celsum* som apologi (Anders Klostergaard Petersen). Det bemærkes, at skriftet ikke er en apologi i almindelig forstand, men nok har en del af denne genres momenter. Når Klostergaard Petersen her taler om midten af det forrige århundrede, mener han dog tydeligvis ikke 1950'erne. Henrik Pontoppidan Thyssen skriver om Origenes og den græske filosofi, hvad der først og fremmest bliver til et opgør med Hal Kochs synspunkter i disputatsen *Pronoia und Paideusis* fra 1932: Origenes var slet ikke så bestemt af platoniserende forestillinger, som Koch hævdede. Aage Pilgaard analyserer, især ud fra *Contra Celsum's* 2. bog, kristendommen mellem jødisk og græsk tradition, hvor frelseshistorien bliver det bestemmende udgangspunkt, mens Kasper Bro Larsen fokuserer på kristendommen som højeste visdom i samme værk og viser, hvordan visdomskristologien var lige, hvad



Origenes kunne bruge. Jesper Hyldahl går ind på Origenes' hermeneutik ved at afdække allegorien i dens rolle som apologetisk strategi til at udfinde den skjulte betydning i den fortalte historie, mens endelig Niels Willert fremhæver etikken som det væsentlige apologetiske argument.

Læseren får undervejs meget at vide om et spændende emne. Det er glædeligt, at der også er kræfter til det patristiske studium, der jo kaster et nyttigt lys tilbage over kristendommens tilblivelseshistorie som et samspil mellem flere konstitutive faktorer. Bogen er velredigeret, selv om trykfejl ikke helt er undgået, og man kan undre sig over at Nero noteres med sine leveår, Hadrian med sine regeringsår, og at *Contra Celsum's* tilblivelsestid på samme side siges at være henholdsvis mellem årene 244 og 249 og 245 og 249 (s. 45).

Andet bind indeholder de bearbejdede bidrag fra et seminar afholdt i januar 2004. Det er dediceret til Johannes Munck i anledning af 100 års fødselsdagen og indledes med et causeri om Munck af Sigfred Pedersen. I øvrigt består det af syv afhandlinger, der for de seks' vedkommende – i erkendelse af at ingen skrifter i Det Nye Testamente er egentlige apologier – belyser eventuelle apologetiske træk i forskellige nytestamentlige forfatterskaber. Først belyser Anders Klostergaard Petersen Paulus som apologet. Der gøres meget ud af det mere principielle – og der tales politisk korrekt (?) om Den Hebraiske Bibel og noget overraskende om, at "kristendommen som en i forhold til jødedommen uafhængig religion" er noget, det først er muligt at tale om fra midten af 2. årh. – men det kommer også til en udmærket fremdragelse af apologetiske træk i Paulus' breve. Dernæst belyser Niels

Willert emnet apologetik i evangeliernes passionsfortælling. På en lærerig måde kan Willert her vise, hvordan Lukas-skrifterne skiller sig ud som det forfatterskab, der kommer nærmest det rent apologetiske.

Kasper Bro Larsen behandler under overskriften "Hvem er manden?" Johannesevangeliet som retsdrama. Undervejs gør han op med synet på dette evangelieskrift som særligt spirituelt. Aage Pilgaard skriver om Apostlenes Gerninger som apologetisk skrift. Det sker ikke mindst i en kritisk stillingtagen til Johannes Muncks synspunkter. Man fornemmer her, hvor stor betydning dateringsspørgsmålet har, om Apostlenes Gerninger med Harnack og Munck ses som et forsvarsskrift for Paulus i forbindelse med processen i Rom, eller om det sættes til 90'erne, eller – hvad der dog ligger uden for Pilgaards synsvinkel – først engang hen i 2. årh. Ellen Juhl Christiansen har en meget læseværdig analyse af apologetiske træk i Første Petersbrev, som hun ansætter til stort set samtidigt med Plinius den Yngres brevveksling med Trajan, dvs. o. 110. Sidst i denne afdeling står en undersøgelse af Geert Hallbäck af motivet 'det store Babylons fald' i Johannes' Åbenbaring. Det sker under overskriften "Er angreb det bedste forsvar?" og i en direkte spændende gennemgang kommer Hallbäck til den konklusion, at man gennemsnitligt kan bestemme dette skrift som en *aggressiv apologi*. Det er tydeligt, at det apologetiske i Det Nye Testamente gennemgående – måske med undtagelse af Lukasskrifterne – har adresse indadtil. Det skal tjene til at fastholde og styrke de troende.

Sidst og for sig selv står Helge Kjær Nielsens oversigt over apologi i Nytestamentlige Apokryfer. Der er tale om en sidegevinst fra arbejdet sammen

med Jørgen Ledet Christiansen med at oversætte disse skrifter. Det bliver dog først og fremmest til en registrering i forlængelse af følgende gennemæssige indholdsbestemmelse: "Apologi foreligger, hvor en forfatter eller forfattergruppe på en eller anden måde i skriftlig form forsvare sig mod direkte formulerede eller formodede eller mulige problematiseringer af eller angreb på synspunkter og holdninger, som de repræsenterer og evt. direkte har givet udtryk for."

De to bind er kærkomne bidrag til at belyse apologi-genrens betydning og placering. Formelt er der heller ikke i bind 2 meget at hente for en pedant, selv om der selvfølgelig er noget (f.eks. stavemåden "Orgin" (s. 86), og at der veksles mellem Persecution og Prosecution i titlen på den samme afhandling (s. 112 og s. 134)). Men det er ikke nok til at ødelægge glæden!

*Mogens Müller*

### **Serge Lancel**

*St. Augustine (translated by Antonia Nevil).*

London: SCM Press, 2002 (fransk udgave 1999). 590 sider. 25 britiske £

Serge Lancel er professor emeritus fra universitetet i Grenoble, hvor han har undervist i latinsk litteratur og romersk civilisation. Han har tidligere udgivet bøger om Hannibal og Karthago. Hans bog om Augustin, der udkom på fransk i 1999, men nu er blevet tilgængelig i en engelsk oversættelse, er hans "magnum opus et arduum" - et pragtværk af en bog, som gør Peter Browns berømte biografi om Augustin fra 1967 rangen stridig som biografien om den vesterlandske kirkefader.

Ligesom Brown har Lancel en historisk-humanistisk tilgang til Augustin. Men modsat Brown har den fran-

ske professor tillige en arkæologisk viden om det Nordafrika, der var Augustins. Han har deltaget i arkæologiske udgravninger i området og udgivet artikler og bøger om emnet. Lancel's alliance mellem arkæologi og historie, som især kommer til udtryk i beskrivelsen af de nordafrikanske bysamfunds politiske, sociale, kulturelle og kirkelige karakteristika, den materielle baggrund for Augustins virke, placerer den nordafrikanske kirkefader solidt i hans historiske kontekst, et samfund i opløsning, presset udefra af folkevandringer og indefra af hård beskatning, brutal justits og en svag centralmagt som kastebold mellem rebeliserende militære chefer og enheder.

Skønt indledningens historisk distancerende ord: "Let us leave him to his own culture" i høj følges, er det dog tydeligt, at Lancel er en god fransk katolik. Donatisterne og pelagianerne beskrives konsekvent som en sekt, og arianerne har den tvivlsomme ære på side 377 nederst at omtales som "scum," ligesom der hyppigt foretages virkningshistoriske ekskursioner fra Augustin over Bernhard af Clairvaux frem til Pascal. Den franske augustin-ekspert Henri-Irénée Marrou citeres hyppigt i det meget omfattende noteapparat. I noteapparatet får læseren foræret et grundigt indblik i den franske augustinforskning.

Bogen er delt op i tre store afsnit: "A Son of Thagaste," "The Bishop of Hippo" og "The Doctor of Grace." Hvad jeg finder særligt iøjnefaldende i de tre afsnit er:

1) at Lancel fremhæver "det kommunale træk" ved Augustins liv og tænkning. I sit liv indgår han i fællesskaber. I sin teologiske tænkning tænker han i fællesskaber (den trinitariske guddom er et fællesskab, kirken er et fællesskab, den faldne menneskehed

er et fællesskab). Fællesskabstanken betyder, at Augustin i sin vaklen mellem traducianisme og creationisme i opfattelsen af sjælens oprindelse vælger side til fordel for traducianismen. Den socialitetsfjendske individualisme, som oftest tilskrives senantikken som et af dens karakteristika, imødegås altså af Augustin, hvad enten det skyldes klassisk antik tænkning eller kristendom eller mere sandsynligt: en syntese af begge.

2) og at Lancel fremhæver den tætte forbindelse mellem Augustins tænkning og hans virksomhed som biskop. Augustins teologi er præget af stadige opgør med vrang lærdomme, som truer den ham betroede menighed og den øvrige kristne kirke i Nordafrika. Opgørene med aktuelle farer betyder, at Augustins skrifter i høj grad har karakter af situationsskrifter. Netop det situationelle ved den augustinske teologi betyder, at den dels er under stadig udvikling, dels kun kan forstås i sin historiske kontekst. Lancel skriver side 434: "If we forget the context of doctrinal struggle in which the bishop acted and wrote, if we sever his texts from their historical setting, from their very motives, we risk distorting their sense, misunderstanding their intent, which was primarily a product of the situation at the time." Hvad Lancel her siger om Augustin, har Leif Grane sagt om Luther. Men det gik Augustin, som det gik Luther: de fik begge den tvivlsomme ære at blive ophøjet til ufejlbare kirkefædre og få deres skrifter ophøjet til tidløse sandheder, i øvrigt noget - og det gør både Serge Lancel og Leif Grane meget ud af - begge frygtede og udtrykkeligt frabad sig.

Ordene: "Tolle, lege" går på Skriften, ikke på Augustins eller Luthers forfatterskaber!

*Lars Christian Vangsolev*

**John H. Lind, Carsten Selch Jensen, Kurt Villads Jensen, Ane Bysted**  
*Danske korstog. Krig og mission i Østersøen.*

Høst og Søn. København 2004. 405 sider kr. 399.

Den foreliggende bog er resultatet af et SHF forskningsprojekt med titlen "Danmark og korstogsbevægelsen". Det er korstogene mod venderne og i områderne øst for dem, bogen behandler. Det første egentlige korstog mod øst fra dansk side var Venderkorstoget 1147, som blev sat i værk med Bernhard af Clairvaux's støtte. Det gav deltagerne – som også de senere korstog – samme åndelige og timelige privilegier som Jerusalemskorsfarerne. Senere fulgte bl.a. korstoget i 1168 med Arkonas erobring og Svantevits endeligt. Helmots og Saxos skildringer af vendernes hedenskab og det efterfølgende omvendelsesarbejde godtgør, at venderkorstogene var missionskorstog, og dermed en nyskabelse i korstogsbevægelsen, og ikke en fortsættelse af vikingetidens plyndrings- og erobringstogter. Det mente man ikke tidligere, f.eks. en Hal Koch, men han var også "en ilter protestant", som det siges. Det skal ikke forstås positivt.

De følgende århundreders missionskorstog koncentrerede sig om områderne mellem de vendiske lande og Den finske Bugt. Disse var beboet af hedenske folkeslag: prusere, ester, lettgaller, seloner, semgaller og kurer. Til kilderne til den tidlige missionsperiode hører Henrik af Letlands krønike og Arnold af Livlands Slaverkrønike fra henholdsvis 1208-27 og 1210. Det danske engagement i Estland med legenden om Dannebrog i forbindelse med erobringen af Reval 1219 bliver grundig behandlet. Herefter beskrives Sværdriddernes udfoldelser i det balti-

ske område og Tyske Ordens underlæggelse af Preussen med hidkaldelse af tiggermunke til at gennemføre det egentlige omvendelsesarbejde. Den side af missionsarbejdet havde man gerne set, at der var gjort mere ud af. Her kunne et iltet teologisk engagement passende have udfoldet sig. Men det udebliver. Også her.

Fra omkring 1250 bliver danskernes indsats i det baltiske område stadig mere vigende. Det skyldes de interne stridigheder mellem tronarvingerne i Danmark og fængslingen af ærkebisperne Erlandsen og Gran. Det lykkedes dog Erik Menved at gennemføre, at Riga antog den danske konge som verdslig herre og tildelte ham landene Semgallen, Valexe og Gericke (de geografiske kort s. 353-355 er også her læserens redning). Hans efterfølgende forvirrende kamp med og mod alt og alle efterlader læseren mildest talt endnu mere forvirret. Valdemar Atterdags store korstogsplaner endte med, at han i stedet solgte Estland i 1346 til Tyske Orden. Hans rival var den norsk-svenske konge Magnus Eriksson, som søgte at udvide sin magt i området, men han blev af Den hellige Birgitta sendt på korstog mod de ortodokse i Novgorod, for det var da ukristeligt at kæmpe mod andre kristne, mente hun. Det blev en fiasko, enden på Magnus' kongemagt og faktisk også enden på missionskorstogene. For da der snart ikke var flere hedninger tilbage, blev korstogsbullerne rettet mod andre kristne: mod alle Kalmarunionens fjender, hvad enten de var hedninger eller kristne under Margrete I; mod Tyske Orden under ledelse af Erik af Pommeren, mod de skismatiske russere og deres allierede (den danske kong Hans) under ledelse af Sten Sture. Disse korstog blev ikke til noget, for korstogs æraen var af forskellige grunde

forbi, og løftet om belønning for deltagelse i form af aflad var ikke tiltrækkende længere.

Netop korstogs afladen er et tilbagevendende tema i bogen, men den hyppige omtale bringer ikke videre klarhed over fænomenet, hvilket ikke er mærkeligt, da det aldrig sættes i forbindelse med middelalderkirkens opfattelse af boden og den middelalderlige bodspraksis. Men penge var der i den – for kirken, altså.

Bortset fra min indvending mod forfatterens teologiske berøringsangst, er der tale om et stort og fortjenstfuldt pionerarbejde, som man har ventet på, siden den franske lærde P.E. Didier Riant i 1860'ne opfordrede danske historikere til at undersøge Skandinavernes medvirken i korstogene.

*Knud Ottosen*

### **Hans Medick u. Peer Schmidt (Hg.)**

*Luther zwischen den Kulturen*

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen  
2004, 542 s. 64 €

Bidragene i denne bog stammer fra et symposium, som blev afholdt i Erfurt i 2001 til minde om Luthers immatrikulation ved Erfurt universitet i 1501. Men det er en anden Lutherbog, end man plejer at se. Hensigten har været at beskæftige sig med de *interkulturelle* eftervirkninger af Luther og arven efter ham. Man har villet så at sige løfte Luther ud af de europæiske rammer og se på hans globale virkningshistorie, efter at man først har opridset de samtidige rammer, inden for hvilke, Luther virkede. Derfor drejer bogens første afsnit sig om Luther i den samtidige tyske og europæiske kontekst, og her redegøres for den polemiske katolske fremstilling af ham som et afskyvækkende monster (Peter Burschel), hans *Männlichkeit*, dvs. hans syn på

og praksis vedr. forholdet til hustruen (Susan C. Karant-Nunn), hans opfattelse af *den jævne mand* (Jay Goodale), af fyrstebiskoppernes sammenblanding af det verdslige og det åndelige (Th. Brady) og hans omgang med samtidens medier (Mark U. Edwards, Jr.). De andre hovedafsnit drejer sig om *Den amerikanske Luther*, *Den globale Luther: Lutherdom i vekselvirkning med andre religioner og kulturer*, *Lutherdom og den moderne verden* og *Mellem hensigt og virkning: Luthers værk perspektiveret fra det 21. århundrede*.

Blandt de 15 bidrag, som ikke kan omtales her i deres helhed, er der adskillige ret overraskende arbejder om Luthers virkningshistorie. I kapitlet om *den amerikanske Luther* beskæftiger man sig ikke blot med USA, men med latinamerikanske lande som fx Mexico, hvor han bl.a. er blevet opstillet som et modbillede til Mariadyrkelsen (Alicia Mayer), og i det hele taget til de katolske koloniseringsbestræbelser (Peer Schmidt), medens tyske indvandrere i Sydbrasilien o. 1820 bragte ham med sig, så der stadig findes et luthersk samfund på godt 1 million mennesker ud af landets samlede befolkning på 170 millioner. Artiklen beskæftiger sig meget med statistikker, organisationsformer og sammenligninger med katolikkerne, ikke synderligt med Luthers teologi og dens virkninger inden for det økonomiske, sociale og kulturelle. Forf. (René E. Gertz) gør opmærksom på, at der stadig kun findes sparsomme videnskabelige arbejder om lutheranernes indflydelse på den brasilianske kultur, men han undlader dog ikke at nævne de spændinger, som opstod, da mere end halvdelen af de lutherske præster var medlemmer af nazistpartiet i 1930'erne. Skildringen af forholdene i USA drejer

sig, ikke overraskende, især om den skandinaviske indvandring, hvor forfatterne (Jon Gjerde og Peter Franson) især begrænser sig til norske forhold. De redegør for debatterne om frihedsbegrebet, og de senere års organisatoriske udviklinger med de mange følgende interne modsætninger. I afsnittet om *den globale Luther* hefter man sig især ved Hartmut Bobzins artikel om Luther og Islam og ved Christian Wieses redegørelse for, hvorledes mange jødiske lærde i det 19. årh. så positivt på Luther, værdsatte hans arbejde med det hebraiske Gamle Testamente, ignorerede hans jødehævn og hævdede, at han først og fremmest kæmpede for oplysning og åndsfrighed. Som bekendt reagerede de fleste protestantiske tyske teologer i det 20. årh. negativt på dette.

Bogen slutter med et indlæg af Joachim Wanke, katolsk biskop, der hævder, at Luther var reformkatolik, som ville føre kirken tilbage til dens oprindelse. Han nævner visse positive katolske udtalelser om ham og opfordrer til økumenisk dialog. Han får et reserveret svar fra Dorothea Wendebourg, som påpeger, at kirkens reaktion på Luthers teologi betød, at reformkatolikken blev reformator.

*Martin Schwarz Lausten*

**Ulrik Nissen, Anna Vind, Bo Holm og Olli-Pekka Vainio (red.)**

*Luther between present and past. Studies in Luther and Lutheranism. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 56.*

Helsinki: Luther-Agricola-Society  
2004. 253 s.

Luther og luthersk teologi er i modvind i disse år inden for den akademiske teologi. Det gælder især inden for eksegesen, hvor den nye Paulus for-

tolkning hævder, at reformatoren fejlfortolker apostlen. Men det gælder også inden for systematikken, hvor en opblomstring af interessen for den schweiziske teolog Karl Barth har placeret den wittenbergske professor ude på sidelinjen. Dertil kommer så vendingen mod middelalderen inden for kirkehistorien. Udgivelsen af artikelsamlingen "Luther between present and past. Studies in Luther and Lutheranism" bevidner imidlertid, at forskningen i Luther og luthersk teologi på trods af modvinden ikke alene lever og har det godt, men stortrives.

Der er tale om 12 særdeles læseværdige artikler, forfattet på henholdsvis tysk og engelsk og skrevet af unge nordiske forskere inden for kirkehistorie og systematisk teologi med deltagelse af en enkelt tysker. Der er desværre intet bidrag fra Sverige, den tidligere storleverandør af førende Lutherforskere. Skønt en ligelig fordeling af danske og finske bidrag er det tydeligt, at det er den finske Lutherforskning, der med sine stikord *inhabitatio Christi per fidem* og *deificatio* sætter dagsordenen.

Et samlende tema for artiklerne foreligger ikke. I den forstand stritter bogen i alle retninger. Det kan måske synes beklageligt, men netop ved sin mangfoldighed af temaer giver bogen læseren et fortrinligt indblik i bredden af den nuværende nordiske Lutherforskning.

Sigurjon Eyjolfsson giver i sin artikel en oversigt over den hidtidige forskning over Luthers prædikener og kommer med sit eget bidrag. Pekka Kärkkäinen går dernæst i Prenters fodspor og undersøger Luthers Helligåndsteologi. I de to efterfølgende bidrag begiver Sammeli Juntunen og Bo Kristian Holm sig ud i en drabelig dyst om den rette forståelse af gaven (do-

num) i Luthers teologi. Foreligger der en reciprok struktur i Luthers forståelse af *donum*? En slags *do, ut des*? Ja, siger Holm. Nej, siger Juntunen. Olli-Pekka Vainio påpeger dernæst i sin artikel, at Luther betoner såvel det ydre: Kristus for os som det indre: Kristus i os i sin retfærdiggørelseslære. De udgør en uadskillelig enhed.

De fire følgende artikler handler alle om arvesynden, dels hos Augustin, dels hos Latomus, dels hos Luther. Timo Nisula giver i sit bidrag en indføring i Augustins arvesyndslære. Af stor interesse er Anna Vinds forbilledligt tekstnære artikel. Hun sammenligner brugen af Augustin hos henholdsvis Latomus og Luther og påpeger, at der hos kirkefaderen er så tvetydige udtalelser om arvesynden, at både Latomus og Luther kan påberåbe sig ham som autoritet. Lubomir Batka beskæftiger sig dernæst indgående med Luthers forelæsning over salme 51, om betydningen af *peccatum radicale* hos reformatoren, og inddrager til sidst Lucas Cranachs berømte billede om loven og evangeliet. Endelig afslutter Søren Bruun artikelsamlingens arvesyndsdel med at sætte spørgsmålstegn ved den dialektiske teologis opfattelse af Luthers skrift *De servo arbitrio* som en skarp konfrontation med moderniteten.

Bogens resterende tre artikler er alle af systematisk teologisk karakter. Camilla Sløk forsøger at demonstrere anvendeligheden af Niklas Luhmanns systemteori til en sjælesørgerisk fortolkning af Luthers *De servo arbitrio*. Et spændende forsøg, der dog skæmmes af en sjusket gengivelse af den latinske tekst. Sløks bidrag efterfølges af Ulrik Becker Nissens fremragende redegørelse for ligheder og forskelle mellem Luther og Melancthon i deres opfattelse af den naturlige lov. Også

Roger Jensens afsluttende artikel har etikken som genstand. Her påpeges det etiske subjekts relationalitet hos Luther, en relationalitet, som kendetegner både den kristne og den ikke kristne, og som muliggør en dialog mellem luthersk etik og nyere etisk tænkning. Netop dialogen ligger Jensen på sinde, idet han kritiserer den intellektuelle ghettoisering af teologi og teologisk etik, som den barthianske indflydelse på protestantisk teologi de seneste 50 år hævdes at have afstedkommet.

Jensens opgør med barthianismen er måske netop det, der karakteriserer alle artiklerne deres mangfoldige temaer til trods. Luther læses ikke mere med udgangspunkt i en eller anden stor systematisk teolog, en Karl Barth, men i den udstrækning det er muligt, lader man Luther selv komme til orde uden at lade den barthianske ortodoksi agere tugtemester.

*Lars Christian Vangslev*

### **Heinz Scheible (Hg.)**

*Melanchthons Briefwechsel Band T 6, Texte 1395-1683 (1534-1535), bearb. von Christine Mundhenk unter Mitwirkung von Roxane Wartenberg und Richard Wetzel.*

Verlag fromman-holzboog, Stuttgart 2005, s. 588. 274.- €

Medens vi endnu venter på bind 4, er dette bind 6 allerede udkommet, og de næsten 300 breve og lignende, som bindet omfatter, dækker kun de nævnte to år. Det viser tydeligt, hvorledes Melanchthons korrespondance bliver mere og mere omfattende. Ved hvert enkelt tekststykke oplyses omhyggeligt originalens eller den ældste afskrifts opbevaringssted, udgivelser og eventuelle oversættelser. Noteapparat består af både tekstkritiske noter og realnoter. Dertil komme bindets meget

store registre over afsendere og modtagere, skriftsteder og forfattere af omtalte værker og tekster. Det store noteapparat sprænger næsten rammerne, selvom nogle vel vil hævde, at det aldrig kan blive for meget. Men det kan det, og det har udgiverne bag værket, Melanchthon-Kommissionen under Heidelbergs videnskabelige akademi, nu erkendt. Man har vedtaget et nyt sæt regler, som skal begrænse omfanget, uden at det skal gå ud over værkets høje standard.

Blandt de mest centrale begivenheder, som belyses i dette bind, er nadverforhandlingerne mellem wittenbergerne og Martin Bucer samt det schmalkaldiske forbunds forhandling med England og Frankrig. Man håbede stadig på den engelske konge Henry d. 8.s tilslutning til den wittenbergske evangeliske lejr. Melanchthon dedikerede sin 1535-Lociudgave til kongen, som takkede og lod Robert Barnes forhandle (nr. 1542). Interessant er også det lys, som kastes over det romersk-katolske forsøg på at få Melanchthon til at forlade de lutherske og tilslutte sig de katolske (nr. 1526). Af en vis betydning er også dokumentationen for Melanchthons astrologiske interesser (nr. 1443. 1509), og af mere privat karakter er hans opfordring til sønnen i Stolberg om at opføre sig ordentligt over for den husvært, han har, og i øvrigt huske den daglige morgenbøn (nr. 1598).

*Martin Schwarz Lausten*

### **Eric W. Gritsch**

*A History of Lutheranism.*

Minneapolis: Fortress Press, 2002, 346 sider. 29\$ (US).

Den nu pensionerede, amerikanske professor i kirkehistorie ved Gettysburg Lutheran Seminary Eric W.

Gritsch har skrevet en bog om den lutherske teologis historie. Der er tale om et meget ambitiøst projekt, der er faldet ganske heldigt ud for forfatteren. Bogen er præget af en udtalt økumenisk tendens, som kommer klart til orde i dens konklusion. Den svenske biskop og Lutherforsker Anders Nygrens ord på LWFs stiftende møde i Sverige i 1947 om "always forward toward Luther" kommenteres på følgende måde af Gritsch: "His appeal to Luther could be made only if Luther was not viewed as a famous German reformer but as an ecumenical voice calling for a return to the gospel." Ud fra denne opfattelse af Luther som en økumenisk stemme, der kalder kirken tilbage til evangeliet, vurderes i bogen den lutherske teologi og de lutherske kirkesamfund fra Luther op til i dag, og Gritsch uddeler mange hug til højre og venstre, men især til forskellige biblicistiske, lutherske kirkesamfund i sit hjemland, f. eks. The Missouri Synod.

Bogen er delt op i syv kapitler og en konklusion. Til sidst i bogen findes en synkronistisk tabel, et omfattende notteapparat, en udførlig litteraturliste og et register.

Første kapitel "Birth of a Movement 1517-1521" omhandler forudsætningerne for den reformatoriske bevægelse centreret omkring Luther med en meget dyster og noget tendentiøs skildring af den senmiddelalderlige kirkes forfald. Kapitlet beskriver dernæst Luthers klosterkamp, hans teologiske modning og opgør med pave og kejser på mødet i Worms.

Bogens andet kapitel "Growth and Consolidation 1521-1555" beretter om Luthers teologiske opgør og virke frem til hans død i 1545 og om den reformatoriske bevægelses institutionelle konsolidering i Tyskland efter den

augsburske bekendelse 1530 og religionsfreden i Augsburg 1555. Desuden omtaler Gritsch bevægelsens spredning og kommer ind på forløbet af reformationen i de skandinaviske lande.

Det tredje kapitel "Confessional Identity 1555-1580" beskæftiger sig med de stridigheder, der opstår efter Luthers død mellem på den ene side Melanchthon og hans tilhængere og på den anden side de såkaldte gnesiolutheranere samt om de teologiske mæglingsforsøg, der resulterer i konkordieformel og -bog fra 1580.

Det fjerde kapitel "Ortodoxy 1580-1675" behandler ortodoksien og dens dogmatisme, uniformitetsiver og statskirkelighed, der får nogle hårde ord med på vejen. Gritsch kommer også ind på Arndts forfatterskab og hans Vier Bücher vom wahren Christentum og forfølger skriftets virkningshistorie i luthersk teologi i den resterende del af bogen.

Det femte kapitel "Pietism 1675-1817" behandler pietismen. Gritsch har tydeligvis stor sympati for perioden. I kapitlet kommer han desuden for alvor på hjemmebane og giver en god oversigt over de teologiske bevægelser i dette tidsrum i USA. På side 177 skriver han tankevækkende: "In the end, it was Pietism, not Ortodoxy, that shaped the hearts and minds of Lutherans in North America."

Tankevækkende er det også, at det efterfølgende, sjette kapitel ikke bærer overskriften: oplysningstid. Hverken oplysningstiden eller dens forfattere får en særskilt behandling. Den protestantiske filosof Kant nævnes således kun i forbigången. Det sjette kapitel bærer overskriften "Diversification 1817-1918" og fokuserer på de folkelige vækkelsers opsplitning af de tidligere konfessionelle enhedssamfund i Euro-



pa og på de splittede, indbyrdes stridende lutherske kirkesamfund i USA og deres forsøg på en samlende institutionalisering i skikkelser af synoder. De lutherske missionsbevægelers indflydelse i og uden for Europa og USA behandles også. Særligt interessant er Gritschs omtale af den meget brutale behandling, der blev tysktalende lutheranere i USA til del under 1. Verdenskrig.

Endelig bærer bogens syvende og sidste kapitel titlen "New Ventures 1918-..." Vægten ligger her på de toneangivende lutherske teologer, de lutherske kirkers situation under Hitler og kommunismen i det af Sovjetunionen kontrollerede Østeuropa og endelig på de økumeniske bevægelser.

Gritsch har gjort en særdeles vel-skrevne teologihistorie om luthersk teologi. Der er alligevel en del kritik at rejse. Forfatteren glemmer, 1) at den finske lutherforskning har påpeget den centrale rolle, som forestillingerne om inhabitatio Christi per fidem og deificatio spiller for Luther, og 2) at Melanchthon gennemgår en teologisk udvikling, der groft sagt ender med en erasmisk kristendom på reformatorisk grund, en udvikling der kan følges i de forskellige udgaver af *Loci*. Til lovprisningen af Melanchthon øverst side 82 burde Gritsch have føjet en bemærkning om, at "Praeceptor Germaniae" med sin erasmiserende kristendom og manglende mod til at stå fast in statu confessionis bar en stor del af ansvaret for de teologiske stridigheder efter Luthers død. Endelig kommer, at oplysningstiden er så central en begivenhed i vesterlandsk kulturhistorie, at den har krav på en særskilt og grundig behandling. Kant nævner man ikke i forbibarten. Moderne luthersk teologi

kan ses som en stor reaktion på det, der sker i oplysningstiden.

Lars Christian Vangslev

### Ulf Haxen

*Det lille mirakel. Jødisk bogkunst i tusind år*

Gyldendals forlag, København 2003, 368 s. illustreret, 349.- kr.

Hvad er *det lille mirakel?* -bortset fra at det er titlen på denne bog? Det er if. en traktat i Talmud kunsten at skrive. Det er et mirakel. For uden skrivekunstens lille mirakel ville de 10 bud ikke være nedskrevet, loven ikke overleveret og traditionshistorien ikke bevaret. Forfatteren, magister i semitisk filologi og tidligere førstebibliotekar for jødaistisk afdeling ved Det Kgl. Bibliotek, skildrer her den jødiske bogkunst på den måde, at han placerer den i de historiske rammer. Derved bliver det også en fremstilling af jødernes to tusind års landflygtighed. En barsk historie om de omgivende kristne samfunds jødeforfølgelser og ufattelige ødelæggelser. I 1242 blev 24 vognlæs talmudhåndskrifter brændt. Kun et enkelt blev reddet, og det blev basis for alle senere trykte udgaver. Et lige så katastrofalt bogafbrænding fandt sted i det 16. årh. på Campo dei Fiori i Rom. Nazisterne gjorde hvad de kunne for at opspore og tilintetgøre den jødiske kulturarv, men i København blev under den tyske besættelse tusindvis af jødiske håndskrifter og bøger gemt på loftet af Trinitatis kirke. I dag har Det Kgl. Bibliotek en righoldig samling, og de fleste af bogens illustrationer stammer derfra.

Hele første del beskæftiger sig med den jødiske bogkultur i almindelighed, de håndskrevne bogruller, de illustrerede håndskrifter og revolutionen omkring Gutenbergs opfindelse. De mar-

kante jødiske lærde i denne sammenhæng præsenteres ligesom ritualbøgerne og andre brugsbøger. I anden del vender forf. blikket mod Norden og følger den jødiske bogkunsts vej fra Nederlandene, Hamburg, Altona til København. Her indrammes fremstillingen af hovedtræk af de danske jøders historie og udvikling fra slutningen af 1600-tallet til begyndelsen af det 20. årh. Fremstillingen skifter lidt karakter her, idet forf. især samler sig om en indgående skildring af David Simonsen, hvis betydning for opbygningen af det jødiske bibliotek er uvurderlig.

Bogen er overdådigt illustreret med skarpe og instruktive farvegenivelser, der er ordlister, billed- og personregister, men forf. kunne nok have været mere meddelssom om anvendt sekundær litteratur, ikke mindst om de danske forhold. I hvert fald må det da være en beklagelig forglemmelse, at der ikke er henvisninger til Mirjam Gelfer-Jørgensens *Dansk jødisk kunst*, 1999, hvor forf. i øvrigt selv har bidraget med en fin artikel om bl.a. *Birkat ha-Mazon*, om *Uri Feibusch' Københavnrhagada* og om *Jehuda Leib ha-Kohen*, som alle også beskrives i nærværende værk. Forf. omtaler de problemer, som jøder i andre lande havde med at få oprettet hebraiske bogtrykkerier. Her havde det været oplagt også at nævne de samme problemer fra København i 1700-tallet. Et par trykfejl i det ellers så smukt udførte værk

har ikke kunnet undgås (*Manituius*, s. 249; *gudtjeneste*, s. 282; og forf. er ikke helt enig med sig selv om titlen på den danske oversættelse af Marek Halters kendte bog, s. 119. 328).

*Martin Schwarz Lausten*

### **Heinz Scheible (Hg.)**

*Melanchthons Briefwechsel Band 12, Personen F-K, bearbeitet von Heinz Scheible unter Mitwirkung von Corinna Schneider.*

Verlag frommann-holzboog, Stuttgart 2005. 479 s. € 274.-

Dette bind er det næste i rækken af de biografiske index, som følger efter de 9 bind med registre (se DTT 2004/3, 239). Alle personer (F-K), som forekommer i Melanchthons brevveksling er omtalt. Der er kortfattede biografier, det vigtigste af deres eventuelle litterære produktion er nævnt såvel som forbindelsen til Melanchthon. Særligt nyttigt er angivelserne af den nyeste forskningslitteratur vedrørende den pågældende person. Kun få danskere optræder her, bl.a. kansler Johan Friis (95) og teologen Niels Hemmingsen (267). Også sønnen af Luthers kollega Justus Jonas, Justus Jonas den yngre, er biograferet (369-371). Han blev halshugget i København (1556) for højforræderi.

*Martin Schwarz Lausten*