

Gud og menneske – Skabelsesbegrebet i moderne jødisk tænkning¹

Professor mso, dr. theol.

Claudia Welz

Abstract: This article explores the meaning of the notion of ‘creation’ in the Jewish tradition of the 20th century – both in regard to God as creator and the human being as creature. With reference to Franz Rosenzweig, Margarete Susman and Hans Jonas, the first part of the article focuses on the question of whether God, after Auschwitz, can still be understood as an omnipotent and righteous creator of the All, while the second part investigates the human condition as described by Hannah Arendt and Emmanuel Levinas: what does it mean to be created as or in the image of God? In particular, creaturely freedom and responsibility, natality and creativity are highlighted and discussed in the context of post-Holocaust theology.

Keywords: Creation – Judaism – Holocaust – human condition – creatureliness – creativity – freedom – responsibility – natality – problem of theodicy – Franz Rosenzweig – Hans Jonas – Hannah Arendt – Emmanuel Levinas – Margarete Susman

Indledning

Ifølge den første skabelsesberetning i Bibelen (Gen 1,1-2,3) er Gud en suveræn guddom, der skaber orden i kaos, og mennesket et væsen, der er skabt *som* eller *i* Guds billede (Gen 1,26f). Som gudbilledligt får mennesket en særlig opgave: at herske over og passe på alt det, Gud har skabt, dvs. hele jorden og alle levende væsener (*dominium terrae*). Den bibelske skabelsesberetning hører til det såkaldte Præsteskrift (P), som sandsynligvis blev skrevet i en krisetid under det Babilonske eksil efter 586 f.Kr., da templet i Jerusalem blev ødelagt.² Troen på

1. Dette er en lettere omarbejdet version af mit foredrag “Skabelse i den jødiske tradition – før og efter Auschwitz”, som jeg holdt i en forelæsningsrække om *Skabelse* den 16.1.2014 (arrangeret af Vartov Valgmenighed og Grundtvigsk Forum).

2. Mere information om de forskellige fortolkningsmuligheder af det hebraiske dobbeltudtryk *בצלמנו כדמותו* og konsekvenser for forståelsen af menneskets gudbilledlighed findes i min artikel “*Imago Dei* – References to the Invisible”, *STh* 65:1 (2011), 74-91.

Gud som almægtig og retfærdig skaber blev rystet i sin grundvold 'efter Auschwitz', altså efter at Gud lod den værst tænkelige katastrofe ske – nemlig at mennesker vilkårligt og dog systematisk myrdede millioner af deres medmennesker – tilsyneladende uden at gribe ind. Målet med denne artikel er at undersøge, om denne tro overhovedet kan reformuleres således, at den stadig giver mening i en post-Holocaust verden, hvor der tilmed har fundet andre folkedrab sted. Selvom nuværende undersøgelse koncentrerer sig om jødiske tilgange til problemet, vil jeg i undersøgelsens afsluttende del komme ind på berøringspunkter med kristen teologi, da begge baserer sig på den bibelske tradition.

I *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* (2012) kan man læse følgende: "It is an interesting question for Jewish intellectual history why modern Jewish religious thought focuses primarily on revelation and practically not at all on creation."³ Hvis forfatteren havde ret i, at den moderne jødiske religiøse tænkning overhovedet ikke har fokus på skabelse, kunne jeg afslutte undersøgelsen her. Men lad os se, om dette angiveligt negligerede emne ikke alligevel får en vis opmærksomhed i jødiske kilder fra det 20. århundrede. Jeg har i det mindste kunnet finde fem tænkere, der udførligt beskæftiger sig med skabelsesbegrebet – enten med fokus på Gud som skaber (se afsnit 1) eller på mennesket som skabning (se afsnit 2). Første hovedafsnit skal med reference til Franz Rosenzweig og Hans Jonas samt inddragelse af Margarete Susman afklare, hvordan Gud kan forstås som skaber. Andet hovedafsnit beskæftiger sig med menneskesynet. Hvordan beskriver Hannah Arendt og Emmanuel Levinas menneskets *conditio humana*: Hvad ligger der i dets gudbilledlighed, i frihed og ansvar, natalitet og kreativitet? Igennem en analyse og kritisk diskussion af disse tænkeres tekster vil jeg i konklusionen komme frem til at give mit eget bud på hvordan menneskets forhold til Gud og den skabte verden kan defineres med henblik på jødiske og kristne tilgange til en post-Holocaust teologi.

3. Norbert Samuelson, "Creation and Cosmogony. 5 D. Modern Judaism", *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* (EBR), bd. 5, red. Dale C. Allison, Jr., Christine Helmer, Choon-Leong Seow, Hermann Spieckermann, Barry Dov Walfish & Eric Ziolkowski (Berlin/Boston: de Gruyter 2012), se EBR online: http://www.degruyter.com.ep.fjernadgang.kb.dk/view/EBR/MainLemma_7878?pi=0&moduleId=common-word-wheel&dbJumpTo=Creation (besøgt 15.1.2014).

I. Gud som skaber

Sammenligner man Rosenzweigs, Jonas' og Susmans tilgange til spørgsmålet om skabelse, kan man få det indtryk, at det efter Auschwitz ikke længere er muligt at tale om Gud som skaber på samme måde som før. Men hvor langt kan man gå, uden at den forandrede teologi ikke blot skaber et nyt gudsbegreb, men også nye problemer for overhovedet at kunne tale om Gud?

Franz Rosenzweig

Under Første Verdenskrig, mens han kæmpede som soldat i de makedonske skyttegrave, begyndte Rosenzweig (1886-1929) at skrive sit vigtigste religionsfilosofiske værk på postkort fra fronten. Bogen udkom tre år efter krigen under titlen *Der Stern der Erlösung* (1921), på dansk: *Forløsningens Stjerne* (fremover: *Stjernen*).⁴ De første sider fortæller om menneskelig dødsfrygt og den idealistiske filosofis manglende evne til at tage højde for sådanne omvæltende eksistentielle erfaringer. Rosenzweig finder derimod Bibelens beskrivelser af menneskelige erfaringer langt mere rammende.

Hans forståelse af skabelse går direkte tilbage til 1. Mosebog eller בראשית, som bogen bliver kaldt efter dens første hebraiske ord, der betyder 'i begyndelsen'. I *Stjernen* fortolkes skabelsen primært som verdens datidige oprindelse i Guds skaberord. Skabelsen skete i en fortid, intet menneske kan huske, fordi mennesket ikke selv var involveret i sin egen skabelse. Derfor findes der kun mytiske fortællinger om det, der skete før menneskelig tidsbevidsthed har kunnet gøre rede for det. Det giver ikke mening at spørge, hvad der var før tiden begyndte. Vi kan kun tale om skabelse ud fra vores nutidige oplevelse af, at vi allerede befinder os i denne verden. *Hvordan* det gik til, da vi blev skabt, det kan vi ikke sige noget om. Men kan vi så overhovedet vide, at vi blev skabt af en gud? At vi ikke blot opstod mere eller mindre tilfældigt som et produkt af evolutionen? Da vi ikke har skabt os selv, betragter Rosenzweig det som et 'faktum', at vi må være skabte – men dette kan vi ikke læse af naturen.

Tværtimod stammer vores 'viden' om dette 'faktum' fra Guds selvåbenbaring, hvor han åbenbarer sig som vores skaber. I 2. bog i Anden Del af *Stjernen* skriver Rosenzweig: "(...) die vergangene

4. Jeg har andetsteds skrevet om dette værks komplekse struktur, se "God's Givenness and Hiddenness: Franz Rosenzweig on Human (Dis)Trust and Divine Deception", *The Presence and Absence of God*, red. Ingolf U. Dalferth (Tübingen: Mohr Siebeck 2009), 81-107; en ultrakort indføring på dansk findes i min artikel "At forandres i dialog: Kierkegaard, Rosenzweig og Buber", *Goldberg: Magasin om jødisk kunst, kultur, religion og samfund* 35 (2013), 58-60.

Schöpfung wird von der lebendig gegenwärtigen Offenbarung aus bewiesen. Bewiesen, nämlich gewiesen. Im Lichtschein des erlebten Offenbarungswunders wird eine dieses Wunder vorbereitende und vorsehende Vergangenheit sichtbar” (SE 203).⁵ Oplevelsen af åbenbaringens nutidige mirakel grunder altså i en fortid, og skabelsens fortidighed kan kun vises (snarere end bevises) som noget, der har forberedt åbenbaringen. Menneskets indsigt i det at være skabt forudsætter åbenbaringen som denne indsigts mulighedsbetingelse.

Mens mennesket blev skabt, uden at det blev spurgt, vil Gud ikke forløse det, uden at mennesket selv bidrager til det. I indledningen til *Stjernens* Tredje Del fastslår Rosenzweig, at mennesket har en frihed over for Gud som frelser, som det ikke har over for skaberen og åbenbareren – fordi mennesket kan henvende sig til Gud i bønner og bede ham om, at han ikke leder det i fristelse. Begrundelsen for denne frihedens mulighed er, at mennesket ikke havde den mindste indflydelse på skabelsen; Gud skabte det, uden at dets vilje på nogen måde var involveret.⁶ Åbenbaringen – det at Gud taler til mennesket og kalder det til et liv i kærlighed – sker, uden at mennesket kan gøre sig fortjent til det. Men i forløsningen skal mennesket inddrages, fordi forløsningen ikke blot kræver en guddommelig, men også en menneskelig indsats. Så vidt en meget kort version af det, Rosenzweig skriver om skabelsen i *Stjernen*.

Blandt Rosenzweigs journaloptegnelser fortjener især nr. 756 fra 24. maj 1922 vores opmærksomhed. De vigtigste sætninger lyder:

Gott ‘konnte’ auch ohne Welt sein, aber die Welt kann schon nur als gottgeschaffene (sein). (...). Und Gott hat seine Allmacht nur zugunsten des *Menschen* eingeschränkt, nicht zugunsten eines Demiurgen. (...) Und Gottes Selbsteinschränkung zugunsten des Menschen geschieht erst nach *vollendeter* Schöpfung (GS I/2, 786f).

Der er tre pointer i denne journaloptegnelse: 1. For det første ‘kunne’ Gud godt være til alene, uden verden. Verden derimod kan kun være til som en verden, der er skabt af Gud. Der er en markant ontologisk forskel mellem skaberen og det skabte. For Rosenzweig er det afgø-

5. Franz Rosenzweigs værker citeres med følgende forkortelser:

SE *Der Stern der Erlösung*. Mit einer Einführung von Reinhold Mayer und einer Gedenkrede von Gershom Scholem (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996).

GS I/2 *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I: Briefe und Tagebücher, 2. Band (1918-1929)*, red. Rachel Rosenzweig og Edith Rosenzweig-Scheinmann (Den Haag: Martinus Nijhoff 1979).

6. Jf. SE 296: “denn zwar geschaffen wird er (i.e. der Mensch) ohne seinen Willen, und die Offenbarung wird ihm ohne sein Verdienst, aber erlösen will ihn Gott ‘nicht ohne ihn’”.

rende, at ingen anden end Gud er verdens skaber, og at han ikke har skabt verden, fordi det var nødvendigt for ham, fordi han var tvunget til det, eller fordi han havde 'behov' for skabningen. Da hans skabermagt er et aspekt af hans almagt, var han fri til at skabe en verden eller at lade være. 2. Rosenzweigs anden pointe er, at Gud må have indskrænket sin almagt, for at der kunne blive plads til andre væsener ved siden af ham. Rosenzweig understreger, at Gud har begrænset sin almagt til fordel for mennesket. Men hvorfor har mennesket gavn af Guds selvbegrænsning? Guddommelig selvbegrænsning er gavnlige, fordi der opstår frirum for menneskets egen udfoldelse, når Gud holder sig selv tilbage. Mens gnostisk mytologi skelner mellem en ond skabergud (dvs. den i citatet nævnte demiurg) og en god frelsergud, er Gud både skaber og frelser for Rosenzweig. Derved lykkes det at holde skabelsen sammen med forløsningen, så det ikke er andet end det skabte, der også kan forløses. 3. For det tredje betoner Rosenzweig, at Guds selvbegrænsning til menneskets bedste først fandt sted *efter* at skabelsen var *fuldendt*. Det vil sige, at Gud også har skabt en ramme for menneskets frihed. Mennesket kan råde og bestemme inden for denne ramme, men selv når det misbruger sin magt, kan dette ikke forstyrre den guddommelige skabelsesproces, som var afsluttet, før mennesket overhovedet kom i gang med at gøre noget som helst.

Netop denne overbevisning, som udtrykker sig i Rosenzweigs tredje punkt, blev anfægtet gennem Holocaust. Menneskets sårbarhed blev lige så tydelig som dets grusomhed og paradoksale mulighed for at gøre noget som menneske, der er u-menneskeligt.⁷ Tilsyneladende manglede der en grænse, der ikke kunne overskrides. Hvad dette betyder for hvordan Gud efter Auschwitz stadig kan forstås som skaber diskuterer Hans Jonas.

Hans Jonas

Den tysk-jødiske filosof Hans Jonas (1903-93), som mistede sin mor i Auschwitz, blev berømt på grund af sin såkaldte 'ansvarsetik' i *Das Prinzip Verantwortung* (1979). Han fik Leopold-Lucas-prisen i Tübingen i 1984 og holdt ved denne anledning et foredrag om guds-begrebet efter Auschwitz, publiceret som en lille bog med titlen *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* (1984), på dansk: *Gudsbegrebet efter Auschwitz*. Foredraget er, som Jonas selv siger, et stykke spekulativ teologi⁸ med ét hovedspørgsmål: Hvad er det for en gud, der kunne tillade så mange menneskers tilintetgørelse i koncentrationslejrene?

7. Om dette paradoks se Arne Grøn, "Religion and (In)humanity", *Florida Philosophical Review* 8:1 (2008), 1-12.

8. Jf. Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987), 7: "ein Stück unverhüllt spekulativer Theologie".

Jonas forklarer hvorfor Auschwitz sætter spørgsmålstegn ved hele det overleverede gudsbegreb: Den troende jøde ser i den dennesidige verden et skabelsens, retfærdighedens og forløsningens sted, hvor Gud er historiens Herre.⁹ Men ofrene oplevede med rædsel, at Gud ikke greb ind og forhindrede den vold, lidelse og ødelæggelse, mennesker påførte hinanden. Hvorfor gjorde han ikke det? Hvis han ikke *ville*, selvom han kunne, er det svært at fastholde troen på en retfærdig og barmhjertig gud. Hvis han derimod ikke *kunne*, selvom han ville, er han ikke længere historiens Herre, men en gud, der har mistet sin almægtighed.

Når det traditionelle gudsbegreb, der kombinerer i det mindste almægtighed og godhed som to overordnede guddommelige egenskaber, er gået i stykker og teodicéproblemet¹⁰ viser sig i al sin radikalitet og uløselighed, hvad træder da i det 'gamle' gudsbegrebs sted? Jonas opfinder det han kalder myten om Guds væren-i-verden. Myten skal ikke forstås panteistisk, således at Gud ved sin tilstedeværelse i verden også går i ét med verden (jf. Jonas 1987, 16). Tværtimod.

Vielmehr, damit Welt sei, und für sich selbst sei, entsagte Gott seinem eigenen Sein; er entkleidete sich seiner Gottheit, um sie zurückzuempfangen von der Odyssee der Zeit, beladen mit der Zufallsernte unvorhersehbarer zeitlicher Erfahrung (Jonas 1987, 16f).

I denne poetiske passage hævder Jonas til forskel fra Rosenzweig, at Gud ikke først da skabelsen var fuldendt, men allerede før den var begyndt, gav afkald på sin guddommelighed, ja sin egen evige væren, for at give plads til verden. Gud kommer altså først til at få sig selv og sin guddommelighed tilbage fra tidens odyssee – fra en forvirrende rejse gennem historien, bebyrdet med tilfældighedshøsten af uforudsigelig tidlig erfaring. Gud selv har begivet sig ind i lidelsens vovestykke og dødelighedens eventyr. Mennesket, Guds billede, betragtes som frit og ansvarligt – som et væsen, der enten redder eller fordærver sig selv gennem det, det gør ved sig selv og sit livsgrundlag (jf. Jonas 1987, 19, 22f).

I modsætning til den bibelske forestilling om Guds majestæt taler Jonas om en lidende gud: Gud har lidt *vom Augenblick der Schöpfung*

9. Jf. *ibid.*, 14: "Aber für den Juden, der im Diesseits den Ort der göttlichen Schöpfung, Gerechtigkeit und Erlösung sieht, ist Gott eminent der Herr der *Geschichte*, und da stellt ‚Auschwitz‘ selbst für den Gläubigen den ganzen überlieferten Gottesbegriff in Frage."

10. Teodicéproblemet's aporetiske karakter (såfremt det behandles rent intellektuelt) beskrives nærmere i min afhandling *Love's Transcendence and the Problem of Theodicy* (Tübingen: Mohr Siebeck 2008), 1-20.

an, siden skabelsens øjeblik, og helt bestemt siden han skabte mennesket (jf. Jonas 1987, 25). Endvidere er der tale om en gud, der bliver påvirket, berørt og forandret af det, der sker i verden – en gud, der bliver til. Skabelsen som akt og resultat betyder, at Gud ikke længere er alene, men opretholder et vedvarende forhold til det, han har skabt. Igennem sin relation til verden – ved at tidsliggøre sig selv og deltage erfaringsmæssigt i verdslige begivenheder – bliver den evige Gud tidslig (jf. Jonas 1987, 28f).

Dette er ikke en almægtig gud! Eftersom han allerede i skabelsen gav afkald på sin magt, er han ikke længere *alles in allem* (Jonas 1987, 33), ikke længere ‘alt i alt’ eller ‘det hele’. Nu eksisterer der også andet. Guds magt begrænses af det, han har kaldt til live. Magt er ifølge Jonas “ein *Verhältnissbegriff*” (Jonas 1987, 35), dvs. et begreb, der betegner et forhold til noget, der selv har magt og derfor kan give modstand. Han er klar over, at han fjerner sig indholdsmæssigt fra det, Maimonides lærte om Guds herskermagt over skabelsen. Jonas fravælger samtidig en ontologisk dualisme og vælger i stedet at tale om den ene Guds *selv*-begrænsning, da han skabte verden af ingenting (jf. Jonas 1987, 42f). Kun en *creatio ex nihilo*, der er kombineret med Guds tilbageholdenhed, kan give plads til skabningens autonomi. Som Jonas fremstiller det, var skabelsen en akt af absolut suverænitet, hvorigennem Gud indvilgede i *ikke* længere at have denne status, for at der ville kunne eksistere endelige og dog selvbestemmende væsener.¹¹

Jonas henviser her til den kabbalistiske strømning, der er præget af Isaak Luria (1534-72) og dens kosmogoniske kernebegreb *tsimtsum*, dvs. Guds ‘kontraktion’, hans sammen- eller tilbagetrækning. Når Gud trækker sig sammen eller tilbage for at give plads til andre, bliver den uendelige Gud ifølge Jonas endelig og sårbar (jf. Jonas 1987, 46f). To af de mest kontroversielle sætninger i Jonas’ foredrag lyder sådan her: “Nachdem er sich ganz in die werdende Welt hineingab, hat Gott nichts mehr zu geben: Jetzt ist es am Menschen, ihm zu geben” (Jonas 1987 47). Efter at Gud gav sig selv totalt hen til og ind i en verden, der er i vorden, har han ikke mere at give. Derfor er det nu menneskets opgave at give noget (tilbage) til Gud. Her kan vi få det indtryk, at Gud så at sige er ‘gået af’ som historiens Herre og at mennesket derfor må overtage Guds ‘lederrolle’ i den verden, han skabte. Spørgsmålet bliver da, hvem der i hans sted tager herredømmet på sig og griber magten. Fx giver Hitlers såkaldte *Machtergreifung* en uhyggelig fornemmelse af, hvordan magten kan usurperes og misbruges af

11. Jf. *ibid.*, 45: “Die Schöpfung war der Akt der absoluten Souveränität, mit dem sie um des Daseins selbstbestimmender Endlichkeit willen einwilligte, nicht länger absolut zu sein – ein Akt also der göttlichen Selbstentäußerung.”

en, der hverken interesserer sig for at tjene Gud eller har tænkt sig at beskytte sine medmennesker og den fælles verden.

Ved foredragets afslutning gør Jonas selv opmærksom på, at han besvarer Jobs spørgsmål på en måde, der afviger fra det svar, som står i Jobs Bog, hvor Gud trods alt forsvarer sin suverænitet og stadig holder styr på frygtindgydende naturfænomener og farlige dyr. Mens Gud stadig har magtens fylde (*“Machtfülle”*) i Jobs Bog, mener Jonas, at Gud har givet afkald på sin magt (*“Machtingsagung”*) (ibid., 48). Gud har mistet kontrol over det, der sker i denne verden, og lider derfor selv under det. Dette er en ‘sympatisk’ gud – i bogstavelig forstand: Gud er med-lidende. Han bærer ikke længere det fulde ansvar for alt, men har delegeret det til mennesket, som i stedet for ham må stå til ansvar for de ugerninger, der blev begået fx i ‘Det Tredje Rige’.

Hvor vidt det hjælper ofrene at få at vide, at Gud også lider, uden at kunne hjælpe dem, er et andet spørgsmål. Det kan belyses ved at kaste et sideblik på den tysk-jødiske digter og litteraturkritiker Margarete Susmans forfatterskab.

Margarete Susman

Både Susman (1872-1966) og Rosenzweig var gode venner med Martin Buber. Mens Rosenzweig døde allerede i 1929, lykkedes det Susman at emigrere til Schweiz i 1933. Men hun mistede sin søster Paula, som også ville flygte fra Nationalsocialismen i Tyskland. Desværre blev hun på flugten tilbageholdt ved grænsen og endte med at begå selvmord i 1942. Derefter led Margarete Susman under en alvorlig, langvarig depression. For at kunne klare det, der var hændt Paula og utallige jøder i Europa, beskæftigede hun sig med den bibelske Job-figur og skrev *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946), på dansk: *Jobs Bog og det jødiske folks skæbne* – en bog, der var ligesom en *kaddish* (dvs. en mindebøn for afdøde) for hendes myrdede folk.¹²

Hvis man sammenligner Susmans og Jonas’ udsagn om Gud som verdens skaber, så fremsætter hun den omvendte tese: at skabelsen i alle sine trin åbenbarer Guds magt.

Die Schöpfung ist eine einzige Offenbarung der Macht Gottes auf allen ihren Stufen. (...) Gott, der den Menschen in seiner geschöpflichen Ohnmacht aufsucht, sucht in ihm die Macht des Ebenbildes; er

12. Denne formulering stammer fra Barbara Hahn, “Margarete Susman”, *Jewish Women: A Comprehensive Historical Encyclopedia* (01.03.2009) i *Jewish Women’s Archive*, se <http://jwa.org/encyclopedia/article/susman-margarete> (uploaded den 30.01.2014).

bedrängt unsere Ohnmacht; aber er will unsere Macht. Wie träte er sonst den Menschen an, um mit ihm zu ringen?¹³

Hvad angår mennesket, så opsøger Gud det i dets afmagt som skabning, presser på og frister det. Gud kæmper med mennesket – ikke for at slå det ned, men for at forvandle dets afmagt til den magt, det har (eller kan få) som Guds billede. Jonas og Susman er enige om, at mennesket vinder magt og efterhånden får større og større indflydelse. Uenigheden angår Guds rolle i 'magtspillet': Er der tale om en konkurrencesituation mellem Gud og menneske i den forstand, at menneskets fremgang sker på Guds bekostning, så Gud må trække sig tilbage, som Jonas mener, eller forholder det sig snarere således, at der i alle faser af processen er brug for Guds støttende og udfordrende magt, så mennesket kan vokse sig stærkt i striden og udvikle sit gudbilledelige potentiale, som Susman ser det?

Hvad enten man vil følge Susman eller Jonas, så bliver det i hvert fald tydeligt, at gudsbegrebet har store konsekvenser for menneskelig selvforståelse. Dette fører os til næste afsnit, som drejer sig om de generelle forhold, omstændigheder og betingelser under hvilke mennesket eksisterer: menneskets *conditio humana*.

II. Menneskets *conditio humana* – et skabt og skabende væsen

Et af de mest indflydelsesrige værker om dette emne er den i 1958 publicerede bog *The Human Condition* af Hannah Arendt (1906-75). I Kapitel I, afsnit 1 kan man læse, at *vita activa*, et liv som er præget af arbejde, produktion og handling ("labor, work, and action"), udgør menneskets eksistens.¹⁴ De tre nævnte aktiviteter bevarer ifølge Arendt verden for de kommende generationer og sikrer ikke blot samfundet, men også individets overlevelse på trods af livets forgængelighed.

Også Arendt forholder sig til Gen 1,27 og menneskets gudbilledlighed. Det, hun fremhæver, er kønsbestemtheden: Gud skabte mennesket som mand og kvinde. Kønsbestemtheden har indflydelse på hvordan vi agerer – og den er mulighedsbetingelsen for pluralitet. Alle menneskelige handlinger beror på et flertal af unikke væsener

13. Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes*. Mit einem Vorwort von Hermann Levin Goldschmidt (Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag 1996), 138.

14. Hannah Arendt, *The Human Condition*. With an Introduction by Margaret Canovan (Chicago/London: The University of Chicago Press 1998), 7.

og deres relationer til hinanden.¹⁵ Hvis vi kun kan være mennesker på en sådan måde, at ingen nogensinde vil kunne være den samme som nogen anden, der levede tidligere, lever nu eller vil leve i fremtiden, påvirker individernes singularitet selvfølgelig også den måde, vi interagerer på.

Alle tre aktiviteter, der hører med til et aktivt liv, *vita activa*, hænger tæt sammen med den mest generelle dobbeltbetingelse for menneskelig eksistens, nemlig fødsel og død – og vores betingethed derigennem, som Arendt kalder for ‘natalitet’ og ‘mortalitet’ (jf. Arendt 1998, 8). Hun mener, at handling er tættest forbundet med natalitet: “the new beginning inherent in birth can make itself felt in the world only because the newcomer possesses the capacity of beginning something anew, that is, of acting” (Arendt 1998, 9). Derfor – fordi ethvert væsen kommer til verden som en nyankommen, der har evnen til at kunne begynde noget nyt, til at kunne udføre handlinger, dvs. målrettet og beslutsomt foretage sig noget – er natalitet også den centrale kategori inden for politisk tænkning. Som man allerede kan læse hos Immanuel Kant, er frihedens kendetegn det, at man spontant, autonomt og selvbestemt kan begynde noget nyt (en ny tilstand med hidtil ukendte konsekvenser).¹⁶

Men selvom mennesker er frie væsener, er de ifølge Arendt samtidig *conditioned beings*, betingede væsener. Livet er givet til dem; de kan ikke give det til sig selv. Alligevel forsøger mennesker at forandre deres egne livsbetingelser. Men også menneskeskabte ting får ikke desto mindre en indflydelse på os, som vi ikke altid kan forudse. For at sige det med Arendts ord: “but the things that owe their existence exclusively to men nevertheless constantly condition their human makers” (Arendt 1998, 9). Samtidig kan de betingelser, vi lever under – selve livet, natalitet og dødelighed, verdslighed, pluralitet, og verden – al-

15. Jf. Arendt 1998, 8: “But in its most elementary form, the human condition of action is implicit even in Genesis (‘Male and female created He *them*’) (...). Plurality is the condition of human action because we are all the same, that is, human, in such a way that nobody is ever the same as anyone else who ever lived, lives, or will live.”

16. Jf. Immanuel Kant, “Der Antinomie dritter Widerstreit”, *Kritik der reinen Vernunft*, B 473: “Setzet: es gebe eine *Freiheit* im transzendentalen Verstande, als eine besondere Art von Kausalität, nach welcher die Begebenheiten der Welt erfolgen könnten, nämlich ein Vermögen, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben, schlechthin anzufangen (...).” Se også *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 107-109, hvor frihed bliver bestemt som *Spontaneität*, *Unabhängigkeit* fra bestemte/bestemmende årsager i den sanselige verden (*Ursachen der Sinnenwelt*) og viljens *Autonomie*.

drig 'forklare' *hvad* vi er, eller besvare spørgsmålet, *hvem* vi er, af den enkle grund, at de aldrig bestemmer os absolut.¹⁷

Arendt indrømmer, at spørgsmålet om menneskets 'natur' ikke er mindre teologisk end spørgsmålet om Guds væsen, og at begge spørgsmål kun kan afklares under åbenbaringens forudsætning (jf. Arendt 1998, 11, fodnote 2). Grunden til dette er indlysende, når man holder sig for øje, at menneskets gudbilledlighed implicerer en hermeneutisk sammenhæng mellem menneskesyn og gudsbegreb, uden at det i forvejen er klart, hvad det vil sige at være skabt i en usynlig guds billede, som vi kun kan (er)kende, hvis han taler til os og hvis vi er opmærksomme på, hvordan han kan 'vise' sig: indirekte.¹⁸

Kapitel V i *The Human Condition* drejer sig om handling. I afsnit 24 ("The Disclosure of the Agent in Speech and Action") skriver Arendt mere udførligt om menneskets frihed som skabning og dets selvafsløring i ord og handling. Jeg citerer en længere passage, som uddyber tanken om mennesket som 'begynder':

With word and deed we insert ourselves into the human world, and this insertion is like a second birth, in which we confirm and take upon ourselves the naked fact of our original physical appearance. (...)

To act, in its most general sense, means to take an initiative, to begin (as the Greek word *archein*, 'to begin,' 'to lead,' and eventually 'to rule,' indicates), to set something in motion (which is the original meaning of the Latin *agere*). Because they are *initium*, newcomers and beginners by virtue of birth, men take initiative, are prompted into action. (...) This beginning is not the same as the beginning of the world; it is not the beginning of something but of somebody, who is a beginner himself. With the creation of man, the principle of beginning came into the world itself, which, of course, is only another way of saying that the principle of freedom was created when man was created but not before.

It is in the nature of beginning that something new is started which cannot be expected from whatever may have happened before (Arendt 1998, 176-178).

17. Jf. Arendt 1998, 11: "On the other hand, the conditions of human existence – life itself, natality and mortality, worldliness, plurality, and the earth – can never 'explain' what we are or answer the question of who we are for the simple reason that they never condition us absolutely."

18. Mht. sammenhængen mellem Guds åbenbaring og menneskets gudbilledlighed se Claudia Welz, "Resonating and Reflecting the Divine: The Notion of Revelation in Jewish Theology, Philosophy, and Poetry", *Revelation*, red. Ingolf U. Dalferth & Michael Ch. Rodgers (Tübingen: Mohr Siebeck 2014), 141-183.

Her gemmer sig flere pointer: 1. Vi fordyber os i verden gennem vores tale og virke. Arendt sammenligner vores handlinger med *en anden fødsel*, hvorigennem vi bekræfter og tager vores oprindelige fysiske fødsel og 'udsende' på os. Det at være født og se ud på en bestemt måde er et 'faktum', noget der er gjort eller hændt, men dette betyder ikke, at vi ikke kan gøre noget ved det. Vi viser os nemlig ikke blot gennem vores ydre, men også gennem vores ytringer. Som handlende væsener åbenbarer vi os selv i det, vi gør, og i det, vi siger til hinanden. Man kunne måske tilføje, at vi også kan vise os på måder, der tilbageviser det, der har vist sig i første omgang. Mennesker kan selv gøre noget ved sig selv – og i ekstreme tilfælde prøver de at nyskabe sig selv. 2. Arendt definerer menneskelig handlen både ud fra det græske verbum *archein*, som betyder 'at begynde', 'at lede' og 'at herske', og ud fra det latinske verbum *agere*, som oprindeligt betyder 'at sætte noget i bevægelse'. Menneskets fødsel er ikke verdens begyndelse, ikke fremkomsten af noget nyt – men af nogen, der er skabt som en *newcomer* og *beginner*. Da mennesker fra barn af, gennem deres fødsel, er nyankomne og begyndere, tager de initiativ og er motiverede og tilbøjelige til at gøre noget. Det nybrud, der først kom ind i verden med skabelsen af mennesket, er begyndelsens princip som sådan, nemlig *frihed*. 3. I friheden ligger også *kreativitet*, evnen til at skabe noget nyt, som dermed begynder. Derfor skriver Arendt, at det ligger i begyndelsens natur, at det nye ikke kunne forventes af noget, der skete tidligere. Såfremt mennesket er et frit væsen, er det paradoksalt nok det uventede, som kan forventes af det (jf. Arendt 1998, 178).

For at opsummere Arendts tilgang til skabelsesbegrebet kunne man sige, at hun beskriver menneskets *conditio humana* som dobbelthed: mennesket er på den ene side et skabt væsen, som er betinget af noget andet, men på den anden side er det skabt med evnen til *selv* at kunne skabe noget nyt. Mennesket er en skabende skabning.

Såvidt mennesket kun kan være kreativt på basis af noget allerede forhåndenværende eller eksisterende, må det dog indrømmes, at der er en afgørende forskel mellem menneskelig og guddommelig kreativitet. Guds *creatio ex nihilo*, hans skabelse af en hel verden, der ikke fandtes før, er meget mere krævende end menneskets formgivning og omformning af det, som allerede findes i verden. Guds skabelse har helt andre dimensioner end alt det, et menneske kan frembringe. På den ene side ligner mennesket Gud i kraft af dets kreativitet; på den anden side hviler denne kreativitet på en relation, som er allerede påbegyndt, og dette betyder, at der er en klar hierarkisk rækkefølge mellem disse to former for 'skabelse': Mennesket kunne ikke 'skabe' noget, hvis Gud ikke allerede havde skabt denne verden; og da denne verden allerede er skabt, kan mennesket heller ikke 'skabe' i samme

forstand som Gud kan. Alene Gud er i stand til at begynde forfra med det hele. Når vi fremstiller eller skaber noget, er dette kun en relativ begyndelse. Gud alene kan kaldes *an absolute beginner* – fordi det er med ham, at alt (Altet) begyndte, før vi overhovedet kunne gå til værks. Tanken om, at Guds skabervirke går forud for menneskets handlingsmuligheder, bliver videreført af den franske filosof Emmanuel Levinas (1906-95), som blev født i Litauen, og som mistede mange familiemedlemmer under Holocaust.

Emmanuel Levinas

Kløften mellem Gud og menneske er blevet så stor hos Levinas, at han i sine skrifter ikke længere vil tale om en personlig (teistisk) skabergud, der skabte mennesket som et frit og kreativt væsen; snarere taler han om mennesket som en skabning, der er 'forældreløs' og endda 'ateistisk' fra fødslen af – fordi det, hvis det kendte sin skaber, også kunne påtage sig sin egen begyndelse (jf. AE 165f).¹⁹ Mennesket var ikke bevidst 'til stede' ved skabelsen. Levinas følger Rosenzweig i at 'lokalisere' skabelsen i en utænkkelig fortid, som overstiger vores forestillingsevne og ligger hinsides vores menneskelige muligheder for erindring. For Levinas peger skabelsen tilbage på en 'an-arkisk' tid, en tid uden *archê*, uden begyndelse, som mennesket hverken kan huske, rekonstruere eller re-præsentere. Når mennesket kommer til verden, befinder det sig i en situation, det ikke selv har skabt. Skabthed betyder derfor også passivitet.

Som Wolfgang Nikolaus Krewani har påvist, sker der en ændring i forståelsen af skabelsen *a parte creaturae* i Levinas' sene værker: Her falder to momenter sammen, som i Levinas' tidlige værker fordeles på to af subjektets udviklingsfaser: for det første subjektets separation fra enhver totalitet, for det andet dets fornyede binding til andetheden.²⁰ Da subjektet ikke kan sætte eller frembringe sig selv i en *autopoiesis*, er dets oprindelse ubegribelig. Subjektet må have eksisteret, inden det har kunnet forstå sig selv som subjekt. Som skabning, der blev kaldt til live og er skabt af intet, må det have 'svaret' på et kald, der ikke engang kunne 'nå' det, fordi det ikke var i stand til at 'høre' noget som helst endnu. Hvordan kan subjektets tilblivelse tænkes? Heteronomi må være blevet vendt til autonomi, men således, at subjektet samtidig

19. Levinas' værker citeres med følgende forkortelser:

AE *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Paris: Kluwer Academic 1990).

TI *Totalité et infini. Essais sur l'extériorité* (Paris: Kluwer Academic 2004).

20. I dette afsnit trækker jeg på Wolfgang Nikolaus Krewani, "Diachronie und Schöpfung", *Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie*, red. Josef Wohlmuth (Paderborn: Ferdinand Schöningh²1999), 43-62 (54-61).

er blevet medansvarligt for noget, der er unddraget dets kontrol. Levinas' sene værker er præget af en nyfortolkning af ansvarsbegrebet.

Denne nyfortolkning skal ifølge Josef Wohlmuth ses i sammenhæng med Levinas' subjektteoretiske tolkning af *creatio-ex-nihilo*-teoremet: Det skabte menneske bliver til et subjekt idet en anden taler til det. Det at være skabt betyder for Levinas først og fremmest at finde sig selv i nærheden af en anden, den næste, for hvem man har et ansvar, uden at man selv har valgt det. Ansvarer rummer en byrde, man er forpligtet til at løfte. Følgelig må den oprindelige passivitet forvandles i en aktivitet, der kommer den anden til gode. Her viser frihedens paradoks sig: friheden bliver begrænset af det ansvar, som er betinget af friheden.²¹

Levinas udfolder disse tanker i en tekst med titlen "Substitution". Teksten blev for første gang udgivet i 1968 og senere i en omarbejdet version integreret i bogen *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), på dansk: *Anderledes end væren eller hinsides essensen*. I afsnittet om *la liberté finie*, den endelige frihed, går Levinas ligesom Arendt ud fra, at menneskets *conditio humana* er præget af endelighed, dødelighed og begrænsethed. Levinas kritiserer den alt for idealistiske antagelse, at vi uden videre kan ræsonnere i frihedens navn, som om vi selv havde været med til at skabe verden eller kunne bevidne, hvordan den blev til. Derimod betones det, at den verden, vi befinder os i, ikke er udsprunget af menneskets frie vilje.²² Med henblik på Jobs Bog i Bibelen forklarer Levinas derefter, at Job måtte revidere sin forkerte antagelse af at være verdens med-skaber. Hvis lidelsen, Job oplevede, bare skyldtes hans egne fejltagelser, ville han kunne forstå, hvorfor han måtte lide. Jobs falske venner var af samme overbevisning: at man ikke kan holdes til ansvar for noget, man ikke har gjort, hvis man lever i en meningsfuld verden. Det, hverken Job eller hans venner tænkte på, er at det menneskelige subjekt er kommet sent til verden, at denne verden ikke er et projekt, som mennesket har opfundet og gennemført, og at det at være kommet for sent betyder, at ens frihed er begrænset. Vel at mærke ikke sådan, at vi bliver berøvet vores frihed eller mangler den totalt, men at den er forholdsvis lille.

21. Jf. Josef Wohlmuth, *Die Tora spricht die Sprache der Menschen: Theologische Aufsätze und Meditationen zur Beziehung von Judentum und Christentum* (Paderborn: Ferdinand Schöningh 2002), 144-159.

22. Jf. AE 194: "On raisonne au nom de la liberté du moi, comme si j'avais assisté à la création du monde et comme si je ne pouvais avoir en charge qu'un monde sorti de mon libre arbitre. (...) Mais la subjectivité d'un sujet venu tard dans un monde qui n'est pas issu de ses projets, ne consiste pas à projeter, ni à traiter ce monde comme son projet. Le 'retard' n'est pas insignifiant. Les limites qu'il impose à la liberté de la subjectivité, ne se réduisent pas à la pure privation."

Frihedens begrænsning indebærer, at vi også har ansvar for noget, vi ikke har tilrettelagt for os selv – men som er os givet, forudgivet: vores forhold til andre. Levinas hævder, at vi har ansvar for andre mennesker *langt før* vi opdager det og *langt før* vi kan udøve vores frihed.²³ Vores ansvar grunder altså ikke i vores frihed, men går forud for friheden. Der er tale om et ansvar for nogen, som også er skabt, ligesom jeg selv, og et ansvar for noget, som ikke begyndte med mig selv.²⁴ Dette ansvar medfører ikke, at den ene kan erstatte den anden, men at der kan foregå en substitution i den forstand, at den ene kan blive til den andens stedfortræder. Når den ene træder ind for den anden, tager han eller hun også den andens byrde på sig ved at bære ansvaret for noget, *den anden* har gjort eller begået. Subjektet kan sågar blive til den andens 'gidsel', mener Levinas, når det må bære ansvaret for den andens forbrydelse mod det selv. Jeg finder mig anklaget for noget, jeg ikke har ønsket; for noget, der er påtvunget mig. 'Jeg' er her i akkusativ (*me voici*) og kan i det sted ikke erstattes af nogen anden (jf. AE 167).

Jean-Luc Marion gør opmærksom på, at Levinas' substitutionsbegreb markerer et fordoblet (eller rettere sagt: potenseret) ansvar, nemlig "the responsibility for the responsibility of the other", dvs. ansvar også for den andens ansvar, uanset om den anden er én, man kender, eller en fremmed, en ven eller en fjende.²⁵ Marion påstår desuden, at substitutionsbegrebet kun kan forstås som et ekstra-moralsk begreb, nemlig "as determination of ipseity" (dvs. som bestemmelse af det at

23. Jf. AE 197: "Notion de liberté finie? Sans doute l'idée d'une responsabilité antérieure à la liberté".

24. Jf. AE 200: "responsabilité pour *l'autre*, pour ce qui n'a pas commencé en moi".

25. Jean-Luc Marion, "The Care of the Other and Substitution", *The Exorbitant: Emmanuel Levinas Between Jews and Christians*, red. Kevin Hart & Michael A. Signer (New York: Fordham University Press 2010), 201-210 (201). Marion hævder, at Levinas dermed modsiger §26 i *Sein und Zeit*, hvor Martin Heidegger udfolder, at 'autentisk' omsorg (*Sorge*) for den anden består i, at selvet netop *ikke* sætter sig i den andens sted (jf. Marion 2010, 203-206). Marions fortolkning støttes angiveligt af Levinas' konkluderende kommentar vedrørende §26: "Myself is the one who is elected to respond for the neighbor and *thus* is identical to itself, and *thus* for itself. Uniqueness of election!" Selvets individualisering sker ifølge dette citat ikke gennem *Selbst-ständigkeit*, men derimod gennem det at påtage sig ansvaret for en anden og hans eller hendes (u)gerninger. Selvom oversættelsen, Marion henviser til, lyder anderledes – jf. Emmanuel Levinas, "Dying for...", *Entre nous: Thinking-of-the-Other*, oversat af Michael B. Smith & Barbara Harshav (New York: Columbia University Press 1998), 217: "This (i.e. the relationship to the other in sacrifice) would be the *I* of the one who is chosen to answer for his fellowman and is *thus* identical to itself, and *thus* a self. A uniqueness of chosenness!" – og Levinas også taler om en anden paragraf i *Sein und Zeit* (nemlig §47), er der en vigtig pointe i citatets kontekst: For Levinas har det at dø for en anden (*Sterben-für*) større prioritet end ens egen død, hvorimod der ikke er plads til et selv-offer i Heideggers ontologi.

være sig selv) og mulighedsbetingelse for etik og moral, men uden selv at høre til etik og moral: “Substitution therefore does not belong within morality or ethics because it accomplishes ipseity, in a non-metaphysical and nonontological mode” (Marion 2010, 209). Denne påstand er ikke indlysende, fordi Levinas udvikler etik som ‘første filosofi’ og fastholder metafysik netop i modsætning til ontologi. Levinas’ kritik rammer akkurat det, Marion læser ind i Levinas’ værk: en rent epistemologisk orienteret subjektivitetsteori, der er løsrivet fra etiske overvejelser.

Etik angår handlingsmulighedernes oprindelse, betingelser og grænser med udgangspunkt i mellemmenneskelige relationer. Etik kan vel at mærke ikke reduceres til moral, til regler, pligter, skik og sæder eller afvigende forestillinger om værdier. Levinas’ etik er heller ikke normativ i den forstand, at den kan forstås ud fra universelle principper. Den er snarere en fænomenologisk meta-etik, der beskriver noget, der *går forud for* menneskelig handling (dvs. en virksomhed, som er baseret på overvejelse og beslutning): en passiv blivenberørt-af-en-anden før man aktivt kan reagere, og en relaterethed til andre, som findes inden man kan forholde sig til og forme de relationer, man har del i.²⁶ Levinas’ substitutionsbegreb omhandler en form for ansvar, der er ‘ældre’ eller ‘tidligere’ end det ansvar, man bevidst kan påtage sig. Men dette betyder på ingen måde, at det falder uden for det etiske univers ‘imellem’ og ‘omkring’ os.

Min indvending mod Marions fortolkning bekræftes af Michaël de Saint Cheron’s interviews med Levinas i 1992 og 1994, hvor Levinas forsvarer villigheden til at ofre sig selv for at redde en anden:

The misery of the hostage is glorious in a certain sense, to the extent that the hostage knows he is running the risk of being killed for someone else. Yet is there not, beyond dramatic destiny, a supreme dignity in this hostage’s condition, what I call the ‘hostage’s uncondition’?²⁷

Dette er et retorisk spørgsmål og svaret er derfor ‘ja’ – men det, der er mest interessant, er begrundelsen for *hvorfor* gidslets elendighed samtidig kan være herlig og gemme en højeste værdighed i sig: fordi

26. Hvad angår skiftet fra en handlings- til en begivenhedslogik hos Levinas jf. Claudia Welz, “Welche Macht ist mächtiger als Ohnmacht? Mit Levinas auf den Spuren dessen, was sich den Zeichen entzieht”, *Sprachen der Macht: Gesten der Er- und Entmächtigung in Text und Interpretation*, red. Philipp Stoellger (Würzburg: Königshausen & Neumann 2008), 165-185, især 179f, fodnote 58.

27. Michaël de Saint Cheron, “Interviews, 1992, 1994”, *Conversations with Emmanuel Levinas, 1983-1994*, oversat af Gary D. Mole (Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press 2010), 17-38 (23).

det fremmer medlidenhed og solidaritet blandt mennesker, at nogen risikerer den dramatiske skæbne at blive dræbt for en anden. Som skabte væsener er vi kaldede til at være solidariske med hinanden – til fordel for en verden, der drejer sig om andet end en darwinistisk overlevelseskamp, hvor den stærkste og mest hensynsløse sejrer.

Dette fremgår allerede af *Totalité et infini* (1961). I afsnittet “Séparation et absolu” beskriver Levinas det paradoksale ved en uendelighed, der anerkender, at der findes en adskilt væren uden for uendeligheden, som den ikke omfatter. Dette er skabens paradoks: Det uendelige overskrider sig selv ved at åbne relationer, hvor begrebet om det Gode får mening (jf. TI 106) – relationer, som dog kun kan opretholdes, når alle parter, der indgår i disse forhold, samtidig forbliver udenfor som særskilte væsener. Ikke blot Jonas, men også Levinas genbruger det kabbalistiske *tsimtsum*-motiv. Dette gør han for at forhindre, at det uendelige ‘udbreder’ sig således, at det bliver til en altomfattende totalitet, der ikke giver plads til noget andet, som kan eksistere uafhængigt, uden at det på et tidspunkt bliver ‘opslugt’. Ifølge Levinas har det (skabende) uendelige givet afkald på at invadere totaliteten i en sammentrækning (*dans une contraction*) og har trukket sig selv tilbage fra ‘det ontologiske rum’ for at der kan opstå forbindelser med (skabte) endelige væsener (TI 107). Således grundlægges et samfund (*une société*), der ikke indgår i en totalitet, og det, Levinas kalder for ‘religion’: en forening med Gud, som alligevel fastholder den afstand og det tidsinterval, som adskiller skaberen fra skabningen. I denne kontekst findes et overraskende udsagn, der minder om Rosenzweig: “L’homme rachète la création.” (TI 107) Det franske verbum *racheter* betyder ikke blot ‘at frikøbe’, men også ‘at forløse’. Mennesket forløser altså skabelsen. Hvordan er dette muligt?

Menneskets eksistens er på den ene side afhængig af den, der har skabt det af intet; på den anden side rummer denne afhængighedsrelation også dets egentlige uafhængighed, fordi det er frit stillet uden for ethvert system. Skabelsen *ex nihilo* udtrykker for Levinas en flerhed, som sprænger systemet og muliggør frihed (jf. TI 108). Som han uddyber i næste kapitel, indebærer det at eksistere adskilt interioritet (et indre liv eller psyke) og intentionalitet (rettethed eller opmærksomhed mod den Anden), og dette er forudsætningen for at mennesket kan indgå i et socialt forhold. Tanken om at relationalitet forudsætter adskillelse minder igen meget om Rosenzweig, især om *Stjernens Første Bog*, hvor der er tale om Gud, menneske og verden som ikke reducerbare ‘elementer’, der kun kan forholde sig til hinan-

den, hvis de ikke er ens i forvejen.²⁸ Begge tænkere knytter skabelse, åbenbaring og forløsning sammen. Menneskets oprindelige passivitet under skabelsen forvandles til modtagelighed over for åbenbaringens begivenhed, som ifølge Levinas ikke formidler en viden om Gud, men en indsigt i vores forbundethed med vores medmennesker, for til sidst at munde ud i en selvkritisk, socialitetsfremmende aktivitet, som er forløsende, når den gavner den Anden.

Mens Levinas ikke længere taler om en personlig skabergud, går han ikke desto mindre ud fra, at det uendeliges spor altid allerede har passeret endelige personer – dog ikke på dén måde, at vi kan 'spore' Gud på hinandens ansigter eller identificere noget guddommeligt i det menneskelige, alt for menneskelige. Gud manifesterer sig ikke som et fænomen, vi kan erkende, fornemme eller begribe. Ifølge Levinas forbliver Gud enigmatisk. Han kan kun 'vise' sig ved ikke at vise sig selv, ved at forblive *incognito*. Men netop det, at han ikke præsenterer sig selv, men er fraværende, skal provokere os til at blive nærværende for hinanden.²⁹

Konklusion og perspektivering

Min korte gennemgang af forskellige forsøg på at forstå 'skabelse' – både med hensyn til Gud som skaber og mennesket som skabt – har vist, at post-Holocaust teologien står med en særlig udfordring: at skulle aktualisere et begreb, som rummer en afgrund. Et begreb, som går dybere og rækker længere tilbage, end noget menneske kan gøre rede for rationelt. Efter Auschwitz sættes spørgsmålstegn ved følgende antagelser:

1. at Gud ikke blot er skaber, men også historiens almægtige Herre, som fortsat er nærværende i denne verden
2. at mennesket, som er skabt i Guds billede, er i stand til at varetage sit ansvar som verdens 'vogter', der ikke blot hersker, men passer på sine medmennesker og andre levende væsener.

28. Mht. en detaljeret redegørelse for Levinas' Rosenzweig-reception og forskningslitteratur derom, se Claudia Welz, "Rupture, Renewal and Relations: Rosenzweig and Levinas on Co-Presence, Language and Love", *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 5 (2006), 69-96.

29. Jf. Welz 2008, 286-288 med flere henvisninger.

Prøver man at omdefinere disse punkter således, at man 'delegerer' i det mindste den del af skabelsensprocessen, som ikke er afsluttet endnu (dvs. *creatio continua*), til mennesket, så mærker man hurtigt, at det ikke fungerer, fordi mennesket også har svigtet. Dette er hovedproblemet ved Jonas' begreb om en afmægtig og lidende gud. Hvordan kan mennesket virke i Guds sted, hvis det ikke engang selv lever op til de opgaver, der er blevet lagt i menneskelige hænder? Det, der skete i Auschwitz, taler ikke blot imod Guds guddommelighed, som traditionen forstår den, men også imod menneskets menneskelighed.

Levinas' måde at beskrive 'stedfortrædelse' på kan minde om den måde, Jesu Kristi virke blandt de udstødte bliver beskrevet i Det Nye Testamente – især i det vers, der nævnes på soklen af Bertel Thorvaldsens Kristusfigur i Københavns Domkirke. Det er et vers fra Mattæusevangeliet, hvor Jesus siger: "Kommer hid til mig alle, som lide Møje og ere besværede, og jeg vil give eder Hvile" eller, i en nyere oversættelse: "Kom til mig, alle I, som slider jer trætte og bærer tunge byrder, og jeg vil give jer hvile" (Matt 11,28). Hvem er det, som kan sige dette – Kristus alene? Eller også et menneske, som viser sig som den andens næste ved at hjælpe, hvor der er brug for det?

Besvarelsen af dette spørgsmål er afhængig af, hvordan man forstår det at være skabt i Guds billede. Er gudbilledligheden noget, vi bare har fået foræret gennem skabelsen, fordi Gud selv har lagt det i os, eller er gudbilledligheden noget, vi selv skal opretholde gennem vores egne handlinger? Hvis sidstnævnte er tilfældet, kan vi også ødelægge Guds billede i mennesket, fx gennem folkemord, en forbrydelse mod menneskeheden. I så fald må vi selv sørge for, at billedet forbliver genkendeligt. Og vi kan ikke gå ud fra, at det er lige meget, hvad vi gør. At offeret ikke kan se Guds billede i gerningsmanden, er forståeligt. Og at de overlevende selv stillede spørgsmålet, om de 'levende døde' i koncentrationslejrene stadig var mennesker på trods af deres de-humanisering, ligeledes. For eksempel den italiensk-jødiske forfatter, kemiker og Auschwitz-overlevende Primo Levi (1919-87) følte sig ikke i stand til at bevidne sine afdøde medfangers skæbne – og alligevel forpligtet til at prøve at gøre det. Levis bedst kendte bog blev publiceret med titlen *Se questo è un uomo*, dvs. *Hvis dette er et menneske* (1947). Titlen rummer spørgsmålet om det menneskelige på trods af det umenneskelige, der er blevet begået – af mennesker. Når mennesker har begået ugeringer af en så monstrøs karakter, at tilgivelse synes at være en menneskelig umulighed, radikaliseres spørgsmålet om, hvor vidt vi kan tage ansvar for hinandens handlinger. Kan vi virkelig bære hinandens skyld og være med til at forløse verden, som Rosenzweig og Levinas mener, så Gud selv – som *salvator salvandus* – også forløses?

Ifølge den kristne tradition kan vi ikke gøre dette for hinanden. Vi kan knapt nok skelne mellem en person og hans eller hendes handlinger. 'Stedfortrædelse' forstås først og fremmest som et kristologisk motiv: Kristus træder i vores sted og ofrer sig selv af kærlighed for os syndere. Den jødiske tradition vil ikke komme ind i en tankegang, der taler for en stedfortrædende forløsning, når forløseren er Gud i menneskeskikkelse. Den skyldige kan følgelig ikke aflastes på den måde, at han eller hun kan komme udenom selv at bære vægten af sine handlinger, og derfor skal der heller ikke åbnes en illusorisk mulighed for, at en guddommelig hjælper vil tage alt det på sig, som man ikke selv kan stå inde for. Levinas' etiske transformation af det kristologiske stedfortrædelsesmotiv (som også findes i Es 53, 4-12 og 2 Makk 7,38) vil netop holde fast i menneskets forpligtethed over for det Gode, som skal *gøres*, ikke blot tilbedes som noget, der er uden for vores rækkevide. Jeg skal ikke regne med, at en anden springer ind for mig, men jeg må ikke desto mindre betragte mig selv som medansvarlig for, hvad der sker med mine medmennesker. Selvom en tragedie ikke altid kan forhindres, er jeg forpligtet til at gøre mit for at modvirke den.

Når det er sagt, må det også siges, at den jødiske og den kristne tradition kan blive enige om imperativet – om det, der er opgaven. Uenigheden går mere på spørgsmålet, hvordan man kan håndtere problemet om menneskets overbebyrdelse, uanset om det drejer sig om skyldens byrde eller om et traumes byrde, der sidder i kroppen og sjælen, tungt og tavst. En sådan byrde kan komme til at 'overskygge' Guds billede i mennesket. Kan dette billede restitueres, når det er blevet 'formørket' eller 'forvrænget' i en sådan grad, at det ikke længere er genkendeligt?

Hvor Levinas identificerer gudbilledligheden med et ansvar, vi hverken har valgt eller kan afvise,³⁰ selvom vi ikke kan leve op til det, henviser den kristne tradition til Kristus, "den usynlige Guds billede" (Kol 1,15), som et forbillede i gudbilledlighedens fuldbyrdelse. Hvor Levinas går tilbage til skabelsens utænkelige fortid for at tydeliggøre uundvigeligheden af vores forpligtelse overfor hele skabningen, peger kristendommen på skabningens fremtidige fuldendelse, som ikke ale-

30. Dette gør han i sit essay *'A l'image de Dieu, d'après Rabbi Haïm Voloziner, se Ulrich Dickmann, "In der Spur Gottes: Der Mensch als Ebenbild Gottes in der Philosophie von Emmanuel Levinas", 'Für das Unsichtbare sterben'. Zum 100. Geburtstag von Emmanuel Levinas, red. Norbert Fischer & Jakob Sirovátka (Paderborn: Ferdinand Schöningh 2006), 85-105 (90): "Die Relevanz dieses Aufsatzes besteht darin, daß Levinas bei Woloshiner den Begriff der *Gottebenbildlichkeit* mit demjenigen der *Verantwortung* identifiziert sieht, der in seiner Philosophie die menschliche Subjektivität ausmacht."*

ne hænger på mennesket.³¹ Den kristne tro bygger på Kristi stedfortrædende indsats for os i grænsesituationer, “wo der Mensch selbst am Ende ist”³², dvs. hvor og når vi er ‘færdige’ i den forstand, at vi ikke kan hjælpe os selv (og da slet ikke andre) og frygter, at nu er det ‘slut’ med os. Her ligger der i øvrigt noget, man kunne kalde ‘nyskabelsens’ paradoks: På den ene side kan vi ikke gøre noget som helst for at Gud genskaber sit billede i mennesket; på den anden side mødes vi med kravet om, at vi ikke skal modvirke hans skabervirke. Det at Guds billede kan blive skabt på ny, kræver med andre ord, at vi må gøre alt for at acceptere vores egen passivitet i denne proces og overgive os helt til en Anden, der ‘gør arbejdet’ i os og ved os.

Mellem kristendom og jødedom forbliver det kontroversielt, hvor vidt mennesket kan være med til en sådan fornyelse af sig selv og sin gudbilledlighed. Jo mere det kan gøre ved sig selv, jo mere er det overladt til sig selv. Men selvom mennesket ikke nødvendigvis kommer til at forny sig, endsige til at skabe sig på ny, kan det i det mindste prøve at begynde noget nyt med sig selv. Om det derigennem kan komme tilbage til sin ‘gamle tro’, det må vise sig.

31. Mht. gudbilledlighedens kristologiske aspekter såvel som forholdet mellem menneskets aktivitet og passivitet se Claudia Welz, “Menneskets u-synlighed: Krop, gudbilledlighed og kristomorfi”, *Kroppens teologi – teologiens krop*, red. Kirsten Busch Nielsen & Johanne Stubbe Teglbjærg (København: Anis 2011), 95-117; “Gudbilledlighed, synd og relationel ontologi: Kierkegaard og Luther”, *Lutherbilleder i dansk teologi 1800-2000*, red. Niels Henrik Gregersen (København: Anis 2012), 105-121.

32. Christoph Böttigheimer, “Der Verantwortungsbegriff Levinas’ und der Stellvertretertod Jesu”, *Für das Unsichtbare sterben. Zum 100. Geburtstag von Emmanuel Levinas*, red. Norbert Fischer & Jakub Sirovátka (Paderborn: Ferdinand Schöningh 2006), 43-59 (58).