

Stephen Schaede & Thorsten Moss (red.)

Das Gewissen. RuA 24. Tübingen: Mohr Siebeck 2015. € 109.

Formålet med denne antologi på 579 sider er en tværfaglig undersøgelse af fænomenet og begrebet 'samvittighed'. Bidragene til bogen resumerer resultaterne af et forskningsprojekt på *FEST: Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft* i Heidelberg.

Metodisk set valgte forskningsgruppen at tage udgangspunkt i de enkelte discipliners forskellige perspektiver på samvittigheden for så at diskutere grundlæggende spændinger i (tilgangen til) forskningsgenstanden, f.eks. polariteten mellem empiri og begreb, universalitet og partikularitet, individ og institution, fornuft og emotion, samvittighedens frihed og byrde, dens udvikling eller dannelse (*Bildbarkeit*) og konstans. Ambitionen er at bestemme muligheder og grænser for brugen af begrebet indenfor de i bogen repræsenterede forskningsfelter. Selvom projektets udbytte ikke skal smelte sammen til en "Metatheorie des Gewissens", opererer redaktørerne alligevel med en bestemmelse af samvittighedens grundstruktur: "die normative Präsenz der Anderen im eigenen Selbstverhältnis" (XXI). I samvittigheden erfares en forpligtelse overfor en anden som *selv*-forpligtelse – og dette sker således, at den enkelte 'ser' og erkender sig selv vis-à-vis en instans, overfor hvilken han eller hun føler sig ansvarlig. Den andens normative nærvær i ens eget selvforhold kan forstås religiøst (som Gud, den absolutte Anden), socialt (som andre mennesker) eller som en instans i subjektet selv.

Bogen er struktureret i syv hoveddele, fordelt på hver sin disciplin. I det filosofiske bidrag fokuserer W. Flach på det forhold, at det, som et subjekt vil, reflekteres i samvittigheden og prøves med hensyn til sin gyldighed. Det er bemærkelsesværdigt, at del I om filosofi kun rummer dette ene bidrag – på trods af den rige tradition for filosofiske overvejelser over samvittighed især indenfor tysk idealisme og fænomenologi. Også del V om evolutionsbiologi består kun af ét bidrag, hvor M. Herrgen undersøger altruistisk adfærd på baggrund af sociobiologisk-naturalistiske forklaringer af samvittighedsfænomenet. Del IV om litteraturvidenskab omfatter to fine bidrag: I F. Fromholzers analyse af det 16. og 17. århundredes dramaer portrætteres samvittigheden både som moralsk dommer og som identitetsbevarende instans i en person; K. Manger beskriver 1800-tallets forfattere i Weimar og Jena som kritikere, der varetager funktionen af en 'offentlig samvittighed'.

Del II om jura, del VI om socialvidenskab og psykologi, og del VII om politologi indeholder hver 3-4 artikler, hvormed der lægges stor vægt på samvittighedens samfundsmæssige betydning. Inden for jura sætter F. Filmer fingeren på begrebets ambivalente brug som grænsebegreb, der i sin normativitet peger udover den givne ret; ud fra statens neutralitetspligt i forhold til individets sindelag argumenterer R. Kölbel imod det at betragte strafferetten som mulighed for at påvirke eller ligefrem 'producere' en forbryders samvittighed, mens E. Schmidt-Aßmann fokuserer på statens an-

svar for, at såvel den kollektive som individuelle samvittighed kan dannes frit. Inden for socialvidenskab udpeger A. Feiges empiriske studie f.eks. *peer groups* som "Soziale Geltungsorte des Gewissensbegriffs" (395); C. Gernerich & M. Strack spørger efter samvittighedens 'indhold' i form af personlige værdier og etiske handlingsprincipper; C. Schweizer & D. Köhler præsenterer samvittigheden i udviklings-, lærings-, social- og personlighedspsykologiske perspektiver og C. Zarnow i en institutionsteoretisk kontekst. Inden for politologi undersøger N. Buschmann forholdet mellem politisk magtudøvelse og samvittighedens autonomi og loyalitet; i sit bidrag spørger S. Engert, hvorfor stater/regeringer (ikke) undskylder kollektive forbrydelser; og J. Tillmanns diskuterer det problem, at man ikke kan regne med succes, når man appellerer til samvittigheden som internaliseret autoritet, og argumenterer for, at den er irrelevant i debatter om historisk ansvar for Holocaust, hvorimod man uden videre kan tilskrive ansvaret til et "Täterkollektiv" (553), uanset om gerningsmændene føler deres skyld eller ej.

Del III med seks teologiske bidrag er den centrale del af bogen og fylder mest. Lad os se nærmere på de enkelte bidrag. M. Lichtensteins fremragende eksegese af Salme 139 kontekstualiseres inden for en gammeltestamentlig 'konstellativ antropologi' (jf. 122), som ser mennesket holistisk som et relationelt væsen, der aldrig lever alene for sig selv, men eksisterer samtidig i forhold til sig selv, sin omverden og Gud. Lichtenstein peger på hjertet og nyrene som 'fornemmende' organer i mennesket, der svarer til samvittigheden som fænomen, selvom begrebet mangler i den hebraiske Bibel. Der, hvor mennesket er unddraget sig selv, gransker Gud dets sjæleliv. Her foregår en "Selbst-Klärung" (128) eller selvransagelse: når Guds 'stemme' 'høres' i en bønspoces, kan den bedende erkende sin skyld *coram deo*. En sådan "Gewissensprüfung" (146) og ønsket om et rent og lyttende, lydthørt hjerte forudsætter et nært forhold mellem Gud og menneske.

S. Schaede giver et overblik over "Gewissensproduktionstheorien" (151) fra Thomas Aquinas via Luther, Schleiermacher, Rothe, Biedermann, Dörner og Holl til Tillich. Samvittigheden er for ham ikke en menneskelig færdighed, som altid er til stede, men snarere et kulturprodukt. Samvittigheden kan kultiveres f.eks. gennem pligtkataloger, empati og socialisation (jf. 160f). Schaede fremsætter en spændende tese om menneskets egen "Gewissensstimmildung" (175) forstået som menneskets anstrengelser for at (ud)danne samvittighedens stemme, der kan artikulere sig mere eller mindre melodisk – og som ifølge Melanchthon kan ligne enten "dem Brutzeln einer Pfanne" eller "dem Gesang einer Muse" (175). Men det forbliver uklart, hvordan denne tese om samvittighedens stemmedannelse passer til Luthers insisteren på, at det er Gud alene, der hersker *solo verbo* i samvittigheden (jf. 157). Og vel at mærke må Guds ord ikke bare identificeres med samvittighedens stemme, men i bedste tilfælde er det Guds 'stemme', som kan 'høres' i samvittigheden. I så fald kommer det an på menneskets rette 'hørelse' i samvittigheden, som ifølge en rammende beskrivelse er "ein

gottmenschliches Paarphänomen” (172). Med andre ord: Guds ‘stemme’ kan kun ‘tale’ til os, når vi faktisk ‘hører’ den. Men betyder det også, at vi selv kan ‘producere’ samvittigheden? Tildækker denne påstand ikke den reformatoriske indsigt, at vi berøres og bevæges af et udefrakommende ord (*verbum externum*), som vi ikke kan disponere over? Omvendt indebærer denne indsigt, at vi ligefrem må gøre os døve over for dette ord, hvis vi har hørt det, men ikke vil høre på det (dvs. ikke vil være lydhøre).

I sin fortolkning af Luthers samvittighedsbegreb betoner Th. Moos dets etisk-religiøse funktion. Samvittighedens frihed er ifølge Luthers Galaterbrevkommentar *libertas a lege, peccatis, morte, a potentia diaboli, ira dei, extremo iudicio* (WA 40/II, 3, 5). Svarende hertil undersøger Moos synden, døden, djævelens magt, samvittighedens bundethed af loven, samt Guds vrede og den yderste dom, idet han lægger de sidste to led ind under de forudgående fire. Først skitserer han, *wovon* (hvorfra) samvittigheden skal befries, derefter *wozu* (hvortil): 1. Synden kommer til udtryk i en persons erfaring af at kunne gå i opløsning (*Desintegrationserfahrung*), 2. døden i en tilsyneladende endegyldig, fordømmende dom over ens liv, 3. djævelen i destruktiv selv fremmedgørelse, og endelig 4. loven i en uundgåelig fordring, man ikke kan leve op til. Samvittighedens befrielse betyder derimod 1. syndsforladelse, 2. “Bejahtheitserfahrung” (194), 3. “Christus in mir” (195) og 4. en kritisk afstand til de normer, samvittigheden lader sig bestemme af – en afstand, hvori subjektets handlingsevne genoprettes. Samvittighedens tendens til at lade sig paralisere af fordringer beskrives på en overbevisende måde som en erfaring, der er til stede i alle nævnte fire aspekter af den byrde, der ligger på samvittigheden. Derimod forekommer Moos’ postulat om en indre “Personkern”, der transcenderer enhver empirisk tilskrivelse og kan adskilles fra det ydre menneske som “Täter” (191), lidt kunstigt, især hvis man husker personbegrebets etymologi: det latinske *verbum per-sonare* tyder netop ikke på en hård kerne, men tværtimod på en gennem-lyden, som forudsætter en vis ‘porøsitet’ og medialitet, som muliggør, at lyden overhovedet kan trænge igennem.

H. Stössel tager udgangspunkt i Luthers optræden på Rigsdagen i Worms i 1521 for at undersøge forholdet mellem samvittigheden og det kirkelige embede. Luther bekendte dengang, at han hverken kunne eller ville tilbagekalde sine ytringer, “wenn ich nicht durch Zeugnisse der Schrift und klare Vernunftgründe besiegt werde”; han følte sig “in meinem Gewissen überwunden und in Gottes Wort gefangen” (WA 7, 838). Sin samvittighedsafgørelse traf han alene, men hans offentlige tale om sin samvittighed var diskursrelateret. Inspirationskonteksten var den scholastiske *vernunftorientierte Gewissensbestimmung* hos Thomas Aquinas (214), ifølge hvilken samvittigheden er rationel. Men Luther havde en stærkere sans for dens ambivalens end Thomas, idet han så arvesynden også i fornuften. Stössel betoner det kommunikative element i samvittighedsafgørelser. Dermed fremstår samvittigheden ikke som intrapersonal bevidsthedsfænomen, men

snarere som en instans, der indgår i en dialog og skal støttes af plausible argumenter. Således er præstens samvittighed *både* fri (præsten skal tænke selv og være (selv)kritisk) og bundet til Skriften, hvorigennem Guds ord 'taler' til os. Men kan vi være sikre på, at det virkelig er Guds ord, som vi 'hører' eller mener at høre igennem samvittighedens stemme – og ikke bare vores egne fejlbarlige tanker? Dette kan vi hverken afgøre subjektivt eller intersubjektivt, og da slet ikke objektivt.

N. Slenczkas overvejelser angår samvittighedserfaringens fænomenologi med henblik på den yderste dom, som antciperes i den 'dårlige samvittighed', dvs. i selvførdømmelsens helvede. Samvittighedsbegrebet defineres i første omgang som "das wertende Wissen eines Subjektes um sich selbst und seine Identität" (236). Man kan sætte spørgsmålstejn ved Slenczkas påstand om at 'originalen' af religiøse begreber som f.eks. 'gud', 'skabelse' og 'dom' er den menneskelige selvforståelse, hvorved de forankres i menneskets selvforhold (jf. 237). Dette gælder måske for en dom, som erfares i menneskets inderste, men ikke for Guds skabelse *ex nihilo*, som foregik før mennesket overhovedet var i verden. Samvittigheden defineres dernæst som "der in das Selbstverhältnis integrierte Blick eines anderen" (242) – en andens blik, som ikke desto mindre hører med til ens egen viden-med-sig-selv og ens eget syn på sig selv, hvorimod skamfølelsen ifølge Slenczka er præget af bevidstheden om et fremmed blik på én selv. Skamfølelsen "ist einer Rationalisierung nicht zugänglich" (243), mens samvittighedens anklagende stemme, der taler om 'min' skyld mht. bestemte gerninger eller undladelser, forsvinder, "wenn ich mir ernsthaft klarmachen kann, dass es eigentlich keinen Grund gibt, mein Handeln als unmoralisch zu qualifizieren" (144). Her savner jeg en diskussion af den form for selvbedrag, der netop består i en 'rationel' undskyldning af sig selv ved hjælp af spidsfindige argumenter. Det er måske ikke helt tilfældigt, at sågar kz-kommandanter kunne sige om sig selv, at de havde en 'ren' samvittighed.

Slenczka har dog ret i, at vi kan skamme os på andres vegne, mens vi ikke kan have en dårlig samvittighed stedfortrædende for dem. Imidlertid stiller sig følgende to spørgsmål: 1. Kan samvittigheden ikke også manifestere sig *i og igennem* selve skamfølelsen og dermed bevirke en selvobjektivering og -fremmedgørelse, indtil den enkelte til sidst ikke længere kan acceptere sig selv? 2. Ophæver Slenczka ikke selv den skarpe (og efter min mening uberegtigede) skellen mellem selverfaringen i samvittigheden på den ene side og i skamfølelsen på den anden side, når han beskriver begge erfaringer som identitetskriser, i hvilke vi *skal*, men ikke *kan* være ét med os selv, og når han ender med at definere "die Scham" nøjagtig som han tidligere definerede samvittigheden, nemlig som den uundgåelige integration af et fremmed blik i ens eget (negative) selvforhold (279)? Erfaringen af, hvor skrøbelig vores identitet er, rejser spørgsmålet om den sidste, endegyldige dom over os selv: Hvem fælder den? Slenczka henviser til Gud, som vi ikke møder "außerhalb von uns" (280), men snarere i vores inderste. Guds dom over

mennesket fuldbyrdes i dets samvittighed: i dets fortvivelse over sig selv (jf. 252), i hjertets anger (*contritio cordis*) og i tilegnelsen af dets fortid, som er irreversibel og som enhver er tvunget til at leve med (jf. 276f). Menneskets befrielse sker også i dets inderste, når evangeliet, det glædelige budskab om tilgivelsens mulighed, muliggør et nyt selvforhold – som en gave, intet menneske kan give sig selv.

Ph. Stoellger beskriver samvittigheden som en fremmed stemme i ens eget navn, der bryder uanmeldt ind og kommer imellem: “Was dazwischenredet – das mehrstimmige Gewissen” (285). Den ‘flerstemmige’ samvittighed er ‘mellem’ materialitet og formalitet, såfremt den på den ene side altid allerede er præget kulturelt og givet med et bestemt ‘materielt’ eller semantisk ‘indhold’ (dvs. en bestemmelse af hvad der er ‘godt’ og ‘ondt’), men på den anden side fremstår som “eine *formale* Instanz” (289). Samvittigheden formaliseres som “sozial geteiltes Wissen um eine normative Differenz” (288), uden at den ‘viden’, vi deles om, på forhånd er fastlagt på en eller anden definition af ‘det gode’ vs. ‘det onde’. Når det er sagt, står vi tilbage med problemet, at samvittigheden ikke findes som antropologisk ‘basisudstyr’; tværtimod kan man indimellem bevidne en slående *lack of moral sense* hos mennesker. Hvordan kan det forklares, at samvittigheden synes at mangle? Ifølge Stoellger overhovedet ikke. Denne mangel er lige så uforklarlig som det ondes oprindelse: *unde malum (morale)*? Alligevel er det nødvendigt at blive ved med at appellere til den andens samvittighed, også når vedkommende handler ‘samvittighedsløst’. Stoellger betragter den kontrafaktiske tilskrivelse af ‘frihed’, ‘værdighed’ og ‘samvittighed’ som uundværlig for menneskelig sameksistens (jf. 292). Samvittigheden må forudsættes – på grund af og på trods af dens ikke-empiriske status. “In jeder Entscheidung ‘muss das Gewissen mitsprechend gedacht werden können’” – i det mindste som en imaginær instans, overfor hvilken vi må kunne tage ansvar for det, vi beslutter os for (294).

Samvittigheden er fejlbarlig. Den taler ikke altid klart og entydigt, og den kan ikke altid gribe tilbage til en *sensus communis*. Konkrete samvittighedsspørgsmål kan besvares på mange forskellige måder. Konkurrerende intuitioner spiller ind, og heterogene stemmer taler med. Denne iagttagelse vender Stoellger positivt, idet han ser samvittighedens fallibilitet som mulighedsbetingelse for en afbalanceret socialt konstitueret samvittighedsafgørelse (jf. 297). Til forskel fra Slenczka betoner Stoellger selvets passivitet, når det afficerer af samvittighedens stemme, som taler, uden at den bliver spurgt. Talen er en “Widerfahrnis” (299). Stoellger følger Ricoeur i at samvittigheden bevidner en andens eller andethedens præsens i selvet. Selvet konstitueres som nogen, der tiltales og må høre, og det defineres ved sin position som en, der skal svare: “Le soi y est constitué et [ikke: ed (stavefejl)] défini par sa position de répondant” – hedder det i et Ricoeur-citat fra *Le sujet convoqué* (306). Følgelig er det autonome subjekt hverken herre eller mester i forhold til de mange stemmer, der kommer til orde i samvit-

tigheden. Snarere bliver det til i sin respons på andres stemmer og krav, som kræver fortolkning. Stoellger runder af med et begreb om samvittighed som “Anspruch *der Anderen*, die einem dazwischenreden”, hvis man ikke kan yde disse andres krav og ens eget ansvar overfor dem, der stiller krav til én, retfærdighed (310). Derfor må samvittighedens (selvførdømmende) dom ikke have det sidste ord. Stoellger håber på en forjættelsens stemme, som befrier os “von der Logik des Anspruchs” (310).

Problemet er teologisk set ikke blot, hvordan vi kan skelne mellem menneskelige versus guddommelige stemmer i samvittigheden, men også, hvorledes vi kan ‘fange’ Guds sidste ord og finde ud af, om det er ‘loven’ eller ‘evangeliet’, vi må høre på i en given situation. Bogens bidrag oscillerer mellem optisk-visuelle og akustisk-verbale metaforer for samvittigheden, som enten bestemmes som en (primært aktiv) indøvelse i selv-refleksion eller en stemme, der taler til et (primært passivt) selv, som dog i begge tilfælde har brug for aktivt at forholde sig til sin passivitet, fordi der ingen anden er, der kan besvare de hermeneutiske spørgsmål, enhver får stillet selv. Selvførelse er en opgave, der ikke kan delegeres. Forsåvidt består enighed på tværs af de i bogen repræsenterede faglige discipliner. Men hvorledes skal vi forstå selvførelsens grænser – drejer det sig om at finde ens egen stemme ved at sætte sig af fra andre, når deres krav trænger sig på i samvittigheden, eller om at ‘synges med’ i en kor, der skal komme frem til en harmoni i mangfoldigheden, eller er det tåbeligt overhovedet at ville søge og finde sin egen stemme, da det først og fremmest drejer sig om at lytte opmærksomt til et kald, der ellers kommer bag på en?

Nærværende antologi byder på en imponerende diversitet af perspektiver på samvittigheden. Kaleidoskopagtigt belyses fænomenet og begrebet fra forskellige vinkler. Kvaliteten af de enkelte bidrag er lidt svingende, men bogen som helhed kan anbefales varmt. Den rummer en række tankevækende tekster, som fortjener læsere, der gerne vil tænke selv.

Claudia Welz

Marius Timmann Mjaaland

The Hidden God – Luther, Philosophy, and Political Theology. Indiana University Press. Bloomington and Indianapolis 2016. 248 s. \$ 70.

Martin Luthers udtalelser om Guds skjulthed eller den skjulte Gud, *deus absconditus*, hører til det mest omdiskuterede i hans forfatterskab. Mange har ment, at den skelnen mellem Gud som *absconditus* og *revelatus*, som Luther foretager flere steder i sit forfatterskab, er uklar eller selvmodsigende. Andre, at Luthers skelnen er konsistent, men stadig meningsløs eller ligefrem ukristelig. For eksempel har en betydningsfuld, moderne teolog som Alistair McGrath afskrevet denne del af Luthers teologi, fordi Luther angiveligt i *De servo arbitrio* fra 1525 enten spalter Gud i to eller siger, at Gud ikke er helt