

Ateismens topologi

Teisme og ateisme i den filosofiske arven etter Luther

Prof. Dr. theol.

Marius Timmann Mjaaland, Universitetet i Oslo

Verbracht ins
Gelände
mit der untrüglichen Spur
...
Nirgendes
– fragt es nach dir –

Der Ort, wo sie lagen, er hat
einen Namen – er hat
keinen. Sie lagen nicht dort. Etwas
lag zwischen ihnen. Sie
sahen nicht hindurch.

Paul Celan¹

Abstract: The argument referring to a hidden God, *deus absconditus*, is a controversial but crucial point in the theology of Martin Luther. A key issue for Luther is the very distinction between the revealed and the hidden God, which prevents abuse and domestication of God's name and authority. However, this topos can also be seen as a place of origin for modern atheism, as discussed by Hegel, Nietzsche, and Heidegger. The claim of God's hiddenness introduces a destruction of traditional metaphysics, and hence a radical reconsideration on anthropology, texts, and phenomena. The author analyses this topos of thought in modern philosophy, from Pascal and Kant to Jacobi, Hegel, Nietzsche, Heidegger and Derrida. He argues that the notion of *deus absconditus* remains a highly questionable place within philosophical discourse, but therefore also represents a continuous questioning of the intellectual premises for late modern atheism.

Keywords: *deus absconditus* – atheism – theism – nihilism – destruction – phenomenology – deconstruction – topology – God – anthropology.

1. Paul Celan, "Engführung" (utdrag), *Sprachgitter* (Frankfurt am Main: Fischer, 1959). Se også utdraget fra samme dikt på slutten av teksten.

I 1922 holdt Martin Heidegger et foredrag om fenomenologisk fortolkning der han kom inn på bakgrunnen for denne filosofiske retningen som skulle komme til å prege det 20. århundre, særlig innenfor kontinental filosofi. Han argumenterte for at fenomenologien og den filosofiske hermeneutikken har et historisk og teologisk utgangspunkt, ikke fordi den søker historisk kunnskap, men fordi den baserer seg på tidligere epokers tenkning i utviklingen av ny forståelse:

Hermeneutics carries out its task only on the path of destruction, and ... destruction is the path upon which the present needs to encounter itself in its own movements ... [T]he Graeco-Christian interpretation of life ... determined the philosophical anthropology of Kant and that of German Idealism. Fichte, Schelling, and Hegel came out of theology and received from it the basic impulses of their speculative thought. This theology is rooted in the theology of the Reformation, which succeeded, only in very small measure, in providing a genuine explication of Luther's new fundamental religious insight and its immanent possibilities.²

Hvilken innsikt er det snakk om her? Hvilke iboende muligheter som Luther selv bare delvis utfolder i sine tekster, og som ettertiden ikke har forstått? Jeg vil trekke frem tre aspekter, som handler om antropologi, teologi og *destruksjon* av metafysikken. Heidegger forutsetter også i sin senere filosofi at det er en sammenheng mellom antropologi og teologi, og at grunnleggende endringer i forståelsen av tid og væren får innflytelse på begge. Han blir imidlertid overbevist om at Nietzsche har rett i sin påstand om at “Gud er død” i den forstand at *metafysikkens* Gud er død og at det *sted* eller *topos* som tidligere var reservert for Gud forstått som den høyeste væren (*ens entium*) nå er å betrakte som tomt, innholds- og meningsløst.³

Det betyr ikke nødvendigvis at enhver tale om Gud er meningsløs, men “Gud” representerer ikke lenger garantien for et stabilt metafysisk rammeverk som gir filosofien og menneskeheten en grunnleggende orientering i verden.⁴ Den metafysiske epoke i denne stabile betydningen av ordet metafysikk er ifølge Heidegger over, og den un-

2. Martin Heidegger, *Supplements: From the Earliest Essays to Being and Time*, red. og overs. John van Buren (New York: SUNY Press, 2002), 124f.

3. Se Heidegger, “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”, *Holzwege*, GA 5, red. Friedrich-Wilhelm von Hermann (Frankfurt am Main: Klostermann, 1977), 209-268 (254).

4. Heidegger, GA 5, 220-221.

derkastes stadig en *destruksjon*, som i hermeneutisk forstand begynte med Luthers Heidelbergteser (1518), der reformatoren tar til orde for en *destruksjon* av den antropologi og den teologi som forbindes med en *theologia gloriae*.⁵ Alternativet er for Luther en *theologia crucis*, som problematiserer den aristoteliske værens-metafysikken gjennom korssets paradoks. I korsteologien proklameres det at Gud er blitt menneske i Jesus Kristus og at verdens visdom derfor er korsfestet (jf. 1 Kor 1, 19-25), dvs. underlagt korssets *destruksjon* av gamle Adam:

Det er klart at den som ikke kjenner Kristus, kjenner ikke Gud slik han skjuler seg i lidelsen. Derfor foretrekker han herligheten fremfor korset, styrke fremfor svakhet, visdom fremfor dårskap, og generelt det gode fremfor det onde. ... Gud lar seg bare finne i lidelse og kors, som det heter, ... for gjerningene ødelegges av korset [*per crucem destruuntur*] og gamle Adam blir korsfestet, han som ellers blir bygget opp av gjerninger. Det er umulig for et menneske å unngå å bli oppblåst av sine gode gjerninger med mindre han først har blitt utblåst og destruert [*destructus*] av lidelsen og det onde inntil han vet at han intet er i seg selv [*seipsum esse nihil*] og at gjerningene ikke er hans, men Guds.⁶

Sammenhengen mellom Heideggers påstand om at fenomenologiens antropologi tar sitt utgangspunkt i Luther og Luthers egen “destruksjon” av metafysikken er relativt kompleks, men jeg skal her trekke frem ett aspekt ved denne problemstillingen som har relevans for teologiske og filosofiske problemstillinger vi møter i det 21. århundre, nemlig forholdet mellom den skjulte Gud og den *hendelse* i Vestens filosofihistorie som hhv. Hegel, Nietzsche og Heidegger omtaler som “Guds død”. Min tilnærming til dette problemet vil være topologisk, dvs. den fokuserer først på lokaliseringen av det eller de *steder* der Gud ifølge Luther skjuler seg – og dernest den filosofiske lokaliseringen av “Guds død” og tomheten i Guds sted som ifølge Heidegger fører til metafysikkens gradvise sammenbrudd, dens indre kollaps.

Min hypotese er at det fins en topologisk sammenheng mellom disse stedene, til tross for det lange tidsspennet som skiller Luther fra Heidegger og vår egen tid. Refleksjonen over tenkningens *topoi* forutsetter ikke nødvendigvis en kontinuitet. Sammenhengen innebærer snarere en parallellforskyvning, slik at en topologisk analyse skulle

5. Se Martin Luther, *Disputasjonen i Heidelberg*, i *Verker i utvalg*, bd. 1, red. av Inge Lønning og Tarald Rasmussen (Oslo: Gyldendal, 1979), 281-295 (291) (WA 1, 362).

6. Luther, *Disputasen i Heidelberg*, 291 (WA 1, 362). Enkelte endringer i oversettelsen basert på den latinske teksten.

gjøre det mulig å identifisere Guds død og ateismens opphav eller *Ursprung* allerede i Luthers tenkning.⁷ Gerhard Ebeling har antydnet noe tilsvarende, nemlig at Luthers tenkning om *deus absconditus* er stedet der nihilismen kan lokaliseres i hans teologi.⁸ På den annen side skulle det da også være mulig å avdekke en tilsvarende ambivalens i den moderne og postmoderne antagelse av at Gud er død. Nettopp denne antagelsen som det sekulære hegemoniet i Europa synes å ta for gitt, at Gud er død, er kanskje en av de mest tvilsomme og dårligst begrunnede antagelser (*doxa*) i vår egen tid.⁹ Jeg skal ikke gjøre noe forsøk på å motbevise denne *doxa*, men snarere vise hvordan ambivalensen som tidligere omsluttet tenkningens grunnforutsetning (Gud) også i vår tid gjelder nettopp de grunnleggende forutsetningene for filosofi, teologi og antropologi, eksempelvis antagelsen av at Gud er død eller ikke eksisterer: Er dette et faktum vi er nødt til å ta for gitt?

Artikkelen tar utgangspunkt i en topologisk analyse av Guds skjulthet i Luthers skrifter. Deretter skal jeg følge nettopp dette stedets ambivalens slik det analyseres av ulike filosofer i den moderne epoke, fremfor alt hos Pascal og Kant og deretter hos Kants kritiker Jacobi og innenfor den tyske idealismen. Ateismestriden rundt Fichte og dens særegne respons hos Hegel utgjør her en nøkkeldiskurs, før jeg forfølger dette topos videre hos den eldre Hegel, Nietzsche, Heidegger og frem til fenomenologien ved overgangen til det 21. århundre, representert ved Jacques Derrida og Bernhard Waldenfels.

Problemstilling

Artikkelen reiser et spørsmål om nihilismens opphav og ateismens topologi *innenfor* kristendommen. Det kan neppe være tvil om at den ateismen som vi finner i moderne filosofi, særlig slik vi kjenner den fra Kant, Fichte, Hegel, Feuerbach og Nietzsche, er en kristen (og etter hvert anti-kristen) ateisme, også idet den kulminerer i profetien om Guds død. Men spørsmålet er hvor vi kan lokalisere dens opphav innenfor kristendommen: Er det i tanken om den skjulte Gud?

7. Det fins selvfølgelig eksempler på ateisme innenfor Vestens filosofi og teologi lenge før Luther, men sammenhengen med Luthers tenkning er ikke like åpenbar og disse skal ikke bekymre oss her.

8. Se Gerhard Ebeling, "Existenz zwischen Gott und Gott", Gerhard Ebeling, *Wort und Glaube*, bd. II (Tübingen: Mohr, 1969), 257–286 (282). For en nærmere diskusjon av denne problemstillingen, se: Marius Timmann Mjaaland, *Systematisk teologi* (Oslo: Verbum Akademisk, 2017), 43–44.

9. Jf. diskusjonen omkring denne betegnelsen og dens anvendelse i en nordisk kontekst i: Mjaaland, "Geneatopics", *StTh* 65 (2011), 172–189.

Dette utgangspunktet handler selvsagt ikke om å skulle vise at Luther var ateist, snarere tvert imot. Luther er teist i klassisk forstand, men han stiller like fullt så grunnleggende spørsmål ved selve gudsbegrepet at det problematiseres innenfra, det rommer i en viss forstand ateismens mulighet innenfor gudsbegrepets *topos*. Motsatt tenker jeg derfor det er interessant å følge lokaliseringen av gudsbegrepet fra Luther og hans grunnleggende distinksjon mellom den skjulte og den åpenbarte Gud (*deus absconditus* og *deus revelatus*) inn i moderne filosofi: Kan dette spørsmålet etter Gud i en moderne, postmoderne eller også postsekulær tenkning lokaliseres nettopp i tilknytning til påstanden om Guds død og Guds fravær? Kan kristendommens topologi innenfor sekulær eller ateistisk tenkning lokaliseres nettopp til antagelsen om at Gud er død – som synes å følge den ateistiske tenkningen helt inn i det postsekulære?

Martin Luther om den skjulte Gud og åpenbaringen

I sine tekster fra perioden 1515-1525 reflekterer Luther gjentatte ganger over den dype spenningen i gudsbegrepet. Han skriver om korset som åpenbaringsens sted, men han er ikke villig til å oppgi troen på den allmektige. Tvert imot skjerper han også de voluntaristiske trekkene ved allmakten.¹⁰ Det kan se ut som om Luther i disse årene forfølger en hyperbolsk strategi: Ved å overdrive Guds makt *destruerer* han skolastikkens fint balanserte dynamikk, der gudsbegrepet er godt tilpasset samfunnets og kirkens maktbalanse – inkludert spørsmålene om avlat og moral. Idet denne logikken forstyrres, reises det nye spørsmål om menneskets mulighet for frelse, og den betingelsesløse nåden (*sola gratia*) fremstår her som svaret på en betingelsesløs suverenitet.¹¹

Samtidig vektlegger Luther åpenbaringen som *hendelse*, en begivenhet som formidler Guds nåde som ufortjent gave. Det er en dyp spenning mellom disse aspektene av hans tenkning, men også en form for sammenheng. Luther anser den allmektige som høyst virkelig og virkekraftig, men i visse henseende irrelevant: En urkraft som vi mennesker ikke er i stand til å fatte. Logikken som forbinder Gud med menneskenes liv og skjebne er derimot bestemt av *Logos*, Jesu

10. Jf. Martin Luther, *Skriptet om den trellebundne viljen, Verker i utvalg*, bd. 4, red. av Sigurd Hjelde, Inge Lønning & Tarald Rasmussen (Oslo: Gyldendal, 1981), 117-352 (214f) (WA 18, 684f).

11. Se Mjaaland, *The Hidden God: Luther, Philosophy and Political Theology* (Bloomington: Indiana University Press, 2016), 71-81.

komme, hans død og oppstandelse, slik denne er fortolket av Paulus og Johannes. Den grunnleggende spenningen knyttet til den skjulte Gud kan derfor beskrives som følger:

1. Den absolutte Gud. En veldig urkraft som fyller alt og alle. Dette gudsbegrepet svarer til den høyeste makten og det øverste prinsipp for metafysikken, men Guds vilje forblir skjult i absolutt forstand.
2. Guds kontingens, betinget av at Gud blir menneske i Jesus Kristus og lider på et kors. Sammenhengen mellom Gud og menneske er her et mysterium og forblir derfor skjult. Gud viser seg på korset som svak og hjelpeløs, og nettopp der er det Guds egentlige vilje ifølge Luther blir åpenbart, nettopp der den *skjuler seg under sin motsetning* (sub contrario).

Den visshet som Luther insisterer på i forhold til menneskets frelse ved tro, henger sammen med dette siste. Den gjelder ikke Gud som *er* rettferdig, selv når han dømmer syndere. Det springer ut av troen som *gjør* rettferdig (Rom, 1,17). Noe nytt kommer til syne i denne omdreiningen, innenfor én og samme setning: Gud åpenbares som nådig i sin rettferdighet. Gud åpenbarer ifølge Luther menneskets innerste og etablerer gudsrelasjonen på nye betingelser.¹² Filosofisk sett kan vi si at bevissthetens premisser avdekkes i form av en tidlig transcendentale appersepjon.¹³ Ut fra en slik lesning vil både bevissthet og selvbevissthet springe ut av "tro" (i en mere generell betydning av ordet). Dette er blant de *muligheter* Luthers tenkning åpner for, men som teologien ifølge Heidegger overser i de følgende århundrene.¹⁴ Slik Heidegger ser det, tar imidlertid filosofien opp denne innsikten gjennom Kant og den tyske idealismen og gjør den til et av sine hovedanliggender innenfor antropologi, erkjennelsesteori, bevissthetsfilosofi og hermeneutikk.

Jeg har så langt pekt på at Luther taler om Gud som skjult i to ulike henseende. Den skjulte Gud i allmaktens forstand og Guds presise skjulthet, der Gud skjuler seg under sin motsetning. Den mektige er skjult i lidelsen, den sterke er skjult i svakhet, rikdom formidles gjennom fattigdom, liv formidles gjennom død. Motsetningen gjør at skjultheten markeres enda sterkere og dermed blir dynamikken i dette gudsbegrepet tydeligere. Det er et mysterium som kommer til

12. Jf. *ibid.*, 31-37

13. Se argumentet om Kants videreføring av Luther i refleksjonen over den transcendentale appersepjon: *Ibid.*, 125-132.

14. Se også Theodor Mahlmann, "Die Interpretation von Luthers *De servo arbitrio*", *Luthers Erben*, red. Notger Slenczka & Walter Sparrn (Tübingen: Mohr, 2005), 73-136.

syne, som avdekker en mulighet. Kontrasten lar åpenbaringen finne sted. Det er denne spenningen som blir interessant, også i hermeneutisk og fenomenologisk forstand: En destruksjon av metafysikken, av tradisjonen, som samtidig gjør det mulig å tenke videre, aktualisere grunntrekkene i denne tenkningen.

Det mest problematiske her, er imidlertid grunnen. Urgrunnen. Guds allmakt. Den er forvirrende og forstyrrende.¹⁵ Det kommer frem i Luthers diskusjon med Erasmus om hvorvidt Gud, som trøster syndere, også kan ville synderens død. Slik Gud åpenbarer seg i Kristus, er dette umulig, påpeker Luther. Men for den skjulte Gud er det uomgjengelig. Derfor er dette en Gud han må vende seg fra, i respekt og ærefrykt. Tilbedelsen representerer ikke nærhet, men avstand. Og likevel kan ikke den skjulte Gud lukkes ute fra livet. Tvert imot, det er nettopp den skjulte som blir nærgående idet han er virksom i alle deler av livet – og i døden. For tanken er dette kanskje det mest *problematiske* sted Luther kan forestille seg: Den skjulte Gud, *deus absconditus*. Luther bruker også uttrykket den “nakne” Gud, *deus nudus* (WA 18,685). Å befinne seg på dette stedet er som å forville seg inn i en hel labyrint av Korykos-huler. Det er avgrunnen som dekker over grunnen, *verens grunn*.

Det er altså relativt grunnleggende spørsmål som står på spill i Luthers distinksjon – spørsmål som har opptatt ham, av både teologisk og filosofisk karakter. Distinksjonen mellom den skjulte og den åpenbarte Gud blir avgjørende for hans forståelse av Skriftens klarhet, nådens ubetingethet, den frie eller trellbundne vilje, og spørsmålet om frihet og determinisme. Luther kombinerer de to sistnevnte ved en nesten ekstrem filosofisk determinisme, koblet til en kompromissløs eksistensiell frihet (Mjaaland 2016, 78-80). Den skjulte Gud representerer det avgjørende bruddet med filosofiens Gud – avgrunnen åpner seg der vi forventer en grunn. Gud skjuler sitt ansikt.

Avgrensning og grensedragning

Det problemet Luther peker på har i lange perioder blitt fortrent av den teologiske tradisjonen, slik Heidegger helt riktig hevder, men i det 20. århundre ble det et hovedspørsmål innenfor protestantisk teologi. Gerhard Ebeling beskriver denne spenningen som en eksistens “mellom Gud og Gud”, der det gjelder å flykte fra den allmektige til

15. For Luthers argument om den skjulte Gud, som “vil synderens død”, se: *Den trellbundne viljen*, 214-217 (WA 18, 684-686).

den korsfestede (jf. Ebeling 1969, 280ff). Eberhard Jüngel, atskillig mer subtil i sin analyse, bekrefter Ebelings antagelse om at den skjulte Gud i visse henseende svarer til nihilismens Gud, både i Fichtes ateisme-debatt og senere hos Nietzsche.¹⁶ Men som god dialektisk teolog hevder han at denne nihilismens Gud overhodet ikke angår oss (*nihil ad nos!*). Den eneste vi skal ha noe å gjøre med, hevder Jüngel, er den Gud som skjuler seg i Kristus. Dette identifiserer han som Guds “presise” skjulthet. Og nettopp dette blir derfor stedet for Guds åpenbaring. Alt det andre kan i grunnen være det samme, hevder Jüngel. *Nihil ad nos.*

Etter min vurdering handler denne diskusjonen om motsetningen mellom den skjulte og den åpenbarte Gud også om en fortolkning av det moderne prosjektet, av forholdet mellom ateisme og åpenbaring, og om proklamasjonen av Guds død. Er dette et teologisk topos, eller er det et topos som teologien ganske enkelt må avgrense seg fra?

Hvordan trekkes altså grensen mellom den åpenbarte og den skjulte? Dreier det seg om teologiens yttergrense, dens *skranke*, er det en dialektisk grense mellom motsetninger, eller er det en grense som er vanskeligere å trekke, fordi den går tvers gjennom det teologiske og filosofiske språk vi anvender?

Ebeling forstår det som en teologisk grense – innenfor teologien. Derav flukten fra den ene Gud, den fryktingytende, til den andre, som er nådig og barmhjertig. Jüngel derimot hevder for det første at Ebelings lesning av Luther nærmer seg en manikeisk dualisme innenfor det kristne gudsbegrepet og argumenterer dernest for å trekke teologiens *ytergrense* mellom den “presise” skjulthet i åpenbaringen og den absolutte skjultheten knyttet til allmakten. Jüngel forsøker nemlig å avgrense seg fra både nihilismen og den uhåndterlige ustabiliteten i Luthers gudsbegrep. Jeg tenker at begge deler er modernistiske løsninger – Ebelings er eksistensialistisk og Jüngels er åpenbaringspositivistisk – og som sådan tilstreber de forenklinger som erstatning for kompleksitet. Det er imidlertid dårlige erstatninger og derfor forenklete løsninger. Religionsfilosofisk betraktet tenker jeg det er nødvendig å vende tilbake til selve *grensedragningen* som et grunnlagsproblem, et problem verken teologien eller filosofien kan unndra seg, dersom dette spørsmålet fortsatt skal kunne utfordre til filosofisk refleksjon. Langs denne grensen finner destruksjonen av metafysikken sted, men for teologiens del også den helt nødvendige fortolkningen av åpenbaringsens *sted* i vår tid og i det postsekulære samfunn vi er en del av.

16. Se Eberhard Jüngel, “Quae supra nos, nihil ad nos”, Eberhard Jüngel, *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch* (München: Kaiser, 1980), 202–252 (248f).

I moderne filosofi gjennom hele 17- og 1800-tallet spiller gudsbegrepet en sentral rolle, både som bekreftelse og negasjon. Måten gudsbegrepet utfordres på viser også hvor sentral nettopp Luthers differensiering innenfor gudsbegrepet ble for moderne filosofi – og for sekulariseringen av filosofien. Både Hegel og Feuerbach griper direkte tilbake til Luther for en “destruksjon” og rekonstruksjon av gudsbegrepet. Det samme skjer i en viss forstand hos Immanuel Kant, men uten de direkte referansene til Luther.

Kant: Gud som grensebegrep

I 1600-tallets filosofi dukker tanken om den skjulte Gud fremfor alt opp i tekstene til Blaise Pascal. I hans *Tanker (Pensées)* vender han stadig tilbake til uttrykket fra Jesaja 45: *Vere tu es Deus absconditus*.¹⁷ Den skjulthet som møter oss hos Pascal er imidlertid ganske annerledes enn hos Luther. Mens Luther skriver om den allmektiges skjulte makt som virker alt i alle – og Kristus som åpenbarer Gud på korset – er Pascal opptatt av den skjulthet som følger av en ny rasjonell organisering av verden, i henhold til matematiske prinsipper og naturlover. Han forutsetter guddommelig determinisme i et uendelig, men matematisk organisert rom. Dette rommet er ifølge Pascal tomt for Gud, det er uttrykket for den uendelige tomhet. Samtidig hevder han at dersom det kun fins ett eksempel på at Gud har åpenbart seg, så må Gud alltid ha vært der og vil alltid forbli Gud: “For hvis Gud viste seg én gang, vil han alltid eksistere.”¹⁸ Det paradoksale med Pascals forståelse av Gud er at muligheten for et totalt fravær tenkes parallelt med at Gud er nærværende overalt, eller som idéhistorikeren Lucien Goldmann uttrykker det: “Pascal ... never says ‘Yes’ or ‘No’ but always ‘Yes’ and ‘No’. For Pascal, the hidden God is both present and absent, and not sometimes present and sometimes absent. He is always present and always absent.”¹⁹

Pascal er i motsetning til Luther en moderne tenker, som tar rasjonalismens idéer og den nye naturvitenskapens verdensbilde inn over seg. Denne moderne vendingen i forståelsen av gudsbegrepet og Guds skjulthet ligger åpenbart også til grunn for Kants diskusjon av erkjennelsesteorien og antropologien i *Kritik der reinen Vernunft*.

17. Blaise Pascal, *Tanker*, overs. Hall Bjørnstad (Oslo:Pax, 2007), 45.

18. Ibid. fragment #559.

19. Lucien Goldmann, *The Hidden God: A Study of Tragic Vision in the Pensées of Pascal and the Tragedies of Racine*, overs. Philip Thody (London: Routledge, 1976), 36.

Ofte er det den praktiske filosofien og religionsskriftet som trekkes frem når man diskuterer Kants gudsbegrep og dets forhold til teologien. Jeg skal imidlertid la den praktiske filosofien ligge i denne sammenheng og kort skissere hvordan jeg leser Kants kritikk av den rene, dvs. den teoretiske fornuft på akkurat dette punktet.

Hele tredje hoveddel av den transcendentale dialektikk i *Kritik der reinen Vernunft* retter fokus mot et høyeste ideal for den rene fornuft og en første årsak.²⁰ De ulike gudsbevisene avvises etter tur. Eksistens må enten forutsettes – som det skjer med tingen i seg selv (*das Ding an sich*) – eller erfares og Kant hevder at ingen av delene er tilfelle med denne transcendentale årsak utenfor verden.²¹ Han konkluderer derfor med at det *topos* som har vært reservert for Gud, er tomt.²² Eksistensen av en slik første årsak kan fortsatt postuleres, men den forblir omstridt og krever tro. Det værendes væren (*ens entium*) forblir utilgjengelig for fornuften og derfor kun et abstrakt begrep for Kants transcendentale teologi, om enn like fullt et *ideal* for den høyeste virkelighet: enkelt, evig og fullkomment.²³

Skillet mellom fenomen og noumenon blir imidlertid også tatt opp i en separat diskusjon tidligere i den første kritikken, der Kant hevder at noumenon er et rent *grensebegrep*, dvs. et begrep som avgrenser muligheten for kunnskap overhodet.²⁴ Det kan ikke gis noe positivt innhold, og likevel forblir det uomgjengelig som et begrep som trekker grensen eller skranken [*Schranke*] for empirisk kunnskap. I denne forstand kan tingen i seg selv kalles et “noumenon”: selv om det er tomt for (positivt) innhold, gir det mening å understreke denne grensen fra et teoretisk perspektiv. Empirisk og transcendentale analyse blir således gjensidig avhengige av hverandre, men perspektivforskynningen er helt avgjørende. Kant understreker den “amfiboli” eller tvetydighet som er knyttet til disse perspektivene. Men i forhold til gudsbegrepet forblir den empiriske bestemmelsen tom og Kant blir stående tilbake med en rent transcendentale teologi – et gudsbegrep som kan bestemmes formalt (knyttet til selve overgangen fra nødvendighet til mulighet), men i empirisk forstand forblir tomt.

I *hypotesens* form svarer dette til Luthers antagelse av en *deus absconditus*, den absolutt skjulte Gud som virker alt i alle. For Luther er det nettopp her overgangen fra nødvendighet til mulighet lokaliseres.

20. Se Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, red. Ingeborg Heidemann (Stuttgart: Reclam, 1995), 605-724 (A 567-704). Henvisning til Akademieausgabe i parentes.

21. Sml. *ibid.*, 612-613 (A 575f).

22. Se *ibid.*, 615; 710 (A 607; 685f).

23. Se *ibid.*, 613([A 576]).

24. *Ibid.*, 340-341 (A 254f).

Det er i siste instans Gud som kan romme denne ytterste differensen, men til den pris at gud skjuler seg for betrakteren. Gud er altså skjult, men muliggjør for Luther endring, tilblivelse og destruksjon. Kants tekst er relativt åpen og spørrende på dette punktet, og de færreste leser og fortolker *Kritik der reinen Vernunft* fra dette perspektivet. Min hypotese er imidlertid at Kant konstruerer gudsbegrepets differens etter modell av *Ding an sich*. Det kan aldri bevises, kun postuleres, at Gud forårsaker endring, fordi Gud etter sitt vesen skjuler seg.

Både Hamann og Jacobi anklager Kant for ateisme. Hans gudsbegrep er et rent grensebegrep, hevder de, og fører derfor i realiteten til at religionen avskaffes, ikke at den sublimeres til sann religion. Og det er nettopp dette perspektivet jeg er ute etter: Kant som ateist, som agent for ateismen – i den sanne religionens tjeneste. Som i så mange andre henseende er det Kant som representerer omdreiningspunktet for denne topologien. Kant hevder gudsbegrepets relevans med full tyngde, som et uttrykk for den sanne opplysning av menneskeheten og samfunnet – og samtidig er det denne rensede, blodløse religionen som formidler ateismen innenfor kristendommen.

Motsatt er dette grensebegrepet en ateisme som gir rom for ulike religiøse posisjoner og hevder deres rasjonalitet, *til tross for* at filosofien i teoretisk forstand har tømt gudsbegrepet for mening og væren. Når jeg leser Kants kritiske analyse av gudsbegrepet i teoretisk filosofi, så minner selve logikken om den vi finner i negativ teologi. Han benekter både eksistens og ikke-eksistens når det kommer til dette *topos* for tenkningen. Gud må i en viss forstand *overskride* disse kategoriene, dersom Gud skal være Gud og ikke en “fetisj”, et rent idol. Og samtidig åpner han i senere tekster som religionsskriftet for en entusiastisk, ja, offensiv og kritisk nytolkning av eskjatologi og apokalypse, som på mange måter blir drivkraften i hele opplysningsprosjektet: Utopien om evige fred, lykke og gjestfrihet.²⁵

Fichte vs. Jacobi: Ateismedebatten

Kants religionsskrift fungerer som en provokasjon på mange filosofer og teologer i samtiden. Vel kjent er Schleiermachers forsvarstaler for religionen i 1799, men det er nok også på mange måter religionsskriftet som utløser ateisme-striden rundt Fichte i Jena i 1798-99. I en artikkel i *Philosophisches Journal* hadde han argumentert for det sekulære

25. Se Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Stuttgart: Reclam 1996), 163-181.

re synspunkt at det var mulig å forestille seg en moralsk verdensorden selv om Gud ikke eksisterte. Argumentet peker i retning av et mer eksistensielt gudsbegrep snarere enn tradisjonell teisme, som ifølge Fichte fører til latskap for tanken og mangel på sann tro. Han mente å være helt i overensstemmelse med Kant her, men ble anklaget for ateisme og asebi (vantro) og ble tvunget til å trekke seg fra sin stilling.

I sitt “Åpne Brev til Fichte” anklager Jacobi både Fichte og andre idealister for å være *nihilister*—og for første gang trekkes denne berømte og beryktede termen inn i filosofiske debatter.²⁶ Det ble en offentlig skandale og Fichte ble, som seg hør og bør, anklaget for å forderve ungdommen med umoral og opprørske politiske ideer. Jacobi anklager idealistene for å rekonstruere en dobbelt virkelighet: En som baserer seg på sanseerfaring som forutsetter en ytre guddom og en annen som baserer seg på selvbevissthet, der man spekulativt kan definere både tid og rom som betingelse for fornuft og sansning. Det er denne konstruksjonen – eller konstruktivismen – som Jacobi anklager for nihilisme, siden det er et rent produkt av *fiksjonen*, til forskjell fra den første, som bekreftes som den skapte, konkrete verden.

Jacobi er en interessant figur i denne perioden, en empirist som insisterer på sokratisk uvitenhet som epistemologisk betingelse for både tro og viten. Han avviser ganske enkelt den spekulative formen for kunnskap, slik han tidligere hadde avvist Spinozas panteisme som en form for ateisme. Han hevder at kunnskap om Gud ikke kan baseres på subjektet alene: “Enten er Gud, og han er utenfor meg, et levende, uavhengig vesen, eller jeg er Gud. Tertium non datur.”²⁷

Jacobi er provosert over Fichtes påstand om at tradisjonelle teister tilber en avgud, altså at det er de som er *ateister* – og forsøker å vise de absurde konsekvensene av en slik tese. Han mener at all spekulativ filosofi er uttrykk for “uendelig poesi” og at både Kants rene appersepjon av selvet og Fichtes teori om jeget som *setter* det “rene” jeg (*Ich-Ich*) er tomme, kjedelige og døde påstander – et uendelig intet. Jacobi ser splittelsen i virkelighetsforståelse som et resultat av rasjonalisme og opplysningstid og tilbakeviser idealistenes forsøk på å overvinne splittelsen, også Hegels forsøk på å etablere en syntese til tross for skillet (*die Entzweiung*) mellom subjektiv og objektiv kunnskap.

26. Friedrich Heinrich Jacobi, *Jacobi an Fichte*, red. F. Perthes (Jena, 1799), 39.

27. *Ibid.*, 49: “Gott ist, und ist außer mir, ein lebendiges, für sich bestehendes Wesen, oder Ich bin Gott. Es gibt kein Drittes.”

Hegel om Guds død

Denne ateisme-debatten er bakgrunnen for Hegels diskusjon av problemet “tro og viten” i *Kritische Journal der Philosophie* som ble utgitt i Jena (red. Schelling og Hegel) i 1802. Han diskuterer de ulike argumentene fra Kant, Jacobi og Fichte, men hevder så at filosofenes døde Gud ganske enkelt må tilbakevises til fordel for den levende Gud som er Ånd:

Men begrepet om den rene uendelighet som intethetens avgrunn som alt springer ut av, må bety det endeliges uendelige sorg – som et øyeblikk av den høyeste idé, og ikke mer enn et øyeblikk. Tidligere fantes den uendelige sorg bare historisk i kulturens formative prosess i følelsen av at “Gud selv er død” som den nyere tids religion hviler på. Den samme følelsen uttrykte Pascal så å si i den rene empiriske form: “*la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme.*” ... Derfor må [vi] gjeninnsette filosofens idé om den absolutte frihet og med denne den absolutte pasjon (lidelse), den spekulative langfredag i stedet for den historiske langfredag. Langfredag må gjeninnsettes spekulativt i dens fulle sannhet og gudsførlatthetens brutalitet ... den høyeste totalitet kan og må motta sin oppstandelse kun fra denne brutale bevissthet om et tap, som overgår alt og stiger frem i sitt fulle alvor og ut av sin dypeste grunn til den reneste frihets form i åndens oppstandelse fra de døde...²⁸

Den “rene” uendelighet representerer altså øyeblikkets innsikt i at Gud selv er død. Et uttrykk for absolutt lidelse, pasjon, og gudsførlatthet. For Hegel er dette en genuint moderne erfaring og innsikt – og likevel fører den til en *coincidentia oppositorum*: At den høyeste totalitet oppstår fra det totale nederlag, at Gud gjenoppstår i absolutt frihet og anerkjennes *som* denne friheten. Troen skal gjenvinnes ved en absolutt negasjon av Guds død, i oppstandelsens nye liv. Dette er den spekulative – i motsetning til den historiske – langfredag.

Den følelsesladete beskrivelsen av den spekulative langfredag i Hegels ungdomsskrift er tydelig inspirert av romantikken som bryter frem i Jena i denne perioden. Men tankefiguren er slett ikke enestående for hans tekster. Tvert imot vender dette temaet tilbake i alle hans viktigste skrifter om religion og religionsfilosofi. Guds død forblir et avgjørende topos og et grunntema i hans filosofiske metode, fordi det er her den *abstrakte* tenkningen om den endelige verden (det mest generelle begrepet om Gud) forenes med den *konkrete* tenknin-

28. G.W.F. Hegel, *Werke*, Bd. 2, 431-432. Min oversettelse.

gen om det uendelige (dvs. Guds selv-bevissthet og selv-formidling). Derfor blir religion i hans forelesninger over religionsfilosofi fra 1817 definert som et uttrykk for Guds egen selvbevissthet:

Gud er selvbevissthet, han gjenkjenner seg selv i en bevissthet som er annerledes enn ham selv, som *i seg selv* [*an sich*] er Guds bevissthet, men også *for seg selv* [*für sich*], mens den vet om sin identitet med Gud, riktignok en identitet som er formidlet gjennom negasjonen av endeligheten.²⁹

Dette er selvbevissthet uttrykt som bevissthet om Gud og motsatt, bevissthet om Gud som uttrykk for selvbevissthet, følgelig er det ikke noe rom for skjulthet. Alt er åpenbart.³⁰ Denne overensstemmelsen mellom Gud og Ånden fungerer begge veier. Ikke bare har den absolutte Ånd internalisert Gud, Gud har også utøst seg selv i Ånden. Dermed kan Hegel fastholde menneskets *identitet* med Gud i selvbevisstheten.

Hegels *Aufhebung* av Guds død i den dialektiske bevegelsen representerer en grunnleggende utfordring for en topologi som forsøker å lokalisere den skjulte Gud i forhold til tenkningen. For Hegel vil et slikt sted *utenfor* tenkningen betraktes enten som irrelevant eller ikke-eksisterende. For Luther, som på mange måter representerer Hegels teologiske idealfigur, representerer den skjulte Gud et sted som ikke *kommer til syne* i åpenbaringen. Det forblir derfor en implisitt kritikk av selve den spekulative operasjon, anvendt på gudsbegrepet. Hegels begrep om negativitet er annerledes: det er spekulasjonens *drivkraft*, dvs. dens mysterium, men også dens dynamiske prinsipp. Dette er den eneste skjulthet, det eneste "mysterium" som gjelder i forhold til Hegels forståelse av Guds "død". Stedet for den skjulte Gud i absolutt forstand – i Guds majestet eller bak grensen for alle *noumena* – blir ikke anerkjent av Hegel, ettersom det ikke kan tenkes. Det motsetter seg formidling, mediasjon. Det forblir irrelevant, utenfor. Det er dette Kierkegaard polemiserer mot i skrift etter skrift, men likevel er det Hegels *løsning* – og ikke Luthers *problem* og grunnleggende problematisering av gudsbegrepet – som overtas av dialektisk teologi, fra Karl Barth og frem til Jüngel og Dalferth, faktisk nesten samtlige ledende protestantiske teologer i det 20. århundre. Akkurat i denne forstand er de hegelianere alle i hop.

29. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* II, Werke, Bd. 17, 187. Min oversettelse.

30. Martin Wendte skriver følgende: "Der absolute Geist ist er selbst dadurch, dass er keine Außenseite mehr kennt – er hat alles in Durchsichtigkeit inkorporiert." Martin Wendte, *Gottmenschliche Einheit bei Hegel* (Berlin: De Gruyter, 2007), 287.

Guds død som topos hos Nietzsche og Heidegger

Temaet Guds død vender tilbake hos venstrehegelianeren Feuerbach, som mener å kunne avsløre forståelsen av Gud som en fiksjon og bekjenner seg til tanken om Gud som uendelig speiling eller konstruksjon, mens Nietzsche identifiserer Guds død som tegnet på metafysikkens sammenbrudd. Konsekvensene av denne tragiske hendelsen kommer til uttrykk i Nietzsches nærmest profetiske skildring av den avsendige, som løper rundt på torget og leter etter Gud. Han anklager de veltilpassede filosofene med sine rop og gjennomborer dem med blikket:

Hvor er Gud hen? ropte han, jeg skal si dere det! *Vi har drept ham* – dere og jeg! Vi er alle hans mordere! Men hvordan har vi gjort dette? ... Hva gjorde vi da vi rev denne jorden løs fra dens sol? Hvor beveger den seg nå? Hvor beveger vi oss? Vekk fra alle soler? Faller vi ikke fortsatt? Og det bakover, sidelengs, forover, til alle sider? Fins det fortsatt et opp og ned? Virrer vi ikke rundt i et uendelig intet? Puster ikke det tomme rommet på oss? ³¹

Hva er det for en hendelse Nietzsche forsøker å skildre i denne passasjen? Heidegger forstår det som metafysikkens sammenbrudd og dermed et tap av evnen til å orientere seg i verden. Det fins ikke lenger noe opp og ned, høyre og venstre, ikke lenger noen retningsgivende forståelse av himmel og jord. Stedet som tradisjonelt var fylt av væren og sannhet (*ens entium*) er med ett definert som et tomt sted. Og den metafysiske gudstankens sammenbrudd er forstyrrende i forhold til å definere et nytt sentrum, et stabilt rammeverk, en entydig mening. Bristen går gjennom språket, gjennom syntaksen, og blir en kontinuerlig irritasjon i forsøket på å konstruere mening.

Allerede foredraget fra 1922 viser at Heidegger ser et *overskudd* i Luthers tekster som ikke blir erkjent i Luthers samtid, og heller ikke av lutherske teologer som snart vender tilbake til aristotelisk metafysikk i klassisk forstand. Selve ordet “destruksjon” er sannsynligvis hentet fra Heidelbergtesene som ble sitert ovenfor. Men Heideggers destruksjon av metafysikken er en kompleks affære. I perioden frem til 1927 er det en nær sammenheng mellom destruksjon og autentisitet, som svarer til viktige problemstillinger i Luthers tidlige reformatoriske tekster. Men i senere tekster, etter hans såkalte *Kehre*, blir også selve forståelsen av *destruksjon* reversert, slik at Heidegger destruerer –

31. Friedrich Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, i *Kritische Studienausgabe*, red. Giorgio Colli & Mazzino Montinari, (KSA 3), (München: dtv, 1980), 480f. Min oversettelse.

eller dekonstruerer – den autentisitet han tidligere ville avdekke. Det er i denne perioden, utover 1930-tallet og senere, at han fokuserer på værens *topologi* snarere enn dens temporalitet. Han tar utgangspunkt i forholdet mellom Nietzsches nihilisme og metafysikkens språk, slik at destruksjonen fungerer som en *Abbau* eller *Verwindung* av metafysikken.

Det interessante er etter min vurdering at denne topologien knapt kan sies å være et uttrykk for at Heidegger forlater grunntendensen i Luthers teologi og destruksjon. Snarere må han kunne sies å grave enda dypere i det *destruuntur* som Luther formulerte.

Mens Nietzsche erklærte Gud for død og meningsløs, identifiserte Luther Gud som *skjult* og derfor meningsløs i henhold til menneskelig refleksjon. *Deus absconditus* i absolutt forstand er ikke bare meningsløs, men et grensebegrep som *destruerer* tenkningen innenfra – og som likevel er betingelsen for et gudsbegrep, for en væren overhodet. Etter min vurdering viser dette begrepet hos Luther ut over teologien til en før-teologisk og før-metafysisk erkjennelse av værens grunn, som viser seg å romme en avgrunn.

Heidegger, som riktignok nekter for at væren og Gud handler om det samme spørsmålet, vever de to problemstillingene inn i hverandre, som en *Verwindung* av metafysikk og nihilisme, av ontoteologi og værensglemsel, når han skriver om værens skjulthet og tilsynekomst. Dynamikken her har klare trekk til felles med Luthers tale om den skjulte Gud. Filosofen Herman Philipse, som selv er en uttalt ateistisk fenomenolog, peker på at værens skjulthet hos den sene Heidegger er en analogi til Luthers tale om den skjulte Gud. Det skjer i en rekke ulike former, men for den som kjenner begge tekster, er analogien helt åpenbar:

In Heidegger's later discourse on Being, the postmonotheist analogue of this theme of the hidden God (*deus absconditus*) expresses itself in a great many ways, which a reader of the late Heidegger will easily recognize. Being is forgotten (*Seinsvergessenheit*) because it conceals itself (*Seinsverborgenheit*). This means that Being has abandoned us (*Seinsverlassenheit*) so that we live in abandonment by being and are homeless. Being withdrew itself (*Entzug*) in the beginning of the history of Being, and it refuses itself to us. Being is hidden, it is like a shadow, so that we are doomed to err (*Irre*), and our life is meaningless. Being is not a ground (*Grund*), but an abyss (*Abgrund*), which hides the real ground. It is a mystery, which does not betray itself. It turns away from us. Yet, Being is *das Fragwürdigste*, both in the sense that it is the most proble-

matical (*fragwürdig*), because it is hidden, and in the sense that it is the most worthy (*würdig*) aim of our quest (*Fragen*).³²

Det er dette problemet Heidegger griper fatt i, i sin forelesning over Nietzsches ord “Gud er død” (1943), som refleksjoner over et topos som til enhver tid opptar ham, som desentrerer tenkningen, som ødelegger og bryter ned, men som han ikke er i stand til å avgrense seg fra. I denne forelesningen finner vi dessuten en kort referanse til Luther, der Heidegger peker på Luthers søken etter rettferdighet gjennom rettferdiggjørelse ved tro som et uttrykk for eksistensiell og intellektuell søken etter visshet. Dette omtaler han som modernitetens begynnelse.³³

Spor. Differens

Når Derrida skal oversette Heideggers begrep om en destruksjon av onto-teologien til fransk, så kommer han opp med dette ofte misforståtte og populariserte begrepet dekonstruksjon. Det er et forsøk på å sammenholde dobbeltheten i denne bevegelsen, som på samme tid er destruerende og konstruerende, som river ned Babels tårn og bygger det opp igjen. Dynamikken omkring denne dobbeltbevegelsen er ganske finurlig og høyst interessant – tekstteoretisk, filosofisk og teologisk betraktet.

Også Derrida peker på at selve begrepet “destruksjon” er direkte hentet fra Luthers *destruuntur* og det er i forlengelsen av dette han forstår Heideggers destruksjon eller de-konstruksjon og *Verwindung* av metafysikkens historie. Dermed tar vi enda et steg frem til Derridas forståelse av Luther, hans anerkjennelse av sammenhengen mellom Luther og Heidegger, men samtidig hans egen insistering på en forskjell, en differens, mellom disse to og hans eget prosjekt:

One must not only say, as was said, and not without audacity, “*Luther qui genuit Pascal*”, but perhaps also “*Luther qui genuit Heidegger*.” Which has completely other consequences. I have recalled in several different places that the theme and the word *Destruktion* designated in Luther a desedimentation of instituted theology (one could also say ontotheology) in the service of a more originary truth of Scripture. Heidegger was obviously a great reader of Luther. But despite my enor-

32. Herman Philipse, *Heidegger's Philosophy of Being* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998), 194.

33. Se Heidegger, “Nietzsches Wort”, GA 5, 244-245.

mous respect for this great tradition, the deconstruction that concerns me does not belong, in any way, and this is more than obvious, to the same filiation. It is precisely this difference that I attempt, although not without difficulty, to be sure, to articulate.³⁴

Derrida avviser tilhørigheten. Og hvorfor gjør han det? Jo, fordi han vil insistere på en forskjell, og at det er selve forskjellen som er avgjørende. Det er forskjellen som interesserer ham og som bryter opp teksten innenfra. Det er dette som er poenget med Derridas eget skriftprinsipp, som helt klart er ganske forskjellig fra Luthers (sml. Mjaaland 2016, 14-17). Det innebærer en romliggjøring av skriften som skrift: En åpning, en revne, et fravær. Et absolutt fravær som forskyver meningen og åpner teksten for en ny lesning. Den lukker seg ikke om sin egen mening eller meningsfullhet.

Derfor er det også konsekvent når Derrida i senere tekster holder fast ved et fravær som ikke lar seg identifisere, som heller ikke lar seg kontrollere ved at navnet nevnes. Fraværet er innskrevet i Guds eget navn, som et opprinnelig fravær der språket og rommet åpnes opp for mening overhodet, for forskjellen mellom tegnet og det betegned, mellom skrift og stemme, mellom fenomenet og dets tilsynskomst.³⁵ Derridas skriftprinsipp er atskillig mer generelt enn Luthers. Det handler om konstruksjon av mening overhodet, om forskjeller, om forskyvninger innenfor en og samme tekst.³⁶

I motsetning til Hegel, men i forlengelse av negativ teologi er det Derrida insisterer på et *sted* som forblir hemmelig, som forblir skjult, og denne skjultheten innenfor teksten vil aldri kunne åpne seg mot leseren.³⁷ Den forblir altså utenfor teksten, vender seg bort, avgrenser seg, overskrider selve spørsmålet etter mening. Men dette utenfor er likevel også innenfor, fordi det bryter opp teksten innenfra.

Og her er det, i hvert fall i form av en gjentagelse, den skjulte Gud vender tilbake i postmoderne filosofi. Ifølge Luther er nettopp skriftprinsippet, tanken om Skriften alene, ikke et selvstendig, men et supplementært prinsipp. Det peker på Skriftens egen grammatikk som gir lesningen motstand, som unndrar seg fortolkerens kontroll. Dette prinsippet henger sammen med en dyp respekt for Guds annerledeshet, slik Luther definerer det: et sted er reservert (*soli sibi reservatum*) over og forut for alle andre spørsmål og distinksjoner i språket (WA

34. Jacques Derrida, *Rogues* (Stanford: Stanford University Press, 2004), 174, n.14

35. Jf. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, (Baltimore: The John Hopkins University Press 1997) 65.

36. Se diskusjonen av dette i Mjaaland 2016, 15.

37. "There is something secret. [Il y a du secret.]" Derrida, *On the Name* (Stanford, Cal.: Stanford University Press, 1995), 25.

18,684). Dette er et sted for mulighet og annethet, et rom for forskjell og forandring.

Det urovekkende er at dette rommet som åpner seg innenfor teksten, bryter opp gudsbegrepet på nytt, i radikal forstand, selv det gudsbegrepet som hører Skriften til og påkalles som autoritet for loven, som vitne, som skaper og dommer, og den som gir et løfte, i Guds navn. Det å konfrontere leseren med *deus absconditus* innebærer å tømme den fastholdte meningen av navnet “Gud”, omtrent som å vandre inn i ørkenen og det øde landet, dette som Heidegger kaller en øde-leggelse (Verwüstung) av språket, og på denne måten tvinge leseren inn i en ørken av ikke-viten, hvilket uunngåelig minner oss om et gammelt bibelsk topos.

Dette kan vi ganske riktig lese som et tomt sted, et sted for forvirring og fravær, et sted for “Guds død”. Det er nihilismens konklusjon på spørsmålet om Gud. Men med utgangspunkt i topologien fra Luther og frem til Heidegger blir det likevel vendt om til et spørsmål, et spørsmål om det mest problematiske, det mest *fragwürdige*, det mest tvilsomme stedet i en sekulær, ja også en postsekulær tenkning.³⁸ Som *fragwürdig* må det undersøkes og problematiseres. Og i dette spørsmålet, i dette rommet, i denne gaven som ligger skjult, i dette *es gibt...* er det allerede rom for en ny begynnelse, i Guds navn. Det er altså mulig å tenke seg at denne påstanden om Guds død fortsatt er en *kontroversiell* påstand snarere enn en definitiv og endelig konklusjon. Det er en påstand som åpner spørsmålet etter Gud, snarere enn å lukke det.

Så lenge man holder seg til moderne grensdragninger mellom den skjulte Gud og påstanden om Guds død – enten det er Ebelings teologisk-eksistensielle løsning eller Jüngels avgrensning fra selve problematiseringen – ender det i moderne motsetninger og fraksjoner mellom tilhengere og motstandere. Men idet øyeblikk selve grensen problematiseres, blir det grunn til å spørre om ikke nettopp denne påstanden om Guds død peker tilbake på Nietzsches spørsmål: *Hvor er Gud hen?* Poenget med den skjulte Gud slik Luther forstår dette begrepet er nettopp at det løfter frem de vanskelige spørsmålene om hva det er å være menneske og hvordan frihet relaterer seg til avhengighet, avhengighet åpner for frihet. Det er et gudsbegrep som er så vidt forstått at det kan romme nye spørsmål, i en ny tid, uten at disse spørsmålene i og for seg representerer en trussel mot filosofisk og teo-

38. Se Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, § 51 og *Schwarze Hefte*, GA 94, 231. Utviklingen av sammenhengen mellom det *frag-würdigste* og gudsbegrepet utvikles allerede i hans foredrag om Augustin, *Quid est tempus* (1930) [GA 90, ennå ikke utgitt]. Sml. Mjaaland, “Questioning Time”, *Impossible Time*, red. MT Mjaaland, P Stoellger & U.H. Rasmussen (Tübingen: Mohr, 2013), 13-31 (30).

logisk begrunnet gudstro. Snarere tvert imot. De representerer dens intellektuelle mulighetsbetingelse.

Bernhard Waldenfels har forsøkt å gjenåpne denne problemstillingen innenfor en fenomenologisk forståelseshorison og peker på at dette gjør det nødvendig å reise spørsmålet om grensen på nytt, dvs. selve grensedragningen mellom immanens og transcendens. Han foretrekker å undersøke denne grensedragningen gjennom fenomener som intensivering, overskridelse og nærvær. Alt dette knytter han til uttrykket *immanent* transcendens: I stedet for å lukke spørsmålet ute, trekkes altså spørsmålet om transcendens inn i den immanente virkelighet, også som uttrykk for en erkjennelse av den ellers skjulte Gud.³⁹

Spørsmålet om sammenhengen mellom den skjulte Gud og Guds død er altså ikke bare et omfattende spørsmål, det er også problematisk, *fragwürdig*. Hos Heidegger fører det på 1930-tallet ut i en apokalyptisk og politisk infisert forventning om “den siste Gud”. Derfor er det på ingen måte likegyldig hvilket gudsbegrep man er i stand til å avdekke, også i den mer presise betydningen av en åpenbaring. Det er her både gudsbegrepet og antropologien står på spill, enda en gang. Men jeg mener altså likevel det er verdt å ta risikoen, å stille disse spørsmålene, nettopp fordi de er så krevende å avgrense og definere, innenfor et samfunn og en kultur som stadig oftere blir beskrevet som postkristen.⁴⁰ Det er nemlig ikke bare kristendommen som står på spill innenfor postkristen tenkning, det er også ateismen som er kommet i spill når dens utgangspunkt og arvefiende ikke lenger har den samme stabile og hegemoniske posisjonen.⁴¹

Hvis ateismen er vevet inn i og springer ut av kristendommens historie, vil det ha mer enn rent filosofisk interesse å foreta en grundigere analyse av det *topos* der den har sitt utspring og sitt skjulested. På samme måte tenker jeg at det avdekker noen nye perspektiver når vi følger sporene av det kristne gudsbegrepet helt inn i en ateistisk eller post-monoteistisk filosofi. Om undersøkelsen forblir uten konklusjon, håper jeg likevel at noen har latt seg overbevise om at spørsmålet er verdt å *stille* og at sporene verdt å *følge* – om det enn også fins andre spor.

*

39. Se Bernhard Waldenfels, *Hyperphänomene: Modi hyperbolischer Erfahrung* (Berlin: Suhrkamp, 2012), 33-37.

40. For en diskusjon av forholdet mellom begrepene “postkonstantinsk” og “postkristen”, se: Mattias Martinson, *Postkristen teologi: experiment och tydningsforsök* (Göteborg: Glänta, 2007), 203-218.

41. Sml. også Martinson 2007, 12-14 og 184-202.

die Chöre, damals, die
Psalmen. Ho, ho-
sianna

Also
stehen noch Tempel. Ein
Stern
hat wohl noch Licht.
Nichts,
nichts ist verloren.

Ho-
sianna.

In der Eulenflucht, hier,
die Gespräche, taggrau,
der Grundwasserspuren.

*