

Kød-brød og blod-vin

– et luthersk udspil til en teologisk metaforforståelse

Cand.theol. Nete Enggaard

Abstract: The article questions the metaphorical interpretation of Lutheran theology arguing that metaphor and language has been reduced to a surrogate for a metaphysically conceived notion of being as a static and eternal entity. In the light of Cathrine Malabou's notion of plasticity, explosive and so far neglected ontological implications of Luther's sacramental metaphors are brought to light: Luther's paradox metaphors rest upon his interpretation of *communicatio idiomatum* and the doctrine of the real presence as a structure of difference and temporality. This suggests that the sacrament in Lutheran thought has implications for the concept of God itself. A postmodern reading of Luther's late confession *Vom Abendmahl Christi* calls for a renewed theological interpretation of concepts such as metaphor, temporality, future and God.

Key words: *Communicatio idiomatum* – concept of God – metaphor – ontology – plasticity – real presence – temporality – *Vom Abendmahl Christi*.

Kød-brød og blod-vin er de originale sproglige figurer eller metaforer, som Luther bruger i sin store nadvertekst *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* (1528) for at betegne sakramentet som en inkarnatorisk begivenhed. I kød-brød og blod-vin bliver Gud menneske igen og igen.

Luthers metaforer bunder i hans opgør med samtidens substansmetafysik. I sin samtids filosofisk rationelle forsøg på at forene den kristne lære med et metafysisk værensbegreb ser Luther inkarnationens begivenhed draget i tvivl. En metafysisk skelnen mellem evighed/endelighed, ånd/legeme, intelligibelt/sanseligt eller substans/accidens som adskilte og uforenelige størrelser sniger sig nemlig ind i kristologi og nadverlære, og den skelnen umuliggør ifølge Luther Guds virkelige og konkrete nærvær i inkarnation og sakramente. Med metaforer som guds-brød, ånds-kød, gud-menneske, guds-lidelse og guds-død prøver Luther i forhold til substansmetafysikken at udtrykke den

paradokse identitet af guddommeligt og menneskeligt i det ydre tegn: Inkarnation, element og ord. Luthers metaforer lægger op til en forståelse af tegnet, der ikke er anlagt på at friholde den guddommelige natur ('substansen', evighed, uforanderlighed, *apatheia*) fra at inficerer af 'accidentale' menneskelige egenskaber som endelighed, forandring, lidelse og død. Med sine metaforiske nyskabelser polemiserer Luther i *Vom Abendmahl Christi* imod en rationel reduktion af Gud til et evigt og usårligt begreb, der i sit inderste væsen forbliver uberørt af mødet med det menneskelige.

Den sprogfilosofiske reception, der i dag knytter sig til *Vom Abendmahl Christi* inden for blandt andet den systematiske teologi, vidner om, at Luthers udspil til en tegn- eller sprogforståelse stadig har relevans og gyldighed. Men også uden for en eksplicit teologisk kontekst er Luther relevant. Således har den franske filosof Cathrine Malabou i *L'Avenir de Hegel* (1996) med begrebet 'plasticitet' opfanget væsentlige lutherske pointer. Fordi Malabou er forpligtet på det 20. århundredes filosofiske diskussion af forholdet mellem tid og væren, er hun i stand til at tilføje Luthers tænkning en tidsproblematik, der var Luther selv fremmed. Med fremtid eller forventning som fortegn vil Malabou gøre op med et statisk og uforanderligt værensbegreb, der er upåvirket af tid og forandring, eller i Luthers terminologi upåvirket af mødet med endelighed og menneskelighed. Plasticitet har i Malabou's brug konnotationer til både fikseret essens og plastisk sprængstof. Plasticitetsbegrebet selv er således anlagt på at integrere og pulverisere metafysiske modsætningspar. Med plasticitet indarbejder Malabou en tidslighed og forskydning i det belastede substans- eller identitetsbegreb, der netop som begivenhedens sted åbner sprog og væren for det uventede, uforudsete – for fremtiden.

I det følgende fremlægger jeg de passager i *Vom Abendmahl Christi*, der er relevante for at belyse Luthers opgør med sin samtids substansmetafysik. Først skal *Vom Abendmahl Christi*'s sprogfilosofiske forskningshistorie kort introduceres. I min egen udlægning af Luther lægger jeg mig op ad den sprogfilosofiske tilgang til teksten. Min tese er dog, at Luthers sakramentale metaforer rummer metafysikkritiske potentialer, der stadig er uindfriede. I lyset af plasticitetsbegrebet kan Luthers metaforiske nyskabelser udfoldes med konsekvenser også for gudsbegrebet. Afslutningsvist skal en samtale mellem Luther og Malabou derfor danne baggrund for et kritisk udspil til en teologisk metaforforståelse.

Den metaforiske Lutherreception: Jüngel, Ringleben og Streiff

Luthers sans for sproglige figurer og originale metaforer er i løbet af de seneste årtier blevet løftet ind i et omfattende sprogfilosofisk og hermeneutisk studie, der er repræsenteret ved blandt andet Eberhard Jüngel, Joachim Ringleben og Stefan Streiff samt Albrecht Beutel og Oswald Bayer. Den sprogfilosofiske interesse for Luther skyldes, at Luther ikke bare i *Vom Abendmahl Christi*, men i en række centrale skrifter arbejder med et 'nyt sprog', der skal udsige det intime indbyrdes forhold mellem Gud og menneske i inkarnation og sakramente.¹

Som den første har Eberhard Jüngel fremsat den tese, at Luthers udspil til et nyt sprog skal forstås metaforisk.² Både Joachim Ringleben og Stefan Streiff har forsøgt at udfolde Jüngels tese i et systematisk arbejde med de relevante Luthertekster. I *Arbeit am Gottesbegriff* (2004) hævder Ringleben således, at Kristi væren i Luthers teologi fungerer som en ren 'kommunikativ hændelse'. 'Gud-menneske' udgør en absolut metafor, der bringer guddommeligt og menneskeligt sammen på radikalt nye måder. Kristusmetaforen er mulighedsbetingelsen for soteriologiske metaforer som fx kød-brød, guds-vand, ånds-legeme, der ifølge Ringleben foregriber *eskaton*. I metaforerne genskabes og fornyes det 'gamle' med henblik på dets endelige fuldendelse. I Luthers teologi realiserer og nutidiggør metaforen Guds eskatologiske handlinger i skabelse og åbenbaring. Den absolutte me-

1. Udover *Vom Abendmahl Christi*, 1528, suppleret med udvalgte prædikener og salmeudlægninger fra Luthers hånd, drejer det sig om *Rationis Latomianae Lutheriana confutatio*, 1521, samt de sene kristologiske disputationer *Verbum caro factum est (Joh. 1, 14)*, 1539, og *De divinitate et humanitate Christi*, 1540; her findes de mest udførlige og eksplicite overvejelser over det nye sprog.
2. Det nye ved Jüngels tese er i forhold til tidligere forskning, at Jüngel fortolker Luther som repræsentant for en moderne metaforforståelse (præget af bl.a. af Max Black og Paul Ricoeur). Ifølge den moderne metafor-teori fungerer metaforen som en sproglig nyskabelse. Metaforen bringer kendte og stabile sproglige størrelser (gud/menneske, syndfri/synd, kød/brød) sammen i en absurd identifikation, hvormed nye meningsdannelser, der berører begge størrelser i 'identitetsparrene', opstår. I "brødet er mit legeme" eller "Gud blev menneske" kaster subjekt og prædikat gensidigt nyt lys over hinanden og beriger hinanden betydningsmæssigt. Metaforen tilkendes en kognitiv og ontologisk funktion, fordi den evner at artikulere og åbne nye og oversete træk ved tingene og virkeligheden. For Jüngels tese, se E. Jüngel, "Metaphorische Wahrheit", *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch* (München: Kaiser 1980), 103-157 (108-110; 136-137); E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt* (Tübingen: Mohr Siebeck 1977), 396-400.

tafor, gud-menneske, finder Ringleben begrundet i Guds evige og uforanderlige identitet.³ Streiff forsøger i *Novis linguis loqui* (1993) at tage de lutherske metaforer til indtægt for en 'teologisk erkendelseslære'. Med faldet har mennesket mistet den sande erkendelse af sit eget og tingenes væsen. I Kristus genindstiftes ifølge Streiff en oprindelig umiddelbar reference mellem ord og ting (jf. skaberordet). I Streiffs udlægning åbenbares de latente muligheder i tingene selv, nedlagt i dem fra skabelsen, formidlet af både de bibelske og nye soteriologiske metaforer. Streiff finder således Luthers metaforer og udspil til et nyt sprog begrundet i en oprindelig, men tabt paradisisk ontologi. Luther bliver med andre ord repræsentant for en bibelsk/metaforisk formidlet *analogia entis*, der leder tankerne hen på thomistisk teologi.⁴

3. Joachim Ringleben, "Luther zur Metapher", "Metapher und Eschatologie bei Luther", *Arbeit am Gottesbegriff, bd. 1: Reformatorische Grundlegung, Gotteslehre, Eschatologie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 59-116. Se for de nævnte metaforer WA 26, 443, 18f, BSLK 693, 36, WA 23, 243, 36.
4. Stefan Streiff, "*Novis linguis loqui*": *Martin Luthers Disputation über Joh. 1, 14 "Verbum caro factum est" aus dem Jahr 1539* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993). Fælles for Ringleben og Streiff er, at de som Jüngel mener at kunne udfolde 'det nye sprog' metaforisk. Af andre Lutherfortolkere, der er nået til den modsatte konklusion, kan nævnes Reinhard Schwarz og Gerhard Krause: Schwarz, der har arbejdet med de sene disputationer, relaterer ikke det nye sprog til metaforen, men derimod til to-natur-læren. Det nye sprog er ifølge Schwarz Luthers forsøg på at udtrykke den uudsigelige enhed af Gud og menneske i Kristus, en enhed, Luther ikke formår at udfolde i en ny sprogforståelse (Reinhard Schwarz, "Gott ist Mensch. Zur Lehre von der Person Christi bei der Ockhamisten und bei Luther", *ZThK* 63, 1966, 289-352). Gerhard Krause har på baggrund af Luthers opgør med Latomus analyseret Luthers udsagn om et metaforisk, 'figurativt' sprog. Ifølge Krause strander Luthers søgen efter nye talemåder på, at Luther ikke formår at give faste fortolkningsregler for et nyt sprog (Gerhard Krause, *Studien zu Luthers Auslegung der kleinen Propheten* (Tübingen: Mohr 1962)). Også i den finske Lutherforskning er 'det nye sprog' blevet studeret. Reijo Työrinoja genfinder hos Luther en realistisk tradition. Det nye sprog skal ikke forstås metaforisk, men tværtimod som den umiddelbare reference mellem ord og ting, der fungerer hinsides mentale og filosofiske begreber (Reijo Työrinoja, "Nova vocabula et nova lingua – Luther's conception of doctrinal formulas", *Thesaurus Lutheri. Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Lutherforschung*, red. T. Mannermaa et al. (Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft 1987), 221-236). Risto Saarinen påviser derimod, at de bibelske ord i Luthers forståelse henviser til deres objekter på

Metafor og metafysik?

Fælles for de nævnte konceptioner er, at man ved hjælp af en moderne metaforforståelse forøger at fortolke mødet mellem guddommeligt og menneskeligt metaforisk for at sætte sig ud over et problematisk substansbegreb. Den teologiske metafor fungerer som en paradoksal og erfaringsmodsigende sprogform, der med udgangspunkt i inkarnationen åbner virkeligheden for dens egentlige eller eskatologiske muligheder. Men den teologiske metafor er også hos fx Ringleben og Streiff kendetegnet ved, at den ikke kun er begrundet i nyskabelsen af sproglige identitetsmarkører (gud/menneske, kød/brød, synd/syndfri, skaber/skabning). Metaforen finder sin yderste fundering i en forudgående identitet eller oprindelig lighed, der bag ved og uden for metaforen og sproget stabiliserer og begrunder den (hhv. en paradisk ontologi, en evig uforanderlig identitet).

Spørgsmålet er derfor, om den metaforiske reception helt får indfriet potentialerne i Luthers udspil til en ny tegn- eller sprogforståelse. Hvis nye betydninger kan føres tilbage til et 'fikspunkt', en oprindelig og statisk identitet uden for inkarnation og sprog, har metaforen som sproglig figur så virkelig den nyskabelses- eller begivenhedskarakter, som Luther tilkender inkarnation og sakramente? Når jeg i det følgende vender blikket mod *Vom Abendmahl Christi*, sker det i et forsøg på at udfolde metaforen på baggrund af Luthers fortolkning af *realnærver* og *communicatio idiomatum*. Fordi Luthers sakramentale metaforer er begrundet i inkarnationens paradokse og uventede begivenhed, antyder de et udspil til en tegn- eller metaforforståelse, der *ikke* er anlagt på at stabilisere metaforen i en statisk og uforanderlig væren hinsides de metaforiske møder. I metaforene selv ligger der derimod potentialer til at gøre op med et statisk og uforanderligt værensbegreb.⁵

en måde, der kan kaldes metaforisk. Luthers metaforer begrunder Saari-
nen i en teologisk hermeneutik inspireret af den thomistiske *analogia
entis* (Risto Saarinen, "Metapher und biblische Redefiguren als Ele-
mente der Sprachphilosophie Luthers", *NZSThR* 30, 1988, 18-39). De fin-
ske fortolkere møder hos Dennis Bielfeld kritik for at have underspillet
Luthers inkarnatoriske/metaforiske opgør med den skolastiske filosofi
(Dennis Bielfeld, "Luther, Metaphor, and Theological Language", *Mo-
dern Theology* 6:2 (1990), 121-135).

5. En kritik af den teologiske metaforforståelse findes bl.a hos Philipp Stoellger. Stoellger finder det i lyset af postmoderne metafysikkritik anakronistisk at operere med en sidste horisont, hvori alt upåvirket af tid og sprog henviser til alt. Stoellger selv vil på baggrund af korsmetaforen (*passion/creation*) forpligte teologien på de 'åbne horisonter ontologi', Phillip Stoellger, "Jesus ist Christus'. Zur symbolischen Form der Chri-

Vom Abendmahl Christi. Inkarnation og realnærvær

Vom Abendmahl Christi er det afsluttende indlæg fra Luthers hånd i den store nadverstrid, der 1525-1528 præger hans tænkning. De lutherske modstandere udgøres fortrinsvist af Zwingli og Oekolampadius, hvis spiritualiserende og symbolske udlægninger af nadveren Luther indædt bekæmper. Diskussionen med den skolastiske filosofis transsubstantiationslære og forståelse af messeofferet er således siden *De Captivitate Babylonica* i 1520 gledet i baggrunden i Luthers tænkning. I stedet ser Luther i sværmernes åndeligt spirituelle tilgang til nadveren sin egen accentuering af troens rolle i forhold til ordet slået over i en ufrugtbar subjektivisme eller inderlighed; derfor får forholdet mellem elementet og ordet en markant plads i nadverstriden. Over for den symbolske forståelse af nadveren drejer det sig for Luther om at fastholde indstiftelsesordene, "dette er mit legeme", og dermed Kristi legemlige nærvær i brød og vin. Igen og igen fremfører Luther med henvisning til indstiftelsesordenes og Skriftens sikre klarhed, at både brød og legeme er til stede i nadvelementerne. *Realnærvær* udtrykker det virkelige nærvær *i* og *som* brød og vin; "zwey unterschiedliche wesen als brod und leib werden fur ein ding odder wesen gesprochen ynn diesen worten 'Das ist mein leib'" (WA 26, 439, 14-15).⁶

Vom Abendmahl Christi er opbygget i tre store hoveddele, der på linje med andre store lutherske nadvertekster bæres af parallelparret

stusmetapher und einigen Folgen für die systematische Theologie", *Metapher und Kreuz, Studien zu Luthers Christusbild*, red. Jens Wolff (Tübingen: Mohr Siebeck 2005), 319-343 (339).

6. I dette fokus på indstiftelsesordene i *Vom Abendmahl Christi* ses den for Luthers tredje og afgørende nadverfase væsentlige accentforskydning, hvori det reale nærvær i nadvelementerne indtager pladsen som 'det, vi tror', *objectum fidei*. Før 1528 spiller det legemlige nærvær i elementerne en mere sekundær rolle; i de tidligere nadverskrifter står elementerne således endnu i absolutionsordets 'tegn', idet de fortolkes som pant og segl på *verba testamenti*, den frelse Kristus i sit ord (og element) udsiger og tildeler, se fx WA 19, 510, 21ff; WA 19, 511, 11ff; WA 23, 155, 32 ff. Susi Hausammann redegør for de forskellige faser i luthersk nadverlære med det reale nærvær som tematisk omdrejningspunkt i Susi Hausammann, "Realpräsenz in Luthers Abendmahlslehre", *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation. Festschrift für Ernst Bizer*, red. L. Abramowski og J. F. Gerhard Goeters (Neukirchen: Neukirchner Verlag 1969), 157-173. En tilsvarende udvikling i Luthers nadverlære påviser Erik Kyndal, *Nadverlære og Nadverfællesskab* (København: GAD 1984), 17-39, 158ff.

inkarnation og realnærvær.⁷ For Luther reflekterer spørgsmålet om det virkelige nærvær i det ydre tegn tilbage på både kristologi og soteriologi: I underkendelsen af det legemlige nærvær i elementet ser Luther inkarnationens virkelighed draget i tvivl. Hvis Kristi legeme og blod ikke kan forenes med brød og vin, sås der tvivl om den personale enhed af sand Gud og sandt menneske i inkarnationen, og det har ifølge Luther fatale implikationer for soteriologien: “Denn wenn ich das glaube, das allein die menschliche natur fur mich gelidten hat, so ist mir der Christus ein schlechter heiland, so bedarff er wol selbs eines heilands” (WA 26, 319, 37-39).⁸

Det centrale spørgsmål i forhold til det reale nærvær er derfor i bund og grund: *Estne finitum capax infiniti?* Når Luther lidenskabeligt kæmper for at fastholde nærværet i kød-brød og blod-vin, forsøger han efter bedste evne at formulere et alternativ til en filosofisk forståelse af tegnet: Det er tegnets karakter af mødested eller paradoks identitet mellem klassiske metafysiske dualismer (substans/accidens, åndeligt/legemligt, evigt/endeligt), som den filosofiske rationalisme ikke kan rumme: Mens Rom hævder en substansmæssig gennemtrængning under det endeliges accidens (hhv. *transsubstantiation* og *gratia infusa*), placerer sværmerne substansen (det opstandne legeme/*parousia*) i det hinsidige og degraderer det ydre tegn, element og ord, til en symbolsk henvisning. Fordi det lutherske sakramente så prægnant er anlagt på inkarnationen, må Luther forkaste et filosofisk tegnbegreb, der ikke kan bringe det betegnende og det betegnede (brød/kød, vin/blod, legemligt/åndeligt, menneske/gud) sammen i et virkeligt nutidigt møde.

Communicatio idiomatum som luthersk nøglebegreb

Diskussionerne med Zwingli og Oekolampadius foranlediger Luther til at beskæftige sig indgående med Kristi person og det indbyrdes forhold mellem den guddommelige og menneskelige natur, *communicatio idiomatum*.

7. Se WA 26, 436, 12-24; 440,34-40; 443, 22-26 for parallellen mellem inkarnation og sakramente samt WA 19, 490, 24-491, 16; WA 23, 157, 26-37 og WA 54, 157, 25-34.
8. I 1539 gentager Luther i *Von den Konziliis und Kirchen* sin soteriologiske pointe i endnu mere markante vendinger: “Das meine ich also: Wo es nicht solt heissen, Gott ist fur uns gestorben, sondern allein ein mensch, so sind wir verloren, Aber wenn Gottes tod und Gott gestorben in der wogeschuessel ligt, so sincket er unter und wir faren empör”, WA 50, 590, 13-16.

Læren om *communicatio idiomatum*, udvekslingen eller kommunikationen mellem guddommelige og menneskelige egenskaber (*idiotmata*) i Kristus, føjer sig igennem oldkirken til den *chalcedonensiske* to-natur-lære. De alexandrinske teologer opfatter *communicatio* som en real ontologisk udveksling mellem naturerne i personenheden. Udvekslingen begrænses dog fra guddommelig til menneskelig natur af hensyn til den guddommelige naturs uforanderlighed, *apatheia* og transcendens. Den antiokenske skole og den mere vestligt inspirerede teologi, der med bl.a. Thomas Aquinas blev dominerende i skolastikken, præger *communicatio* i verbal retning: Naturernes egenskaber udsiges *konkret* om personen, som de har fælles, ikke *abstrakt* om naturerne, der mødes i denne.

Mens Luther i sine tidlige skrifter (fx *Kirchenpostille*, 1522) accentuerer adskillelsen mellem naturerne, forrykker hans tyngdepunkt sig i løbet af nadverstriden, så naturernes indbyrdes i og med personenheden intime og reale kommunikation nu i stadig højere grad rykker ind i centrum af hans kristologiske tænkning. I årene efter nadverstriden bliver *communicatio idiomatum* i sin reale prægning et nøglebegreb i Luthers teologi og sprogregleksioner. Luther nævner ikke eksplicit læren om *communicatio idiomatum* i *Vom Abendmahl Christi*; allerede her ligger tanken om egenskabernes udveksling dog som den forudsætning, der driver hans tegnteoretiske betragtninger. Også i *Vom Abendmahl Christi* arbejder Luther med teologiske talemåder og sproglige figurer, der skal udtrykke de to naturs indbyrdes kommunikerende forhold i inkarnation og sakramente.⁹

Synekdoke – alleosis

Zwinglis forståelse af tegnet beror på en filosofisk rationalisme, der betoner adskillelsen og forskellen mellem naturerne. Zwingli opfatter

9. Se som baggrund for Luthers udvikling Marc Lienhard, *Martin Luthers christologisches Zeugnis: Entwicklung und Grundzüge seiner Christologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979), 251-260, samt Oswald Bayer, "Das Wort ward Fleisch. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation", *Creator est Creatura. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation*, red. Oswald Bayer und Benjamin Gleede (Walter de Gruyter: Berlin 2007), 5-34. Ifølge Bayer er kristologien at betragte som en hjælpekonstruktion til Luthers nadverlære, Bayer (2007), 24. Stefan Streiff (1993) har i sit Lutherstudie udfoldet *communicatio*-principets nøglefunktion i forhold til væsentlige teologiske temaer hos den sene Luther; tilsvarende Johann Anselm Steiger, "Die communicatio idiomatum als Achse und Motor der Theologie Luthers", *NZStH* 38, 1996, 1-28.

communicatio rent verbalt: Udelukkende som en retorisk figur, en *praedicatio verbalis*, er muligt at tilskrive personen, hvad der kun tilkommer den ene natur. *Realiter* at hævde, at Gud skulle have lidt, eller mennesket Jesus skabt verden, er for Zwingli en umulighed. *Alleosis* er den retoriske figur, der modsvarer Zwinglis kristologi og guds-begreb. *Alleosis* betyder omskiftelse eller ombytning og bruges for at forklare, hvordan Skriften kan tilskrive fx mennesket Jesus egenskaber, det menneskelige ifølge sin natur ikke har. *Alleosis* omfatter alle de udtryk, der taler om Kristi lidelse, død, nedstigning, himmelfart m.m. Ved at fortolke sakramentets indstiftelsesord *alleosisk* udlægger Zwingli både ord og element (det betegnende) som den symbolske henvisning til en fraværende virkelighed (det betegnede, den opstandne Kristus). Et reelt møde mellem guddommeligt og menneskeligt, der truer med at besmitte ånd og evighed med legemlighed og endeligt, er ifølge Zwingli udelukket.¹⁰

I forhold til det filosofisk rationelle tegnbegreb forsøger Luther at formulere en forståelse af tegnet, der hverken reducerer det til en symbolsk henvisning eller en *transsubstantiel* enhed: I indstiftelsesordenes "dette er mit legeme" opstår i lighed med den personale enhed en sakramental enhed af to forskellige 'substanser' eller 'væsener', idet begge selvstændige væren bevares.

Over for Zwinglis *alleosis* bringer Luther den grammatiske figur *synekdoke* på banen. Som medudsigelse eller *pars pro toto* er *synekdoke* i stand til at underforstå helheden i delen. *Synekdoke* er den grammatiske betegnelse for at tale om forskellige væsener, som om de var ét. Luther benytter sig bl.a. af vin-fadet som eksempel. Idet man henviser til fadet, medforstås indholdet/helheden, vinen, og tilsvarende med penge-pung eller penge-læder. Hvor to forskellige væsener bliver ét, taler grammatikken om dem i ét udtryk, og hvor den ser enheden i de to væsener, bruger den de samme vendinger om dem begge: Det er penge (pung), det er vin (fad) osv. *Synekdoke* fungerer med andre ord som det grammatiske udtryk for personenhed og *communicatio*: Vin-fad, penge-pung er ordsammenstillinger eller talemåder, der i og med enheden i væsenet gør det muligt at give den ene natur en benævnelse eller egenskab, som den uden for enheden ikke har. *Synekdoke* udtrykker således en sammensat identitet af forskellige og adskilte væsener uden sammenblanding (WA 26, 444, 1-20; 26, 443, 12-34).

Samme komplekse identitet eller enhed, *einickeit*, af forskellige væsener finder Luther i Skriftens trinitariske og kristologiske udsagn. I

10. Fx WA 26, 317, 12-39; 26, 319, 29 ff; 26, 324, 24-34; Lienhard 1979, 253; 172-174.

den trinitariske 'naturlige enhed' identificeres guddommen som væsensenheden af tre forskellige personer, Fader, Søn og Hellig Ånd, mens den kristologiske 'personlige enhed' forener den guddommelige og den menneskelige natur. At to så forskellige, og adskilte, naturer kan eksistere som et væsen, skyldes ikke deres sammenblanding ("die wesentliche einigkeit der natur (denn es sind zwei unterschiedliche natur und wesen)"), men derimod den personlige enhed: "Denn obs gleich nicht einerley wesen ist nach den natur, so ists doch einerley wesen nach der person" (WA 26, 440, 42ff; 26, 440, 21-441, 8).

Både de kristologiske og trinitariske udsagn rummer altså på linje med *synekdoxen* formuleringer af det komplekse ontologiske forhold, der udgør en enhed-i-forskel. I og med enheden er det muligt at tilskrive en person eller natur en 'væsentlighed' eller egenskab, den ifølge sin egen natur eller væsen ikke har: "Der mensch ist Gott, der Gott ist mensch" (WA 26, 443, 22). Ligesom den personlige enhed i Kristus muliggør, at 'er' forbinder to forskelligartede naturer, opstår der i og med indstiftelsesordene ("dette er mit legeme") i sakramentet en *unio*, hvori 'er' sammenfatter de to forskellige substanser, brød og kød, i en sakramental enhed. Luther kan derfor sidestille udtrykkene: "Gott ist mensch, mensch ist Gott, das brod ist mein leib, mein leib ist das brod" (WA 26, 443, 22ff). Hver for sig er subjekt og prædikat, brød og legeme, to adskilte substanser eller identiteter, men i den sakramentale enhed er de forenet i et nyt og enestående væsen: "Ein new einig wesen" (WA 26, 443, 30). I sakramentets paradokse identitet udlignes forskellen mellem dem, uden at hverken brød eller kød "untergehen und zu nicht werden, sondern beide brod und leib bleibe" (WA 26, 445, 7; WA, 26, 442, 20-443, 34).

Ved ordets mellemkomst er de synlige elementer blevet usynlige realiteter: Brød og vin er ikke *accidentale* skikkelser, der skjuler et substantielt tredje eller symbolsk henviser til et transcendentalt betegnet; de er Kristi legeme i en *Einbrötunge*.¹¹ Kød-brød, legems-brød, blod-vin er de prægnante metaforer, Luther vælger for at udtrykke det unikke nærvær, der forener og sammenbinder brødet med Kristi legeme i "ein sacramentlich wesen und ein ding" og tilsvarende vinen og blodet "ynn ein sacramentlich wesen" (WA 26, 445,10-15).

11. For at understrege det reale nærvær 'adopterer' Luther ironisk sværmerens kritik af ham: "[...] Das die Einbrötunge ist wider den Christlichen glauben, Denn der glaub mus ein geistlichen anblick haben, daran er haffte, Aber brod ist ein leiblich anblick. Aus diesem grund kan man auch schliessen, dass Christus auff erden nicht mensch gewesen ist, Denn seine menscheit war ein leiblicher und nicht ein geistlicher anblick" (WA 26, 436, 12-16).

Den sakramentale union og egenskabernes udveksling binder i den grad Kristus til brød og vin, at Luther som den umiddelbare følge af det reale, medudsagte nærvær hævder, at den, der spiser og tygger brødet, spiser og tygger Kristi sande legeme (WA 26, 442, 29-443, 1). Luthers lære om *manducatio oralis* og *manducatio impiorum* er på linje med fastholdelsen af *ubikvitetslæren* de direkte – uformidlede – konsekvenser af den kristologiske accentforskydning, der præger hans nadverteologi. I forhold til Zwinglis transcendent filosofiske gudsbegreb forsøger Luther at udtrykke en for hans teologi bærende kristologisk pointe: Hvor Gud åbenbarer sig, åbenbarer han sig knyttet til det ydre tegn: Inkarnation, element og ord. I den symbolske og henvisende udlægning af indstiftelsesordenes 'er', der modsvarer Zwinglis *alleosiske* skisma mellem det betegnende (ord, element) og det betegnede (*parousial*/det opstandne legeme), ser Luther en *dualistisk nestorianisme*, der truer med at sønderrive personheden og den intime udveksling mellem de to kommunikerende naturer. Derfor fastholder Luther under henvisning til Skriftens ydre klarhed, at det er dette inkarnatoriske tegn, der uddeles i sakramentet. Elementerne har ikke erstattet Kristi menneskelighed, men de nutidiggør i og med *communicatio* og realnærvær inkarnationens begivenhed, idet de på paradoksal vis åbenbarer og fortsætter Guds nærvær i verden: I kødbrød og blod-vin bliver Gud menneske igen og igen; dét er den 'legemlighed', det for Luther handler om.¹²

Communicatio idiomatum: Nestorianisme eller monofysitisme?

Luthers refleksioner over det sakramentale tegn er rodede og uklare. I forhold til Zwinglis *alleosis* og verbale *communicatio* tenderer Luthers insisteren på *communicatio realiter* en sammenblanding af de to naturer i et nyt substantielt *unum* eller en væsentlig identitet, der hverken

12. Hausammann påpeger som det inkarnatoriske omdrejningspunkt i Luthers nadverlære, at Kristus "auch im Abendmahl Fleisch wird und Gott bleibt. Damit ist nicht nur das Problem der Zwei-Naturenlehre, sondern auch das noch umfassendere der Selbstoffenbarung Gottes überhaupt tangiert; denn wo Gott sich offenbart, muss er für uns leiblich und fassbar werden, wo sich aber Gott offenbart, da ist er frei und unverfügbar", Hausammann (1969), 169; jf. 171: "In dieser Weise geschieht im Abendmahl das 'verbum caro factum est' nach Gottes Setzung immer neu". Se også Lienhard (1979), 170: "Die Realpräsenz reiht sich also in die allgemeine Bewegung der Inkarnation Gottes ein, die sich nicht auf die Inkarnation Christi in der Vergangenheit beschränkt".

er kød eller legeme, men *ein new, einig wesen* (WA 26, 443, 30).¹³ Fx kompliceres læsningen af *Vom Abendmahl Christi* af Luthers noget upræcise omgang med traditionelle filosofiske begreber som væsen, natur og person. Luther kan således bruge 'væsen' om både natur og væremåde: Luther fastholder på den ene side, at han ikke "die natur ynn ein wesen gemeinet" (WA 26, 324, 3f), hver natur beholder sit eget væsen. På den anden side kan Luther dog også hævde: "Denn obs gleich nicht einerley wesen ist nach den natur, so ists doch einerley wesen nach der person, und entspringt also hieraus zweierley einickeit und zweierley wesen" (WA 26, 441, 1ff; Lienhard (1979), 175). Derfor er det et stadig omdiskuteret spørgsmål, hvorvidt Luther i *Vom Abendmahl Christi* helt formår at balancere mellem alternativet *nestorianisme* og *monofysitisme*. I den forbindelse vidner fx den nyere finske Lutherreception om, at problemfeltet langt fra er udtømt.¹⁴

Luthers forsøg på at nærme sig Guds nærvær i inkarnation og sakramente i form af sproglige figurer og metaforer rummer dog potentialer til en alternativ om end udfoldet position. Når Luther sidestiller kød/brød, legeme/brød, blod/vin, gud/kød, ånd/legeme, gud/menneske (WA 26, 445, 11-14; WA 23, 243, 36; WA 26, 443, 18f), vidner det om en original fortolkning af *communicatio idiomatum* som *gensidig* intim udveksling mellem klassiske metafysiske modsætningspar.¹⁵

13. Lienhard ser i Luthers accentuering af resultatet af den sakramentale *unio* og *communicatio* en fare for kristologien; Lienhard (1979), 179: "[...] als ob die Person Jesu Christi eine Art dritter Entität wäre, die zu den zwei Naturen hinzukommt, als ob ein 'neues' Wesen aus dieser Einheit hervorginge".
14. Navne som T. Maanerma, R. Saarinen, S. Peura m.fl. repræsenterer et forsøg på at frugtbar gøre Luthers kontinuitet med traditionen før ham. Den finske Lutherforskning arbejder bl.a. med at reformulere metafysiske begreber som substans, væsen, person. Spørgsmålet er, om den tilgang er mulig uden at 'gentage' eventuelle *monofysitiske* paradokser hos Luther selv. Fx ligger der i Simo Peuras udlægning af *unio cum Christo*, realnærvær og *manducatio oralis* tendensen til en fortsat soteriologisk ontologisk helliggørelse og forherligelse af det menneskelige, der truer med at tabe retfærdiggørelsens præcise differentiering mellem Gud og menneske; Simo Peura, "Wort, Sakrament und Sein Gottes", *Luther und Ontologie. Das Sein Christi im Glauben als strukturierendes Prinzip der Theologie Luthers*, red. A. Ghiselli, K. Kopperi og R. Vinke (Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft 1993), 35-69.
15. Ved at fortolke udvekslingen mellem naturerne *gensidigt* korrigerer Luther den alexandrinske teologis forsøg på at friholde den guddommelige natur fra forandring, lidelse og død: "[S]ie [die Menschheit] ist mit Gott

De metaforiske nyskabelser, som skal udtrykke forholdet mellem guddommeligt og menneskeligt i inkarnation og sakramente, betyder i forhold til den filosofiske rationalisme et opgør med den forestilling, at substans kun har et vilkårligt forhold til accidens (endelighed, tidslighed, forandring, lidelse og død). I Kristus har 'substansen' bundet sig til det accidentale, det evige til det endelige, det åndelige til det legemlige, det uforanderlige til det foranderlige – det betegnede til det betegnende.¹⁶

I den filosofiske tradition, Luther selv står i, finder han hverken begreber eller sprog for den ontologiske kompleksitet eller paradokse identitet mellem naturerne, som han – mindre vellykket – prøver at indfange som "*Kommunion*", "*vermengen*", "*verwechseln*" og "*austauschen*" (Lienhard 1979, 259). Hans metaforer derimod formår at forene gud/menneske, gud/kød, kød/brød, blod/vin i et identitetspar, der ikke udligner forskellen eller differensen mellem dem. Kød-brød og blod-vin er som Luthers øvrige metaforer ikke først og fremmest stilistiske virkemidler, men de forsøgsvis sproglige nyskabelser, hvormed Luther vil udtrykke det unikke nærvær i inkarnation og sakramente. Metaforerne er neologismer, Luther tyr til for at åbne sprog- og begrebsverden for den inkarnatoriske og sakramentale begivenhed, der ikke lader sig fiksere og fange i filosofiens begrebslige entydighed eller identitet. Når Luther med sine metaforiske nyskabelser sætter sproget til at arbejde for sig, skyldes det hans indsigt i, at det betegnede og det betegnede i inkarnation og sakramente er intimt

eine person, das wo Gott ist, da ist auch der mensch, Was Gott thut, das heist auch der mensch gethan, Was der mensch leidet, das heist auch Gott gelidten" (WA 26, 335, 26-28), eller som i de sene skrifter fra 1539-40, fx: "Er mueste uns gleich ein mensch werden, das es heissen kuentde, Gott gestorben, Gottes marter, Gottes blut, Gottes tod, [...] Denn Gott in seiner natur kan nicht sterben, Aber nu Gott und mensch vereinigt ist in einer Person, so heisst recht Gottes tod, wenn der mensch stirbt, der mit Gott ein ding und eine Person ist" (WA 50, 590, 18-21). I *Von den Konziliis und Kirchen* hedder det ligeledes: "Denn ich wol auch fur mir habe Nestorianos gehabt, die seer steiff wider mich forchten, das die Gottheit Christi nicht kundte leiden, Und zu warzeichen schreib auch Zwinglius wider mich uber diesem spruch, "Verbum caro factum est" und wolt schlecht nicht, das Verbum solt factum heissen, sondern wolt haben, Verbum caro facta est, Ursache, Gott koenne nichts werden" (WA 50, 591, 9-14). Se også WA 39, II, 93, 2-9; 39, II, 94, 21-24 og WA 45, 590, 1-4. Jf. også Lienhard (1979), 256-259, samt Steiger (1996), 2-5.

16. Carsten Pallesen, "Jagten på den tabte kontekst – om eksternalitet og bekendelse i Luthers nadverlære", *Kritisk Forum for Praktisk Teologi* 45 (1991), 13-42 (20-21).

sammenbundet: Det eneste sprog, der kan rumme sakramentets begivenhedskarakter, er et sprog anlagt på at opløse metafysikkens stivne modsætningspar ved stadig at overskride og forny sig selv.

Metaforerne udspringer af Luthers originale prægning af *communicatio idiomatum* som en gensidig udveksling i personenheden. Metaforerne antyder, at *communicatio* netop ikke skaber et nyt *unum* i betydningen en væsentlig enhed eller identitet, men derimod åbner en paradoks identitet, der unddrager sig en umiddelbar identifikation. Luther evner ikke dog konstruktivt at sætte noget nyt og andet i stedet for det klassiske substans- eller naturbegreb. Derfor vikler han sig ind i begrebslige forlegenheder (*vermengen, verwechseln*), der hverken lever op styrken i hans metaforer eller formår at fastholde den enhedi-forskel, Luther finder i Skrift og *synekdoke*. Tværtimod trækkes metaforer som guds-død, guds-lidelse, guds-smerte (WA 50, 590, 18), der i Luthers kristologi peger videre end et filosofisk rationelt værens-begreb uberørt af det reale møde med det menneskelige, i ufrugtbar retning. Begrebsligt uformidlet peger de kristologiske metaforer mod en *monofysistisk* identitet uden forskel inden for gudslæren. Fordi Luther ikke har begrebsapparat til at formulere den paradokse identitet i *communicatio* og realnærvær, bliver hans udspil til en tegn- eller metaforforståelse stående ved metaforerne selv.

Dét begrebsapparat har derimod Cathrine Malabou. Med Malabous *L'avenir de Hegel* bevæger vi os ind i en filosofisk kontekst, der hverken skelner mellem kristologi eller gudslære, men derimod er forpligtet på det 20. århundredes tidsproblematik. Hvor Luther lidenskabeligt kæmper for begivenhedens virkelighed, er Malabou optaget af dens mulighed, filosofisk talt af fremtiden. I det Malabou i sit plasticitetsbegreb medtænker tid og forskydning, formår hun at begrebsliggøre en paradoks eller 'differentieret identitet', der også rummer potentialer i en teologisk kontekst.

Plasticitet, dialektik og temporalitet

Cathrine Malabous *L'avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique* omhandler det hegelske åndsbegrebs 'temporalitet' og eksplosivitet. Malabou forsøger med sit Hegelstudie at nuancere det udskældte hegelske åndsbegreb ved at påpege de uforudsete og eksplosive sider ved subjektiviteten. Med *L'avenir de Hegel* indskrives Mala-

bou sig i den omfattende filosofiske diskussion af forholdet mellem væren og tid, inspireret af Heideggers metafysikkritik.¹⁷

Plasticitet, der kommer af det græske *plassein* (at modellere eller forme), betyder på én gang at give og modtage form. Malabou fremhæver i sin brug af plasticitetsbegrebet dets konnotationer til plastisk sprængstof og eksplosivt materiale. I plasticitet ligger et spil mellem formgivning og deformation, fikseret essens og plastisk tilintetgørelse. Plasticitet er et begreb, der kun perifert forekommer i Hegels samlede filosofi. Malabous kunstgreb består i at eksportere begrebet uden for dets vanlige domæne i Hegels tænkning for med det som det konstruerede centrum i systemet at indkredse, hvordan begrebsliggørelse finder sted i hegelsk forståelse. Plasticitetsbegrebet bruger Malabou som et 'metabegreb'. Plasticitet fungerer både som et begreb om det hegelske begreb og samtidig betegner den dynamik, der ifølge Malabou giver form til tiden – og fremtiden – i Hegels filosofi.

Heidegger og begrebets fremtid

Ifølge Heideggers kritik af Hegel er forandring, tidslighed og fremtid i Hegels system reduceret til et underordnet niveau, der ikke påvirker den begrebslige identitet selv. Hegels absolutte Ånd, begrebet, bruger tiden som en rent vilkårlig form til at afhænde sig selv. Når Ånden kommer til sig selv som absolut selvnærvær, ophæver den tiden og historien. I begrebets endelige selvidentitet (den begrebslige *Aufhebung*) er tiden selv stivnet i evigt nærværende nu. Hegels 'begrebstotalitarisme' repræsenterer i Heideggers læsning den logiske konsekvens af metafysikkens tidsforståelse. Den metafysiske tradition beror på en vulgær eller ordinær forståelse af tiden, der har været ude af stand til at tænke dens tre dimensioner: Fortid-nutid-fremtid. Metafysikken har tænkt tid ud fra nu'et og derfor opfattet tid som en lineær følge af her-og-nu-punkter. Ved at begribe tiden ud fra det nærværende nu, er fortidens og fremtidens dimensioner reduceret til forgangne eller endnu ikke indtrufne nu-punkter. Det betyder i Heideggers (og Malabous) forståelse, at nye uventede hændelser og begivenheder kan indtræffe, er blevet umuliggjort. Idet metafysikken har splintret tiden og væren i nærværende nu-partikler, er fremtiden og dermed hændel-

17. Cathrine Malabou, *L'Avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique* (Paris: Vrin 1996). Følgende korte skitse udtømmer ikke kompleksiteten i Malabous omfattende Hegelstudie; i det følgende fremlægges plasticitetsbegrebet med teologisk fortegn med henblik på en dialog mellem Luther og Malabou.

sens og begivenhedens mulighed udelukket. Modsat Heidegger mener Malabou netop, at Hegel som plasticitet har begrebsliggjort Åndens identitet på en måde, der ikke udelukker fremtidens dimension.

Identitet og fremtid som forskelsdannende plasticitet

Med plasticitet forsøger Malabou at beskrive den proces, hvori det hegelske begreb modtager og giver form til sit eget indhold. Det sker i Hegels system i en dialektisk udveksling mellem 'begrebsimmanente modsætningspar' (substans-accidens, universelt-partikulært, begreb-indhold, subjektivitet-objektivitet). Udvekslingen er dialektisk, fordi de operationer, der konstituerer den, er modsatrettede og umiddelbart uforsonlige. Først når begreberne udsættes fra påvirkning fra deres modsætning, in-formerer og præciserer de gensidigt hinanden. Processen er plastisk, fordi den integrerer identitet og opløsning, præcision og begrebsudvidelse, i en differens, der ikke synteserer eller udligner spændingen mellem de enkelte modsætningspar; deres komponenter varierer og omformer dialektisk hinanden.

Malabous pointe er nu, at den plastiske udveksling og omformning er så gennemgribende i Hegels system, at begrebet, der udgør identiteten af modsætningsparrene, selv differentieres og forandres. I Malabous fortolkning er det *i* de kontingente identitetsforskydninger, at Ånden 'kommer til sig selv': Begrebets dækningsområde afsluttes ikke i et *eskaton* hinsides tiden og historien, ligesom Åndens selvidentitet ikke er foregrebet eller afgjort på forhånd. Ånden er, som plasticitet, bundet til modsætningsparrenes formgivninger og formforskydninger. Eksplosiviteten i Malabous plasticitetsbegreb består i, at det ved at detonere tidslighed i det hegelske begreb integrerer forskelsdannelse og identitetsforskydning *i* og *som* den begrebslige *Aufhebung* og identitet.

Fremtiden eksisterer og er igennem Hegels tænkning på færde i spillet mellem det vanlige, konsistente, fikserede og det usædvanlige, eksplosive, deforme. Nu'et er i Malabous fortolkning ikke et vilkårligt nu-punkt, der venter på sin endelige *Aufhebung* hinsides tiden. Nu'et er plastisk i den forstand, at det som forskydningens og begivenhedens sted rummer fremtidens og formgivningens mulighed. Fremtiden *er* i tiden, når fikserede identitetsmarkører isprænges nye uventede og uforudsete meningsdannelser. Originaliteten i *L'avenir de Hegel* består i Malabous genfortolkning af den begrebslige selvidentitet som en fremtids- og forventningshorisont, ud fra hvilken Ånden, tiden, væren i differentierede plastiske hændelser temporaliserer sig selv, formes og modelleres.

Luthers metaforer i det 21. århundrede – et kritisk udspil til en teologisk metaforteori

I en teologisk kontekst ligger plasticitetsbegrebets frugtbarhed i, at det evner at opfange potentialerne i Luthers metaforiske formidling af *communicatio idiomatum* og realnærvær. I lyset af Malabous begrebsapparat kan Luthers betoning af den intime gensidige udveksling og kommunikation i inkarnation og sakramente udfoldes med konsekvenser for gudstanken. Plasticitetsbegrebet peger i dialog med Luther videre end en *monofysistisk* identitet, hvor guddommeligt og menneskeligt forskelsløst flyder sammen. Plasticitetsbegrebet formår derimod med fremtidens og begivenhedens fortegn at åbne for inkarnationens og nærværets fortsatte virkelighed i tiden og sproget.

Metaforen som økonomisk plasticitet

Luthers sproglige figurer og metaforiske nyskabelser vidner om forsøget på at åbne et filosofisk substansbegreb for en 'paradoks identitet', hvori forskellen mellem gud/menneske, ånd/legeme, gud/kød hverken udlignes eller ophæves. Metaforene er Luthers forsøg på at 'begribe' og udsige den unikke og reale sameksistens mellem guddommeligt og menneskeligt, evigt og tidsligt, i inkarnation og sakramente. Metaforene fungerer for Luther ikke som verbale ('*alleosiske*') redskaber, der skal friholde nærværet og det guddommelige fra realt at inficeres af endelighed, tidslighed og forandring. Nærværet er således ikke vilkårlige her-og-nu-punkter, som Gud har en rent ydre relation til. I inkarnation, sakramente og metafor er det guddommelige ifølge Luther intimt bundet til det menneskelige, tiden og sproget.

I lyset af plasticitetsbegrebet kan Kristi væren i inkarnation og sakramente fortolkes som kommunikative hændelser eller begivenheder, der samler og destabiliserer metafysiske modsætningspar. Luthers forståelse af *communicatio idiomatum* som en intim gensidig udveksling og kommunikation rummer en egen plasticitet, der isprænger det klassiske substans- og identitetsbegreb tidens og forandringens mulighed. Guds væren er i Luthers metaforiske formidling ikke en statisk og uforanderlig identitet på uendelig afstand af mødet med endelighed, tid og sprog. Guds væren og identitet kan derimod fortolkes som en fortsat forskydning *ad extra*, i tid og sprog. I Guds fortsatte nærvær forskydes og forandres betydningen af både guddommeligt og menneskeligt. Når Luthers betoning af *communicatio realiter* fortolkes i lyset af plasticitetsbegrebet udlignes hverken den soteriologiske eller trinitariske forskel, derimod åbnes et økonomisk differen-

tieret spil, hvori guddommeligt og menneskeligt formidlet af teologiske metaforer træffer sammen og mødes.

Guds fortsatte nærvær og inkarnation

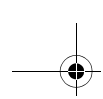
Luthers metaforer er ikke begrundet i en forudgående ontologisk lighed eller identitet hinsides sproget og tiden, der i filosofisk lys umuliggør nærværet og begivenhedens fortsatte fremtid og virkelighed. Som motor i Luthers udspil til en tegn- og metaforforståelse peger *communicatio idiomatum* og realnærvær videre end en klassisk metafysisk ontologi. Når tid og forskydning integreres i identitetsbegrebet, åbnes sprog og væren derimod for de metaforiske møder, hvori Gud igen og igen kan inkarnere sig og være nærværende.

I metaforerne er identitetsspørgsmålet selv på færde *i* og *som* differens. Når metaforen sætter fikserede og stabile sproglige værdier i bevægelse for at skabe ny lighed-i-forskel eller identitet-i-differens, holder den inkarnationens og sakramentets begivenhedskarakter åben. De teologiske metaforer, der formidler den konkrete og reale sameksistens af Gud og menneske, både forestiller og realiserer de nye muligheds og åbne horisonter sted.¹⁸ Den teologiske metafor genindstifter ikke en tabt oprindelighed funderet i en paradisiske ontologi; den åbner fremtidens horisont: I den fælles historie, hvori både Gud og menneske er undervejs, formes og modelleres, er identitetsspørgsmålet – menneskets, verdens, Guds – ikke fastlagt og afgjort på forhånd. Historien er åben for eskatologisk intensiverede erfaringer med erfaringen, hvori fremtiden *er* i tiden som destabilisering af fikseret essens eller betydning.

Guds fremtid

Dialogen mellem Luther og Malabou lægger således op til et fornyet arbejde med stabiliserede teologiske identitetsmarkører: Statiske størrelser som magt, væren, uforanderlighed mv. må på linje med synd, kød, brød udsættes for metaforens formgivning og -spredning. Det antyder, at et moment af uforudsigelighed og uventethed må integreres i gudsbegrebet på måder, der betyder en fornyet gennemtænkning af forholdet mellem *deus absconditus* og *deus revelatus*. *Deus absconditus* er ikke nødvendigvis et metafysisk udsagn om en skjult dæmonisk vilje i Gud, men betegnelse for det uforudsete og andet, overhovedet den fremtidens dimension, der betyder, at nye meningsdannelser og uventede begivenheder er mulige.

18. Stoellger (2005), 339.



En gud, der ikke er på uendelig og evig afstand af menneskeligt, tid og fremtid, er en gud, der vedbliver at indtræffe og hænde i menneskets historie; det er med andre ord en gud, der forjætter en begivenhedsrig fremtid. At gøre nærværets, forandringens og tidslighedens spørgsmål til et metaforisk eller kristologisk anliggende, der er uden betydning for gudsbegrebet selv, er hverken luthersk eller nutidssvarende. Det vil være et tilbagefald til dén skolastiske og sværmeriske reduktion af Gud til et evigt og usårligt princip, der i sit inderste væsen avler og repeterer metafysiske dualismer, som Luther med sine metaforer indædt bekæmper.

