

Mulighedens uendelighed – uendelighedens mulighed¹

Bidrag til en postmoderne håbsforståelse med
udgangspunkt i Kierkegaards subjektivitetsteori og etik

Cand.theol. Anna Ravn Mortensen
Københavns Universitet

Abstract: The article investigates the possibilities and limitations of a religious Christian hope from a postmodern perspective. It argues that Søren Kierkegaard's Christian understanding of hope as ambiguous, spiteful, and ethical is in alignment with Gianni Vattimo's postmodern theory of kenosis as the essence of secularity. The argument proceeds in three steps. The first section outlines the challenge and the potential of the postmodern. The second section analyzes Kierkegaard's understanding of hope. The third section sketches how Vattimo's postmodern theory contrasts the pragmatic, scientific, and nihilistic hopes of today and aligns with Kierkegaard's understanding of hope.

Key words: The human self – Despair – Hope – Postmodern – Søren Kierkegaard – Gianni Vattimo.

Indledning

I vores hverdagsprog betegner håb en tillidsfuld forventning til det gode i fremtiden. På den måde er håbet orienteret mod en endnu ikke virkeliggjort mulighed, men adskiller sig ifølge blandt andre Søren Kierkegaard fra forventning ved at have det gode som genstand (SKS 9, 249-250).² Håbets kompleksitet kommer til udtryk på flere måder, særligt gennem den måde, håb viser sig på. Ofte kan håbet være til stede dér, hvor håbløsheden synes allerstørst. Det ses f.eks. i

1. Artiklen bygger på mit speciale i systematisk teologi ved Det Teologiske Fakultet på Københavns Universitet med titlen *Det fortvivlede og håbefulde selv – En systematisk teologisk undersøgelse af håb i et postmoderne perspektiv ud fra Kierkegaard* bedømt i juni 2022. Jeg skylder en stor tak til René Rosfort for værdifuld vejledning og tilskyndelse til denne artikel.

2. Hvor der henvises til Søren Kierkegaards Skrifter (SKS), henvises der til den elektroniske version 1.8.1 ved Karsten Kynde redigeret af Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Karsten Kynde, Tonny Aagaard Olesen og Steen Tullberg udgivet af Søren Kierkegaard Forskningscenteret, København 2014.

de gammeltestamentlige klagesalmers påberåbelse af og tillid til Gud på trods af, at håbløsheden synes total, eller når en patient uagtet, at alt håb om helbredelse er medicinsk udelukket, alligevel håber på, at lægerne tager fejl. Selv når alt håb er ude, er håbet til stede som det håb, vi kæmper med, når vi står over for eksistentielle udfordringer. Paul Ricœur beskriver derfor håbet som en absurd logik, der etablerer overflodens lovmæssighed i verden. Hvor gensidighedens logik hævder, at lige skal gengældes med lige, hævder håbets logik, at der kommer mere ud af at give mere. Den eksistentielle betydning af overflodens lovmæssighed er ifølge Ricœur et præsentisk endnu ikke med et futurisk løfte om meget mere (Ricœur 1995, 205-207).

Men håbet har en grænse. Det giver ifølge Ingolf Dalferth ikke mening at håbe på det, der allerede er sket, eller det, der med sikkerhed er umuligt. For eksempel forekommer det meningsløst at håbe på, at vi kan leve for evigt, når vi ved, at alle mennesker skal dø på et tidspunkt – og det uagtet, at det med Dalferths formulering kan give mening at håbe på, at døden ikke får det sidste ord (Dalferth 2016, 3). Omvendt giver det heller ikke mening at håbe på det, der med sikkerhed er sandt eller nødvendigt. For eksempel giver det ikke nogen mening at håbe på, at vi vender sikkert hjem fra en rejse, når vi allerede er kommet sikkert hjem. Grænserne indikerer, at håbet vedrører noget ubestemt, der endnu kun eksisterer i vores forestillinger om fremtiden. Derfor kan håbet heller ikke undersøges uafhængigt af forestillingsevnen og det menneskelige selv. Problemet er, at vi ikke umiddelbart er os selv. Vi arbejder hele tiden med vores identitet og ved dermed ikke med sikkerhed, hvem vi selv er og hvad vi skal håbe på (Dalferth 2016, 5). Nogle opfatter håbet som en styrke, når vi prøves på livets udfordringer. Andre opfatter håbet som et ly for tilværelsen, når modet til at handle svigter. Håbet er komplekst, fordi det både kan hjælpe os med at få øje på livets muligheder, men også afholde os fra at leve i den virkelige verden.

Denne artikel er et bidrag til vores forståelse af håb i dag.³ Jeg vil i tre dele give et bud på, hvordan Søren Kierkegaard giver os en mulighed for at forstå et kristent håb i et sekulært og postmoderne perspektiv ud fra Gianni Vattimos postmoderne teori om kenosis som

3. Håb har været et dominerende tema i det 20. århundredes systematiske teologi, særligt udfoldet i et dogmatisk eskatologisk perspektiv af bl.a. Paul Tillich, Jürgen Moltmann og Wolfhart Pannenberg (for en grundig fremstilling heraf, se Teglbjærg 2009) og i det 21. århundredes filosofi, særligt udfoldet i et psykoanalytisk perspektiv af bl.a. Jonathan Lear (se Lear 2009). Inden for rammerne af nærværende artikel er det ikke muligt at åbne disse vigtige perspektiver yderligere, hvorfor artiklen begrænser sig til en religionsfilosofisk udlægning af begrebet håb inden for det, der i det følgende karakteriseres som postmoderne.

sekulariseringens væsen. Først vil jeg skitsere, hvad jeg forstår ved det postmoderne. Dernæst vil jeg vise, hvordan Kierkegaard forstår håb som en afgørende del af det menneskelige selv og dermed som en afgørende del af det at være menneske. Afslutningsvist vil jeg diskutere, hvordan det kristne håb også kan være det postmoderne menneskes håb.

1. Det postmoderne

Det postmoderne har en bred vifte af betydninger. Jeg anser det postmoderne for at være en teoretisk konstruktion, der kan hjælpe os med at forstå den tid og den måde, vi lever i og på i dag.⁴ I det følgende vil jeg forsøge at oprids tvetydigheden i, hvordan jeg forstår det postmoderne som på den ene side en udfordring for religiøsitet og tro som meningsgivende narrativ og på den anden side som et potentiale for selvsamme. Forståelsen af det postmoderne som både en udfordring og et potentiale bygger jeg på postmoderne tænkere, blandt andre Jean-François Lyotard, John Caputo og Gianni Vattimo.

Lyotard definerede i slutningen af 1970'erne vores tid som postmoderne og bestemte det som "incredulity toward metanarratives" (Lyotard 1084, xxiv). Mistro over for metanarrativer betyder et tab af de fortællinger, der ikke kun er meningsgivende i forhold til den menneskelige eksistens, men som også fremsætter visioner for det, der skal komme – håbet. Årsagen til tabet skyldes i høj grad, at naturvidenskaben, der siden anden halvdel af det 19. århundrede har vundet indpas som det gængse legitimeringsgrundlag for viden, er i konflikt med narrativerne (Lyotard 1984, xxiii-xxv). Et eksempel herpå er afvisningen af metafysikken som grundlag for viden og dermed afvisningen af en fast betydningsgrund, hvorudfra alting får sin mening, f.eks. Platons forståelse af det gode og Aristoteles' forståelse af Gud som førstebevæger. Mistroen overfor metanarrativer har medført, at den postmoderne forståelse af æstetik (bl.a. kunst, litteratur og arkitektur) og identitet (bl.a. køn, etnicitet og seksualitet) ikke styres af eller dømmes efter på forhånd definerede regler. Ifølge Stuart Jeffries, der for nyligt har udgivet en skarp kritik af vores postmoderne tid, præges mening i det postmoderne derimod af en dekonstruktiv tilgang båret af ironi, sarkasme og "forfatterens død". Det vil sige, at det er subjektet selv, der tillægger æstetik og identitet betydning og

4. Det er blevet diskuteret, hvorvidt den tid, vi lever i, kan karakteriseres som postmoderne (se f.eks. Habermas 1985).

værdi, hvilket medfører en flydende og fragmenteret meningsforståelse (Jeffries 2021, 4-11).

Den postmoderne udfordring

På grund af denne afstandtagen fra metanarrativer er religiøsitet og tro som meningsgivende narrativer udfordret i vores samfund i dag. Den postmoderne afstandtagen fra religion som meningsgivende narrativ betegnes også som sekularisering. Ifølge Jakob Wolf bygger Max Webers teori om, at tiden for nogle former for religion er forbi, på en forståelse af, at fornuftens fremkomst med nødvendighed fører til sekularisering. Fornuftens fremkomst afstedkommer en "af-fortryllelse", *Entzauberung*, af verden, som muliggør en ikke-religiøs livstydning (Wolf 2022, 7-9). Affortryllelsen skyldes blandt andet, at den moderne forståelse af mening alene placeres i selvet. I en før-moderne forståelse af selvet var mennesket en "åben kamplads" for ydre meningsgivende magter, mens selvet i en postmoderne sammenhæng kan beskrives som en "indre kamplads", hvor kun fornuften sejrer (Wolf 2022, 37). Den postmoderne dekonstruktive tilgang til og affortryllelse af verden har således medvirket til, at de store, konfessionelle, religiøse fortællingers tid er forbi.

Den postmoderne udfordring er, at religionens tid på én gang er forbi og på vej tilbage. Til trods for, at videnskaben og fornuften har sejret i et postmoderne perspektiv, ses der ifølge Wolf, Caputo og Vattimo også en modsatrettet bevægelse. En voksende interesse for det religiøse tyder ifølge Caputo på, at religionen er på vej tilbage i det postmoderne, hvor mange ellers har lagt troen på de store, konfessionelle, religiøse fortællinger bag sig (Caputo 2019, 72). Det efterlader spørgsmålet om, hvordan man kan tro i en postmoderne, sekulariseret og rationaliseret verden. Wolf og Caputo argumenterer fra hver deres meget forskellige perspektiver for, at videnskabens og fornuftens sejr ikke med nødvendighed fører til sekularisering. Sekulariseringen har muliggjort en ikke-religiøs livstydning, men ikke umuliggjort en religiøs livstydning. At have en religiøs livstydning vil ifølge Wolf sige, at man opfatter livet som meningsfuldt i sig selv, uafhængigt af mennesker. Opfattelsen af, at selvet er autonomt og personligt ansvarlig for sin egen selvrealisering, er blevet gyldig, men den før-moderne opfattelse af, at selvet modtager mening udefra, er stadig gangbar. Den gængse sekulariseringsteori bliver i allernyeste tid relativiseret med henvisning til, at udviklingen bærer i retning af et *postsekulært* samfund, hvilket vil sige et samfund, hvor religionen tilkendes en gyldighed, og hvor tro og fornuft kan indgå i en dialog (Wolf 2022, 171; Caputo 2019, 69-70).

Det postmoderne potentiale

Den postmoderne indflydelse på religionsfilosofien er paradoksal. På den ene side vokser den postmoderne tænkning ud af proklamationen af metafysikkens afslutning, som blandt andet er præget af Friedrich Nietzsches annoncering af Guds død og en accept af Martin Heideggers kritik af ontoteologien. På den anden side har den postmoderne tænkning forsøgt at frembringe en postsekulær filosofi, der muliggør en religiøs tro, som ikke er en tilbagevenden til metafysikken, men som heller ikke er en afvisning af religiøs livstydning (Ward 2011, II). Selvom religion og dermed kristendommen kan genfindes i det postmoderne på trods af sekulariseringen, så er troen og håbet ikke det samme uden de religiøse metanarrativer. Jeg vil argumentere for, at de dominerende tilgange til håb i det postmoderne samfund kan beskrives som pragmatiske eller videnskabelige, hvilket jeg vil komme nærmere ind på i artiklens tredje del. Foreløbigt er det væsentligt at anføre, at det pragmatiske og det videnskabelige håb udfordres, når vi står overfor eksistensens skrøbelighed. Når vi står overfor fortvivlelse, der ikke kan opløses af en rationel vilje. Ifølge poeten Christian Wiman er problemet med det håb, der ikke er religiøst funderet, at det ikke kan stå imod den erfaring af skrøbelighed, lidelse og meningsløshed, som ryster ethvert liv og ødelægger enhver spirituel disposition, der ikke har dybe rødder (Wiman 2013, 123). Det religiøse håb kan med Wiman formuleres som håbet om, at lidelserne overvindes.

Det postmoderne potentiale består i en udtømmelse af begreber med henblik på at muliggøre en ny betydningsdannelse. Vattimo hævder ligesom Wolf og Caputo religionens tilbagekomst og formulerer i relation til den postmoderne udvikling et forsvar for det, han kalder "den halvtroende". Ifølge Vattimo skal kristendommen genfindes ud fra "ligheden mellem sekulariseringens teologi og svækkelsens ontologi" (Vattimo 1999, 64). Sekulariseringens teologi bygger på idéen om sekulariseringen som *kenosis*, der traditionelt er udtryk for den guddommelige selvudtømmelse i inkarnationen og på korset. Svækkelsens ontologi er Vattimos fortolkning af Heideggers metafysikkritik som udtryk for den kristne inkarnationslære (Vattimo 1999, 28-30). Genopdagelsen af kristendommen muliggøres af metafysikkens opløsning i det postmoderne. De kristne værdiers metafysiske ophav afvises og næres i stedet af sekulariseringen som en kenotisk proces, der forsyner det postmoderne med potentialet til at gentænke tilgangen til tro og håb i dag. Den postmoderne udfordring er således også potentialet.

2. Kierkegaards forståelse af håb

Den postmoderne begrebsudtømmelse ses mange steder, og særligt tydeligt ses den hos Kierkegaard. Kierkegaard levede ikke i den periode, man almindeligvis betegner som postmoderne, men ud fra hans subjektivitetsteori og etik kan han betragtes som en postmoderne tænker.⁵ På den ene side er han en skarp kritiker af det moderne, der bevirker menneskets følelse af tomhed og meningsløshed. På den anden side er han repræsentant for det postmoderne, idet han forsøger at løsrive de bibelske tekster fra en kristen dogmatik baseret på Skriftens, kirkens eller kristendommens historiske autoritet (Shakespeare 2013, 468). Min tilgang læner sig op ad Arne Grøns fortolkning af Kierkegaards fremstilling af det menneskelige selv og identitetsproblematikken. Grøn argumenterer for, at Kierkegaards dialektiske fremgangsmåde er fænomenologisk (Grøn 1997, 33-38). De fænomenologiske ansatser ses i Kierkegaards fokus på den menneskelige erfaring, som han undersøger gennem iagttagelser og beskrivelser af fænomener. Fænomenerne lader sig ikke iagttage ligefremt, men gennem individets måde at forholde sig på. Fremgangsmåden er samtidig dialektisk, fordi den vil fremstille spændingen mellem det, en skikkelse siger om sig selv, og det, der deraf kommer til syne. Grøn trækker på blandt andre Ricœur, der argumenterer for, at fænomenologi og hermeneutik gensidigt forudsætter hinanden: Hermeneutikken er opstået ud fra fænomenologien, som vedrører bevidsthedens erfaringsstrukturer, og fænomenologien bygger på en hermeneutisk forudsætning for at kunne undersøge disse erfaringsstrukturer (Ricœur 2016, 74-89). Ved at læse Kierkegaard ud fra denne hermeneutiske fænomenologiske tilgang er det muligt at tage højde for det dialektiske samspil mellem fortolkning og erfaring, som netop er på spil i det menneskelige håb.

Grøn trækker desuden på Michael Theunissens forståelse af Kierkegaards metodiske negativisme, hvilket vil sige den måde, hvorpå Kierkegaard fremhæver de negative fænomener for at udvikle en vellykket menneskelig eksistens (Theunissen 1991, 17). Jeg bringer forståelsen af den metodiske negativisme i spil i undersøgelsen af begrebet håb, *spes*, der sjældent behandles direkte i forfatterskabet, men indirekte gennem fortvivlelse, *desperatio*. Af-håb eller at opgive håb er at fortvivle, men fortvivlelse står også i modsætning til tro, idet fortvivlelse i *Sygdommen til Døden* bestemmes som synd, og "Mod-sætningen til Synd er Tro" (SKS 11, 196). Samtidig er fortvivlelse forbundet med tvesind, der træder frem i det tyske *Verzweiflung*, som

5. Se f.eks. Shakespeare 2013, 464-483.

for Kierkegaard er forbundet med angst. Håb må altså undersøges i sammenhæng med fortvivlelse, tro og angst for at komme nærmere en forståelse af dets betydning for det menneskelige selv ifølge Kierkegaard. Med fokus på den subjektivitetsteoretiske og etiske tilgang vil jeg i det følgende fremhæve tre måder, hvorpå Kierkegaard forstår og tillægger håb betydning. Disse tre måder vil danne grundlag for en diskussion af muligheden for et kristent håb i et postmoderne perspektiv.

Håbets tvetydighed

Den første måde, Kierkegaard forstår håb på, udvikles i *Begrebet Angest*. Her udlægger Vigilius Haufniensis angstens betydning for det at være menneske. Angst er det, der gør, at mennesket opdager, at det er et selv. Ikke forstået på den måde, at angsten er agens, for i en journaloptegnelse fra 1849 beskriver Kierkegaard også angsten som “Mulighedens første Reflex, et Blink og dog en frygtelig Trolddom” (SKS 22, 239). Hermed menes, at angsten er noget, der viser sig i mennesker, når vi står overfor mulighed. Angst forekommer således både som et misforhold i selvforholdet og som opdagelsen af frihedens mulighed. Den dialektiske bestemmelse af angsten er psykologisk tvetydig, hvilket udtrykkes ved formlen “Angest er en *sympathetisk Antipathie* og en *antipathetisk Sympathie*” (SKS 4, 348). Grøn definerer tvetydighed som det, at menneskets situation er uafgjort og kræver en afgørelse, der afhænger af den måde, man stiller sig på. Angst viser sig som fortiden, der tynger mennesket på en måde, så fremtiden lukkes, eller som fremtiden, der bliver uden tyngde på en måde, så den bliver abstrakt. Den dobbelte betydning kan beskrives ved, at angst både er frihedens mulighed og ufrihedens tilstand (Grøn 2019a, 309-320).

Angst opstår i øjeblikket. “Øjeblikket er hiint Tvetydige, hvori Tiden og Evigheden berøre hinanden, og hermed er Begrebet Tidelighed sat” (SKS 4, 392). I øjeblikket taber mennesket tiden og det evige, men vinder ifølge Grøns læsning begge dele igen, idet tiden, der kommer, både gives og vælges. Øjeblikket gives som den tid, der kommer, og derfor kan øjeblikket ikke opsøges, men kun modtages (Grøn 2016, 145). I modtagelsen vælges fremtiden, men at vælge fremtiden er ikke et valg ud fra viljen, hvilket understreges af, at øjeblikket beskrives som evighedens “Reflex”, der per definition ikke kan styres af viljen (SKS 4, 391). I øjeblikket vælger mennesket ikke at håbe eller at fortvivle i betydningen at ville håbe eller at ville fortvivle, men i betydningen at svare på en situation med håb eller fortvivlelse. At svare med håb er en måde at forholde sig på, hvilket

understreger håbets eksistentielle karakter. Håb er at modtage den tid, der kommer, som en mulighed for det gode (Grøn 2016, 148).

Angsten gør os opmærksomme på håbets tvetydighed. Tvetydigheden ved fremtiden, der kun er mulighed og dermed endnu ikke virkelighed, viser sig som angst. I den menneskelige eksistens er angst et grundvilkår, og mennesket må derfor lære at ængstes ved at “dannes ved Muligheden” (SKS 4, 455). Ved muligheden erfares angsten, idet muligheden er tvetydig: Den kan blive virkelighed, eller den kan udvikle sig til håb eller frygt. Men håb og frygt er også tvetydige svar på muligheden. Selvet segner under det uendelige håb, der ikke er bundet i endeligheden. Idet man forholder sig til alt, hvad der er muligt, ekspanderes håbet så meget, at det bliver abstrakt. Men selvet kan også segne under det endelige håb, der ikke er bundet til uendeligheden. Idet man kun forholder sig til det, der kan lade sig gøre, begrænses håbet så meget, at det til sidst forsvinder. Haufniensis understreger, at håbet skal bevare sin tvetydighed. Dermed kan håbet ikke undgå at være et ængsteligt håb. Det afgørende er, at håbet ikke bliver et fortvivlet håb.

Håbets trodsighed

Den anden måde, Kierkegaard forstår håb på, udtrykkes særligt tydeligt i *Sygdommen til Døden*. Her videreudvikler Anti-Climacus den subjektivitetsteori, som Haufniensis påbegyndte, ved at bestemme selvet som syntese, opgave og relation. Som syntese er mennesket sammensat og skal blive konkret ved i ordets etymologiske forstand at vokse sammen med sig selv. Det er en opgave, som sker i relation til den anden. Anti-Climacus fremhæver, hvordan håbet er afgørende for, at selvet bliver en syntese af momenterne mulighed og nødvendighed. Som Haufniensis påpeger, dannes angst ved mulighed, fordi muligheden endnu ikke er virkelighed og dermed tvetydig. Mulighedens fortvivlelse er at mangle nødvendighed (SKS 11, 151). Uden tidens kontinuitet bliver mulighed aldrig bundet til virkelighed, og uden virkelighed aldrig i nødvendighed. Fordi alt er muligt i muligheden, er muligheden også forbundet med faren for at løbe vild i uendeligt håb eller uendelig frygt, hvilke er udtryk for menneskelig fortvivlelse og lidelse.

Haufniensis beskriver lidelse som det at leve i en “en uberettiget Virkelighed” (SKS 4, 413). Lidelse er en uundgåelig del af menneskelivet, som hverken kan eller skal undgås. Dette radikale syn på lidelse bunder i, at lidelse og selvopofrelse er to afgørende elementer i Kierkegaards kristendomsopfattelse og forståelse af det menneskelige selv. Opgaven at blive sig selv indebærer at blive sig selv gennem

lidelse, for ultimativt er “Helbredelsen dog just at døe, at afdøe” (SKS 11, 118). Den menneskelige virkelighed er karakteriseret af synd, som opretholdes ved menneskets selvoptagede handlinger. At leve i en uberettiget virkelighed kan kun modarbejdes ved, at mennesket afdør, hvilket med Rosforts udtryk betyder at ofre sin egen selvoptagede (Rosfort 2023, 7-8). At ofre sin egen selvoptagede er en del af opgaven, at “Selvet maa brydes for at blive selv” (SKS 11, 179).⁶ Vedvarende at brydes og at blive brudt er med Climacus’ formulering i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* at holde “Negativitetens Saar” åbent (SKS 7, 84). At holde negativitetens sår åbent er at blive i lidelsen og den uberettigede virkelighed, fordi menneskelig lidelse hører med til det at blive et selv.

Mennesket lider ifølge Anti-Climacus på grund af synden og kan derfor ikke håbe på, at den uberettigede virkelighed opløses i sig selv. Ses håbet ikke i lyset af virkelighedens lidelse, fortvivler selvet i fantasiens håb, der ikke er bundet til virkeligheden. For ikke at fortabes i fortvivlelse, når man uundgåeligt står over for Kierkegaards radikale forståelse af eksistentiel lidelse, må man bemærte sig et lige så radikalt håb på trods af synden og virkelighedens ubærlighed. Det gør man ifølge Rosfort ved at engagere sig i og tage ansvar for lidelsen. At engagere sig i lidelsen er at komme frem til, at vi er ansvarlige for vores egen og andre menneskers lidelse, og at vi derfor skal tage ansvar for lidelsen ved at arbejde os ud af selvoptagede og holde negativitetens sår åbent (Rosfort 2023, 11-12). Men at holde negativitetens sår åbent kræver tro. Radikal lidelse er hverken pragmatisk eller videnskabelig, og derfor kan menneskets engagement i lidelsen ikke udelukkende hvile i det, der er fornuftigt eller rationelt at gøre. Det må ifølge Anti-Climacus også hvile i troen på, at for Gud er alt muligt: “[K]un Den, hvis Væsen blev saaledes rystet, at han blev Aand ved at forstaae, at Alt er muligt, kun han har indladt sig med Gud” (SKS 11, 156). Uden det evige håb fortvivler mennesket i lidelse, fordi lidelse ikke kan forklares videnskabeligt eller holdes rationelt etisk ansvarligt (Rosfort 2023, 13). Vælger mennesket ikke at ville håbe på muligheden for, at “en jordisk Nød, et timeligt Kors” kan ophæves på trods af lidelse, da fortvivler vi i trodsens fortvivlelse (SKS 11, 184).

6. Betydningen af at “brydes” skal forstås både aktivt og passivt, hvilket understreges af, at Kierkegaard ændrede verbet fra det rent passive “knækkes” inden udgivelsen (SKS Pap. VIII 2 B 157, 4). I sin aktive betydning vil det at brydes sige, at selvet må kæmpe for at blive sig selv. Hermed understreges identitetsdannelsens aktive og processuelle karakter af at være en vedvarende kamp. I sin passive betydning vil det at blive brudt sige, at selvet ikke ved sig selv kan blive sig selv, men må brydes af en anden. Hermed understreges identitetsdannelsens passive, receptive og relationelle karakter.

Den trodsige, der fortvivlet vil være sig selv, vil ikke håbe på muligheden for hjælp i kraft af det absurde; på at denne virkeligheds lidelser kan bæres af håbets trodsighed. Håbet er konstituerende for, at det menneskelige selv kan vokse sammen som syntese uden at fortvivle fantastisk eller nødvendigt. På den måde er håbet et håb på trods, der er med til at opretholde selvet i lidelse.

Håbets etik

Den tredje måde, Kierkegaard forstår håb på, findes i *Kjerlighedens Gjerninger*. Her udfoldes den etik, der udvikles løbende gennem forfatterskabet. Håbets etik kommer til udtryk som et relationelt håb. Ligesom i *Begrebet Angest* modstilles det evige med det timelige, og derfor er det afgørende, at mennesket håber på det evige, for ikke at sidde fast i det timelige, og omvendt håber på det timelige, for ikke at sidde fast i det evige. Hvor Haufniensis placerede håbet i tiden, er Kierkegaard nu indstillet på at vise, hvordan håbet virker i tiden: “Kjerligheden, som er større end Tro og Haab, paatager sig ogsaa Haabets Gjerning, eller paatager sig Haabet, det at haabe for Andre” (SKS 9, 248). Det vil sige, at håbet ikke kun udspiller sig i tiden, men også mellem mennesker.

Før Kierkegaard udfolder det mellemmenneskelige håb, hvilket er centralt i hans etik, forklarer han, hvad det vil sige at håbe. Ligesom i *Sygdommen til Døden* modstilles det at håbe med det at fortvivle. At håbe alt er altid at håbe. Håbet er, ligesom selvet, sammensat af det evige og det timelige. I kraft af det evige håber mennesket alt og i kraft af det timelige håber mennesket altid. Derfor fortvivler enhver, der ikke forstår, at “hele Ens Liv skal være Haabets Tid” (SKS 9, 251). Det altid at håbe alt betegner den kærliges forhold til andre mennesker, nemlig det mellemmenneskelige, sociale håb. At håbe for den anden er, at man “bestandigt holder Muligheden aaben med uendelig Forkjerlighed for det Godes Mulighed” (SKS 9, 253). At have forkærlighed for det godes mulighed betyder at håbe på fremgang for den anden, på oprejsning fra fald og frelse fra fortabelse. Håbet for den anden er nødvendigt for at bevare håbet for sig selv og dermed muligheden for at blive sig selv, fordi den, der ikke giver håbet til den anden, ikke kan beholde det selv (SKS 9, 255-256). Den kærlige gerning at give håbet til den anden kan forstås i relation til anerkendelsens dialektik. Anerkendelse er ifølge Grøn at bekræfte, at et andet menneske står i sig selv (Grøn 2019b, 63-65). Anerkender man ikke den anden som en, der er håb at håbe for, er den andens håb for en selv uden værdi. Håbet er, ligesom anerkendelsen, afhængigt af gensidighed. At opgive håbet for den anden er at opgive sin egen kærlighed

og dermed det at være den kærlige. Med andre ord er håbet en gave, man kun kan beholde ved at give væk.

Håbet er altså en gave, “thi Haabet, det Godes Mulighed, er Evighedens Hjælp” (SKS 9, 258). Men som så ofte hos Kierkegaard er håbet ikke bare en gave, men også en opgave. At vælge håbet er ikke et ligefremt valg, for håbet er dialektisk bestemt ved både at skulle vælges og modtages i tro. Håbet skal ikke bare gives til den anden, men også modtages fra den anden. Det evige håb, der bliver nærværende som det tilkommende i muligheden, modtages i troen på, at for Gud er alt muligt. Det, der går forud for troen, er uendelighedens resignation, hvilket kan sidestilles med håbet om det evige. Kun i kraft af det absurde er det muligt at håbe på, at et jordisk kors og en timelig nød kan bæres. Det er således ikke blot relationen til den anden, der er på spil i opgaven om håbefuld kærlighed til næsten, det er også relationen til ens eget selv og forholdet til Gud. Med Johannes de Silentios metafor fra *Frygt og Bæven* sværter Gud sit bryst for at fravænne mennesket, så det kan blive et autentisk selv (SKS 4, 108). At sværte sit bryst vil sige at ophøre med at være nærværende, hvilket erfares som lidelse. Det er kun muligt for mennesket at udholde Guds fravær, som er nødvendigt for at selvet kan brydes, fordi håbet sameksisterer med opgaven. Fraværet er lidelsesfuldt og truer med fortvivlelse, ligesom når barnet vænnes fra, men det giver også anledning til håbet. Håbets etik er at give og modtage håb i kærlighed til den anden. På den måde viser håbet sig at være intersubjektivt forankret, hvilket vil sige, at det mellemmenneskelige håb er konstituerende for vores egen subjektivitet.⁷ Dermed forbinder det etiske aspekt af håbet sig også til den subjektivitetsteoretiske forståelse af håb.

Til sammen giver Kierkegaards tre måder at forstå håb på en forstærket indsigt i håbets kompleksitet. Håbet kan ikke undværes, men samtidig viser Kierkegaard, at det ikke er let at håbe: Håbet skærmer os ikke fra virkelighedens ubærlighed, men får os til at ængstes for fremtidens muligheder. Håbet gør os ikke i stand til at bekæmpe lidelse, men er med til at opretholde os i den. Håbet er skrøbeligt, men kræver, at vi deler det med andre. På den måde kan håbet være det, der leder til tro, eller, som Vattimo formulerer det, kan håbet være det nærmeste udtryk for at tro i et postmoderne perspektiv.

7. Ligesom det på flere forskellige måder er blevet hævdet i det 20. århundredes systematisk-teologiske eskatologi jf. note 3.

3. Håb i et postmoderne perspektiv

Kierkegaards forståelse af det kristne håb som tvetydigt, trodsigt og etisk danner afsæt for den følgende diskussion af håbets muligheder og begrænsninger i dag. I tre afsnit vil jeg argumentere for, at vi kan have et kristent håb i et postmoderne og sekulariseret samfund. Først vil jeg skitsere tre tilgange til håb i dag. Dernæst vil jeg fremhæve, hvordan Vattimos postmoderne teori om kenosis som sekulariseringsens væsen udfordrer disse tre tilgange til håb. Til sidst vil jeg ud fra Vattimos teori vise, at Kierkegaards kristne forståelse af håb betoner, hvordan det postmoderne menneske kan håbe religiøst.

Tre tilgange til håb i dag

Der er håb i den tid, vi lever i. Selvom det religiøse håb er trådt i baggrunden, og sekulariseringen har medført en afstandtagen fra institutionel religion og de traditionelle religiøse fortællinger, vil jeg mene, at der er mange andre meningsfulde måder at håbe på. De tre tilgange til håb, jeg vil skitsere i det følgende, har jeg valgt at kalde det pragmatiske, det videnskabelige og det nihilistiske håb.

Det pragmatiske håb er baseret på menneskets egen forestillings- evne og rationalitet. I et pragmatisk perspektiv er naturen generelt set god for mennesket, hvilket også er et udtryk for *moderat naturalisme*. Kendetegnende for moderat naturalisme er, at menneskelige erfaringer, værdier og normer danner grundlag for forestillingen om det gode liv og dermed det, der er værd at håbe på. David MacArthur, der argumenterer for en moderat naturalisme, understreger vigtigheden af subjektet som udgangspunkt for forståelsen af naturen: "A phenomenological description from the subjective point of view is vital since the moral worth or worthlessness of an action may only be accessible from the point of view of those agents who has been inculcated into a certain ethical life" (MacArthur 2004, 36). Hermed får subjektet en afgørende rolle for det pragmatiske håb, idet subjektet selv identificerer og kvalificerer det gode liv. Det betyder, at det pragmatiske håb om det gode liv må afvise religiøse forklaringer og guddommeligt transcendent, idet det er menneskets egne forestillinger om og erfaringer af naturen, der udgør det pragmatiske håb. Det pragmatiske håb opstår på den ene side i argumentationen mod det videnskabelige håb, der bortkaster menneskets forestillinger om og erfaringer af naturen til fordel for den teknovidenskabelige udvikling, og på den anden side imod det religiøse håb, der ligeledes umenneskeliggør naturen ved at insistere på en transcendent mening.

Det videnskabelige håb lægger, til forskel fra det pragmatiske håb, teknologien og videnskaben til grund for, hvad der er meningsfuldt at håbe på. Hvor det pragmatiske håb hviler på en moderat naturalisme, hviler det videnskabelige håb på det, man kan kalde *streng naturalisme*.⁸ Ifølge streng naturalisme er naturen grundlæggende umenneskelig. Den videnskabelige tilgang til håb udspringer af den teknovidenskabelige udvikling, der aldrig har eskaleret hurtigere, end den gør i dag. Grænserne for, hvad der teknisk, medicinsk og biologisk er muligt, udvider sig fortsat. Udviklingen bevirker, at vi i dag har langt flere muligheder for at leve det liv, vi gerne vil, end vi havde tidligere. I et strengt naturalistisk perspektiv er det ikke menneskets erfaringer og rationalitet, der bestemmer grænserne for, hvad håbet om det gode liv indebærer, men derimod naturen og naturvidenskaben. Ifølge den strenge naturalist Daniel C. Dennett må man acceptere naturens radikale umenneskelighed og forstå, at det rationelle subjekt ikke kan udgøre grundlaget for håb i en umenneskelig natur. Årsagen finder han i evolutionen: “Since there hasn’t always been human consciousness, it has to have arisen from prior phenomena that weren’t instances of consciousness” (Dennett 1991, 171). Det videnskabelige håb er håbet om, at den teknologiske kapacitet til at gribe ind i og forandre menneskeheden naturlige udvikling fortsætter med at udvikle sig til menneskets fordel. Det videnskabelige håb afviser i lighed med det pragmatiske håb teleologiske sammenhænge og forklaringer, men går skridtet videre til også at afvise rationalistiske forklaringer af verden for at erstatte dem med en upersonlig kausalitet (Rosfort 2014, 51). Kausale sammenhænge forklarer, hvad der er meningsgivende at håbe på ud fra den antagelse, at vi er bedst tjent med at håbe på det, der kan lade sig gøre inden for den natur, vi er en del af.

Den nihilistiske tilgang til håb er muligheden for at løsrive sig fra ethvert håb om håb til fordel for det nærværende. Denne tilgang bygger på en forståelse af, at håb er en handlingslammende illusion i kontrast til f.eks. mod, der afholder mennesker fra at ændre deres livsvilkår, så de kan leve det liv, de gerne vil. Den nihilistiske afvisning af håb til fordel for at leve i det nærværende hviler på en negativ forståelse af håb. Ifølge Nietzsche er en nihilistisk afvisning af håb den eneste mulighed for at leve et godt liv. I sin fortolkning af myten om Pandoras æske⁹ argumenterer han for, at håbet er “the worst of

8. For en grundig fremstilling af forholdet mellem moderat og streng naturalisme, se Rosfort 2014, 46-64.

9. Ifølge myten om Pandoras æske levede mennesker på jorden forskånet for alt ondt, både arbejdets besvær, sygdom, lidelse og død, indtil Prometheus brød Zeus’ forbud om at give menneskene ilden. Da Zeus opdagede det, tog han hævn ved at give menneskene kvinden Pandora og med hende en gave fra alle guderne. Idet

all evils, because it prolongs the torments of man” (Nietzsche 1910, §71). Den nihilistiske tilgang til håb afviser således håbet som et ly for tilværelsens ubærlighed, der kan holde virkelighedens realiteter på afstand. Ifølge denne tilgang slører håbet vores opfattelse af lidelse og holder os fanget i en falsk forestilling om det gode liv. Det, der adskiller det nihilistiske håb fra det pragmatiske og det videnskabelige håb, er, at nihilister ikke bare afviser, at der er et religiøst udgangspunkt for håb, men også afviser, at der er et pragmatisk og et videnskabeligt udgangspunkt for håb. Men afvisningen af alle former for håb er også et håb. Det nihilistiske håb er et håb på baggrund af intet. Uden noget fundament muliggøres det nihilistiske håb, der også kan kaldes et anti-håb.

De tre tilgange til håb i dag indeholder efter min opfattelse alle en sandhed. De viser, at vi mennesker har brug for et håb at navigere efter, der ligger indenfor vores forståelse af verden. Selvom det pragmatiske og det videnskabelige håb i dag er legitime, så kan de to ikke forenes med det postmoderne. De hviler på grundlæggende og internt uforenelige forståelsesrammer om det henholdsvis rationelle subjekt og videnskabens sejr, der afvises som forståelsesgrundlag i det postmoderne. Den tilgang, der står nærmest et postmoderne potentiale for håb i dag, er det nihilistiske håb, der ligner den dekonstruktive bevægelse, som Nietzsche foregriber med sin antagelse af, at “Die Form ist flüchtig, der “Sinn” ist es aber noch mehr” (Nietzsche 1887, II §12). Derfor opfatter Vattimo også nihilismen som et eksplicit postmoderne træk, idet nihilismen er en nedbrydning af forhenværende meningsgivende narrativer og begreber (Vattimo 1999, 28). I det følgende vil jeg fremhæve, hvordan de ovenfor skitserede tilgange til håb udfordres af Vattimos teori om sekulariseringen som udtryk for en kenotisk proces.

Kenosis som sekulariseringens væsen

Vattimo bruger begrebet om kenosis til at forklare, hvordan man i kraft af sekulariseringen og det postmoderne kan pege på en mulighed for det religiøse.¹⁰ Han taler ikke direkte om håb i *Jeg tror at jeg*

Pandora løftede låget af gaven, spredtes alle ondt ud i verden. Kun håbet (ἐλπίς) blev tilbage i sin ubrude bolig (μούνη δ' αὐτόθι (...) ἐν ἀρρήκτοισι δόμοισιν) på Zeus' befaling (Hesiod 1914, 96). Mytens tveetydighed lader det være op til fortolkning, om håbet er et onde for mennesker, fordi det ikke slap ud af æsken, eller om mennesker kun holder tilværelsens lidelser ud, fordi håbet forblev indespærret. Nietzsche står i forlængelse af den første fortolkning, som ser håbet som et onde, der holder mennesker fast i lidelse.

10. Vattimos filosofi om den svage tænkning er bl.a. blevet kritiseret for at være “dominated by a blind will to deny the ocean after having traced out the boundaries

tror, men hans forståelse af kenosis viser, hvordan sekulariseringen ikke blot gør opmærksom på, at mennesket står midt i en historie om frelse, men også muliggør det religiøse håb. At afvise religiøse meta-narrativer som betydningsgrundlag for samfundets institutioner og normer er ifølge Vattimo en udtømmende handling, som muliggør en kristen åbenbaring: "Åbenbaringen åbenbarer ikke et sandhedsobjekt; den taler om en igangværende frelse" (Vattimo 1999, 46). Det frelsende er ifølge Vattimo en opløsning af individualiteten, der finder sted i det generaliserede masse- og kommunikationssamfund. Opløsningen af individualiteten i det postmoderne kan ses som et udtryk for en svækkelsens ontologi, der betegner en svækkelse af de stærke, religiøse værdier og strukturer. I kraft af den postmoderne meningsforståelse, hvor enhver fortolkning er mulig, muliggør opløsningen en frigørelse fra metafysikken og den deraf nedarvede forståelse af begreber som synd, kærlighed, frihed, tro og håb. Det betyder ikke, at en frigørelse fra metafysikken i alle tilfælde er nødvendig, men det betyder, at den bliver mulig. I tråd med Anti-Climacus' fremhævelse af, at selvet må brydes for at blive et selv, spørger Vattimo, om "den opløsning af individualiteten, som finder sted i massesamfundet og især i vores generaliserede kommunikationssamfund ikke også er en mulighed for "frelse" i den evangeliske sentens' forstand: den, som ikke mister sin sjæl, vil ikke frelse den" (Vattimo 1999, 50). På den måde kan sekulariseringen og det postmoderne ifølge Vattimo forstås som kristendommens væsen.

Det, der står tilbage, når de institutionelle former for kristendom er opløst i sekulariseringen, er ifølge Vattimo næstekærlighedsbudet. Næstekærlighed er sekulariseringens grænse. Kenosis er ikke en total opløsning i den forstand, at det er en uendelig negation eller en retfærdiggørelse af en hvilken som helst fortolkning. Den kenotiske proces er derimod ledet og begrænset – og dermed gjort meningsfuld af – Guds kærlighed, *caritas*, til sine skabninger (Vattimo 1999, 64-66). At få blik for, at sekulariseringen både er en opløsning af metafysiske og rationelle forståelser af begreber, er en religiøs åbenbaring. En åbenbaring i postmoderne forstand, idet mennesket ikke længere kan tro, at det ikke tror. Hermed mener Vattimo at kunne forene den religiøse åbenbaring med den postmoderne bevidsthed på trods af den blindgyde, vi ofte ender i, når vi i dag står over for forholdet mellem tro og viden og ikke ser os i stand til at tilslutte os en lære, der synes at stå i skarp kontrast til rationalitet og videnskabelighed. At sekulariseringen begrænses af næstekærlighed, betyder ikke, at man modtager

of the island", dvs. begrænset til en immanent håbsforståelse (Antiseri 1996, viii). Jeg mener derimod, at Vattimos svage tænkning udmærker sig ved at muliggøre nye betydningsnuancer gennem en udtømmning af de religiøse begreber.

“en række af overleverede læresætninger, der er blevet defineret én gang for alle, og som man vender sig til for endelig at finde fast grund i usikkerhedens hav og i den postmetafysiske verdens sproglige Babel” (Vattimo 1999, 64). Det betyder derimod, at næstekærligheden udgør et kritisk princip, et kriterium, der er tilstrækkeligt tydeligt til, at man kan orientere sig i en verden fuld af muligheder.

Kierkegaards kristne håb som postmoderne potentiale

Vattimos postmoderne teori om kenosis som sekulariseringens væsen ligner den nihilistiske tilgang til håb. Den kenotiske proces har samme bevægelse som den nihilistiske, hvorfor man kritisk kan indvende, at Vattimos teori, ligesom den nihilistiske tilgang til håb, er udtryk for et narrativ og en grundlæggende teori om altings sammenbrud. Omvendt kan man også argumentere for, at teorien undgår at blive et metanarrativ, idet kenosis forstås som en begrebsudtømmelse, der netop sier alle de nedarvede narrativer fra og står tilbage med en forståelse af håb i kraft af det postmoderne. Med næstekærligheden som grænse tydeliggøres betydningen af menneskets forhold til andre mennesker uden at blive en skranke, der stiller sig i vejen for begrebsudtømmelsen. Fordi det postmoderne fungerer som en si, der dræner begreberne for betydning, drænes også næstekærligheden. Næstekærligheden er således ikke en uoverskridelig skranke for forståelsen, men et kriterium for fortolkningen.¹¹ Næstekærlighed som sekulariseringens grænse er en flydende grænse, der vedvarende genfortolkes ud fra det etiske aspekt af håbet som et mellem menneskeligt håb.

Vattimos teori om, hvordan det postmoderne og sekulære kan ses som forudsætninger for kristendommens genkomst, korrelerer tydeligt med det etiske aspekt af Kierkegaards kristne håbsforståelse. Spørgsmålet er, om hans teori går på kompromis med Kierkegaards radikale forståelse af det tvetydige og trodsige aspekt af håbet. Man kan argumentere for, at Vattimos fortolkning af sekulariseringen som udtømmelsen af den voldelige Gud, der ser mennesker som sine tjenere, til den Gud, der i Joh 15,15 kalder mennesket sin ven, bliver udtømmende i en sådan grad, at han tilsyneladende må gå på kompromis med håbets tvetydighed. Ved at fremhæve, at mennesket er Guds ven, nedtoner han det kristne håb til et håb, der ikke længere er angstfremkaldende og dermed mindre tvetydigt. Herved kommer håbet til at fremstå som et let håb. Vattimo afviser selv denne kritik, idet han understreger, at kristendommen på ingen måde er let, men

11. For en udførlig udlægning af forholdet mellem grænse og skranke, se Rosfort 2022, 109-110.

derimod “ven-lig” (Vattimo 1999, 54-55). Håbet er ikke et let håb, fordi gudsbilledet er forandret. Det er derimod et krævende håb, der skal vælges igen og igen.

Det kan yderligere indvendes, at Vattimo til en vis grad undgår at forholde sig til det kristne håb som et håb på trods af virkelighedens ubærlighed, der viser sig i de uundgåelige erfaringer af meningsløshed og lidelse, som hører enhver tid til, og som sekulariseringen også medfører. I kraft af det postmoderne prioriterer han en virkeliggjort, kenotisk gudsforståelse fri af metafysikken og en transcendent forståelse af Gud som den “helt Anden” (Vattimo 1999, 90-91). Ved at vægte sekulariseringen som en fordel, kan Vattimos teori kritiseres for at begrænse religionen. Men i hans fortolkning er sekulariseringen mulighedsbetingelsen for det religiøse håb. Det religiøse håb er ikke et håb *på trods* af sekulariseringen og den tid, vi lever i, men *i kraft* af den. Han mener således ikke, at man skal vende tilbage til “det fædrene hus (...) og krænke sin egen intellektuelle stolthed”, hvilket vil sige til kirkens før-moderne kristendomsforståelse, som oplysningstiden gjorde op med, men som fortsat får mennesker i dag til at tøve med at kalde sig religiøse (Vattimo 1999, 80). Derimod må man arbejde med næstekærligheden i den konkrete kontekst, man befinder sig i. Trodsigheden kommer derved frem i Vattimos insisteren på, at han kun kan tro, at han tror. Eller, rettere sagt, så *håber* han, at han tror.

Fortolkningen af kenosis som sekulariseringens væsen er en hermeneutisk åbning, der kan åbne op for nye forståelser af kristendommen i kraft af det postmoderne. Vattimos postmoderne teori peger sammen med analysen af Kierkegaards kristne håbsforståelse på, at det kriterium, det postmoderne menneske har brug for for at den kenotiske proces ikke bliver en uendelig negation, ikke er et rationelt eller videnskabeligt kriterium, men næstekærligheden. Ud fra Vattimos teori om kenosis kan Kierkegaards kristne forståelse af håb udgøre det postmoderne menneskes håb. Idet afstanden til en religiøs livs-tydning i dag tyder på at blive mindre, bærer den aktuelle diskussion af det postmoderne i retning af en diskussion af det postsekulære, som rummer kimen til en genovervejelse af forståelsen af håb. I et postsekulært perspektiv, hvor næstekærligheden ikke længere er en mulighed, men en nødvendighed, begrænses mulighedens uendelighed til uendelighedens mulighed.

Litteratur

Antiseri, Dario. 1996. *The Weak Thought and its Strength*. Hants: Avebury.

- Caputo, John D. 2019. "How the secular world became post-secular." I *On Religion*, 2. udg., 39-71. London og New York: Routledge.
- Dalferth, Ingolf U. 2016. "Introduction: From the Grammar of 'Hope' to the Practice of Hope." I *Hope*, red. Ingolf U. Dalferth og Marlene A. Block, 1-9. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dennett, Daniel C. 1991. "The Evolution of Consciousness." I *Dennett Consciousness Explained*, 1. udg., 171-226. Boston/New York: Little, Brown & Company.
- Grøn, Arne. 1997. *Subjektivitet og negativitet. Kierkegaard*. København: Gyldendal Nordisk Forlag.
- Grøn, Arne. 2016. "Future of Hope – History of Hope." I *Hope*, red. Ingolf U. Dalferth og Marlene A. Block, 139-152. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Grøn, Arne. 2019a (1993). "Angstens tvetydighed: Begrebet angst i Kierkegaards filosofi." I *Filosofiske essays af Arne Grøn. Eksistentiel hermeneutik*, bd. 1, red. Bjarke M.S. Hansen, Mads Peter Karlsen og René Rosfort, 303-323. København: Eksistensen Akademisk.
- Grøn, Arne. 2019b (1997). "Anerkendelsens dialektik og begreb." I *Filosofiske essays af Arne Grøn. Eksistentiel hermeneutik*, bd. 1, red. Bjarke M.S. Hansen, Mads Peter Karlsen og René Rosfort, 63-78. København: Eksistensen Akademisk.
- Habermas, Jürgen. 1985. *Der philosophische Diskurs der Moderne: zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hesiod. 1914. *Works and Days*, red. Hugh Gerard Evelyn-White. London: G. P. Putnam's Sons Heinemann.
- Jeffries, Stuart. 2021. *Everything, All the Time, Everywhere. How We Became Postmodern*. London: Verso.
- Lear, Jonathan. 2009. *Radical Hope. Ethics in the Face of Cultural Devastation*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lyotard, Jean-François. 1984. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, 11. udg. Overs. Geoff Bennington og Brian Massumi, 1979. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- MacArthur, David. 2004. "Naturalizing the Human or Humanizing Nature: Science, Nature and the Supernatural." *Erkenntnis* (1975-)61/1: 29-51. Springer, besøgt online 20. april 2023 (<https://www.jstor.org/stable/20013276>).

- Nietzsche, Friedrich. 1887. "Zweite Abhandlung." I *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, II §12. Leipzig: Verlag von C. G. Neumann.
- Nietzsche, Friedrich. 1910 (1878). "Second Division. The History of the Moral Sentiments." I *Human. All-too-Human. A Book for Free Spirits*, part I, §53-107. Edinburgh og London: Morrison & Gibb.
- Ricœur, Paul. 1995. "Hope and the Structure of Philosophical Systems." I *Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Imagination*, 203-216. Minneapolis: Augsburg Fortress.
- Ricœur, Paul. 2016. "The task of hermeneutics" og "Phenomenology and hermeneutics." I *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action, and Interpretation*, red. John B. Thompson, 3-22; 61-89. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosfort, René. 2014. "Kritik af forestillingen om et godt liv. Naturalisme, pragmatisme og kristen etik". I *Dansk Teologisk Tidsskrift* 77/1: 46-64.
- Rosfort, René. 2022. "Lidelsens betydninger. Eksistentiel etik mellem filosofi og teologi." *Fønix* 22: 94-115. Besøgt online 29. november, 2023 (<https://foenix1976.dk/2022/08/08/lidelsens-betydninger-eksistentiel-etik-mellem-filosofi-og-teologi/>).
- Rosfort, René. 2023. "Hope With or Without Faith: Kierkegaard, Suffering, and Secularity." I *Kierkegaard: Compêndio*, vol. 3, red. Gabriel Ferreira og Vattorio Fernandes, 1-17. São Paulo: LiberArs (under udgivelse).
- Shakespeare, Steven. 2013. "Kierkegaard and Postmodernism." I *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, red. John Lippitt og George Pattison, 464-483. Oxford Academic, besøgt online 5. april 2023 (<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199601301.013.0025>).
- Teglbjærg, Johanne Stubbe. 2009. *Krop og håb. En kritisk tolkning af nyere eskatologi under inddragelse af kropsfænomenologien*. København: Det Teologiske Fakultet.
- Theunissen, Michael. 1991. *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung. Kierkegaards Negativistische Methode*. Frankfurt am Main: Anton Hain Verlag.
- Vattimo, Gianni. 1999. *Jeg tror at jeg tror*. Overs. Finn Frandsen, 1996. København: Anis.
- Ward, Graham. 2011. "Postmodernism." I *Religion Past and Present*, red. Friedrich Wilhelm Graf, Graham Ward, Albrecht Grözinger og Barbara Renftle, II. Brill, besøgt online 7. marts 2023 (http://dx.doi.org.ep.fjernadgang.kb.dk/10.1163/1877-5888_rpp_COM_024436).

- Wiman, Christian. 2013. *My Bright Abyss. Meditation of a Modern believer*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Wolf, Jakob. 2022. *Sekularisering. Religionens betingelser i det moderne samfund*. København: Eksistensen.

Søren Kierkegaards Skrifter

- SKS 4: Kierkegaard, Søren. 1843. *Frygt og Bæven. Dialektisk Lyrik*.
- SKS 4: Kierkegaard, Søren. 1844. *Begrebet Angest. En simpel psykologisk-paapegende Overveielse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden*.
- SKS 7: Kierkegaard, Søren. 1846. *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler. Mimisk-pathetisk-dialektisk Sammenskrift, Eksistentielt Indlæg*.
- SKS 9: Kierkegaard, Søren. 1847. *Kjerlighedens Gjerninger. Nogle christelige Overveielser i Talers Form*.
- SKS 11: Kierkegaard, Søren. 1849. *Sygdommen til Døden. En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkelse*.
- SKS 22: Kierkegaard, Søren. 1849. "Rigtigt har Vigilius Haufniensis ..." i *Journalen NB12:154*.
- SKS Pap. VIII 2 B 157,4. *Kommentar til SKS 11*.