

## Kød og blod

Arvesyndslæren som selviagttagelseskema

*Lektor, dr.theol. Carsten Pallesen*

*Københavns Universitet*

*Abstract:* This article discusses the doctrine of ‘hereditary sin’ as the theological context of baptism in article 2 of the Lutheran *Confessio Augustana* (1530). Since the Danish constitution supports the “Evangelical-Lutheran church”, the theological, judicial and political interpretation of this article is an issue of controversy. Niklas Luhmann’s theory of functional differentiation of social systems offers a clue for a clarification. On Luhmann’s account, the dogma of hereditary sin, which was formulated by Augustine in the early Latin church, is a deliberate uncoupling of religion from the family: The forefathers are no longer the object of worship, since they like all men are sinners to be prayed *for*, rather than prayed *to*. In a contemporary perspective, the doctrine of hereditary sin offers an unprecedented “schematism of self-observation” which Paul Ricœur’s hermeneutics of religious symbols qualifies. These hermeneutical and sociological perspectives should be taken into consideration in the debate over the Lutheran heritage in the Danish religious and political context.

*Key words:* hereditary sin – systems theory – Confessio Augustana – schematism of self-observation – Niklas Luhmann

*Hvornår gik det galt? Det gik galt, før det begyndte*<sup>1</sup>  
*One of the thieves was saved. It’s a reasonable percentage*<sup>2</sup>

Dette bidrag anlægger et systemteoretisk perspektiv på den teologiske lære om arvesynd. Koblingen mellem arvesyndslæren og barnedåb i Artikel 2 i *den Augsburgske Bekendelse* (CA 2), som indgår i Den Danske Folkekirkes evangelisk-lutherske bekendelse, har medført fornyet samtale om arvesyndsdogmets aktuelle betydning. Med udgangspunkt i denne debat fremdrager artiklen den tyske sociolog og systemteoretiker Niklas Luhmann (1927-1998), der karakteriserer arvesyndslæren som et hidtil ikke overgået “skema for selviagttagelse” (Luhmann 1990, 231).

Arvesyndsskemaet tillader, at individernes uddifferentiering fra sociale systemer og sociale og personale systemers uddifferentiering

---

1. Citatet er fra *Kød og blod*, dansk film instrueret af Jeanette Nordahl 2020.  
2. (Beckett 2006 13; O’Donnell 2005, 289)

fra naturens biologiske systemer kan iagttages som et grundlæggende strukturelt træk, der kendetegner det moderne verdenssamfund til forskel fra traditionelle samfundsformer. Dette perspektiv vil i det følgende blive suppleret med religionsfilosofiske og hermeneutiske fortolkninger af arvesyndslæren hos Paul Ricœur og Søren Kierkegaard.

## Kød og blod

Indledningsvis kan filmen *Kød og blod* tjene som anskueliggørelse af arvesyndsdogmets og dåbens aktuelle symbolske, religionspolitiske og livspraktiske potentiale. Handlingen foregår i en gennemsnitlig dansk middelklassefamilie bortset fra det forhold, at familiens økonomi bygger på kriminelle aktiviteter. Et system af tavshed og vold holder familien sammen under den dominerende og altfavnende *godmother* spillet af Sidse Babett Knudsen. Dette mønster reproduceres i børnene, endog de ufødte, som det fremgår af et replikskifte: "Hvornår gik det galt? Det gik galt, før det begyndte." Plottet udspiller sig omkring en 15 årig forældreløs niece, der bliver anbragt i familiepleje hos sin moster. Gennem forskellige forviklinger undgår plejebarnet at blive indrullet i dette familiemønster. I stedet for at angive gerningspersonen påtager hun sig som mindreårig straffen for et mord udført af fætrene, som hun har været vidne til. Den bibelsk-klingende titel "kød og blod" indbyder til at udlægge pigens rolle som en kristologisk "eksklusionsindividualitet", der viser en vej ud af det sociale "inklusionshierarki", som familien repræsenterer (Luhmann 1989, 340). Således bliver fængslet pigens redning fra det destruktive familiemønster.

Betragt et dåbsfølge og overvej, om ikke alle har brug for at høre, at de som døbt har fået et håb, der ikke beror på den tilfældige stand og rang, på "kød og blod".<sup>3</sup> I lighed med filmens perspektiv kan dåbens og arvesyndens betydning siges at transcendere den gennemsnitlige families hygge eller uhygge, til fordel for en "fængsling" under en anden kærlighed og frihed.

Således udlagt drejer dåben sig om en frelse fra det, der forstås som "kød og blod", slægt, familie og venner, fra gudfædre og gudmødre i religiøse og mafiose betydninger. Den hårde tale om de udøbte

3. Paulus skriver om sit kald, at han ikke først rådførte sig "med nogen af kød og blod" (Gal 1,16). Hermed henviser han til sine medkristne brødre og søstre i Jerusalem i striden om omskærelse og hedningemission og måske også til sin jødiske herkomst og slægt.

børns “evige pine” (CA 2) er en påmindelse om en virkelighed, man for hyggens skyld foretrækker at se bort fra, men som ritualet, sakramentet, fastholder som troens alternativ. Dåbens drastiske symbolik kombineret med arvesyndsdogmets skandaløse logik forbinder det mest reflekterede teologiske begreb med de mest arkaiske forestillinger (eksempelvis dåbsvandet som renselse). Således er CA 2 et værn imod rationaliseringer og moraliseringer af den bibelske tale om synd. Arvesyndsdogmet suspenderer familiens religiøse betydning, hvilket er en frisættelse af familiens menneskelige, etiske og verdslige betydning. En bekendelse uden CA 2 ville ifølge Luhmann åbne for en “culpabilisering” af synden, en moralisme:

Først i det omfang dette skema i tiltagende grad blev saboteret gennem individuel skyldsattribuion og gennem nådestandens uerkendelighed, kunne en religiøs moralisme, hvis sekulære eftervirkninger kan spores indtil i dag, gøre sig bred. En moderne funktionel ækvivalent til arvesynden er det indtil i dag ikke muligt at få øje på (Luhmann 1990, 231).<sup>4</sup>

### Teorien om sociale systemer

Det kan være på sin plads med en præsentation af teorien om sociale systemer, hvormed Luhmann søger at beskrive det moderne samfunds egenart og historiske herkomst. Ifølge Luhmanns hovedtese er det moderne samfund et produkt af en gennemgribende strukturforandring. En lagdelt samfundsorden, der bygger på stand og rang, organiseret ud fra et religiøst eller politisk centrum, typisk en by med et tempel og et palads, er blevet afløst af en funktionel uddifferentiering af sidestillede sociale systemer uden hierarki eller centrum (Luhmann 1989, 270-283).

Med denne tese trækker Luhmann på den moderne sociologis klassikere, men adskiller sig mest radikalt fra disse ved den betydning, han tilkender *kommunikationen* – fremfor eksempelvis som andre at pege på drivkræfter som videnskab, politik, økonomi, religion eller moral. Alle sådanne faktorer skal ifølge Luhmann genbeskrives som sidestillede kommunikative systemer for at kunne honorere den sær-

---

4. Citater fra tyske og engelske kilder gengives i det følgende i forfatterens oversættelse.

lige struktur og de egendynamikker, der kendetegner det moderne samfund til forskel fra tidligere statiske samfundsstukturer.<sup>5</sup>

Systemteorien antager, at alt kan iagttages gennem distinktionen mellem system og omverden, men altid relateret til enten *liv* eller *mening* ("Sinn") som medier, i hvilke der dannes systemer. Anvendt som samfundsteori beskrives samfundet såvel som samfundets del-systemer gennem distinktionen system/omverden, idet der ved *system* skal forstås *kommunikative* systemer og ikke bevidste intentioner hos "psykiske systemer". Samfundet er summen af kommunikative processer, der forudsætter bevidsthed (psykiske systemer) og liv (levende organismer), men som hverken er personale eller psykiske systemer, men *sociale* systemer, der er udkoblede fra henholdsvis *liv* og *bevidsthed*. Bevidstheden kan ikke kommunikere, men *percipere*, omvendt kan sociale systemer ikke percipere, men (kun) *kommunikere*. Begge opererer i mediet mening ("Sinn"), der her defineres forskelsteoretisk som en "forskел, der gør en forskel".

Under den moderne funktionelle differentiering får kunst og religion betragtet som sociale systemer ifølge Luhmann en ny rolle i forhold til tidligere, hvor religion og kunst repræsenterer og forherliger en forudgiven guddommelig eller naturlig orden. Med den funktionelle differentiering, der sætter sig igennem i det 16. århundrede, artikulerer kunsten og religionen på forskellige måder forholdet mellem perceptionen og kommunikationen.<sup>6</sup>

I barokken, som er epoken for de store systemer, reflekterer matematikken, fysikken og filosofien, at verden som helhed ikke lader sig repræsentere i verden. Siden barokken bredt forstået har kunsten (eksempelvis Dürer, Bach og Shakespeare) og religionen (eksempelvis Luther, Pascal og Kingo) været optaget af at fremstille verdens u-iagttagelighed, at iagttage, hvad der undslipper de sociale delsystemers koder, det vil sige deres respektive selv- og fremmedreferencer.

Mens verdens u-iagttagelighed undslipper (dele af) filosofien, økonomien, videnskaben, politikken og retten, er det netop dette paradoks, som kunsten eller religionen siden barokken har fremstillet skemaer til iagttagelse af.

Luthers katekismer er ifølge Günter Bader eksemplariske for denne omstilling af religionen (Bader 2009) og det samme kan siges om *den Augsburgske Bekendelse*. Skemaer til iagttagelser af iagttagelser, som samfundet ellers ikke ville have til rådighed (Luhmann 2008, 243-

5. Luhmanns begreb om *kommunikation* forudsætter det menneskelige sprog, men er mere omfattende (Luhmann 1997, 205-249).

6. "Wahrnehmung ist eine Spezialkompetenz des Bewusstseins" (Luhmann 1995a, 14). Anskuet som socialt system artikulerer kunstsyste-met grænsen mellem bevidsthed og kommunikation (se Luhmann, s.st., 13-91, og Luhmann 1990, 60).

245). Iagttagelser af iagttagelser er der ifølge Luhmann brug for, når samfundet eksempelvis stilles overfor økologiske udfordringer.

### Koder og programmer

Samfundet er ifølge systemteorien et delsystem, samfundets *samfund*, med en dertil svarende omverden, ligesom eksempelvis religionen, kunsten, videnskaben og retten kan beskrives som systemer med hver deres specifikke omverdener, der ikke forudsætter en underliggende fælles verden eller livsverden. Gennem deres respektive koder er systemerne gensidigt lukkede (Luhmann 1990, 75-89). Religion kan kun kommunikere i religionens egen kode med dertilhørende *programmer*, hvormed koden respecificeres som eksempelvis den “evangelisk-lutherske” folkekirkes bekendelsesskrifter og deres bibelske begrundelser. Mens den abstrakte kode – transcendens/immanens – hævdes af Luhmann at være uomgængelig, tvingende og universel, er programmerne konkrete og udskiftelige (Luhmann 1990, 89-101, 238). Den gensidige selvafrænsning mellem funktionelt differentierede systemer, som kaldes *operationel lukning*, er mulighedsbetingelsen for såkaldte *strukturelle koblinger* med andre systemer. Betragtet som sociale systemer er pædagogik, kærlighed, kunst, videnskab, politik, moral, religion eller økonomi henviste til deres respektive binære koder, hvormed de afgrænses fra deres omverden og giver afkald på andre funktioner end den, der angives af kodens distinktion.

Stillet overfor utilisgtede konsekvenser, som den funktionelle differentiering selv har medført, synliggøres det, hvorledes delsystemerne er bundet af deres respektive koder og primære funktioner. Systemerne ser, hvad deres koder tillader dem at se, men de ser ikke, hvad de ikke ser. Systemerne er hjælpeløse overfor eksempelvis økologiske udfordringer. Systemteorien er heroverfor anlagt som en *andenordensiaagttagelse*, en kybernetik (styrmandskunst) af anden orden.<sup>7</sup>

Hermed åbner systemteorien for en kontrolleret omgang med paradokser og selvreference, som klassiske eller “gammeleuropæiske” teorier og videnskaber afskærer som illegitime. I denne kontekst kan arvesyndslæren som nævnt ifølge Luhmann anskues som et ikke hid-

7. Den europæiske rationalitet kan ifølge Luhmann beskrives som en opløsning af et tidligere antaget rationalitetskontinuum i form af en underliggende overensstemmelse mellem tænkning og væren i den klassiske metafysik og mellem handlen og natur i den klassiske moralfilosofi. Siden det 17. århundrede er dette paradigme blevet udskiftet med en generel omstilling til *andenordensiaagttagelser* uden metafysiske sidstebegrundelser (Luhmann 1995c, 172-173).

til overgået spejl for det moderne samfunds iagttagelse af sig selv og dets blinde vinkler (Luhmann 1990, 231).<sup>8</sup>

## Arvesynd og barnedåb

Ud fra denne groft skitserede tese skal det følgende handle om religionen som socialt system med særligt henblik på læren om arvesynd og dåb i den evangelisk-lutherske bekendelse. Artikel 2 i *den Augsburske Bekendelse* fastslår sammenhængen mellem arvesyndslæren og dåben:

Ligeledes lærer de, at siden Adams fald fødes alle mennesker, som er forplantet på naturlig måde, med synd, det vil sige: uden gudsfrygt, uden tillid til Gud og med begær, [og de lærer,] at denne arvede sygdom eller last er virkelig synd, der også nu fordømmer dem, der ikke genfødes ved dåb og Helligånd, og pådrager dem evig død.<sup>9</sup>

Artiklen om arvesynden har som nævnt givet anledning til en opmærksomhed på den lutherske forståelse, der forbinder tanken om arvesynd med forestillingen om guddommelig prædestination til frelse og fortabelse, som umiddelbart kan forekomme uacceptabel.<sup>10</sup>

Før der kan tages stilling til koblingen mellem arvesynd og dåb er Luhmanns forståelse af arvesyndslærens religionspolitiske betydning værd at overveje. I antikkens Rom var religionen knyttet til dyrkelsen af husguderne, Penaterne, der repræsenterer de afdøde forfædre. Denne praksis "boykottes" ifølge Luhmann af læren om arvesynd, der har to frie romerske borgere, Paulus fra det første efterkristne århundrede og Augustin (354-430), som sine hovedarkitekter:

Man ærer ikke forfædrene, man frygter dem ikke, man beklager deres synder, og beder om tilgivelse for dem! Svarende hertil mister familien i Middelalderen sin religiøse betydning, og først efter at denne renselse er

8. I den samtidige økoteologi efterlyser Luhmann et tilsvarende refleksionsniveau, som det han finder i arvesyndslæren (Luhmann 1990, 183-192).

9. Nørgaard-Højen 2000, 45. For en udlægning af denne artikel kan der henvises til Grane 1976, 23-31.

10. I et indlæg opsummerer professor i dogmatik Anders-Christian Jacobsen kritikken ud fra en alternativ teologi, "der har dybe rødder i Det nye Testamente og den græksprogede oldkirkes teologi." (Jacobsen 2022). Kombinationen af prædestinationstanken og arvesyndslæren hos Luther og Augustin, der kun regner med, at *nogle*, men ikke alle, frelses, skal ifølge Jacobsen korrigeres med forestillingen om "menneskets positive rolle i gudsforholdet". Synd er ikke oprør, men en mangel eller svækkelse af den oprindelige godhed (s.st.).

blevet radikalt gennemført, bliver familien som følge af Reformationen igen opvurderet som religionspædagogisk instrument til praktisering af hverdagsfromhed (Luhmann 1996, 144).

Faderrollen og familien har ændret sig siden det gamle Rom. I moderne samfund er husfaderen, *pater familias*, ikke grundpillen i familien, økonomien, politikken, religionen eller samfundet. Familien og faderen er reelt uddifferentieret fra disse funktioner, men optræder nu ifølge Freuds teori om Ødipuskomplekset som et arkaisk fantasme (Ricoeur 2017, 98-128). Forfædre kulten overlever her som et marginaliseret fænomen, eksempelvis som matriarker eller patriarker i klanbaserede samfundsformer, som filmen *Kød og blod* illustrerer.

Artikel 2 i *den Augsburgske Bekendelse* kan udlægges som en pointeret religionspolitisk uddifferentiering af familien fra religionen. Fra slægtens første forældre, Adam og Eva, "arver" de senere generationer ifølge denne logik synden og dens følger. Det kødelige fader- og moder-forhold afløses ved dåben af et åndeligt forhold, i hvilket Gud tiltales som Abba! (Rom 8,23). I mange andre religioner tager familiebåndet som i det gamle Rom form af en pligt til at ofre til forfædrene ud fra frygt og taknemmelighed. Heroverfor gør arvesyndsdogmet det ifølge Luhmann "muligt at erstatte husreligioner, tilbedelsen af aner og dødekult med en kirkeligt organiseret 'forbøn' for de afdøde; for uden arvesyndsskemaet ville en sådan form for kult være udtryk for en eklatant misagtelse af de 'syndige' forfædre" (Luhmann 1989, 287).

Marginaliseringen af familien og faderfiguren i samfund, der er præget af den vestlige kristendom, kunne tænkes hænge sammen med arvesyndslæren. Arvesyndsdogmet bekræftes ikke blot i de lutherske bekendelsesskrifter, men med variationer i de samtidige reformerte bekendelsesskrifter (Rohls 1987, 96-101). Reformatorerne er enige om at sondre mellem aktuel synd og oprindelig synd, idet sidstnævnte, den "arvede sygdom og last", tilregnes som "virkelig synd" (CA 2).

Syndsbekendelsens funktion som et selviagttagelsesskema fremgår af det 16. århundredes diskussioner om arvesynden som skyld eller arv. Ifølge Augustin, som reformatorerne griber tilbage til, bliver det enkelte menneskes syndighed ikke *erhvervet*, men *arvet* (Rohls 1987, 98). Heroverfor hævder Zürichs reformator Ulrich Zwingli, at synd i egentlig forstand er en overtrædelse af en lov, altså skyld. Da kun Adam spiste af æblet og pådrog sig skyld, kan dette ikke siges om Adams efterkommere. Derfor er arvesynden ifølge Zwingli ikke synd i egentlig betydning. Denne forståelse afvises af CA 2, der betoner, at arvesynd er *virkelig* synd (Rohls 1987, 99-100). Arvesyndsdogmet skærper paradokset ved på samme tid at tale om arv og skyld, hvor-

ved det dæmmer op for den individuelle psykologiske eller moralske rationaliserings overdrivelser.

Folkekirkenes lutherske bekendelse indskrives sig i denne gennemgribende transformation, der tog form i det 16. århundrede i den italienske Renæssance og med Reformationen i Nordeuropa. I dette perspektiv repræsenterer Luther og Melanchthon ikke, som Nietzsche mente, en protest fra "tilbagestående ånder" i Wittenberg (Se Bader 2021, 102), men den funktionelle differentierings "tidligste teoretikere" (Giesecke 1994, 473).

Skal denne lære med Jürgen Habermas forstås som udtryk for en "fideistisk" afkobling af fornuft og tro og for et uhørt pessimistisk menneskesyn (Nørager 2019, 167; Habermas 2019, 12-13, 30-31), eller handler det som nævnt om et skema for selv-iagttagelse, der ifølge Luhmann ikke siden er opnået eller overtruffet:

Arvesyndsdogmet var et traditionelt og siden næppe igen opnået endelige overgået skema for selviagttagelse. Om ikke psykologisk så førte det på et kommunikativt niveau til moralsk selvfordømmelse og dermed til afdæmpning af moralsk kritik. Ingen kunne for eksempel erkende synden ved at en anden gik til skriftemål. Alle havde brug for det. Alle stænder, selv præsterne var underlagt princippet. Det var standsneutralt anlagt og muliggjorde samtidig udarbejdelsen af standsspecifikke syndskataloger og farer for frelsen. Der var med henblik på sjælen tale om "pollution" eller "hereditary pollution" (Luhmann 1990, 231).

Ifølge Luhmann er arvesyndslæren hverken en atavisme eller pessimisme, men kristendommens dobbeltgreb af operationel lukning og strukturel kobling, der svarer til uddifferentieringstenen.

I hovedværket *Om Guds Stad* (Augustin 2002) gennemfører Augustin den operationelle lukning af religionssystemet ud fra den syndsteologiske respecifisering af den religiøse kommunikations kode transcendens/immanens. Kirkens teologiske udkobling fra antikkens græsk-romerske filosofi, politik og religion muliggør i anden omgang strukturelle koblinger med disse på det nye refleksionsniveau, som den augustinske syndsteologi har oparbejdet (Johansen 1991). Formelt og strukturelt lader Augustins lære om synd og nåde sig skalere fra den individuelle bekendelses syndige tanker til menneskeheden og verdenssamfundets kollektive plan og – som Luhmann insinuerer – endog overføre til ikke-religiøse sfærer. Luhmann taler som nævnt om arvesyndsførelsen som et hidtil ikke overtruffet skema for selviagttagelse, der afdækker et refleksionsdeficit, blinde vinkler, i dele af den økologiske kommunikation.



Med dette dogme lægger Paulus og Augustin ifølge Paul Ricœur (1913-2005) et afgørende spor for tænkningen og troen, som det for reformatorerne var afgørende at fastholde og skærpe.<sup>11</sup> At fastholde arvesyndssyndsteologien kræver imidlertid ifølge Ricœur, at dens førkritiske, bogstavelige skikkelse udlægges og reformuleres som et symbolsk udtryk for et åndeligt forhold og dermed hverken gøres gældende, som det har været forstået i kirkehistorien som en konkret seksuelt overført sygdom eller en juridisk forpligtende tale om "arv", hvormed man mente at kunne forklare lidelsen, det onde og dødens virkelighed.

Afmytologiseringen af arvesynden og af de hermed beslægtede forestillinger om døden som "straf" og af læren om udvælgelse af *nogle* og forkastelse af de fleste, er ifølge Ricœur ikke bare indledt af Paulus. I Romerbrevets "eskatologiske vision" af skabelsen og synden, i hvilken den første Adam, syndens fader, præfigurerer den anden Adam, Kristus, er afmytologiseringen af arvesynden fuldbåret (Ricœur 1967a, 232-278).

### Religionens forløberrolle for den sociale uddifferentiering

I retrosperspektiv kan *den Augsburske Bekendelse* (1530) opfattes som en skillevej mellem en fortsat uddifferentiering på den ene side overfor en religiøst motiveret re-integration af religionen i samfundet på den anden (Se hertil Taylor 2007, 25-42). Som nyere danske eksponenter for det sidste kan nævnes den programmatisk rolle som K.E. Løgstrups skabelsteologi og forskellige former for narrativ teologi har spillet siden 1970'erne i form af en metafysisk eller mytisk kompensation for "affortryllesen".<sup>12</sup>

Heroverfor taler Luhmann i sine religionssociologiske skrifter om den bibelske monoteismes "forløberfunktion" for uddifferentieringen og skitserer i den sammenhæng alternative sociologiske og teologiske programmer for religionens funktion (Luhmann 1989, 260, 269, 270). Med tesen om religionens forløberfunktion knytter Luhmann til ved Max Webers religions-sociologiske hovedtese (Weber 1978, 536-573). Ifølge Weber forekommer "rationalisering" gennem social differentiering som sjældne og usandsynlige livsformer. Historisk iagttages uddifferentieringen især ved forløsningsreligioner som kristendom og buddhisme, der gennem askese og negation opelsker en

11. For en systematisk og historisk udredning af begrebets komponenter kan henvises til Ricœur 2004a.

12. For dette perspektiv, se Wind, 1987, 9-31.

høj grad af selvdisciplin og impuls kontrol (jf. tesen om sammenhængen mellem den protestantiske kaldsetik og opkomsten af den moderne kapitalisme). Gennem verdensafkald opnås ifølge tesen ikke tilsigtede rationaliseringsgevinster.

Webers handlingsmotiverende, etiske og bevidsthedsfilosofiske betoning af askesen som uddifferentieringens drivkraft skal ifølge Luhmann (Luhmann 1989, 259-261) udskiftes med en kommunikations-teoretisk beskrivelse af religionen:

Grunden til uddifferentieringen og dermed grunden til vigtige impulser for den samfundsmæssige evolution kunne snarere ligge i ejendommeligheder ved kommunikationen om religiøse anliggender. Om ikke-empiriske ting kan man kommunikere usædvanligt let og ubesværet – ganske vist ud fra anledninger i den reale verden, men uden kontrol gennem denne realitet (Luhmann 1989, 271).

Luhmann betragter ikke religionen som kommunikative *handlinger*, der afstedkommer en rationalisering og uddifferentiering. Derved tegner der sig et andet billede af den velkendte tese om rationaliseringen, eksempelvis hos Habermas, der – også med udgangspunkt i Max Webers teori om den funktionelle differentiering – taler om “sprogliggørelsen af det hellige” (Wind 1987, 22-31).<sup>13</sup> Habermas oversætter enkelt sagt det helliges “frygt og bæven” som sprogets “illokutionære force”, det, der ifølge teorien om talehandlinger binder den talende, når der eksempelvis afgives et løfte.

Ifølge Luhmann er den funktionelle uddifferentiering *ikke* udtryk for en fremadskridende rationalisering, hvor sprogets iboende normative fornuft *pace* Habermas tænkes at skulle udfylde religionens tidligere funktion. Uddifferentieringen manifesterer sig snarere som en stigende kompleksitet og uigennemsigtighed uden normativ styring.

Med Sinaj-åbenbaringen (Anden Mosebog) etableres religionen ifølge Luhmann som det første funktionelt differentierede sociale system. Gennem koden transcendens/immanens etablerer religionen sig her som muligheds-betingelsen for at kommunikere religiøst under afkald på redundans: “I dag garanterer religionen hverken imod inflation eller imod et uønsket regeringsskifte, hverken imod at en kærlighed bliver kold eller imod videnskabelig gendrivelse af ens egne videnskabelige teorier” (Luhmann 1989, 259). Gennem afkaldet på

---

13. Habermas' hovedværk er en kritisk videreførelse af Max Webers rationaliseringsteori, jf. Habermas 1995, Bd.I, 225-366. Værket er struktureret ud fra Max Webers skelsættende afhandling “Zwischenbetrachtung” fra 1916, jf. Habermas 1995, “Erste Zwischenbetrachtung”, Bd. I, 369-454 og “Zweite Zwischenbetrachtung” Bd. II, 173-296, 447-594.

at kunne svare på andet end religionens spørgsmål afskærer den religiøse kommunikation sig fra mytens eller metafysikkens analoge, kvasi-empiriske, repræsentationer af transcendenten i immanensen. Åbenbaringen af navnet træder i stedet for mytens og metafysikkens korrespondenser mellem mikro- og makrokosmos.

## Religion og kommunikation

Kommunikationen afhænger ikke af systemeksterne referencer til en realitet eksempelvis som den aristoteliske metafysik eller mytologiske verdensbilleder, i hvilke transcendenten placeres uden for verden i "himlen" eller uden for teksten i en naturligt givet "empirisk" virkelighed. Udkoblingen af den religiøse kommunikation skal imidlertid heller ikke ifølge Luhmann forklares ud fra etiske handlingsmotive og idealer om selvkontrol og afholdenhed, som både Weber og Habermas hævder ligger til grund.

Heroverfor peger Luhmann på, at den religiøse kommunikation – skønt foranlediget af anledninger i virkeligheden – kan kommunikere uden at være underlagt realitetskontrol:

Om ikke-empiriske ting kan man kommunikere ualmindeligt ubesværet og let. [...] Det "overnaturlige" opstår som en lettelse af kommunikationen overfor en opak og uigennemsigtig realitet. Den sakrale og mytiske verden lader sig tilmed også bedre ordne end den virkelige. Den religiøse kommunikations "hæmningsløshed" ville fratage den enhver alvor, hvis den ikke som modtræk samtidigt blev indskrænket af en "kunstig" knaphed (Luhmann 1989, 271).

Spillet mellem hæmningsløshed og kunstig knaphed kunne eksempelvis være forholdet mellem på den ene side de excessive symbolske betydningslag, som arvesynd og dåb bærer på, og de strenge dogmatiske reguleringer af omgangen med disse i kirkens sakramenter, bekendelse og forkyndelse.

Religionens udkobling fra korrespondens- og repræsentationsparadigmet er ifølge Luhmann en forløber for den gennemgribende strukturforandring, der gradvist har sat sig igennem i den moderne verden, hvor kærlighed, økonomi, politik, ret, moral, videnskab, religion og kunst kan beskrives som selvreferentielle autopoietiske systemer, der opretholder sig selv gennem "iagttagelser af iagttagelser", det vil sige som kommunikative realiteter.

Bibelsk forstået er Guds Ord Gud selv, der logisk kan beskrives som selvreference: "Jeg er den, jeg er!" (2 Mos 3,14).<sup>14</sup> Navnet er en form, der genindtræder i sig selv. Den principielle ukontrollerbarhed, som kendetegner navnet og religionens andre forestillinger underlægges samtidig som nævnt dogmatiske og rituelle reguleringer, der sikrer, at den religiøse kommunikation forbliver tilknytningsduelig for systemer i omverdenen, herunder psykiske eller personale systemer.

Sinaj-åbenbaringen tillader ikke, at transcendenzen genindtræder i immanensen, som både moralen, myten og metafysikken forudsætter. Lovens første bud forbyder at se Gud, at sige eller skrive Guds navn. Buddet byder, at du ikke må gøre dig en forestilling om eller et billede af Gud, og derved er der trukket en grænse, sat en forskel. Overtrædelsen af buddet er idolatri og blasfemi. Loven fremviser det paradoks, som traditionelle mytiske og metafysiske verdensbilleder skjuler: at helheden ikke kan repræsenteres i helheden uden at medføre selvreference og paradoksi (Luhmann 1989, 271- 283).

Med Loven, dekalogen, som nærmere bestemmelse af transcendenzen/immanensen-koden hælder religionen ifølge Luhmann mod at betragte verden ("samfundet") som syndig: "Syndsskemaet fungerer *qua arve-synd* som skema for kommunikation, altså som skema for samfundssystemets selv-iagttagelse; og således gives der ingen position, fra hvilken nogen ville kunne sige selv at være fri for synd." (Luhmann 1989, 292).

Med dette skema opfanger samfundet irritationer og producerer antistoffer med risiko for auto-immunitet (Luhmann 1989, 290) i form af "synds-kontakt-undgåelses-pedanteri" (s.st. 287). Overproduktionen af synd repræsenterer et problem for et system, der er afskåret fra indsigt i, at det selv producerer synden, hvilket arvesyndsskemaet gør det muligt at iagttage.

Disse udfordringer afhjælpes gennem forløsningspragmatiske tiltag som skriftemålet og boden, der culpabiliserer synden som individuel overtrædelse og skyld. Synden gøres op i et moralteologisk regnskab, hvor anger og gode gerninger indgår. Efterladte kan købe aflad for afdøde i skærsilden. Afladen finansieres af de overskydende gode gerninger, som kirkens gejstlige og helgener har optjent gennem lydig-hed, fattigdom og afholdenhed. Afladshandlens betydning for kirkens økonomi i senmiddelalderen sammenligner Luhmann med den betydning oliemilliarderne har for islam i dag (Luhmann 1989, 264).

Arvesyndslæren saboterer denne økonomi: den ophæver forskellen mellem gode og syndige gerninger, og således afstedkommer den en serie af funktionelle differentieringer af moralen og religionen, famili-

14. Citeret fra den autoriserede danske oversættelse fra 1992.

en og religionen og af religionen og økonomien. Arvesynden blokerer tanken om, at mennesket kan opnå retfærdighed ved gode gerninger.

Transcendensen frigøres herved til at anlægge andre ikke-moralske udvælgelseskriterier som had og kærlighed, som føjer sig til tanken om arvesynd. Ifølge Romerbrevet 9,10-29 forbarmer Gud sig over, hvem han vil og forhærder sit hjerte imod, hvem han vil. Gud forkaster Esau, fordi Gud hader ham, men elsker Jakob, der moralsk set er mere forkastelig end sin bror. Forkastelsen af Esau retfærdiggøres af Augustin med "at Esau var skyldig fra før han blev født" (Ricœur 2004a, 275).

Om betydningen af Estragon og Vladimir, de to tragikomiske klovne, i *Waiting for Godot* (1952) henviste Beckett sine fortolkere til Augustin, som han i denne periode læste intensivt, og som han hævder at citere i et drama, der betragtes som det 20. århundredes vigtigste: "Fortvivl ikke, en af røverne blev frelst." Formuleringen, som ikke kan ikke eftervises hos Augustin udtrykker ifølge O'Donnell hovedpointen med den augustinske tanke om prædestination og arvesynd. (O'Donnell 2005, 289).

Arvesyndslæren handler først og fremmest om Guds frihed til at vælge og vrage, elske og hade. I Luhmanns perspektiv underlægges den religiøse kommunikations vidtløftighed som nævnt en "kunstig knaphed". Ritualer, dogmer og bestemte roller autoriseres til at varetage den religiøse kommunikations afgrænsning fra moralen og fra andre funktionssystemer (Luhmann 1989, 271).

Arvesyndslæren og læren om Guds udvælgelse af de fortabte og færeste fra før fødslen har således været en nødvendig selvafrænsning af den religiøse kommunikation fra moralen og andre sociale systemer, der til gengæld hverken har kunnet aflastes eller legitimeres af religionen. Således kan den augustinske og lutherske teologi siges at værne om de verdslige opgavers uomgængelighed under fortegnet af næstekærligheden, men ikke som vejen til gudsriget på jorden.

Luthers opgør med afladshandlen var ikke bare et attentat på den underliggende skolastiske moralteologi, men på selve den mytologisk/metafysiske kosmologi, der begrunder, at de døde kan kontaktes gennem kirkens repræsentanter, hvilket afladshandlen afhænger af. Arvesyndslæren afskærer kommunikationen med de afdøde, der i Reformationens kølvand hjemsøger de levende som fantasmer, gengangere og dæmoner.

Spillerummet for "anden koderinger" af religionens primære kode transcendens/immanens gennem moralens kode: agtelse og foragt, er ifølge Luhmann afgørende for religionssystemets medvirken til det moderne samfunds tilblivelse (Luhmann 1989, 300). Dette spillerum muliggør koblingen af transcendens og immanens gennem tempo-

ralisering som henholdsvis tid og evighed, der fra den individuelle livsførelses perspektiv markeres gennem den enkeltes død:

Indtil døden har man tid, derefter begynder evigheden. Indtil døden kan man udmærke sig eller svigte moralsk, herefter må man svare for følgerne for evigt uden at kunne ændre noget. Moral erfares som anfægtelse. Overfor arvesynden er det så naturligvis bedst at dø straks efter fødslen, hvis alene dåben garanterer sjælens frelse (Luhmann 1989, 299).

I et samfundsperspektiv har arvesyndslæren som nævnt været en banebryder for den funktionelle differentiering i Vesten og tillige en modvægt til den individuelle syndsbevidstheds occilleren mellem skyld og arv (Luhmann 1989, 290-292).

### Uddifferentiering og særdiskurser

Overfor holistiske, henholdsvis retorisk-mytiske eller metafysiske forsøg på at rehabilitere religionen, tilbyder uddifferentieringstesen en anden forståelsesramme for forholdet mellem modernitet og religion. Dette alternativ skitserer Winds teologiske hermeneutik, *Religion og Kommunikation*, med afsæt i Webers og Habermas' tese om spillet mellem uddifferentiering og rationalisering som ramme for en diskussion af to danske religionsfilosofiske positioner (Wind, 1987). Den ene er repræsenteret ved den narrative og retoriske aktualisering af religionen hos Johannes Sløk og Jan Lindhardt; den anden position er repræsenteret ved Løgstrups skabelsesteologiske rehabilitering af en kosmos-metafysik.

Heroverfor hævder tesen om uddifferentieringen ifølge Wind, at det moderne samfund siden Kant har emanciperet sig fra naturen og omvendt, at naturen selv gennem livs- og naturvidenskaberne er blevet udspaltet fra samfundet. Af denne generelle beskrivelse af det moderne samfund drages der i den danske religionsfilosofi forskellige konklusioner, som har perspektiver for spørgsmålet om arvesynd og dåb som enten "udsondringen" af den enkelte fra såvel naturen som fra samfundet, eller som tilbagekaldelse heraf, eksempelvis med henvisning til en uomgængelig indfældethed i henholdsvis sprogets, mytens eller skabelsens kvasi-aprioriske orden.

Gennem et teologisk modspil, som hentes fra "bestemte dele af den lutherske og kierkegaardske tradition" vil Wind afprøve hold-

barheden af Habermas' tese om sprogliggørelsen af det hellige.<sup>15</sup> I denne tradition rejser teologien spørgsmålet om en særdiskurs, som tilspidses hos Kierkegaard, men vel at mærke ifølge Wind *ikke* som en tilbagekaldelse af den moderne uddifferentiering af henholdsvis den teoretiske og den praktiske fornuft hos Kant, men som endnu et udtræk i den moderne uddifferentiering i form af den teologiske "særdiskurs", der i syndens og nådens teologiske skematik hævder den enkelte som den enkelte som uendeligt højere end det almene.

Uddifferentieringstesens implicerer, at praktisk normative diskurser (moral, ret, politik) ikke kan begrundes i den deskriptive teoretiske diskurs (videnskab og teknik), hvilket forudsættes i religiøse totaltydninger af Gud, verden og menneske, det være sig som mytens eller metafysikkens udkast (Wind 1987, 22, 60, 64, 96). Heroverfor må den praktiske fornuft med Kant skelnes kategorialt fra den teoretiske fornuft. Denne sondring konciperes forskelligt hos henholdsvis Luhmann og Habermas, som det fremgår af den epokale strid om normativitet og fakticitet i den tyske sociologi (Harste 2021).

Ifølge Luhmann har evolutionen opløst "naturen" (Luhmann 1995b, 9-30), ligesom gudsbegrebet og begrebet om mennesket i filosofien efter Kant har mistet deres tidligere rang af urokkelige fundament. Herudfra argumenterer Habermas for en universel kritisk fornuft som et normativt panser imod systemernes blinde teknologiske og økonomiske egendynamik. Ud fra Luhmanns radikalt konstruktivistiske teori kan uddifferentieringen ikke tøjles af en kommunikativ handlens normativitet, som det forudsættes i Habermas' utopi om den herredømmefrie kommunikation.

På baggrund af debatten om postmoderne særdiskurser (*pace* Luhmann) og modernitetens underliggende universalitetskrav hos Habermas, spørger Wind, hvorledes Kierkegaard stiller sig i denne debat. I polariseringen mellem ud- og afdifferentiering, mellem det før-moderne og moderniteten er Kierkegaards position ifølge Wind klart på linje med uddifferentieringstesens, om end ikke uden protest. Kierkegaard nærer ingen nostalgi for en verden af i går, men derudover finder Wind et teologisk modspil til Habermas' kommunikative fornuft som en erstatning for metafysikkens sidstebegrundelse. Nærmere bestemt drejer det sig om Kierkegaards kongstanke: "den enkelte som den enkelte".<sup>16</sup> Hermed hævder Kierkegaard, at den enkelte som den enkelte – "lige overfor Gud" – er højere end det almene.

15. "Kun gennem et teologisk modspil til Habermas er det muligt at få klarhed over, hvor langt hans synspunkter rækker og holder" (Wind 1987, 29).

16. "'Den Enkelte' er den Kategorie, gennem hvilken, i religius Henseende, Tiden, Historien, Slægten skal." (SKS 16, 98; Grøn 1994, 392).

Som den enkelte er den “enkelte” udsondret fra den sociale og naturlige, etiske og etniske kontekst.

### Eksklusionsindividualitet: Kierkegaard

Den enkelte udledes følgelig ikke af normative forestillinger om en mytisk eller metafysisk enhedskultur, en kristen socialitet, der skal begrunde bestemte kristne værdier og livsformer, som skal kunne retfærdiggøres universelt og som et program for dannelse og opbyggelse. Med kategorien “den enkelte som den enkelte” hævder Kierkegaard ifølge Wind den moderne differentieringstese over for såvel sociale som metafysiske og naturalistiske medieringer af det menneskelige (Wind 1987, 61-71).

Begrebet om den enkelte stadfæster og skærper ifølge Wind uddifferentieringen som et dialektisk vilkår imod en religiøst begrundet protest imod det moderne. Dette gør Wind som nævnt gældende som et teologisk modspil til Habermas’ kritik af “særdiskurser”. Herved forstås en kommunikation, der unddrager sig normativ universalisering. Ud fra dette kriterium kritiserer Habermas en vifte af post-strukturalistiske positioner, som han fører tilbage til Nietzsche og Heidegger, som moralsk illegitime neo-konservative “særdiskurser” (Wind 1987, 59-86). En tilsvarende kritik retter Habermas imod Luhmanns funktionalistiske samfundsbeskrivelse. Ikke bare ser Luhmann bort fra klassiske normative antagelser, han reproducerer den subjektivitetsfilosofiske idealisme, idet han erstatter subjektet og intersubjektiviteten hos Husserl med sociale systemers egendynamik.<sup>17</sup>

Ifølge Habermas repræsenterer Luhmanns teoretiske individualisme en form for postmoderne særdiskurs. Heri ligger en vis strukturel analogi til den udfordring, som Kierkegaards æstetiske og religiøse diskurser ifølge Wind repræsenterer for Habermas’ teori om den universelle herredømmefri kommunikation (Wind 1987, 59-86).

Kategorien “den enkelte som den enkelte”, som Kierkegaard paradigmatiske gennemspiller i *Frygt og Bæven*, skærper spørgsmålet om en særdiskurs, der suspenderer universaliseringen: Abraham kan ikke kommunikere med andre end Gud (Kierkegaard, *SKS* 13, 11-27). Etisk er han en morder, religiøst er han en troende, der bliver prøvet af Gud, og som sådan er han “Troens Fader”. Med kategorien om den enkelte som højere end det almene trækker Kierkegaard på den kristne syndsteologi som “skema for selviagttagelse”.

17. Habermas 2007, 368-385; for Luhmanns svar, se Luhmann 1990, 60, 215-216.



### *Den udelukkede tredjes genindtræden: kristologi og nivellering*

Religionen har som nævnt ifølge Luhmann uddifferentieret sig ved den distinktion mellem transcendens og immanens, der paradigmatisk indikeres med åbenbaringen af Guds navn i Anden Mosebog 3,13-15. Navnets transcendens lader sig ikke skrive eller genindskrive i mytens eller metafysikkens analoge orden (Luhmann 1989, 273).

Den binære kodificering af religionen har blivende betydning for den kristne teologi, der tager sin begyndelse med paradokset og ikke med hverken myten eller den filosofiske spekulation. Den ultimative gen-indtræden af transcendenten i immanensen i form af gud-mennesket, paradokset, er hovedhjørnesteinen i den kristne tro.<sup>18</sup>

Når transcendentens plads således ombesættes med Jesus af Nazareth, anvender religionen sin egen kode om sig selv, selvreferentielt, hvorved der opstår en ny logisk og teologisk mulighed for at iagttage religionens distinktioner. Kristologien repræsenterer et afkald på traditionelle funktioner: at give sidstebegrundelser i form af enten totaltydninger (Løgstrup) eller grundfortællinger (Bjerg) og tidligere i form af gudsbeviser.

Kristologi og treenighedslære etablerer sig heroverfor som "iagttagelser af iagttagelser" i den såkaldte "andenordenskybernetik". Religionen marginaliseres således *ikke* gennem eksterne sekulariseringsfaktorer som askese, videnskab, frafald og verdsliggørelse, men alene gennem religionens egen *operationelle lukning*. I kristologiens og treenighedens figurer iagttager Gud sig selv, og dette er traditionelt forstået som teologiens genstand og opgave: At iagttage, hvordan Gud iagttager, i det omfang teologien ikke formaster sig til at ville kende Gud bag om de ord og distinktioner, som er forelagt i Skriften.

Teologien konkurrerer ifølge Luhmann med slangens rolle i den bibelske fortælling, hvor den stiller spørgsmålet, om moralens sondring mellem godt og ondt, der her er sat som Guds iagttagelse, distinktion eller bud, selv er god eller snarere slet, skadelig eller ond. Den moralske kode godt og ondt iagttages nu selvreferentielt gennem moralens egen kode. Formen genindtræder i sig selv, hvorved der opstår paradoksier. Spørgsmålet kostede de første mennesker paradiset og den klogeste af englenerne pladsen ved det himmelske hof (Luhmann 1995d, 207-233).

I afhandlingen "Europæisk Rationalitet" stiller Luhmann spørgsmålet, hvorvidt og hvorledes religionens traditionelle rolle som den europæiske rationalitets "autologiske slutstreg" vil kunne fortsættes under den funktionelle differentierings betingelser. Svaret stiller en udfordring om at omstille forventningerne til religionen:

18. For en udlægning af kristologien, se Luhmann 1992, 208-218.

Men skal dette begreb videreføres, må nogle dertil knyttede forventninger udskiftes. Det drejer sig således ikke længere om et sikkerheds-, men om et usikkerheds-potentiale. Og ikke om binding, men derimod om frihed: om at skaffe dén mulighed rum, som der ellers ikke er plads til, om imagination (Luhmann 1995c, 199).

På linje med dette svar foreslår Luhmann, at transcendensens tomme plads besættes med: “det slet og ret gennem eksklusion definerede individ” (Luhmann 1989, 340). Dog forekommer antagelsen af en eksklusionsindividualitet, “uden tab af verdensvendthed” både psykologisk og sociologisk usandsynlig, men omvendt, tilføjer Luhmann, kan “et eksemplarisk tilfælde: Jesus af Nazareth [...] give et fingerpeg om muligheden af en sådan moderne eksklusionsindividualitet” (s.st., 340).

Individets eksklusion, som følger af tesen om den funktionelle differentiering, tager som nævnt sin begyndelse med den teologiske systematisering af Sinaj-åbenbaringen i Femte Mosebog, som er en paradigmatisk fordobling af loven i loven. Eksklusionsindividualiteten evokeres i de profetiske skrifter som den forjættede Messias, den retfærdige lidende tjener (Esajas 53), der i de apostoliske skrifter proklameres som Jesus Kristus.

Den sociologiske eksklusionsindividualitet hos Luhmann kan som foreslået belyses med Kierkegaards begreb om “den enkelte som den enkelte”, som Kierkegaard tænker sammen med modernitetens *nivellering* af stænder og sociale roller. I anden del af skriftet “En Literair Anmeldelse” sammenfatter Kierkegaard således sin egen tid under begrebet *nivellering* (SKS 8, 80-91).

Nivelleringen er en streng eksamination: “Nivellementet [er] ikke en Enkelts Handling, men et Reflexions-Spil i en abstrakt Magts Haand” (SKS 8, 32), der skal fremkalde den “individuelle Inderligheds religiøse Udsondring”. Nivelleringens “abstrakte Magt” arbejder i hænderne på religionen på samme måde som arvesynden, der udsondrer den enkelte som den enkelte mellem arv og skyld.<sup>19</sup> Beskrivelsen af nivelleringens dialektik er et stykke gedignet systemteori.

19. Positivt skitseres eksklusions-individualiteten som troens ridder i “Frygt og Bæven” (SKS 4, 133-136).

## Strukturelle koblinger: Grundlovens §4

Begreberne om strukturel kobling og operationel lukning er velegnede til at beskrive forholdet mellem politik og religion, skole, stat og kirke i den danske grundlov §4: "Den evangelisk-lutherske kirke er den danske folkekirke og understøttes som sådan af staten."<sup>20</sup> Med denne bestemmelse indskrives *den Augsburgske Bekendelse* i en politisk og sociologisk ramme, som er vigtig for den aktuelle diskussion om dåb og arvesynd i artikel 2 i CA.

Hvad der nærmere skal forstås ved "evangelisk-luthersk" forudsætter som minimum en fortrolighed med Martin Luthers reformatoriske hovedskrifter og med de retningslinjer, der er afstukket i folkekirkens bekendelsesskrifter, der foruden de tre oldkirkelige bekendelser indeholder *den Augsburgske Bekendelse* og *den Lille Katekismus*. Artiklerne om arvesynd og dåb i CA 2 rejser grundlæggende spørgsmål, om eller hvordan koblingen mellem den teologiske lære og det politiske system kan eller skal opretholdes.

Hvorvidt stat og kirke bør adskilles og hvorvidt monarken, som Grundloven forudsætter, bør være overhoved for både kirken og staten er paradokser, som det umiddelbart kan være vanskeligt at retfærdiggøre i et moderne folkestyre. Inden man kopierer republikanske modeller fra nabolande, der adskiller religion og stat, kunne den eksplicitte henvisning til den "evangelisk-lutherske kirke" fortjene en overvejelse. Betegnelsen af kirken som "evangelisk luthersk" kan forstås som en tilpasning af religionen til den funktionelle differentiering, der ifølge Luhmann sætter sig igennem med trykpressen og udbredelsen af læsefærdighed. Disse medier muliggør "operationelle lukninger" og "strukturelle koblinger", som Günter Bader frem-analyserer som "læsningens asymmetrier" i Luthers katekismehermeneutik (Bader 2009, 38-41).

Som det første læsepenum har *den Lille Katekismus* i århundreder i de lutherske områder været koblingspunktet mellem samfundet, den enkelte, religionen og pædagogikken. Dette ændrede sig med den borgerlige dannelsehumanisme og pietismens borgerliggørelse hos Schleiermacher og Grundtvig,<sup>21</sup> som lagde afstand til dette teologisk-pædagogiske program. Den liberale teologis betoning af den individuelle religiøse erfaring og dannelse, som i mange henseender har været det tyvende århundredes teologiske paradigme, har været optaget af barnet og børnelærdommen.

20. Grundloven. <https://www.retsinformation.dk/eli/lta/1953/169>.

21. Trods Grundtvigs veneration for Luthers *Lille Katekismus* indeholder den både for meget og for lidt til at kunne tjene som børnelærdom (Grundtvig 1909, 331-334).

Når der samtidig i de seneste årtier er sket et markant fald i læsefærdigheden hos elever fra ikke-borgerlige eller ikke-pietistiske hjem, og når der angiveligt samtidig er sket tab af fortrolighed med den kristne tro og tradition kan det overvejes, om den ensidige betoning af den subjektive erfaring på bekostning af læren i det 19. og 20. århundredes teologi har forskertset et afgørende systemteoretisk potentiale i Luthers tænkning og i den teologiske tradition.<sup>22</sup>

Under inspiration fra Luhmann sidestiller mediehistorikeren Michael Giesecke Luthers reformatoriske hovedskrifter med Grafikerens Albrecht Dürers samtidige skrifter fra 1520erne om de nye typografiske mediers ændrede betingelser for lagring af information og kommunikation, som han tilkender en tilsvarende epokal betydning (Giesecke 1994, 473). På den baggrund konkluderer Giesecke, at Luther er "ein früher Theoretiker funktionalen Differenzierung der Gesellschaft" (s.st.).

Således kan den "evangelisk-lutherske kirke" i Grundlovens §4 beskrives som en "strukturel kobling" mellem religionen, politikken, pædagogikken og retten, der har mere end blot historisk betydning. I forlængelse af Augustin og den lutherske reformation kan den danske model tænkes at kunne honorere vilkåret for den religiøse kommunikation i det moderne samfund.

Ifølge Luhmann indledes uddifferentieringen af religionen som nævnt med den bibelske åbenbaring af navnet, der knyttes sammen med åbenbaringen af De Ti Bud, og som udgør modstykket til evangeliet om syndernes forladelse og de dødes opstandelse. Således forstået er teologi hverken myte, moral eller metafysik, men en omgang med distinktionen mellem loven og evangeliet, som det ses i Luthers *Lille Katekismus*. (Se Ebeling 1978, 91-101; Wind 1987).

Den funktionelle uddifferentiering introduceres dermed overalt, hvor den evangelisk-lutherske tro blev antaget, og hvor læsefærdigheden samtidig blev udbredt (Bader 2009). I denne forbindelse er det relevant, at forfatteren til *den Augsburgske Bekendelse*, Philipp Melanchthon i andre skrifter introducerer systembegrebet med inspiration fra den antikke musikvidenskab, hvor *systema* betegner harmonier

22. Se Bjerg 1988. I Journalen har Kierkegaard i 1854 indført en klage over læsepædagogikkens forfald: "Et Billede. Engang var det at skulle lære at læse en streng Sag for et Barn; det gik yderst strengt til. Men efterhaanden opfandt man, at Alt bør gaae til med det Gode. Saa indførtes, at for hver Qvarteer der blev læst, blev der spiiet Kage, og A. B. C<sup>en</sup> blev udstyret med Billeder o: s: v: Tilsidst faldt hiint Qvarteer ogsaa bort, og A. B. C. blev blot en Billedbog. Men dog vedblev man at tale om at lære at læse – uagtet Barnet slet ikke lærte at læse; men ved at lære at læse forstod man at spise Kage og see Billeder, hvad der blev endnu engang behageligere just fordi det heed: at lære at læse." (SKS NB32).

med indre spændinger.<sup>23</sup> I denne tradition angiver systembegrebet, “ein Arrangier- und Montagebewusstsein auf hypothetischen Grundlagen” (Luhmann 1992, 257). Systembegrebet blev efterfølgende taget op i barokkens filosofi, videnskab og kunst og – med moderne filosofiske forudsætninger i det tyvende århundredes videnskabsteori, hermeneutik og systemteori.

### Dekonstruktion af arvesyndsbegrebet

Den bogstavelige udlægning af arvesynden som en gennem seksualiteten fysisk overført sygdom, som har tegnet den vestlige kirkes historie fra Augustin til Luther og Calvin, er ifølge Ricœur passé, men den drastiske metaforik skal – som metaforik – ikke kastes ud med badevandet (Ricœur 1967a, 239).

For at genvinde symbolets evne til at afdække den menneskelige virkelighed, må begrebets falske rationalitet nedbrydes. Ad denne vej vil Ricœur vise, at Augustin med sin dogmatiske mytologi og begrebet om arvesynd varetager en indsigt, som hans modstander Pelagius er fuldstændig blind for:

Jeg tøver ikke med at sige, at Pelagius kan have ret 1000 gange mod pseudobegrebet om arvesynd. Ikke desto mindre varetager Augustin med denne dogmatiske mytologi noget væsentligt, som Pelagius har misforstået fuldstændigt (Ricœur 2004a, 277).

Dekonstruktionen af det falske begreb er ifølge Ricœur indeholdt i syndsteologiens eksegetiske forlæg hos Paulus (Ricœur 2004a, 275). Gennem et hermeneutisk og eksegetisk arbejde med dogmets underliggende bibelske betydningslag viser Ricœur, at Adamsmyten *ikke* er en hovedhjørnesten, hverken i Bibelen eller i den kristne teologi, men en “falsk søjle” eller “stræbepille”:

Følgelig er det ikke rigtigt, at Adamsmyten er en hovedhjørnesten i det jødisk-kristne bygningsværk; den er blot en stræbepille, der er artikuleret på den jødiske bodsands spidsbuekryds. Med endnu større ret er ursynden som en rationalisering af anden orden en falsk søjle. Den skade, der gennem kristendommens århundreder er blevet påført sjæle

---

23. *Systema* angiver den teologiske metode, også kaldet *Loci*-metoden, der kun anerkender *Skriften* som norm. For en videnskabshistorisk redegørelse se Baecker 2021, 13-14; og – med henvisning til Melanchthon og teologien – se Gadamer 1990, 179.

først gennem den bogstavelige fortolkning af fortællingen om Adam, og så gennem sammenblandingen af denne myte, behandlet som historie, med senere navnlig augustinske spekulationer om ursynden, vil aldrig blive fortalt fyldestgørende.<sup>24</sup>

Ricœurs tale om arvesynden som en falsk søjle er *ikke* en tilbagekaldelse af syndssymbolikken, men en udlægning af arvesynden ud fra den eskatologiske læsning af Adamsmyten (Rom 5, 12-21). Den anden Adam er en ophævelse af myten om den første Adam og af arvesynden, der opbevarer det ophævede i den nye figur. Ifølge denne tankefigur er loven på samme tid stadfæstet og sat ud af kraft i Kristus (Rom 3,31 *et passim*).

Først inden for denne eskatologiske betydningsøkonomi er arvesyndens universalisering, der inkluderer alle, ufødte som fødte, under loven og synden, mulig, legitim og ligefrem nødvendig. I denne eskatologiske universalisering afmoraliseres og afmytologiseres ifølge Ricœur enhver teologisk tale om synd, så den bliver legitim.

### Afmytologisering af myten om døden som straf

På samme måde skal også talen om døden som den retfærdige straf for synden hos Paulus (Rom 6, 23) afmytologiseres, så den fremstår som en brudt myte, en myte, der har mistet sin magt.

Tanken om døden som "sold" indgår ifølge Ricœur i en gengældelses-økonomi, der er blevet brudt af evangeliets nye økonomi (Ricœur 2004b, 351-373). At døden har mistet sin brod betyder, at den ikke længere er "syndens sold". Adskilt fra opfyldelsen, døden på korset, bliver talen om døden som en "løn" for synden ifølge Ricœur teologisk illegitim. Omvendt forbliver tanken om døden som syndens sold en nødvendig reminiscens, der minder om lovens epoke inden for den nye epoke. Lovens epoke erindres og opbevares inden for den nye epoke. Lovens epoke erindres og opbevares inden for den nye logik, som Paulus kalder korsets dårskab: "...straffens logik fore-

---

24. "Hence, it is false that the "Adamic" myth is a keystone of the Judeo-Christian edifice; it is only a flying buttress articulated upon the ogival crossing of the Jewish penitential spirit. With even more reason, original sin being a rationalization of the second degree, is only a false column. The harm that has been done to souls, during the centuries of Christianity, first by the literal interpretation of the story of Adam, and then by the confusion of this myth, treated as history, with later speculation, principally Augustinian, about original sin, will never be adequately told." (Ricœur 1967a, 239).

kommer mig at subsistere som en rystet myte, en ruin, i hjertet af den nye logik, der samtidig er en dårskab, korsets dårskab (Rom 3,21).<sup>25</sup>

Inden for den nye absurde logik aflæses det frembrydende gudsrige af de lidelser, der indledes med Kristi liv, død og opstandelse ud fra forventningen om genkomsten. De kristnes lidelser, forfølgelser og martyrier udlægges som den nye epokes morgenkvalme. I denne eskatologiske vision fremstår den drastiske tale om døden som straf som en "brudt" myte i hvilken gengældelsens logik figurerer som præmissen for nådens overskudslogik "så meget mere" (Rom 5,12-21; Ricœur 2004b, 370-371).

I denne vifte af perspektiver bør CA 2 om arvesynd og dåb fastholdes som et stykke realisme og et hidtil ikke overtruffet skema for selviagttagelse. Arvesyndssymbolet varetager en erfaring af frihed og ufrihed, der går tabt i en rent moralsk, handlingsteoretisk fortolkning af synden som skyld, der ikke formår at medreflektere lovens dialektik hos Paulus.

Arvesynd og prædestination eliminerer en gængs forståelse af frihed som en medfødt, gudgiven egenskab ved mennesket eller sjælen. Arvesyndslæren, den bibelske tanke om forudbestemmelse og den bundne vilje i den augustinske tradition er iagttagelsesskemaer, i hvilke frihed/ufrihed ikke er en egenskab, men en mulighed, der forudsætter en forudgående kommunikation: lovens fordring og evangeliets tilsagn.

Således er frihed/ufrihed ikke en indre kvalitet, men en relation, en reaktion på en distinktion, en mulighed for at iagttage *således* og ikke *anderledes* (Luhmann 1989, 318). For en betragtning af anden orden kan netop disse teologiske indsigter vise sig at være kommunikative betingelser for "den enkelte som den enkelte" og for hendes "absolutte forhold til det absolutte" (SKS 4, 171) og for Luthers velkendte selvreferentielle bestemmelse af troen: "glaubst du, *ssø* hast du", *hvis* og *sådan som* du tror, har du din Gud (Ebeling 1989, 147).

Den vestlige differentieringstendens skelner mellem den enkelte synders frelse eller fortabelse og den kollektive frelse og fortabelse. Den giver principielt og ideelt set muligheden for at sige nej tak politisk og verdsligt såvel som åndeligt. Arvesyndslæren synliggør friheden som henholdsvis en forbandelse eller en gave givet af kærlighed – afhængigt af troens *ssø*: som og således, som du tror, har du din Gud (Luther).

25. "...the logic of punishment would appear to me to subsist in the manner of a shattered myth, a ruin, at the heart of this new logic, that is at the same time foolishness, the folly of the Cross." (Ricœur 2004b, 371).

### *Eksponentialkurver*

Differentieringens dynamik har en række ikke tilsigtede konsekvenser i form af stigende ulighed og økologiske udfordringer: klimaændringer og diversitetskriser. Ifølge Luhmann er arvesyndslæren et spejl for en tid, som han beskriver med billedet af de "svimmelhedsfremkaldende eksponentialkurver", der udtrykker en generel "overbelastning gennem kompleksitet".

Lad os først spørge tidsånden. Hvis vort samfund skulle samles om et symbol, så ville det formodentlig ikke blive cirklen, ikke korset, ikke linjen, men de svimmelhedsfremkaldende eksponentialkurver. Eksponentialkurver, der udtrykker den tiltagende acceleration af tiltag af/til hvad som helst, symboliserer i dag enheden af ønske og kriseerfaring". (Luhmann 2017, 300).

I *Funktion der Religion* overvejer Luhmann religionens udsigter til overleve og til at kunne reagere på eksponentialkurvernes skibbrud (Luhmann 1992, 207-208). I lyset af den generelle interesse i maksimering og perfektionering ("Steigerungsinteresse"), som mere eller mindre blindt har styret andre sociale systemer som moralen, pædagogikken og økonomien indtager religionen med dens principielt uløselige problemer, herunder synds- og dåbssemantikken en særstilling, hvis relevans for andre sociale systemer, snarere er blevet forstærket end svækket i den moderne verden, og som kan ansues som en reserve, en katalysator for strukturelle udviklinger.<sup>26</sup>

### Litteratur

- Augustin. 2002. *Om Guds stad*. Dansk oversættelse Bent Dalsgaard Larsen. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag)
- Bader, Günter. 2009. "Asymmetrien des Lesens ausgehend von Luthers Katekismen." I *Denkraum Katechismus. Festgabe für Oswald Bayer zum 70. Geburtstag*, red. Johannes von Lüpke und Edgar Thaidigsmann, 35-53. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bader, Günter. 2021. "Luther und die Skepsis, ausgehend von *De servo arbitrio*." I *Luther und die Philosophie. Streit ohne Ende?*, red. Hans-Christoph Askani og Michel Grandjean, 101-121. Mohr Siebeck Tübingen.

26. En anonym *peer reviewer* og redaktørerne for DTT Johanne Stubbe Teglbjerg Kristensen og Jesper Høgenhaven takkes for deres skarpsindige bidrag til revision af en tidligere version af denne artikel.



- Baecker, Dirk. 2021. "Systems Are Theory." *Cybernetics and Human Knowing* 24/2 :9-39.
- Beckett, Samuel. 2006. "Waiting for Godot" I *The Complete Dramatic Works*. 7-88. London: Faber&Faber.
- Bjerg, Svend. 1988. *Pædagogisk manifest '88- kristendom i folkeskolen*. Aarhus: Aros.
- Ebeling, Gerhard. 1978. *Luther. En innføring i hans tenkning*. Norsk oversættelse af *Svein Aage Christoffersen*. Oslo: Norsk Gyldendal.
- Ebeling, Gerhard. 1989. *Lutherstudien Band. II*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Giesecke, Michael. 1994. *Der Buchdruck in der frühen Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Grane, Leif. 1976. *Confessio Augustana. Oversættelse med noter. Indførelse i den lutherske reformations hovedtanker*. København: Gyldendal.
- Grundloven*. <https://www.retsinformation.dk/eli/lta/1953/169>.
- Grundtvig, N.F.S. 1909. "Den kristelige Børnelærdom." *Nik. Fred. Sev. Grundtvigs udvalgte skrifter. Bind 9*, 331-595.
- Grøn, Arne. 1994. *Subjektivitet og negativitet. Kierkegaard*. København: Gyldendal.
- Habermas, Jürgen. 1995. *Theorie des kommunikativen Handelns. Band I. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Band II. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 2007. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: Polity Press, Blackwell.
- Habermas, Jürgen. 2019. *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band II. Vernünftige Freiheit. Spurens des Diskurses über Glauben und Wissen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Harste, Gorm. 2021. *The Habermas-Luhmann Debate*. New York: Columbia University Press.
- Jacobsen, Anders-Christian. 2022. "Teologiprofessor: Vi er nødt til at korrigere den lutherske teologi." *Kronik* 24.01.22. *Kristeligt Dagblad*.
- Jacobsen, Anders-Christian, Franklin, Louise Højlund og Kragh, Liselotte Horneman. 2022. "Teologer: Luthers sadistiske billede af Gud bremser folkekirkens udvikling." 300522. *Kristelig Dagblad*.
- Johansen, Karsten Friis. 1991. "Augustin" I *Den europæiske filosofis historie* Bd. 1, 733-780. København: Nyt Nordisk Forlag Arnlod Busck.

- Kierkegaard, Søren. 2018. *Søren Kierkegaards Skrifter (SKS)*. København: G. E. C. Gad.
- Kierkegaard, Søren. 2018. Journalen NB32 (1854) (<https://sks.etxt.dk/forside/indhold.htm>)
- Luhmann, Niklas. 1989. "Die Ausdifferenzierung der Religion." I *Gesellschaftsstruktur und Semantik IV*, 259-357. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas. 1990. *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?* Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Luhmann, Niklas, 1992. *Die Funktion der Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas. 1995a. "Wahrnehmung und Kommunikation: Zur Reproduktion von Formen." I *Die Kunst der Gesellschaft*, 13-91. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas. 1995b. "Über Natur" *Gesellschaftsstruktur und Semantik IV* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 9-30.
- Luhmann, Niklas. 1995c. "Europæisk rationalitet." I *Autopoiesis II: Udvalgte tekster af Niklas Luhmann*, red. Jens Christian Jacobsen, 171-199. København: politisk revy.
- Luhmann, Niklas. 1995d. "Paradigm Lost: Om den etiske refleksion af morale. *Tale i anledning af Hegel-prisen 1989*." I *Autopoiesis II: Udvalgte tekster af Niklas Luhmann*, red. Jens Christian Jacobsen, 207-223.
- Luhmann, Niklas. 1996. "Männer, Frauen und George Spencer-Brown." I *Protest*, 107-152. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas. 1997. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas. 2008. "Weltkunst." I *Schriften zu Kunst und Litteratur*, 189-245. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas. 2017. *Systemtheorie der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Nørager, Troels. 2019. "Habermas om teologi og filosofi." *Dansk Teologisk Tidsskrift* 82: 154-172.
- Nørgaard-Højen, Peder. 2000. *Den Danske Folkekirkes Bekendelsesskrifter. Tekst og oversættelse*. Frederiksberg: Forlaget ANIS.
- O'Donnell, James. 2005. *Augustine. A New Biography*. New York: Harper Perennial.

- Ricœur, Paul. 1967a. "The 'Adamic Myth' and the 'Eschatological' Vision of History." I *Symbolism of Evil*, 232-278. Boston: Beacon Press.
- Ricœur, Paul. 1967b. "Conclusion: the Symbol gives Rise to Thought." I *Symbolism of Evil*, 347-357. Boston: Beacon Press.
- Ricœur, Paul. 2017. "Faderfigurens udvikling fra fantasme til symbol" *Danske værker*, 98-128. København: Tiderne Skifter.
- Ricœur, Paul. 2004a. "'Original Sin' : A Study in Meaning." I *Conflict of Interpretations*, 265- 282. London: Continuum.
- Ricœur, Paul. 2004b. "The Interpretation of the Myth of Punishment." I *Conflict of Interpretations*, 351-373.
- Rohls, Jan. 1987. *Theologie reformierter Bekenntnisschriften von Zürich bis Barmen*. Göttingen: UTB Vandenhoeck.
- Weber, Max. 1978 [1916]. "Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltaflehnung." I *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, 7. Aufl., 536–573. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Wind, H.C. 1987. *Religion og Kommunikation. Teologisk hermeneutik*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.