

## *Theologica Paradoxa*

Visdom og dårskab i Martin Luthers *Heidelbergdisputation*

*Cand.theol. Ph.D.-stipendiat Gustav Damgaard  
Københavns Universitet*

*Abstract:* This article discusses the role of experience in Martin Luther's *Heidelberg Disputation* (1518). Drawing on the work of the post-hermeneutical theologian Günter Bader, the article develops Luther's understanding of experience in a specific Hegelian sense. Hegel's skeptical concept of experience allows for a dialectical understanding of the self-reversal of experience, which is summarized in the theological formula: "*Erfahrung mit der Erfahrung*". This notion of experience is further contextualized through Luther's theology of the cross. In conclusion the article discusses a possible speculative relation between language and experience in Luther's theology.

*Keywords:* Luther – G.W.F. Hegel – Günter Bader – Skepticism – Experience – Dialectics – Speculative sentence

Det paradoksale forhold mellem visdom og dårskab er et grundlæggende korsteologisk tema. Dette tema kommer særligt til udtryk i Martin Luthers *Heidelbergdisputation* fra foråret 1518, der ifølge Walter von Loewenich udgør et "Programm der *theologia crucis*" (Loewenich 1954, 9).<sup>1</sup> Det sammenvævede forhold imellem visdom og dårskab – dårskabens visdom og visdommens dårskab – gennemspilles i Luthers tekst som en konkret refleksion over en række paulinske tankefigurer, særligt fra 1 Kor, der udtrykker en særegen teologisk logik. Det er denne paulinske dårskabs- og korslogik, som Luther gennem en omvej over Augustin mobiliserer som et radikalt modtræk til den skolastiske analogi-lære, der trækker på den aristoteliske filo-

---

1. Korsteologien udgør et på mange måder marginaliseret tema i Luthers forfatterskab, der særligt er knyttet til den tidlige Luthers teologi. Ifølge Pierre Bühler indtager korsteologien en central omend uafklaret rolle i årene 1517-1521, hvoraf størstedelen af de luthertekster, der behandler dette emne, er produceret i foråret 1518. Der er fem tekster, der eksplicit behandler korsteologien som et teologisk tema: *Asterisci Lutheri adversus Obeliscos Eckii*, *Hebræerbrevsførelæsningen*, *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, *Heidelbergdisputationen* og til sidst *Operationes in Psalmos*. Herefter forsvinder korsteologien mere eller mindre ud af forfatterskabet for kun at dukke sporadisk op igen hos den sene Luther (Bühler 2017, 1).

sofi, i *Heidelbergdisputationen*. På denne måde byder et tanke-plateau sig til: Ingen visdom uden analogi og ingen dårskab uden paradoks. I refleksionen over dårskaben og visdommen evokerers uundgåeligt de retoriske såvel som logiske figurer: Paradokset og analogien. Det er spændingen mellem disse to figurer, der udgør den indre dynamik i Luthers omvending af forholdet mellem visdom og dårskab (fra analogi til paradoks). Dette bliver allerede tydeligt i Luthers indledning til disputationen, hvor han netop rubricerer sine teologiske og filosofiske teser under titlen: “Theologica paradoxa” (WA 1, 353). Med denne betegnelse kan vi spore renæssancehumanismens indvirkning på Luther.<sup>2</sup> Skolastikkens konventionelle sentenser og konklusioner muterer under indflydelse af renæssancen til paradoksets form (Bader 2015, 143).<sup>3</sup> Hvor Luthers paradokser overfor skolastikkens homøostatiske kontradiktionsprincip vil fremstå som *kakodokser* (falske lærdomme), så fremstår de for Luther som *eudokser* og *orthodokser* (gode og sande lærdomme). Der er altså intet ortodoks uden paradoks for Luther.

De teologiske og filosofiske paradokser, som Luther i det følgende vil opstille, kvalificeres yderligere i indledningen til disputationen med henvisning til Ordsprogenes Bog 3,5, der danner en indledende maksime for Luthers paradoks-teologi: “Forlad dig ikke på din forstand!” (Luther 1962, 73).<sup>4</sup> Herved indikeres allerede indledningsvist modsætningen mellem *prudentia* og det antonymiske *stultitia*, der løber igennem Luthers tesarækker. Ikke at forlade sig på sin egen forstand er imidlertid ifølge Luther ensbetydende med at følge “Helligåndens fingerpeg” (Luther 1962, 73).<sup>5</sup> Ånden driver mennesket ud over sig selv og sin forstand og fornuft, hvilket vil sige i retningen af dårskaben og paradokset. Med Luthers paradokser er der altså tale om en overgang – *Aufhebung* – fra den menneskelige fornufts uund-

2. Spørgsmålet om Luthers forhold til renæssancehumanismen har stået centralt i nyere lutherforskning, se hertil Spitz (1985). Afgørende for nærværende artikel er tesen om, at Luther deler en opvurdering og revurdering af retorikken med den øvrige humanisme, hvilket kan spores hos navne såsom Lorenzo Valla og Pico della Mirandola. Retorik er i denne kontekst ikke en tom ornamentering af den forførende og bedragende tale, men indsigten i at sprogets form og udtryk tager forrang over dets indhold, se hertil også Vind (2019).

3. Jeg trækker i følgende fremstilling hovedsageligt på en række tekster af Günter Bader, der arbejder med Luthers korsteologi i en hermeneutisk og sprogfilosofisk optik. Bader har særligt bidraget til at situere den tidlige Luthers teologi i kontekst af renæssancens reception af den pyrrhonske skepticisme, hvilket udgør en afgørende ansats for den nærværende behandling af Luthers teologi. Se hertil teksterne: Bader (2007; 2015; 2021). Hertil må også nævnes Carsten Pallesens arbejde med Baders lutherfortolkning, se hertil særligt: Pallesen (2018).

4. “ne innitatis prudentiae tuae” (WA 1, 353).

5. “spiritus consilium” (WA 1, 353).

gåelige antinomier til Åndens kontradiktoriske selvvirkeliggørelse i troen. Hvor den menneskelige fornuft går til grunde på paradokset, så tager Ånden sit afsæt i modsigelsen, kontradiktionen og paradoksets registre. Guds Ånd er ifølge Luther den Ånd, der gransker menneskets nyrer og hjerte: “Gud er imidlertid dén, som ikke dømmer efter skinnet, men ransager nyrer og hjerter” (Luther 1962, 74).<sup>6</sup> Med denne yderligere bestemmelse af *Heidelbergdisputationens* indledende pneumatologiske ansats indskriver Luther sig i renæssancehumanismens reception af den antikke skepticisme, særligt i sin pyrrhoniske form, hvilket bliver tydeligt i hans brug af *scrutator*, der udgør en latinsk oversættelse af det græske σκεπτικός (Bader 2021, 119). Ånden tilvejebringer altså en skeptisk erfaring, hvilket vil sige en modsætningsfyldt og kontradiktorisk erfaring. Det er dette forhold mellem dårskab, paradoks og skepticisme, der i det følgende skal udfoldes i et erfarings-teoretisk perspektiv, der særligt trækker på G.W.F Hegels rehabilitering af den antikke skepticisme.

Nærværende artikel falder således i tre overordnede dele. Første del indkredser Luthers brug af dårskabsmotivet i *Heidelbergdisputationen* med særligt henblik på dets paulinske forlæg. Herved kontekstualiseres dårskabsmotivet, der ikke kun kan tænkes som en isoleret modfigur til herlighedsteologiens visdom, men dårskaben må tænkes i forlængelse af den paulinske triade tro, håb og kærlighed, som Luther, om end mere subtilt, også udfolder i disputationen.

Anden del kontekstualiserer Luthers dårskabsfigur ud fra Hegels filosofiske erfaringsbegreb. Denne del indkredser dårskabsmotivet som et konkret udtryk for erfaringens selvoverskridelse, hvilket gennemtænkes i indledningen til Hegels *Phänomenologie des Geistes* (1807). Denne filosofiske gentilegnelse af Luthers dårskabsmotiv danner afsættet for tekstens tredje del, der behandler forholdet mellem dårskab og erfaring i et sprogteoretisk perspektiv.

Den tredje og afsluttende del behandler disputationens centrale anliggende om mulighedsbetingelserne for en genuin teologisk diskurs, hvilket Luther særligt behandler i tese 21. Vi kan med henvisning til Leif Grane forstå Luthers overordnede formål i disputationen som et forsøg på at udvikle en specifik *modus loquendi theologicus*, hvilket vil sige en klargørelse af de mulighedsbetingelser, som den genuine teologiske tale påkræver: Hvorledes taler korsteologen om sin sag? Og i hvilket sprog? Gives der noget som et særegent “*evangelische Sprache*” (Mjaaland 2021, 204), og hvorledes kendes dette sprog? Afslutningsvis sammenbindes altså forholdet mellem dårskab og visdom

6. “Sed Deus est, qui non iudicat secundum faciem, sed scrutatur renes et corda” (WA 1, 356).

og Luthers spørgsmål om den teologiske diskurs, hvilket implicerer forholdet mellem erfaring og sprog. Dette dobbelte forhold, sprog som erfaring og erfaring som sprog, griber ind i kernen af Luthers dårskabsmotiv.

### I. *Sola ... experientia facit theologum*

Der hersker ingen tvivl om det paulinske forlæg til Luthers korsteologi (*theologia crucis*). Dette arveforhold bliver allerede tydeligt ved termens første opblomstring i Luthers *Hebraerbrevsforelæsning* (1517-1518). Her fungerer termen korsteologi som et udtryk for, hvad Ulrich Barth identificerer hos den tidlige Luther som "einen Typus systematischer Exegese" (Barth 2004, 100). Luthers *systematiske* eller *tænkende* eksegesi sammenfletter en række bibelsteder, der omhandler forholdet mellem Guds fremmede og egentlige handlen samt forholdet mellem skjulthed og åbenbaring, under betegnelsen korsteologi. Korsteologien er altså uløseligt forbundet med Luthers eksegetiske *læsning* af bibelteksten. Det er denne læse-praksis, der fører Luther til en erfaring af en grundlæggende modsætning mellem bibeltekstens tale om forholdet mellem Gud og menneske og hans samtids skolastiske universitetsteologi, hvilket danner baggrunden for Luthers Heidelberg-teser som et *metodisk* opgør.<sup>7</sup> Luthers kritik af skolastikken centrerer sig hovedsageligt omkring skolastikkens aristotelesreception, hvilket også spiller ind i Heidelberg-teserne.<sup>8</sup> Luthers tesar har i denne forstand en grundlæggende kriteriologisk funktion, idet de søger at fastlægge rammerne og grundlaget for enhver genuin te-

7. Heidelberg-teserne ligger i forlængelse af Luthers tesar mod skolastikken, *Disputatio contra scholasticam theologiam*, fra 1517. Luthers opgør med skolastikken tager allerede sin begyndelse i hans Paulus-eksegese, hvilket bliver tydeligt i Luthers *Romerbrevsforelæsning* (1515-1516). Foruden de humanistiske prægninger er den tyske mystik repræsenteret ved Johannes Tauler (1300-1361), hvis skrifter Luther intensivt studerede i 1516, en vigtig indflydelse på Luther i denne periode. Luther udgiver sågar det mystiske skrift *Theologia Deutsch*, som han mener er forfattet af Tauler, hvilket genudgives i 1518 efter Luthers hjemkomst fra Heidelberg (Bornkamm 1975, 136). Tauler og den tyske mystiks kenotiske sprogbrug spiller til en vis grad ind i Luthers Heidelberg-teser, men Luthers teologi adskiller sig dog på en række centrale områder fra senmiddelalderens mystik, hvilket Loewenich også gør opmærksom på i sit indflydelsesrige Luther-studie: *Luthers theologia crucis* fra 1929, se hertil særligt del 3: "*Theologia crucis* und Mystik".

8. For en udførlig behandling af den unge Luthers aristoteleskritik se Dieter (2001). I kontekst af Heidelberg-teserne se særligt afsnittet "Amor crucis und amor hominis".

ologisk tale.<sup>9</sup> Det er i denne polemiske kontekst vi møder dårskab/visdom-temaet, der, foruden de filosofiske teser, begrænser sig til de eksplicitte korsteologiske-teser, hvilket vil sige tese 19-24.<sup>10</sup>

Ifølge Bader er den indre “Triebatz” i de korsteologiske teser den paulinske perikope 1 Kor 1 (Bader 2007, 175). Denne intertekstualitet ekspliciteres allerede i tese 20, hvor Luther skriver: “Guds udadvendte og synlige væsen står i modsætning til hans usynlige væsen og består i hans menneskelighed, svaghed og dårskab, svarende til, at 1.Kor.1 taler om Guds svaghed og dårskab” (Luther 1962, 84).<sup>11</sup> Guds “bagside” og synlighed står i modsætning til Guds usynlighed, hvilket vil sige at Gud kendes i sin menneskelighed, svaghed og dårskab. Dårskabsmotivet er altså for Luther uløseligt forbundet med spillet mellem synlighed og skjulthed, hvilket han også fremhæver:

Da menneskene nemlig misbrugte erkendelsen af Gud ud fra hans gerninger, ønskede Gud til gengæld at erkendes ud fra sine lidelser og at forkaste den viden om de usynlige ting, som opnås ved viden om de synlige ting, for at på den måde de, som afstod fra at dyrke Gud, som han træder frem gennem sine gerninger, skulle dyrke ham, som han er skjult i sine lidelser (Luther 1962, 84).<sup>12</sup>

9. Den kriteriologiske læsning af Luthers korsteologi er særlig tydelig i receptionen hos Loewenich, Gerhard Ebeling og P. Bühler. Ebeling fremhæver, at korsteologien hos Luther er “nicht ein Teilthema oder eine spezielle Art von Theologie, sondern was das Kriterium und der Ort wahrer Theologie überhaupt ist” (Ebeling 1981, 260). Ifølge M. Korthaus er denne læsemåde et udtryk for en “Generalisierungshypothese”, hvor korset har funktion som den grundlæggende *mitte*, hvorudfra enhver sand teologi orienterer sig. Vi kan med en kantiansk formulering forstå Luthers teser som et forsøg på at fremstille *mulighedsbetingelserne* for enhver teologi. I denne forstand udgør Heidelberg-teserne *en kritik af den rene teologi* (skolastikkens naturlige teologi).

10. Luthers teser kan ifølge H. Bornkamm inddeles på følgende måde: Tese 1 anslår det overordnede tema for disputationen ved at fastslå, at Guds lov i sig selv ikke fører til retfærdighed. Herefter følger tese 2-12, de antropologiske teser, der udbyder dette forhold, idet de omhandler menneskets gerninger, der endnu mindre end loven fører til retfærdighed. Tese 13-16 omhandler menneskets vilje, der følger af spørgsmålet om menneskets gode gerninger. Tese 19-24 udgør midten af taserækken, og omhandler den berømte distinktion mellem herligheds- og korsteologi. Herefter følger tese 25-27, der omhandler retfærdiggørelse og tro. Taserækken afsluttes med tese 28, der omhandler distinktionen mellem Guds kærlighed og menneskets kærlighed. Heidelberg-teserne afsluttes med 12 teser om filosofien, der hovedsageligt udgør en afvisning af Aristoteles på baggrund af Platons dialog *Parmenides* (Bornkamm 1975, 132-133).

11. “Posteriora et visibilia Dei sunt opposita invisibilibus, id est, humanitas, infirmitas, stulticia. Sicut 1. Corinth 1. vocat infirmum et stultum Dei” (WA 1, 362).

12. “Quia enim homines cognitione Dei ex operibus abusi sunt, voluit rursus Deus ex passionibus cognosci et reprobare illam sapientiam invisibilibus, per sapientiam

Gud skal ikke tilbedes ud fra sine ydre gerninger, men skjult i sin lidelse. Denne kernedistinktion mellem gerning og lidelse uddybes herefter med et citat fra 1 Kor 1,21: "Thi da verden med al sin visdom ikke kendte Gud i hans visdom, besluttede Gud ved prædikenens dårskab at frelse dem, som tror" (Luther 1962, 85).<sup>13</sup> Således får vi distinktionen mellem verdens visdom og prædikenens dårskab og skandale, som korset bestemmes som i 1 Kor 1,23. Det afgørende er her, at vi ikke kun har at gøre med en subversiv logik, hvor korset vender visdom til dårskab og dårskab til visdom, men begreberne problematiseres i deres umiddelbare selvidentitet, idet de udsættes for en perspektivforskydelse. Således fordobles dårskab og visdom til verden og Guds visdom såvel som dårskab. Denne fordobling umuliggør enhver klar identifikation, idet modsætningen klinger med i ethvert forsøg på en stabil afgrænsning af visdom og dårskab (Lips 1990, 320-23; Bader 2015, 141f). Med denne uafgrænsede fordobling af visdom og dårskab mærker vi paradoksets umiddelbare effekt, som Bader fremhæver: "Wir bekommen es zu tun mit Verdopplungen und ihren paradoxalen Wirkungen" (Bader 2021, 117).

Når vi iagttager dårskaben ud fra forholdet mellem det synlige og skjulte, så udtrykker dårskaben en grundlæggende disjunktion imellem erfaringen og dens genstand. Korset er den grundlæggende figur for denne forskydning i erfaringen, der vender herlighed til lidelse. Teologen forventer herlighed, men finder kun kors og lidelse. Dette misforhold må læses i relation til tese 19, hvor Luther afviser den naturlige teologi, der gennem analogien vil slutte fra skabelsen til Gud: "Den, som når til indsigt i Guds usynlige væsen ad den vej, at han forstår det gennem det skabte, han fortjener ikke navn af teolog" (Luther 1962, 84).<sup>14</sup> Herlighedsteologen beror på et uproblematisk erfaringsbegreb, hvor den umiddelbare skabelseserfaring, eller det Hegel kalder for "Die sinnliche Gewißheit", kan lede til en erkendelse af den skjulte Gud.<sup>15</sup> Visdom og herlighed er i denne forstand

---

visibilium, ut sic, qui Deum non coluerunt manifestum ex operibus, colerent absconditum in passionibus" (WA 1, 362).

13. "Sicut ait 1. Corinth 1. Quia in Dei sapientia non cognovit mundus Deum per sapientiam, placuit Deo per stulticam praedicationis salvos facere credentes" (WA 1, 362).

14. "Non ille digne Theologus dicitur, qui invisibilia Dei, per ea, qua facta sunt, intelleta conspicit" (WA 1, 361)

15. Ifølge Bühler rubricerer Luther under betegnelsen "Theologus gloriae" (WA 1, 354) tre teologiske strukturer, der alle er knyttet til skolastikkens lære om *analogia entis*: Ontologisk korrespondance, kausalitetsforhold og analogi (Bühler, 1981, 105-107). Karakteristisk for disse tre er, at de alle fremhæver en grundlæggende kontinuitet mellem Gud og menneske. Mennesket parteciperer som begrænset væren i Guds ubegrænsede væren, hvilket legitimerer analogiens funktion. Denne værens

udtryk for den menneskelige selvsikkerhed (*securitas*), der er syndens mest radikale udtryk, idet mennesket i sin selvsikkerhed tager æren fra Gud og giver den til sig selv: "På den måde bliver folk nemlig sikre og som følge deraf hovmodige, hvilket er farligt. Videre fratager man derved bestandig Gud den ære, man skylder ham, og tiltager sig selv æren, medens man af al magt burde beflicte sig på jo før des bedre at give ham hans ære" (Luther 1962, 79).<sup>16</sup> Overfor herlighedsteologiens selvsikkerhed og tiltro til egen erkendelse står den korsteologiske dårskab, der holder sig til kors og lidelse: "Således er det ikke længere tilstrækkeligt for noget menneske, ja, det gavner ham intet, at han erkender Gud i hans herlighed og majestæt, hvis han ikke tillige erkender ham i korsets ydmygelse og skændsel" (Luther 1962, 85).<sup>17</sup> Spændingen mellem herligheds- og korsteologi indeholder herved en overgang fra visdommens selvsikre erkendelse til dårskabens skandaløse *erfaring*.<sup>18</sup>

Den korsteologiske dåre er i denne forstand en særlig erfaringsfigur, idet dårskaben problematiserer den intentionelle villende erfaring, der kontinuerligt anfægtes af kors og lidelse. Dette erfaringsfelt udvides, når vi betragter Luthers tesarer i deres helhed. Foruden den korsteologiske motor 1 Kor 1, så er Luthers tesarække struktureret som en systematisk refleksion over den paulinske triade fra kærlighedens lovsang (1 Kor 13,1-13): Tro, håb og kærlighed, der alle udgør konkrete former for selv, verden og gudserfaring.<sup>19</sup> Bader har særligt fremhævet disse tre erfaringsformer som forskellige udtryk for den

---

analogi fortolkes ud fra en moralsk kontekst, hvor kultivering af den gode gerning bringer det begrænsede menneske tættere på den ubegrænsede Gud.

16. "Quia sic homines fiunt securi, ac per hoc superbi, quod est periculosum. Quia sic Deo assidue aufertur et differtur sibi debita gloria cum omni studio sit eo festinandum, ut quantocius ei sua reddatur gloria" (WA 1, 359)

17. "Ita, ut nulli iam satis sit ac prosit, qui cognoscit Deum in gloria et maiestate, nisi cognoscat eundem in humilitate et ignominia crucis" (WA 1, 362).

18. Ebeling fremhæver i sin paradigmatiske tekst "Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache" Luther som den teolog, der for alvor sætter fokus på erfaringens konstitutive funktion for den teologiske refleksion: "Luther hingegen nimmt in der Theologiegeschichte dadurch eine Sonderstellung ein, daß in seinem Denken Erfahrung nicht nur sich in originärer Weise verdichtet, sondern auch erstmals auf ihre konstitutive Bedeutung für die Theologie hin explizit zum Gegenstand unablässiger Besinnung wird" (Ebeling 1975, 6-7).

19. Luther behandler håbet i tese 2-12, hvor håbet fungerer som en modfigur til den menneskelige fortvivelse, hvorfor Luther også skriver i tese 4: "Et hoc est, quod Esaias cap. 28 vocat, opus alienum Dei, ut operetur opus suum (id est, nos humiliat in nobis, desperantes faciens, ut exalter in sua misericordiae, sperantes faciens)" (WA1 357). Guds fremmede gerning indgyder fortvivelse for at Guds egen gerning kan indgyde håbet. Luther behandler særligt troen i tese 25-27, hvor det blandt andet hedder i tese 25: "Non ille iustus est, qui multum operatur, sed qui sine opere multum credit in Christum" (WA1 364). Luther behandler kærligheden i tese 28,

hermeneutiske teologis maksime *Erfahrung mit der Erfahrung*: “Als Gaben des Geistes werden in der theologischen Tradition drei genannt: Glaube, Hoffnung und Liebe. Alle drei stehen im Spektrum der Erfahrung mit der Erfahrung an je eigenen markanten Punkten” (Bader 1983, 151).<sup>20</sup> Fælles for disse tre erfaringsformer er, at de implicerer dårskabens problematisering af den selvsikre erkendelse, idet de har karakter af et *omslag* i erfaringen selv, der efterlader erfaringen grundlæggende forandret. Menneskets selvsikkerhed brydes, idet den udsættes for erfaringens begivenhed, hvilket omkalfatrer den menneskelige intention og vilje. I denne forstand er der tale om en egentlig *transcendenserfaring*, hvilket Bader også fremhæver som indbegrebet af erfaringen selv: “Der Ausdruck ‘Transzendenzenerfahrung’ ist somit nicht eine Unterabteilung von Erfahrung, sondern trifft sie in ihrem Kern” (Bader 1983, 149). Korsteologiens dårskab er den, der tror, håber og elsker, hvilket vil sige den, der eksponeres for korsets uudgrundelige transcendens, idet erfaringen åbnes mod sig selv. Når først korset falder i erfaringens medie, så splittes erfaringen fra sig selv, idet den indpodes med en merdimension, der har det skjulte karakter. Denne fordobling af erfaringen er dårens livsvilkår, hvorfor Luther også skriver: “vi har vort liv i Guds skjulte væsen, det vil sige i den blotte tillid til hans barmhjertighed” (Luther 1962, 75).<sup>21</sup> Disse overvejelser over forholdet mellem dårskab og erfaring rejser grundlæggende spørgsmålet om en genuin filosofisk og teologisk kvalificering af erfaringsbegrebet. Dette skal i det følgende kort skitseres hos Hegel, der er erfaringens tænker *par excellence*.

---

der afslutter den teologiske tesarække, hvor særligt “amor crucis” fremhæves som den egentlige horisont for Luthers korsteologi (WA1 365).

20. Den hermeneutiske teologis grundformel, *erfaring med erfaring*, har i sin eksplicite formulering sit ophav hos Eberhard Jüngel i *Unterwegs zur Sache* fra 1972, hvor han bestemmer troen som en erfaring med erfaringen: “Es wird dabei um die Beziehung von Besonderem und Selbstverständlichen, von Evangelium und Weltenerfahrung gehen, mithin um so etwas wie eine neue Erfahrung mit der Erfahrung. Denn der Glaube ist ja auf jeden Fall eine Erfahrung, die wir mit der Erfahrung machen und machen müssen” (Jüngel 1972, 8). I 1975 møder vi tillige hos Ebeling en lignende bestemmelse af troen: “Glaube ist diese gottgemäße Erfahrung mit aller Erfahrung” (Ebeling 1975, 25). Bader sporer denne formels genealogi tilbage til indledningen til Hegels fænomenologi, hvor erfaringen behandles som et eksplicit filosofisk tema. Det er denne forbindelse, der skal forfølges i nærværende artikel.

21. “vivimus in abscondito Dei (id est, in nuda fiducia misericordiae eius)” (WA 1, 357)



## II. *Sola experientia*

Dårskabens miskendelse af forholdet mellem erfaringen og dens genstand udtrykker en grundlæggende hegeliansk impuls, der angår selve åndsbegrebet. Gilian Rose kan af denne grund også bestemme den indre dynamik i det hegelianske åndsbegreb som udfoldelsen af miskendelsens komiske drama: “*spirit in the phenomenology means the drama of misrecognition which ensues at every stage and transition of the work – a ceaseless comedy, according to which our aims and outcomes constantly mismatch each other, and provoke yet another revised aim, action and discordant outcome*” (Rose 1996, 72). Åndens bevægelse gennem vores forskellige miskendelser, hvor vores intentioner, mål og resultater kontinuerligt modsvarer hinanden, er ifølge Rose et udtryk for “*the moment of the Absolute as comedy*” (Rose 1996, 64). Dårskabens påskelatter rummer konturerne af det absolutte i sig, idet den udtrykker forsoningen af subjektets indre selv-kontradiktion, hvilket udgør det komiskes begreb som sådan ifølge Hegel.<sup>22</sup>

Når vi således spørger til forholdet mellem dårskab og erfaring, så føres vi uundgåeligt tilbage til Hegel. Bader fremhæver derfor også indledningen til *Phänomenologie des Geistes* som “*der Grundtext der Wendung “Erfahrung mit der Erfahrung”*” (Bader 1983, 149). Hegels indledning gennemløbes ifølge Bader af en metodisk skepticisme, der udgør en “*Freisetzung von Erfahrung*” (Bader 1990, 40). Det, Hegel vil fremstille i fænomenologien, er nemlig en “*Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins*”, hvilket vil sige en videnskab om den erfaring, som “*das Bewußtsein über sich macht*” (Hegel 2021, 68). Målet er altså en fremstilling af den erfaring, som bevidstheden gør med sig selv. Scepticismen er for Hegel den vej, som bevidstheden må gå for at nå dette mål.<sup>23</sup> Bader indkredser betydningen af denne specifik-

22. Jf. Hegel: “There is also the laughter of derision, scorn, despair, etc. On the other hand, the comical as such implies an infinite light-heartedness and confidence felt by someone raised altogether above his own inner contradiction and not bitter or miserable in it at all; this is the bliss and ease of a man who, being sure of himself, can bear the frustrations of his aims and achievements” (Hegel 1975, 1200). Rose spørger i en parentes, hvorvidt denne komiske sindsro opnås “by effort or by grace?” (Rose 1996, 64).

23. For en udførlig fremstilling af Hegels skepticismereception se Huggler (1999). Ifølge Huggler kan man betragte det skeptiske aspekt ved Hegels tænkning “som det genuint hegeliske særtræk”, der adskiller Hegel fra “hans forudsætninger i den tidligere tyske idealisme” (Huggler 1999, 122). Med receptionen af den antikke skepticisme udvikler Hegel en radikal anti-dogmatisk tænkning, der modsætter sig enhver ukritisk forudsætning (Jf. Hegels kritik af Fichtes transcendentale selv og Kants kategorier). Hegel viderefører det transcendentalfilosofiske spørgsmål om mulighedsbetingelserne for vores erkendelse og erfaring, men supplerer det tillige med ækvipollensproblematikkens udfordring til den kritiske filosofi. I denne for-

ke hegelianske skepticisme på følgende måde: “Das Erkenntnismittel der Skepsis ist weniger Antidogmatismus als Anti-Antidogmatismus; Skepsis ist nicht das Nein zu einem Ja, sondern Nein zu Ja und Nein, und somit ein Drittes” (Bader 1990, 40). Hegels skepticisme er ikke en tom negativitet, der står i modsætning til enhver positivitet, men det genuint skeptiske opstår først for Hegel dér, hvor det *udelukkede tredje* forekommer,<sup>24</sup> hvilket vil sige dér, hvor selve dualiteten mellem det rent negative og positive problematiseres i sin grundvold. I denne forstand er Hegels skepticisme i overensstemmelse med den antikke pyrrhoniske skepticisme, og i denne kontekst kan vi læse den som en variation over den lutherske paradoks-logik. På denne måde udsættes enhver bevidsthedsgestalt i den hegelske fremgangsmåde for sin indre modsætning, hvorved den begynder “skeptisch zu vibrieren” (Bader 1990, 40). Ifølge Bader er det præcis denne skeptiske fordobling og forskydning, som erfaring selv udsættes for i Hegels fænomenologi: “Bei Hegel wird sich die Skepsis dann darauf konzentrieren, daß das Wort Erfahrung selbst, das doch jederzeit bereits voll tönt, diesem Schock ausgesetzt wird und an Erfahrung zulegen muß” (Bader 1990, 40-41). Idet erfaringen eksponeres for *det skeptiske chok*, drives den ud over sig selv, hvorved vi får en erfaring med erfaring. Først når denne fordobling af erfaringen selv indtræder kan vi ifølge Hegel tale om egentlig erfaring: “Diese *dialektische* Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstand ausübt, *insofern ihm der neue wahre Gegenstand* daraus *entspringt*, ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird” (Hegel 2021, 66).<sup>25</sup> Erfaring i en filosofisk kvalificeret forstand optræder

---

stand mobiliserer og radikalerer Hegel den ækvipollente-skepticisme for igennem denne at nå frem til en sikker fremstilling af en genuint videnskabelig bevidsthed (Huggler 1999, 55-73).

24. Læren om det udelukkede tredje (*principium exclusi tertii*) udgør en variation over kontradiktionsprincippet, som Aristoteles definerer på følgende måde: “Der kan heller ikke være nogen mellemliggende størrelse i en modsigelse, men der må nødvendigvis være en ting, som enten bekræftes eller benægtes om en ting” (Aristoteles 2021, 94). Der gives altså ikke en tredje position (*tertium non datur*) imellem det sande og falske, der i så fald ville være både sand og falsk på samme tid. Ifølge Bader er det præcis denne udelukkelse af paradoksets mulighed (det udelukkede tredje), som Luther gør op med i sine filosofiske og teologiske teser: “As generally known, post-Scholastic anti-Aristotelism objects to the Aristotelian principle of noncontradiction and its claim for the absence of paradox. The antithese from Plato’s Parmenides are in the air, and the philosophical theses of Luther amount to one slogan: ‘Plato!’ (Bader 2015, 144). På denne måde er Luthers paradokser en del af en bredere humanistisk og renæssancepræget bevægelse, der ifølge Bader kan beskrives som en “*paradoxia epidemica*” (Bader 2015, 144).

25. Hegel forbinder eksplicit dialektik med pyrrhonisk skepticisme i *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*: “Das Dialektische, vom Verstande für

ifølge Hegel først dér, hvor en ny erfaring frembringes immanent af en gammel erfaring. Denne bestemmelse forudsætter et særligt reflektivt negativitetsbegreb, der i det følgende kort skal skitseres.

Hegel taler i indledningen til fænomenologien om to veje bevidstheden kan følge i sin undersøgelse af sig selv:

Er kann deswegen als der Weg des *Zweifels* angesehen werden, oder eigentlicher als Weg der Verzweiflung; auf ihm geschieht nämlich nicht das, was unter Zweifeln verstanden zu werden pflegt, ein Rütteln an dieser oder jener vermeinten Wahrheit, auf welches ein gehöriges Wiederverschwinden des Zweifels und eine Rückkehr zu jener Wahrheit erfolgt, so daß am Ende die Sache genommen wird wie vorher. Sondern er ist die bewußte Einsicht in die Unwahrheit des erscheinenden Wissens, dem dasjenige das Reellste ist, was in Wahrheit vielmehr nur der nichtrealisierte Begriff ist (Hegel 2021, 61).

Der foreligger således en tvivlens og en fortvivlelsens vej. Tvivlens vej skjuler ifølge Hegel i sig en dogmatisk rest, idet den altid fører tilbage til en selvsikker forsikring om sandhedens uberørte gyldighed. Herved er tvivlens negation i egentlig forstand ikke negativ nok, idet den i sidste ende blot er en (selv-)affirmation af det uberørte subjekt. Heroverfor står fortvivlelsens vej, der på radikal vis sætter “ein Mißtrauen in dieses Mißtrauen” (Hegel 2021, 58). Fortvivlelsens vej udsætter

---

sich abgesondert genommen, macht, insbesondere in wissenschaftlichen Begriffen aufgezeigt, den *Skeptizismus* aus; er enthält die bloße Negation als Resultat des Dialektischen” (Hegel 1970, 172). Når dialektikken udsondres eller abstraheres fra forstandens moment, så udgør den en ren skepticisme, hvilket vil sige en vilkårlig negativitet. Skepticismen udtrykker altså negativitetens bevægelse i den hegelianske dialektik. Dialektikken er dog ikke kun abstrakt, hvorfor Hegel også forbinder den med antikkens høje skepticisme hos Sextus Empiricus, men den udgør en konkret medieret negativitet: “Der Skeptizismus darf nicht bloß als eine Zweifelslehre betrachtet werden, vielmehr ist derselbe seiner Sache, d. h. der Nichtigkeit alles Endlichen, schlechthin gewiß. Wer nur zweifelt, der steht noch in der Hoffnung, daß sein Zweifel gelöst werden könne und daß eine oder das andere Bestimmte, wozwischen er hin und her schwankt, sich als ein Festes und Wahrhaftes ergeben werde. Dahingegen ist der eigentliche Skeptizismus die vollkommene Verzweiflung an allem Festen des Verstandes, und die sich daraus ergebende Gesinnung ist die der Unerschütterlichkeit und des Insichberuhens. Dies ist der hohe, antike Skeptizismus, wie wir ihn namentlich beim Sextus Empiricus dargestellt finden und wie derselbe als Komplement zu dogmatischen Systemen der Stoiker und Epikureer in der späteren Römerzeit seine Ausbildung erhalten hat” (Hegel 1970, 175-176). Skepticismen er mere og andet end en tvivlslære. Dette betyder, at den egentlige skepticisme er sikker i sin sag, idet den tvivler om sin egen tvivl. Denne tvivlens fordobling markerer overgangen fra den blotte til den bestemte negation, hvilket vil sige at den skeptiske negativitet er forbundet med frembringelsen af en konkret ny form.

bevidstheden for en gennemgribende tvivl, der går så langt, at den tvivler om tvivlen selv. På denne måde overgår tvivlen fra dikotomien mellem ja/nej til den egentlige skeptiske position i det udelukkede tredje, hvilket giver bevidstheden mulighed for at efterprøve sin egen sandhed.<sup>26</sup> Det er denne radikale negativitet, der er indeholdt i Hegels skepticismebegreb, hvilket han udfolder på følgende måde:

Der sich auf den ganzen Umfang des erscheinenden Bewußtseins richtende Skeptizismus macht dagegen den Geist erst geschickt zu prüfen, was Wahrheit ist, indem er eine Verzweiflung an den sogenannten natürlichen Vorstellungen, Gedanken und Meinungen zustande bringt, welche es gleichgültig ist, eigene oder fremde zu nennen, und mit welchen das Bewußtsein, das *geradezu* ans Prüfen geht, noch erfüllt und behaftet, dadurch aber in der Tat dessen unfähig ist, was es unternehmen will (Hegel 2021, 61).

Den egentlige skepticisme udsætter hele rækken af bevidsthedens gestalter, manifestationer og skikkelser for fortvivlelsens gennemgribende negativitet. Det er denne bevidsthedens selvfortabelse, der gør Ånden beskikket til at efterprøve, hvad der egentligt er sandt i bevidstheden. Der er således ikke en del af bevidstheden, der efterlades uberørt af den skeptiske negativitet. Det særegne ved Hegels fremstilling er, at der her ikke er tale om en ydre negativitet, men bevidstheden konfronteres med sin egen selvmodsigelse, hvilket udgør den konkrete overgang til en ny form. Hegel kan derfor også tale om denne proces som *et omslag eller en vending i bevidstheden selv*: "In jener Ansicht aber zeigt sich der neue Gegenstand als geworden, durch eine *Umkehrung des Bewußtseins* selbst" (Hegel 2021, 67). Ifølge Bader er omslaget eller (om)vendingen hovedfiguren i den hegelske erfaringsteori, idet omslaget fremdrager erfaringens egentlige mediale struktur, hvilket fritlægger erfaringen fra en middel eller instrumentel forståelse: "Diese echt skeptischen Sprachspiele folgen, wie ja anklingt, der Figur der Umkehrung, und zwar so, daß, indem in ihnen ein Wort auf sich selbst zurückkommt, seine Fixierung zu einem Mittel und 'Werkzeug' sich löst und es zu einem Mittel und

26. Jf. Bader: "Diese Unbezweifelbarkeit des womöglich noch empirischen Bewußtseins ist der unaufgelöste dogmatistische Rest des neuesten Skeptizismus, an dem der alte mit seiner Kritik einsetzt. Dieser begehrt keinen unbezweifelten Rest und setzt daher das Bewußtsein dem Zweifel aus, durch den er als Bewußtsein vergehen muß. Der Erfolg dieses Skeptizismus, der vor sich selbst keine Furcht mehr hat und nicht nur sich anstrengt, sich vor sich selbst zu bewahren. Ist es nun, daß er als Skeptizismus aus einem Guß mit der Philosophie selbst identisch wird" (Bader 1990, 42).

‘Medium’ werden muß” (Bader 1990, 43). Det konkret sproglige udtryk for dette omslag er ifølge Bader fordoblingens gestus, hvortil vi får figurer såsom: ”Nein des Nein, Mißtrauen des Mißtrauens, Irrtum des Irrtums” (Bader 1990, 43).

Dette betyder, at den skeptiske negativitet og erfaringsbegrebet, som Hegel udvikler i løbet af fænomenologien, ikke alene har et negativt indhold. Den genuint hegelske negation er konkret og har et positivt indhold: “Das Nichts ist aber nur, genommen als das Nichts dessen, woraus es herkommt, in der Tat das wahrhafte Resultat; es ist hiermit selbst ein *bestimmtes* und hat einen *Inhalt*” (Hegel 2021, 62). Hegel udtrykker dette forhold ved at skelne mellem to former for negation. Den første negation er forbundet med den selv-affirmative tvivl og uegentlige skepticisme, idet den har et rent negativt indhold: “Der Skeptizismus, der mit der Abstraktion des Nichts oder der Leerheit endet, kann von dieser nicht weiter fortgehen, sondern muß es erwarten, ob und was ihm etwas Neues sich darbeitet, um es in denselben leeren Abgrund zu werfen” (Hegel 2021, 62). Denne form for negativitet er abstrakt, hvilket vil sige, at den er kontekstløs og i sidste instans *stagneret*. Hegels navn for denne stagnerede negativitet er “eine bloß *negative* Bewegung” (Hegel 2021, 62). Overfor denne tomme og abstrakte negation står den *bestemte*, hvilket vil sige *konkrete*, negation, der fremtræder dér, hvor bevidstheden af sin usandhed fremdrager en ny form: “Indem dagegen das Resultat, wie es in Wahrheit ist, aufgefaßt wird, als *bestimmte* Negation, so ist damit unmittelbar eine neue Form entsprungen und in der Negation der Übergang gemacht, wodurch sich der Fortgang durch die vollständige Reihe der Gestalten von selbst ergibt” (Hegel 2021, 62). Den bestemte negation markerer en overgang fra en gammel erfaring til en ny, hvor den nye erfaring ikke er en numerisk tilføjelse (erfaring og erfaring...), men den nye erfaring vokser ud af den selvsamme erfaring (erfaring med erfaring). Hegel beskriver dette forhold på følgende måde: “Dieser neue Gegenstand enthält die Nichtigkeit des ersten, er ist die über ihn gemachte Erfahrung” (Hegel 2021, 66). Den bestemte negation er et konkret udtryk for den omvendning i erfaringen selv, der ifølge Bader udgør den dialektiske dynamik i det hegelske erfaringsbegreb, der indrammes med formlen *erfaring med erfaring*: “Zur Erfahrung gehört also keineswegs ein Immer-gerade-so-Fortgehen, und schon gar nicht ein Stehenbleiben, sondern das Sich-selbst-Umkehren angesichts der Nichtigkeit der ersten Erfahrung. Die dialektische Bewegung der Umkehrung ist genau das, was die Erfahrung mit der Erfahrung als Wendung vollzieht” (Bader 1983, 148).

Når vi på denne baggrund vender tilbage til Luthers dårskabsmotiv som en særlig erfaringsfigur, så står det klart, at den korsteologiske

dårskabs afvisning af den sanselige vished i form af den naturlige teologi ingenlunde udgør en afvisning af erfaringen i sig selv, men denne afvisning udtrykker tværtimod et under korsets fortegn radikaliseret erfaringsbegreb, der går udover den i sig selv stagnerede erfaring. Dårskaben udtrykker netop det omslag i erfaringen selv, hvor mere og andet melder sig ud af og i det gamle. Dårskaben kan hverken gøre eller ophøre med at gøre erfaringens bevægelse, men dårskaben udtrykker den tilstand, hvor erfaringen hænder af sig selv *i* sig selv. I denne forstand bringes dårskaben i tæt forbindelse med, hvad man vil kunne kalde *åbenbaring*. Dårskab som åbenbaring og åbenbaring som dårskab er måske den indre dynamik i den korsteologiske dårskabsfigur. Dårskaben udtrykker på samme måde den implicitte gudserfaring, der er indeholdt i det hegelske erfaringsbegreb, hvilket Bader formulerer på følgende måde: "Solche Erfahrung mit der Erfahrung ist die in jeder Erfahrung anwesende Gotteserfahrung. Oder wir können auch sagen: In der Erfahrung mit der Erfahrung kommt ein wenn auch noch so geringes Gottesbewußtsein deutlich genug zum Ausdruck" (Bader 1983, 148). Dårskaben er et udtryk for denne minimale gudsbevidsthed, der følger af erfaringens vending. Spørgsmålet er, hvordan denne gudserfaring gives et konkret sprogligt udtryk i Luthers teser uden enten at opløses i negativ udsigelighed eller stagnerer i referentiel abstraktion. Dette spørgsmål leder os til tese 21.

### III. *Theologus crucis dicit, id quod res est*

Luther stiller i tese 21 det grundlæggende spørgsmål om, hvordan teologien taler om sin sag. Hvad vil det sige at tale *teologisk*? Hvad er det for en *teo-logik*, der kan indtræffe i den menneskelige tale? Vi har tidligere berørt, hvordan dårskabens erfaring bevirker en fordobling i sproget selv, hvilket vil sige, at den korsteologiske tale sigter efter sproget *i* sproget. Denne merdimension i sproget, der indvarsler både en negation og opbevaring af det sproglige udsagn, kan indfanges med metaforens begreb, hvilket Bader også eksplicit forbinder med det hegelske erfaringsbegreb: "Damit ist die Figur der Erfahrung mit der Erfahrung vollzogen; Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins ist nichts anderes als Erfahrung von der Erfahrung, das heißt: ein metaphorische Prozeß" (Bader 1990, 45). Dér, hvor et nyt ord frembringes af et gammelt, er metaforen indtruffet. Denne metaforiske merdimension må i kontekst af korsteologien dog suppleres med et radikalt *sprogtab*. Korset, hvorom den teologiske tale kredser, udgør en radikal betydningsreduktion, hvilket Bader også fremhæver:

“Bei Luther dagegen scheint der umgekehrte Prozeß im Gang zu sein: Nicht Steigerung der Bedeutungsproduktion angesichts des Kreuzes, sondern Steigerung der Bedeutungsreduktion” (Bader 2007, 173). Korset problematiserer sprogets grundlæggende referentielle funktion, idet korsets negativitet unddrager sig sproget. På den måde løber korset kontinuerligt sproget af hænde, hvilket Bader formulerer som at korset smuldrer i munden på enhver, der forsøger at udtale det: “Es zerfällt jedem, der sich daran versucht, sogleich im Munde” (Bader 2007, 170). Korset udgør derfor også ifølge Bader sprogets radikale *Andere*: “Das Kreuz ist das Andere der Sprache. Und durch das Kreuz wird der Mensch als denkendes und sprechendes Wesen vor dieses Andere gezogen und sieht sich ihm ausgesetzt” (Bader 2007, 171). Korset er det, der ikke lader sig gribe i sproget selv. Dette forhold kan også beskrives med endnu en hegeliensk formulering, idet den døds kamp, som korset repræsenterer, i sig selv er repræsentationens egen døds kamp.<sup>27</sup> På denne måde bliver korsteologen også fremmed for sig selv, når hun udsiger korset, da det selvidentiske sprog splittes fra sig selv. Denne selv fremmedgørelse i mødet med sproget kan netop anskues som en effekt af den lutherske dårskab. Dårs kaben er den løsslupne og ukontrollerbare tale, der lader sproget tale i sproget selv løst fra den intentionelle binding af sproget til bevidsthedens registre. I denne forstand bringes sproget i forbindelse med sprogets metonymiske pol, der uophørligt driver sproget fremad i stadig nye formationer. Korsets negativitet, som Luther benævner under termen “per crucem destruuntur” (WA1 363), er forudsætningen for den metaforiske merdimension. Disse to dimensioner kan ikke abstraheres,

27. Nærværende formulering er hentet fra Paul Ricoeurs behandling af Hegels forståelse af den spekulative langfredag, der udgør et hovedtema i Hegels tidlige skrift *Glauben und Wissen* (1802). Umiddelbart synes Hegel her at indikere, at filosofien har ophævet og overskredet religionen, der er bundet til forestillingen, hvilket vil sige en billedmæssig og repræsentationsbåret tænkning, der står i modsætning til filosofiens formelle begrebslighed. Hegel advokerer derfor for, at religionens langfredag ophæves i filosofiens spekulative langfredag, der fastholder de rent begrebsmæssige implikationer af korsbegivenheden uden dog at fastholde religionens forestilling. Ricoeur viser det umiddelbare paradoks i Hegels religionsfilosofi: Hvis filosofiens begrebslighed henter sit indhold fra religionens forestilling og fra overskridelsen af denne forestilling, så er religionens forestilling uundværlig for filosofien, da forestillingen i filosofien netop beholdes som overskredet. Forestillingen spørger altså i filosofiens begrebslighed, da filosofien aldrig kan komme ud over den realitet, at den er kommet ud over religionens forestilling. For Ricoeur er det præcist dette dødvande mellem religion og filosofi, som korset repræsenterer i Hegels religionsfilosofi: “Forstået på én måde kan religionen ikke transcenderes – i det mindste ikke den, Hegel kalder den sande eller åbenbarede religion – fordi den på én gang er forestillingens døds kamp og forestillingen om døds kampen på tærsklen til den absolutte viden” (Ricoeur 1973, 46).

men må tænkes absolut sammenholdte: Idet den ene udsiges, med-udsiges den anden. I denne optik er den korsteologiske tale principiel uendelig, idet den kontinuerligt overskrider sig selv. Vi nærmer os her en uløselig spænding mellem det radikalt ufortolket kors og ordet om korset (*verba crucis*), mellem materialitetens ikke-betydning og fortolkningens mer-betydning.<sup>28</sup> En spænding, der løber igennem hele Luthers teologi, og som fører den mod sin indre umulighed. Kun ved at lade denne umulighed falde i sproget selv, og derved drive den teologiske tale mod en selvmodsigende og paradoksal form, en tale *uden* tale, kan (kors)teologien nærme sig sin sag. Korsets alteritet må gå igennem sprogets væv af betydning for at kunne fremstå som det egentligt er: *radikalt andet*.<sup>29</sup>

Denne i sproget særegne over- og underskudslogik kan indfanges med, hvad Hegel i fortalen til fænomenologien kalder for en *spekulativ sætning*, hvilket han udfolder på følgende måde: “Formell kann das Gesagte so ausgedrückt werden, daß die Natur des Urteils oder Satzes überhaupt, die den Unterschied des Subjekts und Prädikats in sich schließt, durch den spekulativen Satz zerstört wird und der identische Satz, zu dem der erstere wird, den Gegenstoß zu jenem Verhältnis enthält” (Hegel 2021, 48).<sup>30</sup> Hvor den almene filosofiske domssætning lægger vægten på sætningens subjekt, hvis grundlæggende reference udgør bestemmelsen for de vilkårlige prædikater, der måtte kunne tilføjes, så vender den spekulative sætning grundlæggende om på dette forhold (Wolsing 2002, 132). Domssætningen bliver tilintetgjort i den spekulative sætning. Prædikateret bliver i den

28. Regin Prenter har fremhævet denne spænding som indbegrebet af Luthers korsteologi, idet vi hverken kan tænke korset uden ordet eller ordet uden korset. Det er denne balance mellem korset og ordet, som vi må besinde os på i fortolkningen af Luther korsteologi, som Prenter skriver: “Even today, any attempt to reinterpret Luther’s theology of the cross must still travel the narrow road between a ‘theology of the cross without the word’ and a ‘theology of the word without the cross’” (Prenter 1971, 7).

29. Philipp Stoellger indikerer i sit nyudgivne værk *Coram Cruce* (2024) denne spænding mellem medialitet og alteritet, idet han bestemmer korset som det indre rids i enhver stabil betydningsdannelse. Stoellger anfører på denne måde korset som mulighed såvel som umulighedsbetingelse for enhver figuration: “*Das Kreuz als Riss wird Öffnung* – für die Figurationspraktiken der Medien” (Stoellger 2024, 259).

30. Når vi i det følgende anfører Hegels spekulative filosofi som en mulig fortolkningsnøgle til Luthers korsteologi, så er det ikke for at stabilisere eller beherske den ustabilitet, der karakteriserer det korsteologiske kors. Man vil kunne indvende, at Hegel naturaliserer og reducerer denne andethed gennem fornuftens tilbagevenden til sig selv som en stabil enhed og grund for teologien. Men vi læser i det følgende Hegel *mod* Hegel selv, hvilket vil sige, at vi forsøger at fremskrive en dialektik *uden syntese*. Dialektikken reducerer ikke korsets andethed i en tilbagevenden til en stabil identitet, tværtimod afdækker dialektikken den afgrund, der er teologiens egentlige sag.



spekulative sætning det moment, der retroaktivt giver indhold til det ellers tomme subjekt. Således omvendes forholdet mellem subjekt og prædikat.<sup>31</sup> Subjektet må i den spekulative sætning gå til grund for at genfinde sig selv i sin andethed, i prædikatets fremkomst. Hegel kan også beskrive denne proces som at tænkningen må modtage et kontrastød i sin sproglige formulering: “Es [tænkningen] erleidet, es so vorzustellen, einen Gegenstoß” (Hegel 2021, 48). Netop dette kontrastød i sætningen bringer “den immanenten Rhythmus der Begriffe” (Hegel 2021, 46) til udtryk, hvilket Hegel beskriver som det musikalske forhold mellem meter og accent: “Dieser Konflikt der Form eines Satze überhaupt und der sie zerstörenden Einheit des Begriffs ist dem ähnlich, der im Rhythmus zwischen dem Metrum und Akzent stattfindet” (Hegel 2021, 48). I den spekulative sætning kommer begrebet, eller med Luther kunne vi sige sagen selv, til udtryk. Dette er kun muligt for så vidt at sproget slipper sin referentielle og instrumentelle karakter og overgår til det mediale og spekulative register, idet sproget udgør den “schwebenden Mitte” (Hegel 2021, 48), hvorigennem begrebet virkeliggøres. Dårskabens skeptiske erfaring er netop en erfaring af denne overgang fra instrument til medie, hvor sprogets almenhed modsiger den umiddelbare erfarings partikularitet, hvilket Hegel bestemmer som talens “göttliche Natur” (Hegel 2021, 80). Det er denne dialektik mellem sprog og erfaring, hvor den umiddelbare erfaring brydes i sprogets medie, der gennemløber Luthers korsteologi og som udgør dens spekulative anslag og nerve.

Vi kan med Hegel sige, at korset udgør det kontrastød i sproget, der muliggør en genuin selv-, verden- og gudserfaring. Disse refleksioner over dårskab, erfaring og sprog skal læses i kontekst af Luthers afsluttende tese om korsets kærlighed. Først når disse bestemmelser finder deres fuldbyrdelse som konkrete udtryk for den relationalitet, der ligger i Luthers kærlighedsbegreb, overgår de fra abstrakte kategorier til konkrete begreber. Der er således ikke tale om en solipsistisk idealisme, men et forsøg på at gennemtænke de mellem menneskelige erfaringer ud fra deres egne præmisser. I denne optik er dårskaben et udtryk for en *spekulativ identitet*, der forudsætter et ureducerbart

---

31. Hegel giver i fortalen til fænomenologien følgende eksempel på en spekulativ sætning: “Das Bedürfnis, das Absolute als *Subjekt* vorzustellen, bediente sich der Sätze: *Gott* ist das Ewige, oder die moralische Weltordnung, oder die Liebe usw.” (Hegel 2021, 22). I sætningen Gud er kærlighed realiserer subjektet først sin egentlige betydning i prædikatet. Dette betyder at subjektet ikke længere kan tænkes som en simpel selvidentitet, men først i vejen over prædikatet, kan subjektet opnå en reel betydning, hvilket Hegel udfolder på følgende måde: “Es wird in einem Satz der Art mit dem Wort *Gott* angefangen. Dies für sich ist ein sinnloser Laut, ein bloßer Name; erst das Prädikat sagt, *was er ist*, ist seine Erfüllung und Bedeutung; der leere Anfang wird nur in diesem Ende ein wirkliches Wissen” (Hegel 2021, 22).

forhold til den anden, til næsten, der varetages og opretholdes i en kærlighed, som vi ikke selv er ophav til.

### Litteratur

- Vind, Anna. 2019. *Latomus and Luther: The Debate: Is Every Good Deed a Sin?* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Aristoteles. 2021. *Metafysik*. Overs. Michael Vernersen. Århus: Forlaget Klim.
- Bader, Günter. 1983. "Erfahrung mit der Erfahrung." I *Wirkungen hermeneutischer Theologie – Eine Zürcher Festgabe zum 70. Geburtstage Gerhard Ebelings*, red. Hans Freidrich Geisser og Walter Mostart, 137-155. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Bader, Günter. 1990. *Melancolie und Metapher – Eine Skizze*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Bader, Günter. 2007. "Was heisst: Theologus crucis dicit id quod res est?" I *Kreuzestheologie -kontrovers und erhellend*, red. Klaus Grünwaldt og Udo Hahn, 67-183. Hannover: Amt der VELKD.
- Bader, Günter. 2013. "Spirit and Letter – Letter and Spirit in Schleiermacher's Speeches 'On Religion'". I *The Spirit and the Letter – A Tradition and a Reversal*, red. Paul S. Fiddes og Günter Bader, 131-154. London/ New York: Bloomsbury/T&T Clark.
- Bader, Günter. 2015. "Luther's Theologica Paradoxa in Erasmus and Cusanus." I *The Wisdom and Foolishness of God – First Corinthians 1-2 in Theological Exploration*, red. Andrew R. Hay, 139-167. Minneapolis: Fortress Press.
- Bader, Günter. 2021. "Luther und die Skepsis, ausgehend von De ser-vo arbitrio." I *Luther und die Philosophie – Streit ohne Ende?*, red. Hans-Christoph Askani og Michel Grandjean, 101-123. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Barth, Ulrich. 2004. *Aufgeklärter Protestantismus*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Bornkamm, Heinrich. 1975. *Luther Gestalt und Wirkungen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Bühler, Pierre. 2017. "Theology of the Cross – Its Meaning in Luther and Some Stages of Its Reception History." I *Martin Luther – A Christian*

- between Reforms and Modernity (1517-2017)*, red. Alberto Melloni, 697-713. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Bühler, Pierre. 1981. *Kreuz und Eschatologie – Eine Auseinandersetzung mit der politischen Theologie, im Anschluß an Luthers theologia crucis*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Dieter, Theodor. 2001. *Der junge Luther und Aristoteles – Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Ebeling, Gerhard. 1975. “Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache.” I *Wort und Glaube – Beiträge zur Fundamentaltheologie, Sorterologie und Ekklesiologie*, Bd. 3. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Ebeling, Gerhard. 1981. *Luther Einführung in sein Denken*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Hegel, G. W. F. 1970. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I. Werke* 8. Frankfurt: Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main.
- Hegel, G. W. F. 1975. *Aesthetics – Lectures on Fine Art*, Vol. II. Overs. T. M. Knox. Oxford: Clarendon Press.
- Hegel, G.W.F. 2019. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Nikol Verlagsgesellschaft.
- Huggler, Jørgen. 1999. *Hegels skeptiske vej til den absolutte viden – En analyse af Phänomenologie des Geistes*. København: Museum Tusulanums Forlag.
- Jüngel, Eberhard. 1972. *Unterwegs zur Sache – Theologische Bemerkungen*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Korthaus, Michael. 2007. *Kreuzestheologie*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Loewenich, Walter von. 1954. *Luthers Theologia Crucis*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Luther, Martin. 1883ff. *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Weimar: Herman Böhlau Nachfolger (=WA).
- Luther, Martin. 1962. “Heidelbergdisputationen 1518.” I *Luthers skrifter i Udvalg. De reformatoriske hovedskrifter*, bd. 1, red. Niels Nøjgaard, 70-95. København: Gads Forlag.
- Mjaaland, Marius. 2021. “Theologica Paradoxa – Dialog und Disputation als Sprachformen evangelischen Denkens.” *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 63(2): 203-225.

- Pallesen, Carsten. 2018. "Hvad siger korsteologen, når hun siger, hvad sagen er? I anledning af 500-året for Luthers Heidelbergteser." *TEOL – information nr. 58 september 2018*: 18-22.
- Prenter, Regin. 1971. *Luther's Theology of the Cross*. Philadelphia: Fortress Press.
- Ricœur, Paul. 1973. *Filosofiens kilder*. Overs. Vagn Andersen et al. København: Vinten.
- Rose, Gillian. 1996. *Mourning Becomes the Law – Philosophy and Representation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spitz, Lewis W. 1985. "Luther and Humanism." I *Luther and Learning*, red. M. J. Harran, 69-94. London/Toronto: Susquehanna University Press.
- Stoellger, Philipp. 2024. *Coram Cruce: Deutungspotentiale der Kreuztheologie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wolsing, Peter. 2002. "Sprog, virkelighed og spekulativ tænkning i Hegels logik." *Slagmark – Tidsskrift for idéhistorie* 36: 127-138.