

Løfte og fællesskab, det uhørte og samtalen med Gud, og mennesket set gennem kattens øjne

Dansk Teologisk Tidsskrift, der fra dette nummer har fået ny ansvarshavende redaktør (Johanne Stubbe Teglbjærg Kristensen) og et nyt redaktionsmedlem (Anna Vind), udkommer med tre artikler, der fra forskellige perspektiver behandler fundamentale spørgsmål om menneskets forståelse af sig selv og sine relationer. De drejer sig især om forholdet mellem mennesker indbyrdes, mellem menneske og Gud og mellem mennesket og dyret.

I den første artikel, som bygger på Bo Kristian Holms tiltrædelsesforelæsning som professor i dogmatik ved Aarhus Universitet, læses Luthers nadverskrifter med menneskets socialitet som nøgle: Det sociale perspektiv er et fællestræk ved, hvad Luther skriver om nadveren gennem de forskellige historiske faser i sit forfatterskab. Lutherfortolkere har ofte set meget forskellige accenter i Luthers sermoner fra 1519, hvor han benytter sig af en augustinsk semiotik, der skelner mellem tegn, betydning og tro, og lægger vægt på menighedens fællesskab, nadverskrifterne fra 1520, hvor Luther vender sig kritisk mod ideen om nadveren som offer og betoner Guds løfte, og de sene nadverskrifter, der (over for Zwingli og Oekolampadius) betoner Kristi realpræsens. Holm argumenterer for, at nadveren som social handling udgør en fælles teologisk linje i Luthers nadverskrifter. I tidsrummet fra 1519 (*Ein Sermon von dem hochwürdigem Sakrament des heiligen wahren Leichnahms Christi und von den Bruderschaften*) frem til 1528 (*Vom Abendmahl Christi*) flytter Luther det primære fokus i fællesskabsdimensionen fra det ekklesiologiske til en mere omfattende samfunds- og virkelighedsforståelse. Denne læsning af Luthers nadverskrifter bekræfter, at Guds gave for Luther altid indebærer en social gensidighed og dermed ikke kan forstås ud fra en dikotomi mellem gave og opgave.

Nummerets anden artikel er en udvidet version af Claudia Welz' tiltrædelsesforelæsning som professor i etik og religionsfilosofi ved Aarhus Universitet. Temaet er teologisk epistemologi og artiklen fokuserer med inddragelse af et eksegetisk perspektiv på muligheden af lyttende at høre det, som på den ene side ikke kan høres – det uhørte – og som på den anden side kun kan udtrykkes gennem akustiske og auditive metaforer. Welz foreslår, at teologi kan forstås som “en

semiotisk fænomenologi af det usynlige, der mærkværdigvis kan gå igennem øret”. Teologisk erkendelsesteori må udfolde det eksistentielle – og ifølge Welz traumatiske vidnesbyrd, som det er overleveret i de bibelske tekster – om kontakt mellem mennesker og Gud i en dobbelt eller gensidig bevidnelsesproces, hvor mennesker bliver vidner til Guds nærvær, og Gud bliver vidne til det “uhørte”, der traumatisk overgår mennesker i verden. I delvis tilslutning til Werner Stegmaiers “orienteringsfilosofi” argumenterer Welz for, at “livsorientering” foregår i en modalitet mellem aktivitet og passivitet. I samtale med bl.a. Luther, Levinas, Buber og Løgstrup indkredses denne “mediopassivitet” som en ansvarlig lytten eller responsivitet; og Welz kendetegner i denne forbindelse Hartmut Rosas “resonans”-begreb som både utilstrækkeligt og problematisk, fordi det i sidste ende indebærer en udslettelse af subjektiviteten forstået som det enkelte menneske i dets menneskelighed.

Endelig diskuterer Mads Peter Karlsen i en recensjonsartikel bogen *Livsvæsen. Om forholdet mellem dyret, mennesket og det guddommelige* af Lars Albinus. Fokus i bogen, som kaldes ualmindelig lærd og oplyftende, er den rolle, dyret ved siden af forestillingen om det guddommelige spiller for menneskets selvforståelse – som “det andet”, men også som noget, mennesket indeholder. Gennem begrebet “immanent transcendens” vil Albinus pege på grænsedragningen over for dyret i en triade bestående af dyr-menneske-gud og også på grænsen for menneskets erkendelse af og magt over det dyr, som det selv er. Dette understreger Albinus bl.a. i tilknytning til Derridas refleksion over at blive set nøgen af sin kat – en erfaring, der også bliver en erfaring af “næstens absolutte andethed”. I diskussion med Albinus overvejer Karlsen bl.a. relationen mellem den religionshistoriske og den religionsfilosofiske vinkel og han hævder gennem inddragelse af Derridas kritik af Heidegger og en reference til Kierkegaard, at Albinus undervurderer det stadigt aktuelle problem, der ligger i, at mennesket syndsteologisk betragtet ikke vil forstå hverken sig selv eller dyret.

Johanne Stubbe Teglbjærg Kristensen og Jesper Høgenhaven

Det legemlige promissio

Socialitet som nøgle til Luthers nadverskrifter

*Professor mso, ph.d., Bo Kristian Holm
Aarhus Universitet¹*

Abstract: This article presents a systematic-theological reading of the historical development of Luther's theology of the Lord's Supper. It is argued that a focus on the social dimension in Luther's writing about the Lord's Supper reveals a thread that goes through all the phases of Luther's writings on the Lord's Supper: From a clear focus on the social life in the congregation in 1519, over a focus on the Lord's Supper as integrating the sinner in the new fellowship with Christ, to a promissional understanding of the real presence of Christ in bread and wine. As a result, the social dimension of the Lord's Supper is located in the orders of the world, highlighting the sacramental realism in Luther's theology.

Keywords: Martin Luther – Lord's Supper – sacramental realism – promise – real presence.

1. Socialitet som nøgle til Luthers nadverskrifter

Luthers nadverskrifter har været genstand for en overflod af studier.² Oftest har fokus rettet sig mod enkeltaspekter af Luthers nadverforståelse svarende til de tre faser, som forskningen traditionelt har inddelt Luthers nadverskrifter i (1519, 1520→, 1527→). I de tidlige skrifter har man fokuseret på Luthers opgør med den romersk-katolske nadverteologi. Luthers kritik af messeofferet og fremhævelsen af forholdet mellem *promissio* og *fides* i skrifterne fra 1520 er blevet

1. Denne artikel er en revideret udgave af min tiltrædelsesforelæsning, holdt den 1. oktober 2021 på Aarhus Universitet. Jeg vil i denne anledning rette en stor tak til mine egne lærere Anna Marie Aagaard, Niels Henrik Gregersen, Erik Kyndal, Peter Widmann, Jürgen Moltmann og Oswald Bayer. Artiklen bygger på forskning i forholdet mellem nadverfejring og socialitet foretaget som del af AUFF NOVA-projektet "Modtagelsens økonomi? Forholdet mellem sakramente og socialitet i lutherske konfessionssamfund."

2. Se fx: Stock 1982; Simon 2003; Wendebourg 2009; Wendte 2013. Det er i særlig grad Simons studie i Luthers messeofferteologi, der har inspireret til forståelsen af socialitet som nøgle til hele Luthers nadverteologi.

læst i kontrast til sakramentssermonerne fra 1519, hvor Luther stadig benyttede sig af en augustinsk semiotik eller signifikationshermeneutik og skelnede mellem tegn, betydning og tro og betonedes fællesskabsdimensionen på en måde, der ikke siden synes at komme igen (Se fx Kyndal 1984; Bayer 1989). Luthers sene nadverskrifter fra den store nadverstrid med Zwingli og Oecolampadius er blevet undersøgt for deres mulige metafysiske potentialer eller problemer (Metzke 1948, 194; Løgstrup 1978; Widmann 1996; Enggaard 2012; Wendte 2013).

Teologiske studier har hæftet sig ved spørgsmålet om en reformatrisk vending, der først i 1520 sker endeligt, hvorfor nadverskriftet fra 1519 "kun" markerer et mellemstadium, idet Luther først fra 1520 synes at forlade den augustinsk inspirerede signifikationshermeneutiske sondring mellem tegn og betydning til fordel for en performativ forståelse af *promissio*.³ Kritikere af en sendatering af Luthers reformatriske vending har indvendt, at der også i nadversermonen fra 1519 er tydelige spor af Luthers "forjættelsesteologi" (Stock 1982, 353-361; Simon 2003, 234-243).

Socio-teologiske forsøg på at forstå protestantismens samfundsmæssige indvirkning har fremhævet Luthers nadverforståelse som medansvarlig for overgangen fra middelalderens organiske samfundsforståelse til modernitetens kontrakttenkning. Således har William Cavanaugh inspireret af Radical Orthodoxy hævdet, at Luthers opgør med messeofferet markerer overgangen netop fra middelalderlig organismetænkning til den moderne kontraktuelle forståelse af sociale processer (Cavanaugh 2001). Luther fremhæver ifølge Cavanaugh en fundamental forskel mellem offeret, som noget mennesket giver, og som derfor må afvises af Luther, og løftet som noget mennesket modtager uden betingelser. Da det samme ikke både kan gives og modtages af den samme person, kan nadveren ikke været et offer samtidig med, at det er en gave.⁴ Filosofen Charles Taylor hævder ikke ulig Cavanaugh i en variation af den klassiske Weber-tese, at dette brud mellem sakramental given og menneskelig reciprocitet forbereder grunden for moderne individualistisk kapitalisme. Taylors læsning af Luther korresponderer i vid udstrækning med de Lutherforskere, som netop fremhæver envejskommunikation som det centrale i Luthers nadverlære.⁵ Luther tager med sin teologi ifølge Taylor et første om end ikke-intenderet skridt imod den moderne desakralisering af

3. Hovedrepræsentanten er Bayer 1989. Se også kritikken af Bayer ud fra et erfaringsteologisk perspektiv i Stock 1982, 357f.

4. Jf. *De captivitate babilonica ecclesiae praeludium*, 1520. WA 6,523,38-524,2.

5. Jf. fx Wendebourg 2009, 246, der fører enhver menneskelig medvirken uden for selve nadversakramentet.

verden, og er dermed udtryk for en generel ekskarnatorisk bevægelse i protestantismen (Taylor 2007).

Hvis man imidlertid ikke accepterer en absolut dikotomi mellem gave og udveksling, fordi en sådan dikotomi vil fratage gaven alle de aspekter, som forbinder den med sociale relationer, så passer Luthers teologi ikke ind i dette skema (jf. hertil Holm 2006; Hoffmann 2013). Nyere studier har ved at undersøge Luthers nadverliturgier som social praksis fremhævet oversete aspekter ved hans nadverforståelse og blandt andet vist, hvordan Luthers nadverliturgi gør deltagerne til resonerende aktører.⁶ I det følgende efterprøves den tese, at der trods de umiddelbare forskelle mellem Luthers nadverskrifter tegnes en klar teologisk linje gennem skrifterne, der samler sig om nadveren som social handling;⁷ fra fremhævelsen af fællesskab i 1519 til forsvaret for realpræsensen og introduktionen af trestandslæren i *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* fra 1528.⁸ I dette tidsrum flyttes fællesskabsdimension fra en først og fremmest ekklesiologisk realitet til en generel virkeligheds- og samfundsforståelse, som det i forlængelse af Ronald F. Thiemann og Niels Henrik Gregersen giver mening at betegne "sakramental realisme" (Thiemann 2015; Gregersen 1996). Et fokus på socialiteten som nøgle bekræfter, hvordan Luthers nadverteologi præges af en ny forståelse af guddommelig og menneskelig given, der har gensidighed som afgørende element. Et fokus på den sociale dimension i nadveren viser endvidere, hvordan denne forståelse udvides og raffineres gennem Luthers stadigt tydeligere promissionale teologi.

Den interne sammenhæng mellem Luthers nadverskrifter lader sig kun til en vis grad fremdrage ved en historisk læsning af teksterne. Derfor suppleres den historiske læsning i denne artikel med systematisk-teologiske analyser med fokus på forholdet mellem sakramente og socialitet. Studiet af Luthers nadverskrifter med dette fokus kommer dermed til at underbygge, at Luthers forståelse af guddommelig given, inklusiv den given, der er den centrale i nadverfejringen, er en

6. Dette perspektiv på sammenhængen mellem Luthers nadverskrifter skal forstås som et supplement til Kyndal, der tidligt viste, hvordan det er Luthers indlemmelse af tegnet som konstitutivt element i sin sakramentslære, der danner den rette forståelsesbaggrund for Luthers stadig større koncentration omkring tegnet i den senere nadverstrid. Se hertil Kyndal 1962, 72.

7. Rønkilde m.fl. 2018, 162: "practice signified by God acting as the origin of the resonant Word and in making Christ present in bread and wine, creating the soundscape where the human being is not only a passive receiver, but also an agent. practice signified by God acting as the origin of the resonant Word and in making Christ present in bread and wine, creating the soundscape where the human being is not only a passive receiver, but also an agent".

8. WA 26,261-509 (504,30-505,17).

given, der involverer socialitet, og derfor også social gensidighed, der indbefatter menneskets "given tilbage" i troen.⁹

2. Luther og socialitet

Det har før været forsøgt at gøre socialitet, forstået som forholdet mellem individ og fællesskab, til omdrejningspunkt for Luthers teologi. I Karl Holls diskussion med Max Weber og Ernst Troeltsch om reformationens kulturelle betydning tillagde Holl netop Luthers forståelse af dette forhold afgørende vægt (Holl ⁴1927). Tydeligst i hvad han så som Luthers anti-eudaimonistiske forståelse af retfærdiggørelsen som Guds laden mennesket resignere i forhold til sin egen længsel efter frelse, og i hans forståelse af, at den sande usynlige kirke bestod i fællesskabet af uselviske troende skjult i den synlige kirke. Det var karakteristisk for Holl, at hans hermeneutiske tilgang forbandt ham meget tæt med Luthers tidlige nadverskrift og dens signifikationshermeneutik, sådan som det blev vist af Hans Joachim Iwand og bekræftet af Heinrich Assel (Iwand 1980, 230-235; Assel 1994, 101-110). Problemet ved Holls hermeneutiske tilgang er (1) at Luther synes at forlade "signifikationshermeneutikken" allerede i 1520, og (2) at den ikke muliggør en adækvat tolkning af nadveren. Holl selv er meget tydeligt af den opfattelse, at sakramentet mister sin selvstændige betydning hos Luther og glider i baggrunden som konsekvens af den markante fremhævelse af Ordet.

3. Faser i Luthers skrifter om nadveren

Inddelingen af Luthers nadverskrifter i tre faser er udbredt. Erik Kyn-dal gør det fx i *Nadverlære og nadverfællesskab*.¹⁰ Disse faser er kendetegnede ved at have hver deres fokus og perspektiv, hvad der umiddelbart gør den indbyrdes sammenhæng mindre synlig. Således har flere som nævnt påpeget, henholdsvis beklaget, at 1519-sermonens fremhævede tanke om det kristelige fællesskab hurtigt synes at forsvinde ud af Luthers nadverskrifter. Såvel opgøret med messeofferet som Luthers sidste ufravigelige forsvar for realpræsens er blevet set

9. Studiet vil således underbygge Piotr Malysz' kritik af Cavanaugh i Malysz 2007.

10. Kyn-dal 1984, 27-39. Vi finder den samme skelnen i Jensen 2017.

som et problematisk fokus på henholdsvis messeoffer og nadverelementer på fællesskabets bekostning.¹¹

I de senere år er der dog kommet en række nye læsninger, som kalder på en ny diskussion af forholdet mellem de forskellige faser i Luthers nadverteologi. Det drejer sig først og fremmest om Wolfgang Simons arbejder om Luthers messeofferteologi,¹² om Martin Wendtes fornyede forsøg på at trække en metafysik ud af Luthers sene nadverskrifter (Wendte 2013) og den nævnte fremhævelse af Luthers "sakramentale realisme" (Gregersen 1996; Thiemann 2015).

4. Faser i Luthers nadverteologi

Den første af disse faser omfatter blot et enkelt skrift, nemlig "En sermon om Kristi hellige, sande legemes højværdige sakramente og om broderskaberne" fra 1519 (WA 2,742-757). Denne sermon ligger i Kyndals læsning forud for opgøret med den katolske sakramentslære og dens forståelse af messen (Jf. Kyndal 1984, 17), og er i Bayers læsning et vigtigt skridt mellem det første tegn på en reformatorsk promissio-forståelse i tesarækken *Pro veritate* fra 1518 og den fuldt modnede forståelse i *Sermonen om det Nye Testamente*, der indvarsler den anden fase (Jf. Bayer 1989, 226-241).

Den anden fase udvides til det velkendte generalopgør med den katolske sakramentslære i *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* fra samme år.¹³ I denne fase hører også *Formula missae* fra 1523 og til dels også *Deutsche Messe* fra 1526 hjemme.

11. Således Hans-Ulrich Delius, udgiver af *Martin Luther Studienausgabe*, i en fodnote til nadversermonen: "Der Gedanke der Gemeinschaft als Schlüssel für das Verständnis des Abendmahls tritt in der Folgezeit fast ganz zurück. Schon im 'Sermon von dem Neuen Testament, das ist von der heiligen Messe', [...] und in 'De captivitate Babylonica ...' treten die Einsetzungsworte Christi als das für das Wesen des Abendmahls Entscheidende in den Vordergrund" (Luther 1987, 284, n. 77) med henvisning til Gogarten 1967, 112. Kyndal konstaterer noget tilsvarende. Jf. Kyndal 1984, 24: "Det betyder, at tanken om fællesskabet, især som det gensidige fællesskab i menigheden, træder i baggrunden i forhold til tidligere, hvilket er et tab, selv om det med en vis ret kan hævdes, at den er opbevaret i tanken om 'pagten', ligesom Luther stærkt fremhæver messen som den kristne menigheds eneste og fælles gudstjeneste". Pointen gentages i Kyndals bidrag til *Fragmenter af et spejl*, Kyndal 1992, 235.

12. Simon 2003. Hovedpointerne er siden bragt i diskussion med Dorothea Wendebourg og Hans Christoph Schmidt-Lauber i Simon 2008.

13. *En sermon om Det Nye Testamente*, 1520, *De captivitate babylonica ecclesiae praeludium*, 1520, *Om tilbedelsen af sakramentet*, 1523, *Formula missae* 1523 og *Deutsche Messe* 1526.

Den tredje og sidste fase er optaget af kampen mod sværmerne og indledes med skriftet "Wider die himmlischen Propheten" mod Karlstadt 1524/25 og omfatter de store nadverskrifter mod Zwingli og Oekolampadius. Det sidste af dem er *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* fra 1528 som også indeholder Luthers afsluttende berømte bekendelse, hvor Luther giver sin afsluttende sammenfattende fremstilling, og hvis teologi danner baggrund for katekismernerne året efter.

5. *En sermon om Kristi hellige, sande legemes højværdige sakramente og om broderskaberne* (1519)

Kendetegnende for den første fase er ud over betoningen af fællesskabet, som kommer til udtryk som et saligt bytte dels mellem Kristus og den enkelte, dels mellem den enkelte og de andre,¹⁴ først og fremmest Luthers tegnforståelse. Luther lægger sig her, som i sermonerne om henholdsvis dåb og bod i forlængelse af en augustinsk præget tegnforståelse eller signifikationshermeneutik med stoiske rødder, og bruger den som en sakramenteologisk grundfigur. Sakramentets tegn viser hen til den bagvedliggende betydning, hvorved troens opgave er at holde tegn og betydning sammen.¹⁵ Det er kendetegnende for denne første "fase", at teologer præget af Zwingli uden problemer kunne fremhæve Luthers sermon fra 1519.¹⁶ På denne måde blev Luthers tidlige nadversermon anledning til en omfattende diskussion

14. WA 2,743,27-34: "Dyße gemeynschafft, steht darynne das alle geustlich guter, Christi vnnd syner heyligen, mit geteyllet vnd gemeyn werden, dem, der dyß sacrament empfeht, widderumb alle leyden vnd sund, auch gemeyn werden, vnd also liebe gegen liebe antzundet wirdt, vnd voreynigt. Vnd das wyr auff der groben synnlichen gleychniß bleyben. Wie yn eyner statt, eynem yglichen burger gemeyn wirt, der selben statt, namen, eere, freyhet, handell, brauch, sitten, hulff, sterben, schutz vnd der gleychen."

15. WA 2,742,5-14: "Das heylige Sacrament des altars, vnd des heyligen waren leychnams Christi, hat auch drey dingk. die man wissen muß. das erst ist, das sacrament oder zeychen. Das ander, die bedeutung desselben sacraments, Das dritte, der glaub, der selben beyden, wei dan yn eynem yglichen sacraments, diße drey stuck seyn müssen. Das Sacrament muß eußerlich vnd sichtlich seyn, yn eyner leyptlichen form odder gestalt. Die bedeutung, muß ynnerlich vnd geystlich syn, yn dem geyst des menschen. Der glaub, muß die beyde zusammen zu nutz vnd yn den prauch bringen."

16. Stock 1982, 12: "Im Unterschied zu der erst im Streit mit Karlstadt verkehrten, vom eigenen ursprünglichen Standpunkt abweichenden Auffassung von der Realpräsenz Nießung und eine Gemeinschaft des Leibes Christi als geistige Frucht dieser Nießung, als consociatio, unio et incorporatio, nicht als reale und äußerliche Verteilung des Leibes Christi unter dem Brot gelehrt."

om Luthers mulige tidlige tilnærmelse til en reformert, eller fællesprotestantisk position, hvor overfor den senere emphatiske betoning af realpræsenen kunne ses som et alt for stort skridt væk fra reformationens egentlige anliggende.¹⁷ Det er denne tegnforståelse, der giver Bayer anledning til at kritisere en spiritualistisk tendens i nadversermonen (Jf. Bayer 1989, 264).

Sammenkoblingen af signifikationshermeneutik og nadverforståelse bliver tydelig, dels når Luther fremhæver vigtigheden af ligheden mellem tegn og det betegnede og derfor foretrækker fuld neddykning i den samtidige dåbssermon,¹⁸ dels når han fremhæver fællesskabet som nadverens betydning og frugt.¹⁹ Men som bl.a. Ursula Stock har gjort opmærksom på, glider udfoldelsen af henholdsvis tegn og betydning ind i hinanden,²⁰ og peger dermed frem mod den opgivelse af den ligefremme signifikationshermeneutik, som fra og med *Sermonen om Det Nye Testamente* kommer til at præge Luthers sakramenteforståelse. Fra og med denne sermon bliver hovedbegreberne løftet eller forjættelsesordet på den ene side og troen på den anden side – *promissio* og *fides*.

Bevægelsen hen imod centralstillingen af begrebsparret *promissio-fides* er dog som nævnt i nogen grad foregrebet i nadversermonen, hvor kun 3 af i alt 22 punkter handler om selve tegnet, og de resterende 19 om betydningen og troen. Sakramentets betydning er som bekendt "gemeynschafft aller heyligen", et fællesskab som man modtager i nadveren, hvor Kristus med alle sine hellige bliver ét åndeligt

17. Se hertil den instruktive forskningsoversigt hos Stock 1982 1-23.

18. Jf. WA 2,727,5-19 (Eyn Sermon von dem heyligen Hochwirdigen Sacrament der Tauffe", 1519).

19. WA 2,754,9-18: "Ist die frucht dißes sacraments, gemeynschafft vnd lieb, da durch wir gesterckt werden, widder tod vnd alles vbell. Szo das die gemeynschafft zweyerley sey, Eyne daß wir Christi vnnd aller heyligen genyessen, Die andere, das wir alle Christen menschen vnßer auch lassen geniessen, warynne sie vnd wir mügen das alßo die eygen nytzige liebe syens selbs durch diß sacrament auß gerodtet, eyn lasse die gemeyn nutzige liebe aller menschen, vnd alßo duch der liebe vorwandlung eyn brott, eyn tranck, eyn leyp, eyn gemeyn werde, das ist die recht Christenliche bruderliche eynickeyt."

20. Jf. Stock 1982, 193. 204. If. Stock skyldes det den stærke erfaringsteologiske dimension i nadversermonen, der if. Stock modbeviser Bizers og Bayers tese om en markant ændring i Luthers teologi efter sakramentssermonerne. jf. s.st., 200: "Mit diesem Ausgangspunkt ist von Anfang an die *Erfahrung*, in die dieses Sakrament gehört, als ein Ganzes, als ein geschichtlich wirkender Zusammenhang der Gemeinschaft zwischen Christus und den Seinen angesprochen. Das Sakramentszeichen begegnet nicht isoliert, es zeigt nicht in einer andersartigen Weltwirklichkeit eine jenseitige Gnadenwirklichkeit an, sondern es spricht aus dem heraus, was in der Geschichte schon da ist, aus der Wirklichkeit des 'Leibes Christi'". Stocks konsekvente skelnen mellem ord- og erfaringsteologi medfører, at hun overser vigtige kommunikative aspekter ved Luthers *promissio*-forståelse.

legeme (WA 2,743,7-17). Dette fællesskab udfoldes nu med figurer, som også kendes fra Luthers samtidige brug af bryllupsbilledet, fx i *Sermonen om den dobbelte retfærdighed*.²¹

Dysze gemeynschaft steht darynne das alle geystlich guter Christi vnnd seyner heyligen mit geteyllet vnd gemeyn werden dem der dysz sacrament empfeht widderumb alle leyden vnd sund auch gemeyn werden vnd alsozo liebe gegen liebe antzundet wirdt vnd voreynigt (WA 2,743,27-30).

og senere

sey eyn gemeynschafft und gnediger wechsell odder vormischung unßer sund und leyden mit Christus gerechtickeit und seyner heyligen (WA 2,749,32-34).

For Karl Holl var disse formuleringer afgørende. Det gjorde det muligt at se det usynlige fællesskab af troende som et virkeligt fællesskab og som den sande *res* i det, der blev givet med Ordet (ikke med sakramentet) (Holl ⁴1927, 418f; jf. Holm 2020, 419), men dermed udelukkede han også en tæt sammenhæng ikke blot mellem sakramente og ord, men også mellem sakramente og socialitet.

Ursula Stocks studie har vist, hvordan Luthers sammenkædning af Kristusfællesskab og bryllupsbillede var foregrebet hos Luthers skriftefader Johannes von Staupitz (Jf. Stock 1982, 221-223). Til forskel fra Staupitz, der betonede fællesskabet mellem den himmelske Kristus og det syndige menneske på jorden, strækker Luther denne fællesskabstanke endnu længere, idet han betoner sakramentets ydre tegn som udtryk for Kristi selv-given.²² Dette sidste element er afgørende for forbindelsen til de senere faser i Luthers nadverteologi, og gør det nødvendigt at koble sakramente og socialitet på en anden måde, end den vi finder hos Holl.

Denne nye betoning understøtter sakramentets karakter af et kærlighedssakramente:

21. *Sermo de duplici iustitia*, WA 2,145-152.

22. WA 2,745,38-746,1: "Als sprech er ich bin das heupt / ich will der erst sein / der sich fur euch gibt / will ewr leyd vnd vnfall mir gemeyn machen / vnd fur euch tragen / uaff das yhr auch / widderumb mir vn / vntereunander so thut / ..."

Jf. Stock 1982, 229: "Inwiefern kann Luther in seinem Verständnis der Gemeinschaft mit Christus im Sakrament nun noch darüber [i.e. Staupitz] hinausgehen? Die Antwort liegt im Wesen dieses Sakraments selbst: die äußeren Zeichen, Brot und Wein für die *Gabe* der Gemeinschaft drücken aus das Sich-Geben Christi in seinem wirklichen irdischen Leben, im Tun, im Leiden und im Sterben."

Da musz nu deyn hertz sich yn die lieb ergaben / vnd lernen / wie disz sacrament / eyn sacrament der lieb ist / vnd wie dir lieb vnd beystand geschehen / widderumb lieb vnd bestand ertzeyugen Christo yn seynem durfftigen (WA 2,745,24-27).

Indstiftelsen af nadveren er netop i Luthers tolkning udtryk for Kristi selvhengivelse til mennesker i kærlighed:

Alßo do Christus das sacrament eyngesetzet, sprach er ‘das ist mein leyb, der fur euch geben wyrdt, das ist meyn blutt, das fur euch vorgossen wirt, ßo oft yhr das thut, ßo gedenckt meyn dabey’, Als sprech er ‘ich bin das heupt, ich will der erst sein, der sich fur euch gibt, will ewr leyd und unfall mir gemeyn machen und fur euch tragen, auff das yhr auch widderumb mir und untereynander ßo thut und alles last yn mir und mit mir gemeyn seyn, unnd laß euch diß sacrament des alliß zu eynem gewissen warzeichen, das yhr meyn nit vorgesset, Sondernn euch teglich dran ubet und vormanet, was ich fur euch than hab und thu, damit yhr euch stercken muget und auch eyner den andernn alßo trage’ (WA 2,745,36-746,5).

I denne sammenkædning af nadver, selvgiven og guddommelig kærlighed ligger forudsætningerne for fremhævelsen af forholdet mellem *promissio* og troen forstået som *fiducia*, men Oswald Bayer har ret i, at kun legemets symbolske kraft formår at holde fællesskabstanken i nadverfejringen og fællesskabstanken i menigheden sammen (Bayer 1989, 233). Ursula Stock har forsøgt at imødegå denne opsplittning ved at pege på, at netop i den menighedsrettede nadversermon fungerer den almindelige fællesskabserfaring i menigheden som Kristuserfaring som den medfølgende klangbund for sakramentet. Således er brugen af legemstanken ikke kun symbolsk og tendentielt spiritualistisk, men erfaringsbåret, hvilket ifølge Stock understreger, at sakramentets betydning er kategorialt kommunikativ.²³

Hvad Stock imidlertid overser, er Luthers tiltagende opmærksomhed på, hvad der i sidste ende gør Kristuserfaringen til vishedsskabende fællesskabserfaring. For at forstå dette kræves der et mere detaljeret kommunikations- eller gaveteoretisk begrebsapparat, end det man finder hos Stock; men faktisk er heller ikke Bayer her tilstrækkelig præcis.²⁴ Wolfgang Simon har som del af sin kritik af Bayer fremhæ-

23. Stock 1982, 366. Ifølge Stock har Bayer for så vidt ret i, at den ekklesiologiske og etiske interesse i nadversermonen overskygger den kristologiske, og at nadverens gave først og fremmest forstås som opgave og fordring.

24. Wolfgang Simons analyser af Luthers “messeofferteologi” i et offerteoretisk perspektiv underbygger nødvendigheden af en udvekslingsteoretisk tilgang til Luthers

vet, at Kristus i nadversermonen udtrykkeligt nævnes som den eneste aktør, hvad der netop udgør grundlaget for hans senere kritik af messeofferet (Simon 2003, 246). På baggrund af sin læsning kan Simon derfor forstærke Stocks erfaringsorienterede læsning: "Dem Glauben teilt sich Christus nur in der Form der Sozialität (das heißt nicht schon der Amtskirche!) mit. Die Verbindung Glaube – Christus kann also nicht für sich, unabhängig von der Sozialität bestehen" (Simon 2003, 253).

Med Stocks og i endnu højere grad med Simons studier rykker nadversermonen ganske tæt på den såkaldte anden fase i Luthers nadverteologi. Spørgsmål er nu, om det betyder, at også første fases markante socialitetsperspektiv kan genfindes i de senere skrifter. I så fald skulle skiftet til anden fase i forlængelse af gaveteoretiske studier kunne beskrives som den nødvendige håndtering af gavens ambivalens i en socialitetsorienteret nadverteologi.

6. Gavens ambivalens i Luthers nadverskrifter

Gaveudveksling er nødvendig for fællesskabsstiftelse,²⁵ men gaver er ikke med nødvendighed gode, for de gør modtageren til skyldner, hvis gaven ikke besvares. Giveren er altså ikke i fuld forstand god alene pga. af sin gave, men først også god for modtageren, når gaven modtages i tillid til giverens gode intention. Først da overvindes gavens latente ambivalens.²⁶ Dette forhold er i nadversermonen ikke faldet helt på plads. Gave og modgave synes at betinge hinanden.

wir müßen der andernn ubell widder unßer lassen seyn, ßo ... geschieht dem sacrament genug.²⁷

Ifølge Bayer er dette udtryk for, at der i nadversermonen gælder en kærlighedens *ius talionis*, hvor kærlighed gengældes med kærlighed i

teologi. Jf. fx Simon 2013, 230-233, der peger på Luthers grundlæggende forståelse af nadveren som "fællesskab" og "udveksling" i punkterne 6-16, men også peger på en tiltagende opmærksomhed på troens som "Empfangsmodus" i punkterne 17-22. 25. De social-antropologiske referencer i kølvandet på Mauss 1925 er legio. Se fx Hoffmann 2013 for en teologisk orienteret oversigt.

26. Denne latente ambivalens i gaven konvergerer i vid udstrækning med den indre spænding, som if. Peter Widmann knytter sig til det monotetiske Gudsbegreb. Jf. Widmanns bidrag til *Fragmenter af et Spejl*, Widmann 1992.

27. WA 2,748,1-3. Jf. Bayer 1989, 237, hvor han modstiller Messesermonen fra 1520 (WA 6,365,10-13): "Es ist 'hie nit officium, sed beneficium, keyn werck odder dienst, sondern ... lauter genieß und nhemen'".

forlængelse af en *exemplum*-tankegang.²⁸ Om det her er berettiget at tale om en ligefrem *ius talionis*, når det drejer sig om gengældt kærlighed er dog et spørgsmål. Kærlighedens gensidighed er strukturelt identisk med handelens og juraens, men med den forskel, at i kærligheden er der sammenfald mellem aktør og gave. I kærligheden giver man ikke som i byttehandel blot noget, men i sidste ende ikke andet end sig selv (jf. Holm 2009, 109f). Nok er der en sprogbrug, der endnu ikke er faldet på plads, men formuleringerne viser, at Luther har opdaget, at kærlighedens gensidighed er en anden end handelens, og det er denne gensidighed, han forsøger at bringe til udtryk gennem en stadig mere tydelig fremhævelse af kærlighed som selv-given.²⁹ Netop betoningen af Kristi frelsergerning under selvhengivelsens synsvinkel kan også findes i Luthers samtidige revision af *Galaterbrevsforelæsnngen* fra 1516 forud for udgivelsen i 1519,³⁰ der dermed markerer en yderligere koncentration om dette punkt i kristologien.³¹ Det er også betoningen af Kristi given sig selv i foreningen med menighedens

28. Jf. Bayer 1989, 237 med henvisning til WA 2,743,34f: "Dann wer mit geniesen will, der muß auch mit gelten und lieb mit lieb vorgleychen."

29. Jf. Stock 1982, 252. En sådan tolkning supplerer Kyndals påpegnning af, at Luther allerede i dåbssermonen forstår dåbens betydning som indlemmelse i Kristi død og opstandelse, hvorved dåbens betydning selv får karakter af løfte, som ikke kun peger mod fremtidig opfyldelse, men "*tillige er en allerede begyndt opfyldelse*" (Kyndal 1962, 77); mens Luther i nadversermonen fremhæver det "*allerede opfyldte fællesskab*" (s.st. 78). Jf. WA 2, 750,4-8: "Hie sich tzu, das du den glauben ubist und sterckist, das, wan du betrubt bist odder dich deyn sund treyben, also zum sacrament gehist odder meß horist, das du begerest hertzlich diß sacraments und seyner bedeutung, und nit dran zweyfflest, wye das sacrament deutet, ðo geschech dyr." Jf. også Simon 2003, 236: "Es ist aber keineswegs so, dass Luther hier die Zerknirschung als notwendige Vorbereitung forderte. Es geht ihm vielmehr darum, den besonderen Adressatenkreis des Sakraments deutlich zu machen, zu zeigen, dass sich die Gabe des Abendmahls gerade an die Geplagten richtet, nicht aber, dass der Mensch sich erst in diesem Zustand versetzen müsste, damit er das Sakrament würdig empfangen kann." s. 238: "So geht es Luther in diesem Sermon auch um alles andere als um eine Strukturierung des Sakraments nach dem *do-ut-des*-Prinzip." Simon peger også på den efterfølgende sætning: "Dan wo die lieb nit teglich wechst und den menschen also wandelt, das er gemeyn wirt yederman, das ist diß sacraments frucht und bedeutung nicht." (WA 2,748,3-5).

30. Jf. WA 2,458,1-6: "'Qui dedit', inquit, tanquam immeritis donum gratuitum, non 'reddidit' [Röm. 5, 10.] tanquam dignis praemium. Sicut Rhoma. v. Cum inimici essemus, reconciliati sumus deo per mortem filii sui. Dedit autem non aurum, non argentum, sed neque hominem, neque omnes angelos, immo 'semetipsum', quo maius nihil est neque habet. Dedit, inquam, tam inestimabile precium 'pro peccatis nostris', pro tam despecta odioque dignissima re." (original kursivering). Her foretager Luther en eksplicit skelnen mellem at give "noget" og at give "sig selv", som bliver vigtig for hans teologi fremover. Jf. hertil Holm 2006, 74-77.

31. Se *In epistolam Pauli ad Galatas commentarius*, 1519, WA 2,458,1-6. Til forskellen mellem forelæsnngen fra 1516 og den trykte udgave se Holm 2006, 74f.

fællesskab, der betinger Luthers skarpe opgør med broderskabernes asociale adfærd. Således kan Luther i 1519 bruge den klassiske *corpus Christi*-tanke til at forstå den troendes fællesskab med Kristus, der tager form som gensidig hjælp og forbøn. I den næste fase gør Luther fællesskabets grundlag, selve udvekslingen, til hovedmodel for forståelsen af sakramentets etablering af fællesskab med Kristus.

7. *Sermonen om Det nye Testamente* (1520)

I anden fase har Luther forladt signifikationshermeneutikken og baserer fra og med *Sermonen om Det nye Testamente* sin forståelse af sakramentet på forholdet mellem løftet eller forjættelsesordet på den ene side og troen på den anden – *promissio* og *fides*. Løftet viser ikke først og fremmest hen til en bagvedliggende betydning, men bærer som tegn selv sin betydning, idet allerede løftets tilsigelse skaber en ny virkelighed. Denne bevægelse er ifølge Kyndal allerede foregrebet i sermonerne fra 1519 men modnes nu og kommer i *Sermonen om det Nye Testamente* til fuld udfoldelse.

Wen der mensch soll mit gott zu merck kummen und von yhnm etwas ampfahen, ßo muß es also zugehen, das nit der msch anheb und den esrten seyn lege, sondern gott alein on alles ersuchen und begeren des menschen muß zuvor kummen und yhm ein zusagung thun. Dasselb wort gottis ist das erst, der grund, der felß, darauff sich ernoch alle werck, wort, gedancken des menschen bawen, wilchs wort der mensch muß danckbarlich auffnehmen und der gotlichen zusagung trewlich gleuben und yhe nit dran zweyffeln, es sey und gescheh also, wie er zusagt (WA 6,356,3-10).

Nu lægges alt vægt på indstiftelsesordene, og dermed også på deres funktion. Indstiftelsesordene er centrum i den messe, hvor Ordet skaber, hvad det nævner, for dermed at eliminere den misforståelse, at troen skulle være den nødvendige menneskelige gerning. Men det betyder samtidigt, at troen får en endog særdeles central rolle:

Diße trew und glaub ist der anfang, mittell und end aller merck und gerechtickeit, dan die weyl er gott die eere thut, das er yhn fur warhafftigtelt und bekennet, macht er yhm einen gnedigen gott, der yhn widderumb eeret und warhafftig bekennet und helt, alßo das nit muglich ist, das ein mensch auß seyner vornunfft und vormugen solt mit wercken hynauß genn hymel steygen und gott zuvorkummen, yhn bewegen zur

gnade, sondern gott muß zuvorkommen alle werck und gedancken, und ein klar außgedruckt zusagen thun mit worten, wilch den der mensch mit eynem rechten, festen glauben ergreyff und behalte, ßo folgt den der heylig geyst, der yhm geben wirt umb desselben glaubens willen (WA 5,356,10-19).

Troen er først og fremmest “trew”, *fiducia*, tillid til det løfte, der lyder i og med sakramentet. Først den tætte sammenhæng mellem Ord og tro løser det problem, som Luther i nadversermonen ikke helt formåede at løse, nemlig at fjerne afstanden mellem forjættelse og opfyldelse og dermed også den ambivalens, der følger med den tidlige afstand mellem gave og modgave.³² Dermed er nadverfejringens udvekslingsmodel identisk med den interpersonelle kærligheds, hvor der heller ikke idealt er tidlig afstand mellem given og svar.³³ Dermed er det også klart, at parallellen mellem nadverfejring og bryllupsbillede hos Luther beror på en af-erotiseret brug af bryllupsbilledet. For eros lever af længsel og afstand, men for Luther er det opfyldelse og samtidighed, der udgør den meningsbærende kobling mellem nadver og kærlighed.

Dette samtidigheds- og entydighedsaspekt er i nadversermonen fra 1519 varetaget af den glæde, hvormed den enkelte kan gå til alters i forvisning om, at den enkeltes lidelse kan afhjælpes gennem delagtigheden i det fælles åndelige legeme,³⁴ men det falder først endeligt på plads med Luthers opdagelse af sprogets performativitet. Løftet forstås nu ikke længere som noget, der peger hen mod en fremtidig opfyldelse, selvom dette aspekt ikke forsvinder, men som et ord, der med sig bringer en ny virkelighed gennem nadverindstiftelse og uddeling. Dette sammenfald af tegn og betydning, af ord og virkelighed, hænger sammen med løfteordets identifikation af Gud. I Ordet identificeres Gud, som den, der med barmhjertighed tager imod synderen, og i troens gripen om Ordet er der ikke længere nogen afstand mellem ord, betydning og modtagelse. Denne nye forståelse forudsætter, at troen ikke længere blot forstås kognitivt, men må netop være *fiducia*, som den modtagelse, der har tillid til den entydighed i Guds barmhjertighed, som forkyndes i Ordet.

32. Til tid som usikkerhedsskabende faktor se Bourdieu 1990, 98-112.

33. Til særtrækkene ved kærlighedens given, se Holm 2009, 109f.

34. WA 2,745,1-5: “Czum achten, Welcher nu vorzagt ist, den seyn sundlich gewissen schwecht, odder der todt erschreckt, odder sonst eyn beschwerung seyns hertzen hatt, Will er der selben loß seyn, ßo gehe er nur froelich zum sacrament des altars, und lege seyn leyd yn die gemeyn, und such hulffe bey dem gantzen hauffen des geystlichen corpors.”

Simon har i sit store studie om Luthers messeofferteologi vist, hvordan Luther i høj grad fortsætter *Hebræerbrevsforelæsnings* tætte sammenbinding af kristologi, sakramentssteologi og messeteologi (Simon 2003, 276), men også, at man fra og med *Sermonen om Det Nye Testamente* også finder en ny accent. Luther begynder nu i forbindelse med korsdøden uden forbehold at tale om "Guds død". Det giver offerteologien nye forudsætninger.³⁵ Satisfaktionsskemaet er brudt op. Gud er ikke længere korsofferets adressat, men selv offergave. Det betyder, at offerdøden nu rettes mod mennesker, der bliver sakramentets adressat frem for Gud. Simon peger desuden på, at påstanden om, at Luthers forsvar for realpræsensen får ham til at opgive testamentebegrebet fra 1520, kun giver mening, hvis man ser bort fra den tætte sammenhæng mellem testamente og nærvær, som allerede i 1520 gør sig gældende (Simon, 2003, 276). Simons analyser fører ham til et forsvar for offerets integration i Luthers nadverforståelse, i første omgang i form af bønner til Gud og naturalier til næsten,³⁶ men nadverens offerdimension rækker videre end det. Messen er Guds gave til mennesker, der i sig indbefatter menneskets (offer-)gave til Gud:

Drumb sollen wir des worts 'opffer' wol warnhemen, das wir nit vormessen, etwas gott zu geben yn dem sacrament, ßo er uns darynnen alle dingk gibt. Wir sollen geystlich opffern, die weyll die leyplichen opffer abgangen und in kirchen, kloester, spital guetter vorwandelt seyn. Was sollen wir den opffern? Uns selv und allis was wir haben mit [Matth. 6, 10.] vleyssigem gepeet, wie wir sagen 'dein will geschehe auff der erden als ym hymel', Hie mit wir uns dargeben sollen gottlichem willen, das er von und auß uns mache, was er wil noch seynem gottlichen wolgefallen, dartzu yhm lob und danck opffern auß gantzem hertzen fur sein unaussprechliche suesse gnade und barmhertzikeit die er uns in dißem sacrament zugesagt und geben hat.³⁷

Parallellen mellem ægteskabsmetafor og nadverteologi, som vi så i nadversermonen fra 1519, fortsættes altså her i den styrkede forståelse af nadveren som gensidig selvhengivelse båret af nadveren som en re-aktualisering af korsdødens guddommelige selvhengivelse til mennesker gjort entydig gennem indstiftelsesordene, *verba testamenti*. Den stadigt tydeligere indføjelser af gensidighedsfigurer, som lader sig iagttage i Luthers brug af bryllupsbilledet fra 1516-1520 gentager sig her i forståelsen af nadveren som en grundlæggende social handling

35. WA 6, 356,33. Til dette og det følgende se Simon 2003, 277.

36. Simon 2003, 291: "Die Messe ist also insofern ein Opfer, als Gott Gebete und dem Nächsten Naturalien zugewendet werden."

37. WA 6, 368,1-10. Se hertil Simon 2003, 294-298.

rettet mod etablering af den form for gensidighed, hvor Gud giver sig til synderen, og synderen omvendt giver sig selv til Gud, idet Gud gives æren.³⁸ Dette er kun muligt, fordi Luther samtidig betoner, hvad Simon kalder nadverens receptivkarakter (Simon 2003, 295). Det åndelige offer hænger tæt sammen med sakramentets personlige tilsagn og er dermed den anden side af den tillid, hvormed troen tror ordet.

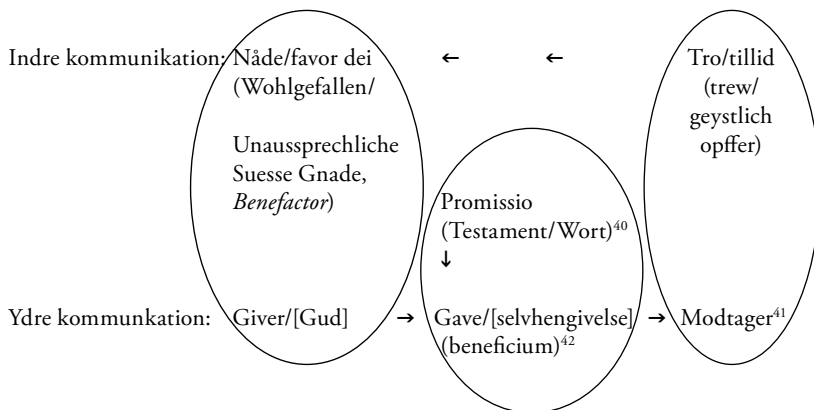
Nadversermonen fra 1519 var optaget af nadverens fællesskabsstiftende karakter. Det samme er nadverskrifterne fra 1520, men nu med hovedvægt på det konstituerende fællesskab mellem Gud og menneske, der netop som fællesskab må indbefatte den for fællesskabstanken nødvendige gensidighed. Simons sakramentsteologiske analyser underbygger, hvorfor Luthers teologi ikke kan forstås ud fra den eros-agape-sondring, som vi kender fra Anders Nygren, og understøtter således Regin Prenters påstand i *Skabelse og Genløsning*, at den bibelske kærlighedstanke ikke kan rummes inden for en rigid eros-agape-sondring.³⁹ Samtidig er det muligt at udbygge Simons sakramentsteologiske forsvar for offertankens berettigelse gaveteoretisk.

Gavens inhærente ambivalens konvergerer med den ambivalens, som knytter sig til Gudsbegrebet, hos Luther stærkest udtrykt i bevidnelsen af anfægtelseserfaringer. Ud fra denne præmis indeholder tanken om Guds selvhengivelse på korset ikke nogen nødvendig overvindelse af denne ambivalens, på samme måde som en gave ikke bliver god af at blive givet, for først i det øjeblik en gave modtages i tillid til giverens intention, bliver det entydigt, at modtageren af gaven også er den, der begunstiges, og ikke giveren selv eller en anden. Først i det øjeblik den guddommelige selvhengivelse modtages i tillid til, at den, der tager imod, selv er den begunstigede, fremstår Gud som den barmhjertige med den nødvendige entydighed. For at modtagelsen kan ske i tillid, må tilliden altså kunne rette sig mod det, der får selvhengivelsen til at fremstå med denne entydighed. Det er denne entydighed, som Luther finder i indstiftelsesordene, der nu får karakter af løfte.

Det er muligt at opstille den interne dynamik og henvisningssammenhæng i et skema, der viser, hvordan troen forstået som tillid, markerer nadverfejringens indre åndelige dimension, der ikke eksisterer uafhængigt af den faktiske ydre legemlige nadverkommunikation, men netop er dens indre kvalitet.

38. Det er bemærkelsesværdigt, hvordan tro, ære og selvhengivelse i perioden 1518-1520 knyttes stadigt tættere sammen. Se hertil Holm, 2006, 70-131.

39. Prenter 1955, 543f, Se hertil også Mannermaa 1989.



Figur 1: Sakramentets ydre og indre kommunikation

Løftet eller testamentet markerer her den “worthafte Eindeutigkeit der promissio”, som for Bayer udgør hele omdrejningspunktet for Luthers nye reformatoriske teologi.⁴³ Ordet og troen udtrykker Guds

40. Det forhold, at ordet forstået som tilsagn (*promissio*) indtager en så central rolle i Luthers forståelse af den gud-menneskelige udveksling, gør, at også retorikken kommer til at spille en ganske central rolle i Luthers teologi. Dette retoriske spor kan dog ikke i denne sammenhæng forfølges yderligere. Se hertil den omfattende behandling af forholdet mellem tegn og vished i Linde 2013. Linde overser dog et væsentligt kommunikativt moment, se note 42.

41. Til dette skema: Se Risto Saarinen's påpegnings af, hvordan en Senecask *beneficium*-struktur ligger bag Luthers bestemmelse af *gratia dei* som *favor dei* i Luthers skrift mod Latomus: Saarinen 2007, hvor han viser, hvordan Luther forståelse af nåden som *favor dei* svarer til Senecas forståelse af det egentlige *beneficium* som den velvilje, hvormed en velgerning er gjort. Se hertil også Holm 2019.

42. WA 6, 365,10: “und ist hie nit officium, sed beneficium”. Det er dette kommunikative aspekt, som Gesche Linde overser. Mens hun har ret i, at Bayer overfortolker, når han gør sammenfaldet mellem *signum* og *res* til det den egentlig reformatoriske opdagelse, overser hun, at netop *promissio*-ordet, der bl.a. i absolutionen skaber, hvad det nævner, som *promissio* har en tredobbelt henvisningskarakter. Dels viser løftet hen til den kommende opfyldelse, som allerede nu er foregrebet som realitet, dels viser det identificerede tilbage til Gud, der udsiger løftet, og samtidig identificeres modtageren som den retfærdiggjorte synder (se ndf.). Dette sidste element er fuldstændigt fraværende i Lindes afsnit: “Die Vergewisserung über die Person des Redners”, hvor det ellers burde hører hjemme. Jf. Linde 2013, 511-514. Den manglende behandling af dette grundlæggende moment skyldes, at Linde underbetoner forståelsen af troen som tillid, og dermed også underbetoner den kommunikationssammenhæng *promissio-fides*-forholdet er indfældet i.

43. Jf. Bayer 1989, 27f; 274. Jf. hertil også Deeg 2012, som også lægger vægt på ordets entydighed i sin fremstilling af Luthers fundamentalliturgik. Se s.st., 75: “Luther hingegeben lag alles daran, die Eindeutigkeit des Heils in Christus als einzigen Bezugspunkt christlicher Existenz festzuhalten. Diese Eindeutigkeit kann, Luther zufolge, nicht aus dem inneren des Menschen kommen... Die Eindeutigkeit

ydre og indre handling, hvilket understreger, hvordan det menneskelige offer og svar er indlejret i Guds handlen med mennesket. Netop derfor må troen først og fremmest forstås som *fiducia*, da tillid på én gang alene er afhængig af et eksternt holdepunkt, og derfor ikke selvskabt, på den anden side netop er udtryk for hele menneskets involvering. Skemaet viser altså, hvordan der såvel i gave-sporet, som i det besvarende offer-spor er et sammenfald af aktør og gave.⁴⁴ Skemaet viser også, hvordan flerdimensionaliteten i *promissio* bliver fremtrædende hos Luther. Løftet peger ikke kun fremad mod fremtidig opfyldelse, men identificerer også den løftegivende part, hvormed der også sker en identifikation af det menneske, der tror løftet. Denne flerdimensionalitet er afgørende for den fulde forståelse af *promissio*-ordets rolle og placering i Luthers teologi.

Stock og Simon har overbevisende påpeget, hvordan væsentlige elementer af denne forjættelsesorienterede teologi allerede var på plads i nadversermonen i 1519. Alligevel har Bayer peget på, at netop entydigheden er det nødvendigt kvalificerende led. Derfor hører Ordets kvalificerede entydighed tæt sammen med Luthers mulighed for at inkludere menneskets deltagende selvoffer i en udvekslingsmodel, der er fuldstændig sammenfaldende med den, vi finder i hans samtidige brug af bryllupsbilledet som billede på retfærdiggørelsen.⁴⁵ For sakramentsforståelsen er det afgørende, at både sakramentsbegrebet og offertanken løsrives fra messen, hvilket betyder, at messeoffertet relativiseres. Denne relativisering af det hellige finder vi fx i den tidlige Romerbrevsforelæsning, som ifølge Simon i højere grad end tidligere knytter sig til dobbeltfiguren død-opstandelse (Simon 2003, 189f). Sakramentsbegrebet forstås dog her først og fremmest fra korsdøden, men Luther mangler stadig at drage den fulde sakramentssteologiske konsekvens af den soteriologiske nyansats. Det sker i det øjeblik, at syndsforladelsen bliver integreret i selve sakramentet. Allerede i Dictata var det tydeligt, at Kristus selv spillede alle rollerne i sakramentskommunikationen. Dermed er offerlogikken ifølge Simon i realiteten opløst.

Luthers stilling i teologi- og liturgihistorien, der ofte placeres under overskriften: opgøret med messeoffertanken, er derfor for Simon

kann vielmehr in Jesus Christus selbst begründet sein." Deeg knytter imidlertid entydigheden direkte til Kristus-figuren uden tydelig refleksion over, hvad der i Kristusfiguren markerer entydigheden.

44. Jf. hertil Simon 2003, 294, der peger på en nødvendig "dobbeltbesætning" af alle pladser. Se endvidere hertil Hoffmann 2013, 443-448.

45. Se hertil Holm 2006, 59-69; 104-108; 111-131. Sammenhængen mellem bryllupsbillede og nadverfejring kan bl.a. ses i det forhold, at nadveren i *Von den guten Werken* fungerer på samme måde som bryllupsbilledet i *Sermo de duplici iustitia* og i *Tractatus de libertate christiana*.

mere kompleks. Luther repræsenterer dels (1) et brud med en specifik senmiddelalderlig messeoffertankegang, dels (2) kontinuitet i sin konstruktive sammentænkning af messe og offer. En række punkter kendetegner dog Luthers nykonstruktion: Det vigtigste bliver forholdet mellem hellig og profant i det lutherske *simul*.⁴⁶ Der sker en profanering af det sakrale og en sakralisering af det profane, som bliver afgørende.

Wolfgang Simons bog blev kraftigt kritiseret af Dorothea Wendebourg, og hans store nadverstudium er siden efterfølgende suppleret af en lille artikel i *Dialog*. Wendebourg vendte siden tilbage med sin egen bog om ihukommelsesmotivet i reformatorisk nadverlære, hvor hun gentog sin kritik. For Wendebourg hører en luthersk "messeoffertanke" ikke hjemme i Luthers teologi, for enhver tanke om offeret som central del af nadveren vender rundt på nadverbevægelsen og lader den gå fra menneske til Gud, frem for omvendt. En offertanke kan kun finde en plads, som en del af den tak, som *følger efter* nadverens gave og alene er den erindrende modtagers rene svar (Wendebourg 2009, 253).

Som mange andre teologer fra samme hovedstrøm i Lutherforskningen har Wendebourg en forkærlighed for brugen af ordet renhed i forståelsen af Luthers brug af gave- og offertematik.⁴⁷ Hvad renhed betyder, forbliver dog hos Wendebourg uklart, især når den indgår i et kommunikationsforhold som ovenfor. I den nævnte artikel kriti-

46. Det forbliver dog udfoldet, hvilken rolle kristologien tildeles i denne sammenhæng. Simons *simul* synes således blottet for den kristologiske samtidighed, ligesom også offerets kommunikative aspekt indledningen til trods fortøner sig i understregningen af "die Alleinwirksamkeit Gottes". Her kunne en større forståelse for luthersk brug af den chaldæonensiske kristologi som teologisk grundstruktur have nuanceret analyserne betydeligt. Mens det altså til dels lykkes at klarlægge såvel brud som kontinuitet i Luthers forhold til den katolske messeofferteologi, så lykkes det langt fra i samme grad at klarlægge brud og kontinuitet i forhold til det alment-religiøse offerbegreb, som danner undersøgelsens udgangspunkt. Hvad der således vindes ved at betragte nadveren som et kommunikativt ritual, tabes til dels igen, fordi dette alment-religiøse offerbegreb i vid udstrækning beskrives inden for rammer af den ækvivalente reciprocitets merkantile logik udtrykt kondenseret i formelen *do ut des*. Dermed kan Luthers messeofferteologi fremstilles som en dekonstruktion af det alment-religiøse offerbegreb, hvad der kun er muligt, fordi det almene begreb først er blevet udsat for en betydningsreduktion. Der viser sig altså alligevel en konfessionel interesse, selvom indledningen hævdede det modsatte. Det teologiske problem drejer sig naturligvis om, i hvor høj grad offertænkningen skal tænkes skabelsesteologisk eller soteriologisk (Simon 2003, 15), altså: er sakramentsfejringen udtryk for noget alment antropologisk eller er der tale om en kategori *sui generis* (s.st., 29)? Her hindres analysen af offertankens kommunikative dimension ironisk nok af den manglende inddragelse af netop kristologien.

47. Se fx Dalferth 2009. Til trods for sin kritik af Dalferth er også Berndt Hamm udtryk for samme tendens. Jf. Hamm 2013.

serer Simon Wendebourg for at hænge fast i en "email-forståelse" af kommunikation, hvor der først går en besked den ene vej, og derefter en den anden (Simon 2008, 163). Simons kommunikationsbegreb er mere realistisk og derfor mere komplekst. Kommunikation mellem mennesker er aldrig kun énvejs, selvom kun den ene taler. Den andens lydhørhed indgår fx også som et bidrag til samtalen. Derfor kan Simon også få plads til det menneskelige offer som en del af Guds gave. Og han kan lettere få plads til Luthers tale om ihukommelse som takoffer i skriftet *Vermahnung zum Sakrament des Leibes und Blutes Christi* fra 1530 (WA 30 II,595-626). Wendebourg kan alene læse denne sammenkædning af ihukommelse og offer som spændingsfyldte udsagn forårsaget af den konkrete "sjælesørgiske situation" (Wendebourg 2009, 163). Simons studier understøtter og udbygger i stedet både Regin Prenters og Erik Kyndals tolkninger af Luthers nadverlære (Se fx Prenter 1955, 533, 544-549 og Kyndal 1984, 204), hvor begge netop kunne få plads til takofferet, som en uomgængelig del af nadversakramentet uden at gøre det konstituerende.

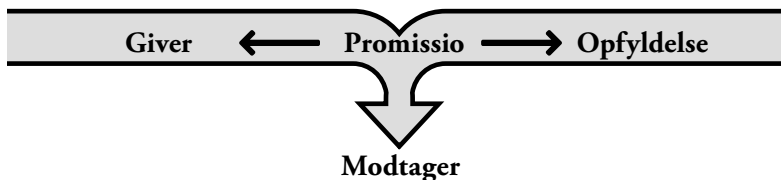
Simons arbejde tillader, at man læser Luther uden en skarp adskillelse mellem Guds aktivitet og menneskets aktivitet, fordi han bruger Guds ubikvitet eller allestedsnærværelse til netop at indskrive den kristne handlen i nadveren i Guds egen handlen i nadveren. Når den enkelte i modtagelsen af nadverens brød og vin ofrer eller giver sig selv tilbage, så er den enkelte selv både subjekt og objekt. Ud fra ét perspektiv ofrer den deltagende sig selv. Ud fra et andet samtidigt perspektiv er det Kristus, der ofrer den deltagende. Mennesket er handlende og ikke-handlende på samme tid.

I *Sermonen om Det Nye Testamente* er den tætte sammenhæng mellem korsdød, løfte og nadverfejring endnu ikke helt på plads. Når korsdøden beskrives som en forsikring om, at løftet om syndsforladelse står ved magt,⁴⁸ sløres sammenfaldet af aktør og gave, dvs. forestillingen om nadverfejringen som guddommelig selv-given. Det ændrer dog ikke ved, at Luther fra og med *Sermonen om Det Nye Testamente* i kraft af betoningen af løftets (entydigheds-)skabende karakter får mulighed for at integrere menneskets "offer" i en forståelse af nadverfejringen som virkeliggørelse af et gensidigt fællesskab mellem Gud

48. WA 6,358,20-24: "und das du gewiß seyst und wissest, das solch gelubd dir unwiderruefflich bleyb, ßo wil ich drauff sterben und meyn leyb und bluet dafur geben, und beydes dir zum zeychen und sigell hynder mir lassen, da bey du meyn gedencken solt, wie er sagt 'ßo offft yhr das thut, ßo gedenckt an mich'."

og menneske. Dermed bliver messen som helhed selv udtryk for løftets virkeliggørelse.⁴⁹

For forståelsen af løftets entydiggørende funktion er det vigtigt, at løftet har tre retninger.⁵⁰ Som forjættelse peger løftet mod fremtidig opfyldelse, men samtidig peger det også i sin kvalifikation af nadverens gave bagud og identificerer giveren som den over for synderen barmhjertige Gud, og samtidig også modtageren som den retfærdiggjorte synder, for hvem løftets opfyldelse allerede er begyndt.



Figur 2: Promissio-ordets flerdimensionalitet

Det er dette sidste aspekt, der er det egentlige baggrund for, at Bayer kan fremhæve, at tegn og betydning i løftet falder sammen, og at det giver mening at hævde, at Ordet skaber, hvad det nævner. På samme måde er det løftets entydighed, der integrerer tilliden som åndeligt offer i sakramentsteologien. Konsekvensen af dette bliver, at denne forståelse af løftets entydighed ikke kan begrænses til sakramentet, men må gøre sig gældende hver gang troen griber løftets entydighed. Det samme gælder for det åndelige offer. Også det må gøre sig gældende, hver gang løftets tros (Jf. Simon 2003, 300f). Dette stærke fokus på løftets entydighed er af nogle blevet set som en relativisering af de ydre tegns betydning.⁵¹ Anskuer man imidlertid det senere fors-

49. Simon er inde på noget af det samme, når han peger på at messen selv er et forjættelsestegn og har testamentskarakter. Se Simon 2003, 265.

50. For en forståelse, hvor dette underkendes, se Robert Jensons *Systematic Theology*, der nok hæfter sig ved forjættelsens betydning i en narrativ teologi, men alene orienterer løftet i forhold til en fremtidig opfyldelse og glemmer løftets gudsidentificerende funktion. Det sidste er paradoksalt, da Jenson netop gør Guds-identifikationen til omdrejningspunktet i sin gudslære. Se Jenson 1997, 13-16, 67-71.

51. Jf. fx Deeg, der aner en sådan mulig indskrænkning det ydre tegns betydning. jf. Deeg 2012, 77f: "Die Problematik allerdings, die sich aufgrund dieser intensiven Betonung des *Herzens* respektive des glaubenden Inneren den Menschen ergibt, dass jede Sensibilität für die Bedeutung *außerer Gestaltung* verloren zu gehen droht." For Deeg ligger entydigheden i Ordets virkning hos Luther således ikke i ordet selv, men sker pneumatisk (s.st. 87). Her synes imidlertid ord og tro, at blive spillet ud mod hinanden på en måde, som en forståelse af løftet og tillidens sociale rolle ikke tillader. Dette betyder dog ikke, at Deeg ikke har ret i, at den faktiske teologi- og liturghistorie viser, hvordan skriften gøres overflødig idet *solo verbo*

var for realpræsensen ud fra det her anlagte socialt-kommunikative perspektiv, bliver dels sammenhængen med de tidlige nadverskrifter tydeligere, dels sammenhængen mellem forsvaret for realpræsens og Luthers afsluttende bekendelse i *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* fra 1528.

8. Den promissionale realpræsens. *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* (1528)

Anskuer man Luthers nadverskrifter som en stadig udvikling af en grundtanke, der kredser om forståelsen af gudsforholdet som først og fremmest en social realitet, så vender sakramentets ydre tegn i høj grad tilbage i de sene nadverskrifters forsvar for realpræsensen. I mødet med Zwingli og Oekolampadius går det op for Luther, at hans nadverskrifter kan læses som en fremhævelse af det åndelige på det legemliges bekostning. Luther må nu anderledes end tidligere fremhæve den sakramentale forening af legemligt og åndeligt parallelt med foreningen af menneskeligt og guddommeligt i Kristus (Jf. Jensen 2017, 314).

Dette markante forsvar for realpræsensen er ofte blevet betragtet som en tingsliggørelse af nadverelementerne, hvad det også mange steder blev misforstået som. Fokuserer man i stedet på forholdet mellem nadverlære og nadverfællesskab, så bliver det tydeligt, at forsvaret for realpræsensen skal ses som en fortsættelse af Luthers fremhævelse af Guds *promissio*,⁵² som det entydigheds- og tillidsskabende ord, og føjer endnu et væsentligt aspekt til Luthers forståelse af sakramentet som *verbum visibile* (Jf. CA XIII).

Luthers kraftige betoning af Ordets nødvendige entydighed kan forstås på to måder. Enten beror Ordets entydighed på den, der taler, eller også på det, der siges. I Luthers teologi finder vi begge varianter, men mens store dele af forskningen hæfter sig ved den første forståelse,⁵³ er der, hvis man accepterer, at det netop er overvindelsen af

kommer til at erstatte det oprindelige *sola scriptura* (s.st. 89). Det udelukker heller ikke, at der ikke er fuld overensstemmelse mellem Luthers teologi og Luthers liturgi, sådan som Deeg påpeger (s.st. 96).

52. Denne sammenhæng overses af Oswald Bayer, fordi hans teologis optagethed af den sproglige vending hos Luther ikke i tilstrækkelighed grad medtænker, at også ydre tegn kan være sprog. Senest fx i Bayer 2019.

53. Således fx Deeg, der derfor må henføre entydigheden til Åndens virke alene, og derfor truer med at adskille ord og ånd: Jf. Deeg 2012, 87f: "Die Eindeutigkeit der Wirkung des Wortes liegt nicht in dem Wort selbst, sondern ereignet sich pneumatisch. Gottes Geist deckt die Sünde auf und gibt im 'Wort' 'von der Gnade Christi'

guddommens tvetydighed, der er Luthers sjælesørgeriske og derfor teologiske mål, gode grunde til at fokusere på indholdet af Ordet som det entydighedsskabende. En sådan tolkning svarer til forståelsen af forholdet mellem *promissio* og *fides* i skemaet ovenfor og bekræftes af en socialitets- og kommunikationsorienteret læsning af Luthers sene nadverskrifter

Kernen i kontroversen med Zwingli og Oecolampadius er forståelsen af indstiftelsesordene og den deraf følgende forståelse af Kristi nærvær i brød og vin. For Luther er det selve kernen i kristologien, som Zwingli og Oecolampadius undergraver, og dermed også evangeliets entydighed. Zwinglis forsøg på at bruge *alleosis*-figuren som tolkningsnøgle rammes af Luthers empfatiske angreb:

Hut dich / Hut dich / sage ich / fur der Alleosi · sie ist des teuffels larüen
/ Denn sie richtet zu letzt ein^ solchen Christum zu / nach dem ich nicht
gern wolt / ein Christen sein / nemlich das Christus hinfurt nicht mehr
sey / noch thu / mit seinem leiden vnd leben / denn ein ander schlechter
heilige / / Denn wenn ich das gleube / das allein die menschliche natur
für mich gelidden hat / so ist mir der Christus ein schlechter heiland /
so bedarff er wol selbs eines heilands / Summa es ist vnsaglich / was der
teuffel mit der Alleosi sucht (WA 26,320,6-13).

Når Zwingli ved hjælp af *alleosis*-figuren begrænser sig til en svag, men egentlig ganske traditionel forståelse af *communicatio-idiomatum*-figuren, er det for Luther ikke tilstrækkeligt. Sker der ingen fuldstændig overførelse af egenskaber mellem menneskelig og guddommelig natur, så er selve nåden i fare.⁵⁴ Inkarnation og nåde hænger uløseligt sammen. Uden inkarnation bliver Gud umenneskelig og en umulig frelser. Uden inkarnationens åbenbaring af Guds velvilje over for synderen, hvor ikke blot Kristi menneskelige natur lider, men hele Kristus kan synderen ikke finde noget entydigt holdepunkt for tillid til Guds barmhjertighed. Dermed bliver det guddommelige nærvær i det legemlige i sig selv udtryk for Guds løfte, hvilket i forbindelse med nadveren betyder, at selve tegnet, brødet og vinen, selv får

den Glauben, 'wo und wilchem er will. 'Nur *durch den Geist* erweist sich das Wort also in seiner Eindeutigkeit; der Geist wirkt die Evidenz der Offenbarung des eigenen Sünderseins und der Zusage der Gnade". Deegs fejl er, at han forstår ordets forkyndelse først og fremmest som noget kognitivt, men forholdet mellem *promissio* og *fides* må forstås socialt-kommunikativt. For Deeg medfører den en spænding mellem ord, tro og *doctrina*, som ikke er nødvendig. Spændingen opstår først, når *doctrina* ikke længere forstås sjælesørgerisk kommunikativt, som hos Luther. Se Holm 2005. 54. Se hertil fx Jenson 2005, 24.

promissio-karakter. Brød og vin bliver et legemligt *promissio*: uden guddommeligt nærvær i det menneskelige og legemlige ingen nåde.

Und wo du kanst sagen: Hie ist Gott, da mustu auch sagen: So ist Christus der mensch auch da. Und wo du einen ort zeigen wurdest, da Gott were und nicht der mensch, so were die person schoen zurtrennet, weil ich als denn mit der warheit kund sagen: Hie ist Gott, der nicht mensch ist und noch nie mensch ward, Mir aber des Gottes nicht (WA 26,332,30-36).⁵⁵

Fra at tendere mod at være et blot ydre tegn, der ledsagede det egentlige forjættelsesord, bliver brød og vin nu tydeligt og ganske konsekvent selv Guds forjættelse til synderen.

En sådan læsning af nadverelementernes funktion giver også et andet perspektiv på Luthers forsøg på at skelne mellem forskellige former for Guds nærvær.

Luthers forståelse af Guds nærværformer

Luthers voldsomme forsvar for realpræsensen er af flere blevet set som konsekvenserne af et opgør med substansmetafysikkens tankeformer og som forsøget på at etablere et teologisk ikke-metafysisk eller nyt metafysisk sprog (jf. Enggaard 2012, 117-168). Nogle af disse forsøg har blik for nadverlærens kommunikative dimension, men fokuserer man alene på forsvaret for realpræsensen uafhængigt af den kommunikationssammenhæng, den indgår i, mister man til trods for højt refleksionsniveau grundlæggende aspekter. Et alt for stort fokus på, *hvordan* Luther forstår realpræsensen, risikerer at tabe det afgørende spørgsmål, *hvorfor* realpræsensen er vigtig, af syne. Den forsker, der har været tættest på denne artikels anliggende, er Martin Wendte, der i sin *Die Gabe und das Gestell* forsøger at udnytte det metafysiske potentiale i Luthers nadverlære. Som de fleste andre forsømmer han dog at inddrage Luthers tidligere nadverskrifter i sin analyse.⁵⁶ Netop til forståelse af realpræsensens *hvorfor* er sammenhængen med de tidligere nadverskrifter imidlertid af stor betydning.

Siden Erwin Metzke skrev sin bog *Sakramente und Metafysik* (Metzke 1948), har Lutherforskningen forsøgt at indkredse og udfol-

55. Se også WA 26,333,6-10: "Nein geselle, wo du mir Gott hinsetzest, da mustu mir die menschheit mit hin setzen, Sie lassen sich nicht sondern und von einander trennen, Es ist eine person worden und scheidet die menschheit nicht so von sich, wie meister Hans seinen rock aus zeucht und von sich legt, wenn er schlaffen gehet."

56. Wendte er dog selv af den opfattelse, at Luthers sene nadvermetafysik er i kontinuitet med hans teologi både før og efter, Jf. Wendte 2013, 348f.

de det ontologiske grundlag for og potentiale i Luthers sene nadverskrifter. Metzke spillede således en stor rolle for Løgstrup, mens Peter Widmann har kritiseret Metzke for at gøre Luther alt for eksotisk, når han hævdede at kunne hive en metafysik ud af Luthers lejligheds-skrifter (Widmann 1996). Forskningen er da heller ikke nået frem til noget endeligt resultat i forhold til at integrere Luthers forståelse af guddommeligt nærvær i hans teologi som helhed. Igen kan et større fokus på de metafysiske tilløbs sammenhæng med den grundlæggende udvekslings- og kommunikationsstruktur skærpe vores forståelse

Martin Wendtes bidrag til forståelsen af Luthers sene nadverskrifter

Luther bruger i *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* en skolastisk skelnen mellem tre former for guddommeligt nærvær i verden: *localiter* eller *circumscriptive*, *diffinitive* og *repletive* (WA 26,327,21f). Den første er ikke så interessant, da den blot angiver den nærværsform, hvorved fx vin fylder et fad, eller det rum, et menneske udfylder med sin krop. Den anden nærværsform er den ubegribelige måde, hvorved en engel kan være åndeligt til stede i et rum eller Djævelen i mennesket. Den sidste nærværsform er den overnaturlige, hvorved noget på én gang er alle steder og fylder alle steder, og alligevel ikke kan måles eller begribes noget sted. Denne nærværsform er kun mulig for Gud selv, og det er i kraft af denne, at Kristus kan være til stede i nadverelementerne.⁵⁷

Wendtes greb er nu at koble denne forståelse af nærværet med den skabelsesteologi, som vi finder i den afsluttende bekendelse, hvor ikke blot Kristus og Ånden giver sig selv med alt, hvad de er og har, men også Faderen i skabelsen. Dette åbner for en helt anden realistisk forståelse af det guddommelige nærvær i såvel Kristus som nadverelementer, samtidig med, at det åbner for en afgørende ny forståelse af Guds begrebet. Dette skridt kræver, at hele Luthers teologi forstås som en gavens teologi:

57. Jf. WA 26,332,18-28: "Nu er aber ein solch mensch ist, der ubernatuerlich mit Gott eine person ist, und ausser diesem menschen kein Gott ist, so mus folgen, das er auch nach der dritten ubernatuerlichen weise sey und sein muege allenthalben, wo Gott ist, und alles durch und durch vol Christus sey auch nach der menscheit, nicht nach der ersten leiblichen begreifflichen weise, sondern nach der ubernatuerlichen goettlichen weise, Denn hie mustu stehen und sagen, Christus nach der Gottheit, wo er ist, da ist er eine natuerliche Goettliche person, und ist auch natuerlich und personlich daselbst, wie das wol beweiset sein empfangnis ynn mutterleibe, Denn solt er Gottes son sein, so mueste er natuerlich und personlich ynn mutter leibe sein und mensch werden."

Der dreieinige Gott wird als souveräner Geber charakterisiert und die Schöpfung als Ganze als gute Gabe. Der Mensch kommt als Empfänger von Gottes Leiblichen Gaben in den Blick, der aufgrund des Empfangenen selbst Gaben weitergibt, auch wenn er nach dem Fall die Gaben missbraucht und stets in Anfechtung steht.⁵⁸

Virkeligheden eller skabelsen er en stor gavebegivenhed, hvor Gud ikke kun er giver, men som giver også nærværende i sin gave og mennesket den skabning, der har afvist gaven og derfor ikke kan stole på giverens barmhjertighed, førend Ånden med Ordet igen skaber troens tillid til giveren. Wendte læser Luthers nadverteologi ud fra den afsluttende bekendelse og i særdeleshed ud fra dens kondenserede trinitetslære:

Das sind die drey person und ein Gott, der sich uns allen selbs gantz und gar gegeben hat mit allem, das er ist und hat. Der Vater gibt sich uns mit hymel und erden sampt allen creaturen, das sie dienen und nuetze sein muessen. Aber solche gabe ist durch Adams fal verfinstert und unnuetze worden, Darumb hat darnach der son sich selbs auch uns gegeben, alle sein werck, leiden, weisheit und gerechtickeit geschenckt und uns dem Vater versunet, damit wir widder lebendig und gerecht, auch den Vater mit seinen gaben erkennen und haben moechten. Weil aber solche gnade niemand nuetze were, wo sie so heymlich verborgen bliebe, und zu uns nicht komen kuendte, So kompt der heilige geist und gibt sich auch uns gantz und gar, der leret uns solche wolthat Christi, uns erzeigt, erkennen, hilfft sie empfangen und behalten, nuetzlich brauchen und austheilen, mehren und foddern, Und thut dasselbige beide, ynniglich und eusserlich: Ynniglich durch den glauben und ander geistlich gaben.

Eusserlich aber durchs Euangelion, durch die tauffe und sacrament des altars, durch welche er als durch drey mittel odder weise er zu uns kompt und das leiden Christi ynn uns ubet und zu nutz bringet der seligkeit (WA 26,505,38-506,12).

Ikke uden grund er denne passage blevet et kernested for forståelsen af den ældre Luthers trinitariske teologi. Med udgangspunkt heri, kan nadveren forstås som gave-handling ud fra en generel gave-teologisk position, der forener skabelslære og nadverlære. Fra Risto Saarinen overtager Wendte en skellen mellem et giver-perspektiv og et modtager-perspektiv. Hvor Saarinen hævder, at vestlig teologi ge-

58. Wendte 2013, 349 med henvisning til Seils 1985; Holm 2006; Simo Peura 1998; Saarinen 2005; Holm og Widmann 2009.

nerelt har anlagt en begrænsende modtager-perspektiv, der uvægerligt fokuserer på menneskets mulighed og derfor enten må udfolde en avanceret lære om den indgydte nåde som i skolastikken, eller i efterreformatorisk tid urgere den forensiske retfærdiggørelseslære til forskel fra Luther selv, der i lighed med ortodoks teologi i langt højere grad anlægger et giver-perspektiv (Saarinen 2005, 2-8), så argumenterer Wendte for samtidigheden af et giver- og et modtager-perspektiv i Luthers teologi (Wendte 2013, 330-335).

Luthers udlægning af trinitetslæren gør det muligt at betragte hele virkeligheden ud fra den trefoldige selvgivens perspektiv (355, jf. Saarinen 2005, 46). Wendte gør dog opmærksom på, at dette giver-perspektiv, som Saarinen med rette fremhæver, må suppleres af det mere traditionelt vestlige modtagerperspektiv, og henviser her til *Den store Katekismus*:

Weil uns das alles, so wir vermugen, dazu was yhm hymel und erden ist, teglich von Gott gegeben, erhalten und bewaret wird, so sind wir ia schuldig yhn darumb on unterlas zulieben, loben und dancken und kürztlich yhm gantz und gar damit zudienen, wie er es durch die zehen gepot foddert und befohlen hat.⁵⁹

Dermed peger Wendte på den kommunikative vekselvirkning, som var afgørende for den parallelisering af nadver og ægteskabsmetaforik, som var vigtig i nadverskrifterne fra 1520. Inddragelsen af Ånden på modtagelsens side, gør det muligt, "dass wir an der Zirkulation der Gaben teilhaben" (Wendte 2013, 358). Giver-perspektivet finder sit mål i modtageren, på samme måde som modtager-perspektivet finder sit mål i giveren. Nadveren forstået som gavehandling understreger dermed ikke kun en gaveteoretisk pointe, at modtageren får sin status af giveren, mens giveren først bliver virkelig giver i modtagelsen af sin gave, men også en kristologisk pointe, at Gud kun når sit mål i mennesket (gennem Jesus Kristus), og mennesket kun sit mål i Gud (gennem Jesus Kristus) (jf. hertil Widmann 1992, 194f).

Metafysiske dimensioner i Luthers sene nadverskrifter

Luthers sene nadverskrifter viser også de metafysiske dimensioner i Luthers teologi. Tanken om, at Gud som skaber giver sig selv gennem skabelsen, svarer nøje til Luthers udvidede ordforståelse, således som bl.a. Oswald Bayer har påvist den. Gud taler ikke blot gennem det mundtlige ord, men også gennem skabelsens legemlige ord. Skabelsen

59. WA 30 I,184, 34-48/BLSK 649.8-15.

må forstås som en gave, der på grund af syndens afvisning er blevet stum eller utydelig. Dette åbner for en helt anden realistisk forståelse af realpræsensen i nadveren og tydeliggør, hvorfor Luther ikke har brug for en transsubstantiationslære, men på den anden side skarpt må afvise enhver tilløb til en blot symbolsk eller åndelig forståelse. Kristi nærvær i det almindelige brød og vin må forstås på baggrund af den treenige Guds grundlæggende og skabende nærvær i verden. Skaberen er således for Luther allerede i skabelsen og dens ordninger, hvorfra Skaberen uafsladeligt taler til mennesket. Skabelsen er Guds gave og dermed hans legemlige ord til sin skabning og på denne måde derfor allerede evangelium.⁶⁰ På grund af syndens afvisning kan denne gave/dette ord ikke længere skabe tillid, og kan derfor ikke møde mennesket som evangelium. Dertil kræves der netop den entydighed, som for Luther var *promissio*-ordets gave. Den nødvendige entydighed, som er identisk med den entydighed, der får giveren til at fremstå som god, kan Gud kun forkynde ved at gøre sig tydelig i sin modsætning, et almindeligt menneske, og derefter i almindeligt brød og vin, der hver gang nadveren fejres gentager inkarnationens under og gør Guds almindelige nærvær entydigt i kraft af det ord, der i nadveren både lyder verbalt og materielt. Her ligger grunden til Luthers skarpe forsvar for realpræsensen. Realpræsensen er et legemligt *promissio*.⁶¹ Her forenes mennesket med Gud, idet Gud virker både gennem det ydre kvalificerende ord og gennem åndens indre modtagelse. Som sådan indsætter det mennesket i det genetablerede Gudsforhold, der kun er muligt, hvor troen har tillid til Guds barmhjertighed.⁶² Retfærdiggørelse og ontologi væver sig her ind i hinanden. Dette er en afgørende pointe, som Wendte med inspiration hos Bayer rigtigt har påpeget.⁶³ Det betyder, at Guds nærvær i nadveren åbner modtageren for tillid til, at Gud ikke blot nådigt tager imod synderen i nadveren,

60. Se hertil Bayer. ²1990. Jf. Wendte 2013, 363. Se hertil også Asendorf 1998, der ud fra Luthers sene store Genesisforelæsning viser, hvordan Luther trækker sin *promissio*-teologi helt frem i skabelseslæren.

61. Dette element er i Oswald Bayers studier i Luthers nadverlære underbelyst pga. af en for snæver sprogforståelse. Jf. fx Bayer 2003, 245-248.

62. Gaven kan derfor ikke forblive ren i betydningen fri for gensidighed, for som vi har set i forbindelse med de tidligere nadverskrifter spiller den modtagende tillid som selvgiven en afgørende rolle for forståelsen af nadveren. Dette ser Wendte ikke, ligesom han heller ikke inddrager Wolfgang Simons bog. Det betyder, at Wendte trods alle gode takter ikke i tilstrækkelig grad formår at medtanke socialiteten i nadverfejringen, dvs. nadveren forstået som en udvekslingsbegivenhed. Til denne kritik se anmeldelsen af Wendte 2013 i Holm 2015.

63. Jf. Wendte 2013, 363: "Durch die heilbringende Präsenz Christi wird nicht nur eine Willensgemeinschaft zwischen Gott und Mensch erreicht [som hos Karl Holl (bkh)], sondern vielmehr eine Seinsgemeinschaft, da im Wort, im Sakrament und im Glauben ist Christus real gegenwärtig."

men også kommer mennesket nådigt og styrkende i møde i skabelsen, der som helhed nu kan ses som Guds gode gave.⁶⁴

Hermed er der sket noget vigtigt i Luthers forståelse af nadverens fællesskab. Hvor det i 1519 først og fremmest blev forstået kristologisk, således at nadverens betydning var de Kristustroendes fællesskab, så forbinder Luther i 1528 ved hjælp af forståelse af treenigheden som trefoldig selvgiven fællesskabet med det skabte liv i verden.

Derfor er der en tæt forbindelse mellem forsvaret for realpræsensen i de to hoveddele i *Von Abendmahl Christi. Bekenntnis* og trestandslæren i den efterhængte bekendelse i tredje del.

Trestandslære og realpræsens

Udfoldelsen af trestandslæren er i Luthers bekendelse placeret under anden trosartikel. Som en konsekvens af Kristi død for menneskers skyld og hans opstandelse til Faderens højre hånd, som ifølge forsvaret for realpræsens er over alt i verden, så må klostre, gilder, troskabseder afskaffes, og klostrene bør i stedet bruges på forberedelse og undervisning til det verdslige liv, der nu ordnes i tre stænder eller ordninger, præsteembede, ægtestand og den verdslige øvrighed.⁶⁵ Det liv, der leves her er "alles eitel heiligthum und heilig leben fur Gott" (WA 26,505,7). Helligheden beror dog alene på sammenhængen med Guds ord:

Darumb das solche drey stiffe odder orden ynn Gotts wort und gebot gefasset sind, Was aber ynn Gotts wort gefasset ist, das mus heilig ding sein, denn Gotts wort ist heilig und heiligt alles, das an yhm und ynn yhm ist (WA 26,505,7-10).

64. Jf. Pallesen 1991, 20: "For Luther indebærer inkarnationen derimod en omvending af den dualistiske opfattelse af ånden som det legemliges modsætning". Det er denne radikale nytænkning af forholdet mellem ånd og legemlighed, der bærer både skabelsesteologi og sakramentssteologi hos Luther. Jf. Prenter 1944. Efterfølgende kunne Prenter sammenfatte sit anliggende i disputatsen således: "For Luther derimod var Helligånden i en bestemt forstand ikke det åndelige menneske nærmere end det legemlige" (citeret efter Njå 2008, 54). Det er denne omvending, som begrebet om "sakramental realisme" forsøger at bringe på begreb.

65. WA 26,504,23-31: "Wol were es fein, so man kloester odder stiftt der meynung hielte, das man iunge leute drynnen leret, Gotts wort, die schrifft und Christliche zucht, Da durch man feine geschickte menner zu Bischofen, Pfarher und anderley diener der kirche, auch zu weltlichem regiment tuechtige gelerte leute und feine zuechtige gelerte weiber, so hernach Christlich haushalten und kinder auff ziehen kondten, zurichtet und bereitet, Aber ein weg der selickeit da suchen, das ist teuffels lere und glauben, 1. Timo. 4. &c. Aber die heiligen orden und rechte stiffe von Gott eingesetzt sind diese drey: Das priester ampt, Der Ehestand, Die weltliche oeberkeit."

Skal dette forstås rigtigt, er sammenhængen med ordet ikke indholdsbestemt i forhold til de specifikke ordninger, men i forhold til ordet forstået som Guds løfte. Derfor er spørgsmålet om ordningernes bestemmelse ikke selvreferentiel, men orienteret af målet om så vidt muligt at samstemme med den kristne kærlighed:

Über diese drey stiftt und orden ist nu der gemeine orden der Christlichen liebe, darynn man nicht allein den dreyen orden, sondern auch ynn gemein einem iglichen duerfftigen mit allerley wolthat dienet, als speisen die hungerigen, trencken die duerstigen &c., vergeben den feynnden, bitten fur alle menschen auff erden, leiden allerley boeses auff erden &c. Sihe, das heissen alles eitel gute heilige werck, Dennoch ist keiner solcher oerden ein weg zur seligkeit, Sondern bleibt der einige weg uber diese alle, nemlich der glaube an Jhesum Christum, Denn es ist gar viel ein anders heilig und selig sein (WA 26,505,11-18.).

Realpræsens i nadveren åbner for en tillid til Guds nærvær i det almindelige liv.⁶⁶ Lucas Cranach er måske den, der tydeligst har formået at bringe dette til udtryk billedligt, når han på altertavlen i St. Marien i Wittenberg lader Kristus sidde ved et rundt bord i stedet for centreret ved det langbord, som er det fortrukne møbel i klassiske nadverscener, og som det eneste sted i alterets malerier lader åbne vinduer lede blikket fra nadverbordets nærvær ud til nærværet i borg og by, skov og mark.⁶⁷

En sammenhængende læsning af Luthers nadverskrifter understøtter på denne måde Ronald H. Thiemanns kritik af Charles Taylor, der i sin bog *A secular Age* mener at kunne vise, hvordan både Calvin og Luther underminerer hele middelalderens sakramentale system og forbereder vejen for modernitetens "buffered self" og hvad Taylor kalder "the immanent frame" (Jf. Taylor 2007, 772. Jf. Thiemann 2015, 166f.), idet de udvikler en ikke-sakramental og ekskarnatorisk forståelse af virkeligheden. Som nævnt finder man lignende forståelser hos William Cavanaugh og Marcel Hénaff. Samlæsningen af Luthers nadverskrifter viser, at det for Luthers vedkommende er en fejllæsning, og understøtter dermed Thiemanns indvending:

66. Således også Wendte 2013, 405, med henvisning til både Bayer 2013, 101 og Schwanke 2004, 109. Om forholdet mellem sakramentalt nærvær og politiske ordninger se endvidere Wendte 2018, hvor han fremhæver den mystiske baggrund for Luthers ordningstænkning, bl.a. begrundet i ægteskabsmetaforens fremtrædende rolle.

67. Til begrebet om sakramentalrealisme og billedbrug i reformationstiden se også Holm 2017, 94-99.

For Luther there is no presence of God that is not also the presence of the human Jesus. For Luther the miracle of the incarnation demands that we reject the division between natural and supernatural in all matters Christological. Thus Christ's bodily presence in the Eucharist is neither a supernatural event nor a natural symbolic remembrance, but the "real presence" of the still-incarnate though resurrected Christ "in, with, and under" the ordinary elements of bread and wine. For Luther one need not transcend the natural in order to find the supernatural; rather the divine itself is hidden within the mystery of the incarnate Christ. Christ's presence is mediated through "sacramental realism." Luther is an advocate of the humble sublime, the *humilis et sublimis*.⁶⁸

Konsekvenserne af denne sakramentale realisme finder vi blandt andet i Luthers politiske teologi, som blandt udfoldes i den forelæsning over Højsangen (WA 31/2,586-770), som Luther holder i 1530, året for Rigsdagen i Augsburg og to år efter *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis*. Højsangen handler for Luther hverken om kærlighed mellem mennesker eller om forholdet mellem Kristus og kirken eller sjælen, men om forholdt mellem staten og Kristus. I Luthers forestilling om den politiske liv deltager alle dele af samfundet i det fælles arbejde for det fælles bedste. Luther vender det mystiske brudebillede til en stærk social forestilling om staten som et samlet hele intimt knyttet til tilliden til Skaberens nærvær i sin skabning. Dermed er der ikke kun skabt sammenhæng mellem Luthers nadverskrifter, men også mellem Luthers forståelse af forholdet mellem nadveren og det verdslige liv.

9. Konklusion

Bruger man fællesskabsaspektet, som umiddelbart kun synes fremtrædende i den tidlige nadversermon fra 1519, som udgangspunkt, er det muligt at binde alle Luthers nadverskrifter sammen. I 1519 er omdrejningspunktet for forståelsen nadverens betydning som fællesskab med Kristus og alle hans hellige i Himlen op på jorden. Det er denne indlemmelse i og opbygning af det åndelige legeme, der er nadverens inderste virkelighed (Kyndal 1984, 19). Denne dimension forsvinder aldrig ud af Luthers nadverskrifter. Ganske vist har Kyndal ret i, at det senere først og fremmest gælder om at fastholde realiteten af nad-

68. Thiemann 2015, 167. Thiemanns term "sakramental realisme" konvergerer i vid udstrækning med Martin Wendtes begreb om "realidealisme". Begge forsøger med begreberne at udtrykke en immanent transcendens. Se hertil Wendte 2013, 393-407.

verens gave – men netop dette anliggende lader sig kun forstå ud fra gavens funktion som fællesskabskonstituerende handling. Således er opgøret med messeofferet ikke et totalt opgør med offerttanken, men en indskrivning af messens offer i en ny ramme, der radikalt forandrer offerets betydning, men netop ikke fjerner det, fordi offeraspektet sikrer nadvermodtagerens deltagelse. Fællesskab kan kun forstås som et vekselvirkningsforhold, for nu at bruge et yndet begreb hos Regin Prenter, men vel at mærke et vekselvirkningsforhold som beror på nadverens gave. Offeret hører således med til sakramentet, men det konstituerer det ikke. Tværtimod er offeret en del af gaven. Den er den menneskelige selvgiven, som Kristi egen selvgiven virkeliggør, når den modtages i troens tillid.

Med fællesskabsdimensionen som grundperspektiv er det desuden muligt at forene både Luthers forsvar for realpræsens og bekendelsens trestandslære i *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* og dette skrifts sammenhæng med *promissio*-forståelsen i nadverskrifterne fra 1520. Realpræsensen sikrer det legemlige Guds nærvær, uden hvilket Gud ikke kan omfattes af troens tillid. Dette legemlige *promissio* i form af ordinært brød og vin, åbner nu nadverdeltageren mod den verden, hvor Gud nu også kan erfares som nærværende i lyset af nadverens given. Guds ukvalificerede eller dunkle allestedsnærvær, som vi finder i bekendelsens udlægning af Skaberen, er det reale nærværs forudsætning, men først i det øjeblik, det kvalificeres af den inkarnerede som den, der giver sig selv, kobles Ordet på gaven og afmonterer dens ambivalens. Omvendt vil den guddommelige nådes entydighed forsvinde uden den legemligt formidlede tiltale. Samtidigt er det denne legemligt formidlede kvalificering af gaven og nærværet, der fører den entydige kvalificeringen ikke blot tilbage på Gud selv, men også på det nærvær, som han i forvejen er i verden med. Det er det som Ronald Thiemann kalder “sakramental realisme” og som ligger tæt på Wendtes tale om “idealrealisme”.⁶⁹

Gud kan siges at være nærværende i det almindelige og ordinære liv på samme måde som han i nadveren er nærværende i almindeligt og ordinært brød og vin. Det første kan dog kun erfares gennem det sidste. De tre faser i Luthers nadverskrifter lader sig derfor bedst forstå som Luthers indkredsning af det for ham afgørende, at i nadveren får mennesket mulighed for at blive forenet med den Gud, der giver sig selv, og derfor er den eneste, der kan være Gud for mennesker. Fællesskabsdimensionen forsvinder derfor ikke ud af Luthers nadverlære. I stedet rykkes den fra det rent kirkelige fællesskab om nadverbordet til også at omfatte fællesskabet med Gud og næsten i alle tre ordnin-

69. Se hertil Gutmann 1991, 234. Se også Holm 2018.

ger. Nadveren forstået som indlemmelsen i menighedens Kristus-fællesskab, nadveren forstået som Guds given sig selv på en måde, der inkluderer modtagerens besvarende given sig selv, og nadveren som det legemliggjorte *promissio*, der åbner for erfaringen af Guds nærvær i verden, behøver på denne måde ikke at blive set som tre forskellige forståelser af nadverfejringen, men kan ses som tre aspekter ved samme handling. Heri ligger også det nutidige potentiale i en luthersk nadverteologi.

Nadverfejringen viser sig på denne måde endnu engang at danne udgangspunkt for kristendommens blik på verden. Med denne forelæsning har jeg officielt markeret tiltrædelsen af mit professorat. Den særlige opgave i min udfyldelse af denne stilling består i at følge dette samspil mellem teologi, kultur og samfund. Her er det muligt at gøre kerneteologiske emner, fx det sakramentale nærvær, relevante i tværfaglige samarbejder både inden for teologien selv i forhold til religionsfilosofi, liturgihistorie og praktisk teologi, og uden for teologiens fagrækker i samarbejde med bl.a. sociologi og historie i en blotlæggelse af kristendommens præg på netop kultur og samfund.⁷⁰

Litteratur

- Asendorf, Ulrich. 1998. *Lectura in Biblia. Luthers Genesisvorlesung (1535-1545)*. Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 87. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Assel, Heinrich. 1994. *Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910-1935)*. Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 72. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bayer, Oswald. 2003. *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bayer, Oswald. 1989. *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bayer, Oswald. ²1990. *Schöpfung Als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990.
- Bayer, Oswald. 2019. "The Self-Giving God." *Lutheran Quarterly* 33: 125-136.

70. Sådan som det allerede er sat i gang inden for rammerne af LUMEN: Center for the Study of Lutheran Theology and Confessional Societies

- Bekennnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche, Die.* 1930ff. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (= BSLK).
- Bourdieu, Pierre. 1990. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.
- Dalferth, Ingolf U. 2009. "Mere Passive. Die Passivität der Gabe bei Luther." I *Word – Gift – Being. Justification – Economy – Ontology*, red. Bo Kristian Holm og Peter Widmann, 43-72. Religion in Philosophy and Theology 37. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Deeg, Alexander. 2012. *Das äussere Wort und seine liturgische Gestalt. Überlegungen zu einer evangelischen Fundamentalliturgik*. Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 68. Göttingen: Vandenhoeck og Ruprecht.
- Gregersen, Niels Henrik. 1992. *Fragmenter af et spejl. Bidrag til dogmatikken*. København: Forlaget Anis.
- Gregersen, Niels Henrik. 1996. "The Chalcedonian Structure of Luther's Sacramental Realism". I *Kirche Zwischen Heilsbotschaft Und Lebenswirklichkeit, FS Theodor Jørgensen*, red. Dietz Lange og Peter Widmann, 177-196. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Gutmann, Hans-Martin. 1991. *Über Liebe und Herrschaft: Luthers Verständnis von Intimität und Autorität im Kontext des Zivilisationsprozesses*. Göttinger Theologische Arbeiten 47. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hamm, Berndt. 2013. "Pure Gabe Ohne Gegengabe – Die religionsgeschichtliche Revolution der Reformation." *Jahrbuch für biblische Theologie* 27 (2012): 241-276.
- Hoffmann, Veronika. 2013. *Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Holl, Karl. 41927, "Zur Entstehung von Luthers Kirchenbegriff." I: Karl Holl, *Gesammelte Aufsätze*, 288-325. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
- Holm, Bo Kristian. 2005. "Zur Funktion Der Lehre Bei Luther." *Kerygma und Dogma* 51: 17-32.
- Holm, Bo Kristian. 2006. *Gabe und Geben bei Luther. Das Verhältnis zwischen Reziprozität und reformatorischer Rechtfertigungslehre*. Theologische Bibliothek Töpelmann 134. Berlin / New York: de Gruyter.
- Holm, Bo Kristian. 2009. "Justification and Reciprocity. 'Purified Gift-Exchange' in Luther and Milbank." I *Word – Gift – Being. Justification – Economy – Ontology*, red. Bo Kristian Holm og Peter Widmann, 11-32. Religion in Philosophy and Theology 37. Tübingen: Mohr Siebeck.

- fiction – Economy – Ontology*, red. Bo Kristian Holm og Peter Widmann, 87-116. Religion in Philosophy and Theology 37. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Holm, Bo Kristian. 2015. Anmeldelse af “Die Gabe und Das Gestell: Luthers Metaphysik des Abendmahls im technischen Zeitalter.” *Theologische Literaturzeitung* 140: 982-83.
- Holm, Bo Kristian. 2017. “Det onde jeg og den gode verden.” I *Reformationen. 1600-Tallets Kulturrevolution*, red. Ole Højris og Per Ingesman, 85-104. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Holm, Bo Kristian. 2018. “Dynamic Tensions in the Social Imaginaries of the Lutheran Reformation.” I *Lutheran Theology and the Shaping of Society*, red. Bo Kristian Holm og Nina Javette Koefoed, 85-106. Refo 500 Academic Series 33. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Holm, Bo Kristian. 2019. “Luther, Seneca, and Benevolence in both Creation and Government.” *Apprehending Love: Theological and Philosophical Inquiries*, red Pekka Kärkkäinen og Olli-Pekka Vainio, 292-317. Helsinki: Luther-Agricola-Society.
- Holm, Bo Kristian. 2020. “Sozial-theoretische Aspekte im Werk Karl Holls exemplifiziert anhand seines Aufsatzes *Luthers Kirchenbegriff* (1915).” I *Karl Holl. Leben – Werke – Briefe*, red. Heinrich Assel, 413-431. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Iwand, Hans Joachim. 1980. “Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff. Ein kritischer Beitrag zu dem gleichnamigen Aufsatz von Karl Holl.” I H.J. Iwand, *Glaubensgerechtigkeit. Lutherstudien*, red Gerhard Sauter. München: Chr. Kaiser.
- Jensen, Gordon A. 2017. “Sacramental Theology.” I *The Oxford Encyclopedia of Martin Luther*, red. Derek R. Nelson og Paul R. Hinlicky. Vol. 3. 307-319. Oxford: Oxford University Press
- Jenson, Robert. 1997. *Systematic Theology. Volume 1: The Triune God*. Oxford: Oxford University Press.
- Jenson, Robert W. 2005. “Triune Grace.” I *The Gift of Grace. The Future of Lutheran Theology*, red. Niels Henrik Gregersen, Bo Kristian Holm, Ted Peters og Peter Widmann, 17-30. Minneapolis: Fortress Press.
- Kyndal, Erik. 1962. “Sacramentum og sacramenta i Luthers Theologi 1519-20.” I *Evangelium Og Sakramente. FS K.E. Skydsgaard*, 70-91. 246-257. København: Nyt Nordisk Forlag – Arnold Busck.

- Kyndal, Erik. 1984. *Nadverlære og nadverfællesskab. Den lutherske nadverlære kritisk belyst ud fra Ny Testamente og den økumeniske samtale i nutiden*. København: Gads Forlag.
- Kyndal, Erik. 1992. "Retfærdiggørelsen og sakramenterne – reformatorsk og økumenisk." I *Fragmenter af et spejl. Bidrag til dogmatikken*, red. Niels Henrik Gregersen, 201-249. København: Anis.
- Linde, Gesche. 2013. *Zeichen und Gewißheit. Semiotische Entfaltung eines protestantisch theologischen Begriffs*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Luther, Martin. 1883ff. *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Weimar: Herman Böhlau Nachfolger (=WA).
- WA 1,443-518 In epistolam Pauli ad Galatas commentarius, 1519.
- WA 2,145-152 Sermo de duplici iustitia, 1519.
- WA 2,727-737 Ein Sermon von dem heiligen hochwürdigen Sakrament der Taufe, 1519.
- WA 2,742-758 Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften, 1519.
- WA 6,353-378 Ein Sermon von dem neuen Testament, das ist von der heiligen Messe, 1520.
- WA 6,497-573 De capitivitate bablylonica ecclesiae praeludium, 1520.
- WA 11,431-456 Von Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Christi, 1523.
- WA 12,205-20 Formula Missae et Communionis pro Ecclesia Vuittembergensi, 1523.
- WA 19,72-113 Deutsche Messe, 1526.
- WA 26,261-509 Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis, 1528.
- WA 30 I,125-238 Deutsch Catechismus (Der Grosse Katechismus), 1529.
- WA 31/2,586-770 Vorlesung über das Hohlied, 1530-31.
- Malysz, Piotr J. 2007. "Exchange and Ecstasy: Luther's Eucharistic Theology in Light of Radical Orthodoxy's Critique of Gift and Sacrifice." *Scottish Journal of Theology* 60: 294-308.
- Mannermaa, Tuomo. 1989. *Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog*, red. Bengt Hägglund. Arbeiten Zur Geschichte und Theologie des Luthertums. Neue Folge 8. Hannover: Lutherisches Verlagshaus.

- Metzke, Erwin. 1948. *Sakrament und Metaphysik. Eine Lutherstudie über das Verhältnis des christlichen Denkens zum Leiblich-Materiellen*. Schriftenreihe Lebendige Wissenschaft 9. Stuttgart: Kreuz-Verlag.
- Njå, Ådne. 2008. "Det ånder himmelsk over støvet": faser i Regin Prenters grundtvigske paktsteologi. Oslo: Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo.
- Pallesen, Carsten. 1991. "Jagten på den tabte kontekst. Om eksternalitet og bekendelse i Luthers nadverlære." *Kritisk Forum for Praktisk Teologi* 45: 13-42.
- Peura, Simo. 1998. "What God Gives Man Receives: Luther on Salvation." I *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther*, red. Carl E. Braaten og Robert W. Jenson, 42-69. Grand Rapids, Michigan/Cambridge: Eerdmans.
- Prenter, Regin. 1955. *Skabelse og Genløsning. Dogmatik*. København: G.E.C. Gads Forlag.
- Quere, Ralph Walter. 1977. *Melanchthon's Christum Cognoscere: Christ's Efficacious Presence in the Eucharistic Theology of Melanchthon*. Bibliotheca Humanistica & Reformatorica Vol. XXII. Nieuwkoop: B. de Graaf.
- Rønkilde, Jette Bendixen, Laura Bjørg Serup Petersen, Johanne Nørtoft, Rikke Dupont Drud Sørensen og Julie Aulkær Andersen. 2018. "Eucharist – a Social Practice?" *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology* 72: 155-72.
- Schwanke, Johannes. 2004. *Creatio ex nihilo. Luthers Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts in der großen Genesisvorlesung (1535-1545)*. Theologische Bibliothek Töpelman 126. Berlin / New York: de Gruyter.
- Seils, Martin. 1985. "Die Sache Luthers." *Lutherjahrbuch* 52: 64-80.
- Simon, Wolfgang. 2003. *Die Messopfertheologie Martin Luthers. Voraussetzungen, Genese, Gestalt und Rezeption*. Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 22. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Simon, Wolfgang. 2008. "Worship and the Eucharist in Luther Studies." *Dialog* 47: 143-56.
- Stock, Ursula. 1982. *Die Bedeutung der Sakramente in Luthers Sermonen von 1519*. Studies in the History of Christian Thought 27. Leiden: Brill.
- Saarinen, Risto. 2005. *God and the Gift. An Ecumenical Theology of Giving*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press.

- Saarinen, Risto. 2007. "Gunst und Gabe. Melanchthon, Luther und die existentielle Anwendung von Senecas 'Über die Wohltaten'." I *Kein Anlass Zur Verwerfung. Festschrift für O.H. Pesch*, red. Johannes Brosse-der og Markus Wriedt, 184-197. Frankfurt: Verlag Otto Lembeck.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press.
- Thiemann, Ronald F. 2015. "Sacramental Realism. Martin Luther at the Dawn of Modernity." I *Lutherrenaissance Past and Present*, red. Christine Helmer og Bo Kristian Holm, 156-173. Forschung zur Kirchen- und Dogmengeschichte 106. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wendebourg, Dorethea. 2009. *Essen zum Gedächtnis. Der Gedächtnisbefehl in den Abendmahlstheologien der Reformation*. Beiträge zur historischen Theologie 148. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wendte, Martin. 2013. *Die Gabe und das Gestell. Luthers Metaphysik des Abendmahls im technischen Zeitalter*. Collegium Metaphysicum 7. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wendte, Martin. 2018. "Mystical Foundations of Politics? Luther on God's Presence and the Place of Human Beings." *Studies in Christian Ethics* 31: 422-34.
- Widmann, Peter. 1992. "Gammel og ny kristologi." I *Fragmenter af et spejl. Bidrag til dogmatikken*, red. Niels Henrik Gregersen, 131-200. København: Anis.
- Widmann, Peter. 1996. "Erwin Metzkes Luthertolkning – Gendrevet I *Verbum Dei – Verba Ecclesiae*. Festschrift til Erik Kyndal i anledning af 65 års fødselsdagen den 24. august. 1995, red. Theodor Jørgensen og Peter Widmann, 128-149. Aarhus: Det teologiske Fakultet, Aarhus Universitet.

At høre det uhørte: Teologisk epistemologi som dialogisk livsorientering¹

Prof., dr.theol. habil. Claudia Welz
Aarhus Universitet

Abstract: What does it mean to listen to what cannot be heard? In this article, the “unheard-of” is explored along two different tracks: (a) as something God-given or divinely revealed (in the context of theology and philosophy of religion) and (b) as something egregious or criminal (in the context of ethics and trauma studies). Theological epistemology is here developed with a special focus on the limits of the cognition and knowledge of God in Christianity (Anselm of Canterbury, Luther) and contemporary Judaism (Buber, Levinas), and on the significance of dialogue and second-person encounters. Epistemology is connected with a hermeneutics of the senses, where the human being is regarded as a witness who “listens” to something transcendent which can only be articulated on the basis of acoustic or auditory metaphors but nonetheless remains inaudible. In relation to an ethical and religious life-orientation (Kant, Stegmaier, etc.), listening is described as medio-passivity “in-between” activity and passivity, subjectivity and alterity. It is argued that the listener’s personal responsivity (Waldenfels) and responsibility (Buber, Levinas) remain opposed to “resonance” (Rosa) and an “echo” (Nancy) that has no distinct voice. Methodologically, epistemology as dialogical life-orientation is seen as part of a theory-practice feedback-loop which requires patient, hospitable listening practices in view of irresolvable theoretical tensions and fruitful paradoxes that always spur further thought.

Keywords: Ethics – theological epistemology – concept of God – witnessing – dialogical life orientation – hermeneutics of the senses – phenomenology of listening – Anselm of Canterbury – Luther – Kant – Buber – Levinas – Nancy – Waldenfels – Rosa

En tiltrædelsesforelæsning er en slags programmerklæring eller manifest. Men så længe vi er undervejs som tænkende væsener, kan teolo-

1. Dette er en udvidet version af min tiltrædelsesforelæsning som professor i Etik og Religionsfilosofi ved Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet, den 6. maj 2022. En særlig tak til Mette Ydebo for omhyggelige sproglige rettelser, til Kasper Lysemose og Bjarke Mørkøre Stigel Hansen for udførlig faglig feedback, til en anonym reviewer for en tankevækkende fagfællebedømmelse og til Bjørn Rabjerg for gode spørgsmål i forbindelse med slutkorrekturen.

gisk tænkning ikke være andet end *theologia viatorum*, pilgrimmenes teologi på livsrejsen, hvor ruten må tilpasses omstændighederne. Jeg er meget taknemmelig for ikke at være alene på denne vandring. Det er et privilegium at være en del af et enestående arbejdsfællesskab på Institut for Kultur og Samfund ved Aarhus Universitet, og jeg er beæret over at få lov til at præge faget "Etik og Religionsfilosofi" i de kommende år – sammen med gode kolleger og med inspiration fra dygtige studerende.

1. At høre det uhørte

Forelæsningen kredser om at høre det uhørte. Det er et paradoks: at høre det, der ikke kan høres. Det er "uhørt" i to betydninger af ordet: (1) så usædvanligt og usandsynligt, at det aldrig er hørt før; og (2) desuden ufatteligt og ubeskriveligt, ofte med den bibetydning, at "det uhørte" forstås som det uhyrlige og urimelige. I det følgende vil jeg udfolde begge betydninger – i den første betydning forstår jeg "det uhørte" som noget gudgivet med henblik på "Religionsfilosofi", i den anden betydning som noget menneskegjort med henblik på "Etik", og begge dele i en teologisk kontekst. Emnet er relevant i begge teologiske sammenhænge, fordi "det uhørte" som noget udtalt (men meningsbærende) kan udvide vores verden, så vi – når vi "hører" eller fornemmer det og svarer på den implicite fordring eller appel, der gemmer sig i det – kommer til at forstå mere om os selv, vores relation til hinanden og det transcendentale hinsides vores nuværende menneskelige fortolkningshorisont.

Mens "Religionsfilosofi" kan bidrage med en kritisk diskussion af religiøse grundoverbevisninger, beskæftiger faget "Etik" sig med muligheder, betingelser, normer og grænser for menneskelig handling.² "Systematisk Teologi" tilbyder en problemorienteret redegørelse for bibelske og teologihistoriske traditioner og deres betydning i dag. Dette indebærer en øget opmærksomhed på aktuelle udviklinger ikke kun i andre akademiske fag, men også i samfund, politik og kultur på verdensplan. "Det uhørte" i første forstand, der angår vores forhold til Gud, kan selvfølgelig også have etiske konsekvenser, fx som handlingsmotivation. Her er "det uhørte" noget positivt, som er ønskværdigt, men uden for menneskelig kontrol. Derimod er "det uhørte" i anden betydning relateret til noget negativt eller ligefrem kriminelt,

2. Mere om faget "Etik og Religionsfilosofi" findes i Grøn og Welz 2009; Welz og Nissen 2020.

som beklageligvis er blevet begået og gør krav på det handlende subjekt, der konfronteres med det.

Religionsfilosofisk forstået: Det uhørte som noget gudgivet

De tre “abrahamitiske” religioner jødedom, kristendom og islam bygger på en tro, der retter sig mod det usynlige.³ Gud kan ikke “ses” med øjnene og er ikke empirisk tilgængelig på samme måde som en blomst, en sten eller lignende. Som verdens skaber overstiger han alt det skabte. Selv om han godt kan blive “nærværende” hos os ved hjælp af noget skabt, fx i mediet “brændende tornebusk” (2 Mos 3), forbliver han samtidig “fraværende”, for så vidt det guddommelige ikke kan reduceres til noget på jorden. Den bibelske Gud “viser” eller “åbenbarer” sig selv⁴ først og fremmest i sit ord: Ifølge 2 Mos 19,9 kunne israelitterne høre Gud “tale” med Moses i Sinajs ørken,⁵ og ifølge Johannesevangeliets første vers inkarnerede Gud sig i det ord, som i begyndelsen var hos Gud og var identisk med Gud: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. Dette guddommelige, evige ord kan selvsagt ikke være opstået i et menneskes fantasi. Det er “uhørt” ved at overstige al menneskelig fornuft og forestillingskraft.

Det “uhørte” som noget gudgivet, vi ikke kan sige til os selv, må dog “høres” og modtages, ellers kan det ikke få nogen virkning. Dets virkningshistorie begynder med en semiose, en tegnproces i form af fortolkninger, omfortolkninger og nyfortolkninger af det guddommelige, der *både* træder ind i, eller rettere sagt “indtræffer” i vores menneskelige erfaringsverden som en begivenhed, hvormed det bliver immanent, og fortsat forbliver transcendent ved at overskride denne erfaringsverdens grænser. Gud er ikke “givet” for vores bevidsthed på samme måde som andre erfaringsgenstande, og derfor er det også kontroversielt, om Gud overhovedet (eller i hvilken forstand han) med rette kan beskrives som et “fænomen”.⁶ For at gøre rede for den dobbelthed, at Gud i udgangspunktet ikke er et fænomen på linje med andre fænomener, men at han alligevel kan “komme til verden”, således at vi kan “mærke” det, vil det være mit forslag at forstå teologi

3. Min redegørelse samler sig om jødedommen og kristendommen.

4. Jeg har skrevet mere om emnet i Welz 2014.

5. De danske bibelcitater stammer fra Bibelen online (2020): <https://www.bibelselskabet.dk/brugbibelen/bibelenonline/>

6. For blot at nævne to diametralt modsatte synspunkter, så har vi på den ene side Emmanuel Levinas’ og på den anden Jean-Luc Marions, se hertil Welz 2008a.

som en semiotisk fænomenologi af det usynlige, der mærkværdigvis kan gå igennem øret.⁷

I de sidste mange år har jeg arbejdet på en tværfaglig *phenomenology of listening*.⁸ Selv om en sådan fænomenologi er sansebaseret, har den også at gøre med noget, der ikke selv kan høres, lige så lidt som det kan ses. Det spændende er, at dette “uhørte” ikke desto mindre “optræder” via akustiske metaforer, der går på lydforholdene i det “ydre” rum, eller via auditive metaforer, der beskriver receptionen af lydene i menneskets “indre”. Konkret skriver jeg på en trilogi med titlen “*Vox peregrina: A Phenomenology of Listening to What Cannot be Heard*”. Den guddommelige “stemme” eller Guds “ord”, der nævnes både i den Hebraiske Bibel og det Nye Testamente, er et eksempel på en *vox peregrina*, en fremmed stemme. Guds uhørbare “stemme” kan kun “høres” eller fornemmes, for så vidt Gudsordet formidles af menneskeord – eller når Gud formidler sig selv på anden måde, fx i den “sagte susen” (hebraisk: קוֹל דְּמַמָּה דְּקָה), som Elias hørte på Horebs bjerg (1 Kong 19,12). Det guddommelige ord er “uhørt” også i den forstand, at det kun lod sig forlyde *indirekte*, ved hjælp af noget andet, der giver lyd (eller genlyd).⁹ Der er brug for et instrument.

Etisk forstået: Det uhørte som ugerninger og deres konsekvenser

Etisk forstået er “det uhørte” knap så positivt som en gudgivet gave. Her kommer ordets negative konnotationer til udtryk: “det uhørte” som noget, man forarges over. Det er overvældende på en uhyggelig måde. Det kobles ikke til guddommelig kommunikation og selvpræsentation, men tværtimod til menneskelige gerninger, eller rettere sagt: ugerninger og deres konsekvenser. Med det “uhørte” menes her traumatiserende hændelser fremkaldt af menneskers handlinger. Ses det faktiske inden for en horisont af det normative, fremstår det “uhørte” som noget, der ikke burde være sket og ikke må ske igen. Tilsvarende har mottoet efter Anden Verdenskrig, Shoah og Hiroshima været: *never again!* At “høre det uhørte” kræver i den sammenhæng en særlig lydhørhed over for mennesker, der ikke bliver hørt,

7. Det at udvikle teologi som det usynliges fænomenologi har været den “røde tråd” i min forskning i de sidste 2 årtier, se Welz 2005; Welz 2008d; Welz 2021a.

8. Jeg har indtil videre koncentreret mig om teologiske, etiske og psykologiske aspekter i Welz 2017; Welz 2019a; Welz 2019b; Welz 2022a. Se desuden Welz 2021b.

9. Med hensyn til mennesker, der ikke kan høre ved hjælp af ørerne eller primært lader sig lede af synet, skal det betones, at Guds ord også kan “høres” eller fornemmes inden i og giver “genlyd” i sindet ved, at det går gennem øjnene, når Bibelen læses – uanset om det gøres gennem bogstaver eller tegnsprog eller kombineret med visuel kunst.

der bliver overhørt eller har mistet deres stemme, fordi de er blevet ofre for noget “uhørt”. Dette “uhørte” må ikke ignoreres. Det er nødvendigt at “høre” det for at kunne undersøge, hvad der er sket, og for at kunne gøre noget imod det, fx flygtningedramaer.

Efter min opfattelse er det en kerneopgave i faget “Etik” at lytte til offrene og vidnerne og at analysere det sagte og det usagte i lyset af idéhistorien og teologiske *loci*,¹⁰ som Philipp Melanchthon kaldte teologiens emnemæssige hovedpunkter. Men hvordan er vi kommet frem til dette koordinatsystem? Svaret er: også ved hjælp af vidner.

De bibelske vidners beretninger om fx det babylonske eksil, og om hvordan de trods alt kunne bevare en eller anden form for tro og håb, hører med til det kildemateriale, teologien i dag kan bygge på – tekster fyldt med livsvisdom.¹¹ Til forskel fra andre historiske kilder handler det for de bibelske vidner ikke primært om at fortælle nøjagtigt, *hvad* der er sket og *hvordan*, men først og fremmest om at *give mening* til det, der er sket. Ofte er det en meningsdannelse vis-à-vis det meningsløse. Vi behøver da ikke at tillægge nogen mening til meningsløs lidelse; men der er en grundmenneskelig søgen efter noget, der trods alt forbliver meningsfuldt – og dette findes af de bibelske vidner oftest i Guds nærvær.

Således synger den bedende i Sl 73,26.28: “Om end min krop og mit hjerte forgår, / så er Gud for evigt mit hjertes klippe og min lod; / ... at være Gud nær er min lykke, / jeg tager min tilflugt til Gud Herren, / så jeg kan fortælle om alle dine gerninger.” Skiftet fra en tredje-persons-beretning til en dialog, der føres fra et anden-persons-perspektiv, er bemærkelsesværdigt: Mens Gud i starten bliver omtalt noget distanceret som “ham, Herren”, skrumper afstanden mellem Gud og menneske, indtil Gud til sidst tiltales som et “Du”, hvis “gerninger” den bedende vil bevidne. Mennesket er altså et vidne i dobbelt forstand: for det første et øjenvidne i forhold til det, der sker i verden rundt omkring, for det andet et vidne i forhold til Gud og spørgsmålet om hvordan Gud stiller sig til det, der sker i denne verden. Salmisten synes at gå ud fra, at Gud direkte kan gribe ind i begivenhedernes gang, så man kan identificere Guds gerninger modsat menneskelige, eller at Gud kan vende situationen.

Som Carol Newsom har vist i sin bog *The Spirit within Me: Self and Agency in Ancient Israel and Second Temple Judaism* (2021), virker Gud ifølge den Hebraiske Bibel for det meste således, at der opstår en form for *co-agency* mellem Gud og menneske. Dvs. de arbejder sammen, eksempelvis sådan, at den guddommelige ånd bogstave-

10. Jf. Melanchthons *Loci communes* fra 1521, der blev modificeret flere gange i løbet af hans liv (i 1535, 1543 og 1559).

11. Se hertil min kollega Elisa Uusimäkis disputats: Uusimäki 2021.

ligt “inspirerer” mennesket og dermed giver nye kræfter og vitalitet, så det kan gøre noget, det ellers ikke ville være i stand til at prøve, endsige opnå, eller den guddommelige ånd påvirker menneskets perceptions- og tænkeevne og giver det dermed et *agential boost*,¹² altså handlingsmæssig hjælp.

2. Teologisk epistemologi og etik baseret på eksistentielt vidnesbyrd

Men ikke nok med, at mennesket som vidne kan modtage *empowerment* “oppefra”, dvs. guddommelig støtte og handlekraft; Gud kan også selv optræde som vidne til det menneskegjorte “uhørte”, der sker på jorden. Således bekender den bedende i Sl 94,9: “Skulle han, som plantede øret, ikke høre, / skulle han, som dannede øjet, ikke se?” Det er retoriske spørgsmål, hvor svaret er: “Jo, selvfølgelig skal han dét!” Gud kender ifølge vers 11 sågar vores “tanker” og bevidner dermed både det synlige og det usynlige, både det, der kan høres, og det uhørte. Denne “krydsning” af menneskelige og guddommelige bevidnelsesprocesser tydeliggør det unikke ved teologisk etik: at der (modsat filosofisk etik) ikke kun regnes med menneskers aktion og interaktion, men desuden med en helt tredje faktor, der godt kan virke *i* og *igennem* det menneskelige, men samtidig leverer en overskydende kraft, som mennesker ikke kan tilskrive sig selv alene. Det er et ekstremt komplekst samspil, for ikke at sige en forvikling. Som Newsom påpeger, er mennesker nemlig ikke altid bevidste om, at der også er “divine agency at work” (Newsom 2021, 26).

Dette *status quo* skaber nogle videnskabsteoretiske vanskeligheder. I bedste tilfælde optræder der *de facto* nogle menneskelige vidner til Guds usynlige virke, og simultant holder Gud så at sige øje med os mennesker. Som det hedder i Sl 121,3: “han, som bevarer dig, falder ikke i søvn”. I dette *best case scenario* sker der en gensidig bevidnelse. Men dette scenarie opstår kun, hvis der er en gensidig opmærksomhed på hinanden. Det er der ikke, når vi tænker på alt muligt, men helt glemmer, at vi lever vores liv *coram Deo*: “foran” eller “overfor” Gud.

Hvis gudserkendelsen (og den kritiske refleksion over talen *om* eller *til* Gud inklusive menneskers gengivelse af hvad de hører som talen

12. Newsom 2021, Chapter 2: “Agency in Biblical Narrative” (23–47), her især 26, 43, 47.

af Gud) er teologiens fornemste opgave,¹³ som ikke kan varetages af nogen anden videnskab, er spørgsmålet, hvordan vi kan gøre rede for en erkendelses-”genstand”, der unddrager sig. Martin Luthers reformatoriske tilgang til problemet er at holde gudserkendelsen sammen med menneskets selverkendelse: “Cognitio dei et hominis est sapientia divina et proprie theologica” (WA 40/II, 327, 11). Den guddommelige og genuint teologiske visdom er altså erkendelsen af Gud og mennesket – fordi den bibelske Gud er *deus pro nobis*, Gud for os, os til gode, hvilket har konsekvenser ikke kun for vores selvforhold, men også vores etiske forhold til hinanden.

Tanken om, at gudsforholdet udspiller sig i mellemmenneskelige forhold, er også central i den jødiske dialogfilosofiske tradition. Således betegner Martin Buber i sin “Efterskrift” (1957) til *Ich und Du / Jeg og Du* (1923) “[g]udsforholdets nære forbundethed med forholdet til medmennesket” som sit “væsentligste anliggende” (Buber 1997, 126). Buber går ud fra, at Gud bliver nærværende i forholdet mellem mennesker og indeslutter alle disse forhold (jf. bogens tredje del, 84-85).

Guds nærvær repræsenteres sprogligt i form af tegn, metaforer og symboler, der stammer fra vores livsverden. I forbindelse med det såkaldte *spatial turn* i filosofi, kulturvidenskab og teologi har man forsøgt at stedfæste, hvordan det guddommelige nærvær kan “lokaliseres” i forhold til den menneskelige krop, menneskers eksistensbevægelser og fællesskab (se fx Jooß 2005; Fuller og Löw 2017).

I sin redegørelse for rumkonceptionerne i Salmernes Bog har Bernd Janowski¹⁴ således demonstreret, at de bibelske salmer relaterer den vertikale højdedimension til Guds ophøjethed og nærvær i forhold til mennesket i nødens dybde og dets færd i det kosmiske livshus (*Lebenshaus*) (Janowski 2021, 311, 318ff). Guds virke beskrives her som en målrettet bevægelse mellem underverdenen “dernede”, dødsriget *sheol*, og himlen eller bjerget Zion med templet “deroppe”, hvortil Gud trækker mennesket og giver det tilflugt (334-337). Salmernes Bog betragtes som *templum spirituale*, der ikke er bygget af sten, men af ord og toneklang på vej fra klage til lovprisning (337-338).

Dette åndelige, transportable tempel bliver til et mødested for Gud og menneske i det øjeblik, mennesket vender sig mod sin Gud. I netop dette øjeblik muliggøres den førnævnte bilaterale bevidnelsespro-

13. Jf. Welz 2010a, 1085f. Det græske ord *θεολογία*, som allerede findes hos Platon, betyder bogstaveligt forstået “tale om Gud”, men her menes myter i en polyteistisk kontekst. I en nutidig, protestantisk-kristen kontekst vil jeg definere “teologi” som kritisk refleksion over talen om eller til Gud.

14. Jf. Janowski 2021. Her omtales følgende fire *Raumdimensionen* eller rumdimensioner: *Nähe*, *Weite*, *Höhe*, *Tiefe* (nærhed, vidde, højde, dybde).

ces, der danner grundlaget for enhver teologisk epistemologi. Det vidunderlige ved Bibelens tekster er, at dette øjeblik kan "gentages" i mange andre menneskers liv, når de læser disse ældgamle tekster.

Lad mig give endnu et eksempel, nu fra det Nye Testamente. Johannesprologen om Guds uhørte, ja utænkelige menneskevordelse kan betragtes som et langvarigt tekstvidne (*Text-Zeuge*), der er i stand til at videregive vidnesbyrdet også langt efter, at de menneskelige vidner er døde (Assel 2020, 301). Som Heinrich Assel har påpeget i sin monumentale trebinds-kristologi med titlen *Elementare Christologie* (2020), fungerer prologen som et inkarnationsvidne.¹⁵ Navnet Jesus Kristus gælder her som et sprogpproducerende "element" og pragmatisk orienteringspunkt i bekendelse og tilbedelse.

Begge mine eksempler peger på, at den teologiske erkendelsesteori er rodfæstet i et eksistentielt vidnesbyrd om, hvordan mennesket kan komme i kontakt med sin Gud – et vidnesbyrd, der er overleveret i form af tekster, som i deres polysemi fører til vidt forskellige udlægningstraditioner. Systematisk teologi forsøger at holde fortiden og nutiden sammen, idet den gennemtænker disse flertydige bibelske og teologihistoriske traditioner med hensyn til samtidens situation.¹⁶

Ifølge Peters Første Brev skal kristne "altid være rede til forsvar" (πρὸς ἀπολογία) over for enhver, der kræver "regnskab" (λόγον) for det kristne håb (1 Pet 3,15). Den slags apologi fordrer en rationel refleksion, der ikke er for indforstået. For Paul Tillich er apologetisk teologi derfor en teologi, der svarer på spørgsmål, som ligger i en givet situation.¹⁷ Teologi skal følgelig ikke forsvare troen, men svare på de udfordringer, den bliver konfronteret med – i kraft af det evige budskab, teologien aflægger regnskab for.

Som universitetsfag kan teologi ikke bare være troens selv-eksplikation, men indebærer i hvert fald også den kritiske (og selvkritiske) undersøgelse af troen og dens dokumenter, som behandles på en metodisk reguleret måde for at modvirke ideologi. Teologi undersøger gudserfaringens vidnesbyrd, afprøver kontroversielle sandhedskrav og tager stilling til indvendinger. Dermed tager teologien intellektuelt ansvar i det mindste for den del af traditionen, som indgår i vores aktuelle virkelighedsforståelse. Hvilket gudsbegreb og hvilket menneskesyn er det, der kan forsvares frem til i dag? Her kommer mit bud på et svar.

15. Assel 2020, §36 med titlen "Der Prolog als Zeuge der Inkarnation" (288-324).

16. I dette og de næste to afsnit trækker jeg igen på Welz 2010a, her 1088-1090.

17. Tillich 1987 I, 12: "Apologetische Theologie heißt: antwortende Theologie. Sie antwortet auf Fragen, die die Situation stellt, und sie antwortet in der Macht der ewigen Botschaft."

Gudsbegrebet “mellem” teologi og filosofi

Hvis vi følger den Hebraiske Bibel, det Nye Testamente og Koranen og definerer Gud som et bestemt singulært individ med personlige træk, løber vi ind i det problem, at selve definitionen, der afgrænser ham fra andre entiteter som “nogen specifik”, gør ham finit, til noget endeligt, mens det guddommelige *per definitionem* er det uendelige, in-finitte – ellers kunne Gud ikke være allestedsnærværende. Hvordan kan vi så sammentænke Guds singularitet som et “Du”, med hvilket vi kan kommunikere,¹⁸ med Guds altomfattende livs- og skaberkraft? Kan Gud både være “den eneste Ene”, der alene er Gud, og “Alter”, som er mulighedsbetingelsen for hele virkeligheden? Der er en (i mine øjne) uundgåelig, men samtidig uundværlig spænding i gudsbegrebet (se Welz 2016b).

Anselm af Canterbury begynder således sit *Proslogion* (1077-78) med en direkte henvendelse til Gud i vokativ. Bogens titel betyder “tiltale”; men den indeholder samtidig et forsøg på at “bevise” (*probare*), at den Gud, der tiltales, også er til stede hos den bedende og bevidner sig selv i dialog med mennesket. At “bevise” betyder her “at prøve” og derved “selv at erfare”.¹⁹ Men hvordan kan den tænkende komme til at erfare den Gud, han eller hun har i tankerne? Anselm definerer ikke Gud ved hjælp af et superlativ. I stedet for at definere Gud som et højeste væsen (som teismen) eller en dybeste værensgrund (som panteismen) bruger Anselm en komparativ formulering for at redegøre for den “størrelse”, i forhold til hvilken “intet større kan tænkes”: *aliquid quo nihil maius cogitari possit* (se *Proslogion*, kapitel 2-4). Det geniale ved denne formulering er, at Gud hverken kommer til at stå øverst oppe i værens-pyramiden som “den allerstørste” eller som fundament for

18. Martin Buber (1995, 129) har betegnet Gud som *das ewige Du* og *eine absolute Person*.

19. Jf. Habel 1989, 310 (på tysk: “prüfen, erfahren, erleben”). Immanuel Kant anklager i *Kritik der reinen Vernunft* (1781) Anselms såkaldte “ontologiske gudsbevis” for at udgøre en μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, en logisk fejlslutning på grund af en kategoriforveksling, der svarer til, at man vil købe noget i en butik for tænkte penge, man kun har i sit hoved, men ikke i sin pung. Kants indvending er, at man ikke må springe fra den logiske til den ontologiske orden, og at man ikke fra den blotte begrebsanalyse, fx et apriorisk (altså erfaringsuafhængigt) begreb om Gud som *ens necessarium*, et absolut nødvendigt væsen, kan komme til Guds ekstra-mentale væren og slutte, at et absolut nødvendigt væsen også må eksistere i virkeligheden (jf. *Kritik der reinen Vernunft* = KrV, B 619 og B 626). Kant har ret i at påpege, at “væren” ikke er et prædikat (altså et udtryk man påhæfter et begreb, man i forvejen har om en ting). Kants kritik rammer dog ikke Anselms, men snarere Descartes’ gudsbegreb som *ens necessarium* (se Funkenstein 2018, 181). Det er ikke målet med Anselms argument at bevise Guds eksistens på grundlag af et begreb om et nødvendigt, fuldkomment og yderst virkeligt væsen, der ikke *ikke* kan være, så eksistensen allerede er indbygget i gudsbegrebet.

hele bygningen, der så kan rives ned af postmoderne tænkere, som vil tage afsked med den udskældte “onto-teologi”; nej, gudstanken fungerer hos Anselm som et selvoverskridende tankeinstrument, der driver tænkningen videre og videre, uden at den nogensinde kan nå det absolutte (se Anselm 1995, 84-85; dansk oversættelse i McGuire 2011, 35-61; se Welz 2018).

Det (eller den) umålelige kan hverken overskues eller kaperes – og på den måde forbliver gudstanken også filosofisk relevant, da den indeholder spørgsmålet om tænkningens grænser. Anselm forsøgte *sola ratione*, alene gennem fornuften, at nå frem til Gud – men pointen af *aliquid quo nihil maius cogitari possit* er netop, at denne tanke aldrig når frem til en “destination”, da enhver bestemmelse er en grænse, der igen kan overskrides. Gudsbegrebet udgør selv et grænsebegreb. Vi kan ikke tænke os frem til en Gud, der er præcis som den bibelske.

Således hedder det i Es 64,3: “intet øre har nogen sinde hørt, intet øje har set en anden Gud end dig, som griber ind for den, der håber på ham.” Paulus tager dette vers op i 1 Kor 2,9 og udlægger det usete og uhørte som noget, “der ikke er opstået i noget menneskes hjerte, det, som Gud har beredt for dem, der elsker ham”. Dette udsagn fortæller om overraskende erfaringer med den Gud, der ligner en person, idet han “går i dialog” med sine skabninger og “hører” og “ser” dem, når de skrider til ham. For igen at citere Sl 94,9: “Skulle han, som plantede øret, ikke høre, skulle han, som dannede øjet, ikke se?” De menneskelige sanser affirmeres, og deres skaber beskrives som en, der selv er i stand til at indgå i en sansebaseret “samtale”.

Mennesket som lyttende vidne: Sansernes hermeneutik og det transcendent

I stedet for at dekonstruere de tilsyneladende barnlige antropomorfe forestillinger om Gud, fordi de ifølge Ludwig Feuerbachs projektionsteori overfører noget menneskeligt til det guddommelige,²⁰ kan vi også forsøge at forstå dem den anden vej rundt, ud fra *imago Dei*-motivet: Mennesket er skabt *teo*-morft, dvs. som eller i Guds billede (בְּצֶלֶם אֱלֹהִים)²¹ og kan ligne Gud i en *imitatio Dei*, så deri det mindste etableres en overensstemmelse mellem menneskelig handling og guddommeligt virke, en *analogia actionis*,²² hvis ikke en værensmæssig analogi, en *analogia entis*. Vores mellemmenneskelige relationer til

20. Se konklusionen af Ludwig Feuerbachs bog *Das Wesen des Christentums* (1841).

21. Mht. gudbilledligheden og fortolkningen af de tilsvarende Bibelfvers i 1 Mos 1,26-27; 5,1 osv., se Welz 2016c.

22. Dette udtryk har jeg fra Dickmann 2006, 91, fodnote 35, med henvisning til Schreiner 1993, 139.

hinanden skal afspejle den måde, hvorpå Gud sætter sig i forhold til os: Hvis Gud lytter og taler til os, skal vi gøre det samme over for hinanden.

Hvis vi følger denne tankegang, betyder det, at mennesket skal tilpasse sine handlinger og sin vilje til den måde, som det tror, Gud ønsker, at det skal agere på. Her forestilles Gud som et autonomt handlende væsen, der selv har ører, øjne og hænder, om end metaforisk forstået. Hvis vi vil nedtone denne mimetiske tanke, hvor mennesket skal efterligne Gud, kan vi alternativt benytte os af en medieteoretisk tilgang: Guds nærvær hos (eller i) os må være åndeligt, ellers kan han ikke være omni-præsent, men nærværet formidles kropsligt, ikke mindst gennem Guds budbringere. På hebraisk hedder de מְלָאכִים, og det er oftest engle i menneskeskikkelse. Den bibelske tanke er, at Gud kan benytte sig af mennesker, der er villige til at tjene ham, og så lægger de deres hænder, øjne eller ører til.²³

Hvis den medieteoretiske tilgang er korrekt, kan Gud kun nå os indirekte, formidlet af fænomener vi erfarer i den verden, vi mere eller mindre har til fælles. Netop på grund af denne formidlingsproces, der ikke kan gå uden om den menneskelige bevidsthed og dens emotion, perception og kognition, kan vi ikke tale om Gud uden samtidig også at tale om mennesket. Vores sanser kan komplementere eller ligefrem synæstetisk supplere hinanden, så vi også kan "se" med ørerne, når høresansen stimulerer synet. Synæstetisk eller ej, menneskelig perception er altid inter-modal, da de forskellige sanser overlapper i synergi og interdependens (se Kolesch 2006, 42, 44-46). En sansernes hermeneutik skal afkode modaliteten af sansernes samspil og lære os at forstå, hvordan præcis de spiller sammen.

Når der er tale om "at høre det uhørte", står høresansen *pars pro toto* for hele sanseerfaringen. Vi kunne lige så godt tale om "at se det usete", for så vidt forholdet mellem det, der er givet, og det, der er forud-givet, står på spil. Derfor må sansernes hermeneutik åbne sig for det over-sanselige, forstået som det sanseoverskridende. Teologien har jo at gøre med en Gud, der frit kan indgå i den fænomenale verden og samtidig overgår den himmelhøjt. Af den grund er det oplagt at følge kirkefædrene i at redegøre for det transcendent ved at kombinere tre forskellige måder at tale om det på: (1) *via positiva*, dvs. katafatisk teologi, som tilskriver Gud fuldkomne attributter, fx den sig selv skænkende kærlighed; (2) *via negativa*, dvs. apofatisk teologi, som siger, hvad Gud *ikke* er, fx krig; og (3) *via eminentiae*, som tilkendegiver, hvordan Guds kvaliteter overstiger alt, vi kan erfare, fx er hans godhed "højere" end vores.

23. Mht. relevante bibelsteder og flere overvejelser, se Welz 2021c.

Helmuth Plessner forsøgte i sin *“Ästhesiologie des Geistes”* at vise, hvordan sanserne “kropsliggør” ånden, og han så en særlig sammenhæng mellem “Vernunft, Vernehmen und Hören”, altså mellem fornuft, (den indre auditive) fornemmelse og hørelse (Plessner 1980, 380, 381-382). Han henviser til Johann Gottfried Herders afhandling om sprogets oprindelse, hvor hørelsen er defineret som dør til sjælen og det bånd, der binder alle andre sanser sammen.²⁴ Hørelsen forbinder det indre og det ydre, indtryk og udtryk, og er dermed også ens foretrukne adgang til andethed. Når Gud forstås som “den helt Anden” eller som absolut alteritet, er det nærliggende at relatere Guds transcendens til mennesket som lyttende vidne.

Jeg vil dog ikke privilegere hørelsen. I princippet kan den ikke mere end synet; den kan bare noget andet:²⁵ Hørelsen “fanger” det ord, den stemme eller appel, der kommer “udefra” og berører os inderst inde. Synet derimod begynder i os og retter sig udadtil, hen imod verden omkring os. På den måde har synet og hørelsen en modsatrettet direktionalitet, hvis man vurderer blikkets retning i forhold til øjnene og lydbølgerne i forhold til ørerne.²⁶ Derudover kan hørelsen, som står for menneskets receptivitet og fordybelse i sig selv, nogle gange kompensere for synets utilstrækkelighed, eksempelvis når et menneske “kaldes” ud af sin selvskabte blindhed om sig selv. Hvordan kan mennesket befries fra den? Det er et spørgsmål om livsorientering.

3. Livsorientering mellem aktivitet og passivitet

“Orientering” betyder geografisk set at gå ud fra et givet sted i verden og at vende sig mod orienten eller østen, for derudfra at kunne finde andre steder. I sin skelsættende artikel “Was heißt: Sich im Denken orientiren [sic]?” (1786) bruger Immanuel Kant orienteringsbegrebet erkendelsesteoretisk med hensyn til, hvordan vi kan orientere os i tænkningen. Også her forudsættes en retningsans, men vejviseren er ikke først og fremmest forskellen mellem højre og venstre, men snarere fornuftens teoretiske og praktiske brug. På den måde kan man

24. Se Plessner 1980, 346: “die eigentliche Tür zur Seele und das Verbindungsband der übrigen Sinne” (med henvisning til Herder 1891, 65).

25. I dette afsnit trækker jeg på Welz 2019d, 165-166.

26. Tak til Bjørn Rabjerg for følgende kommentar: Det er rigtigt, at vi kan styre blikkets retning, men på trods af det kan synet stadig være receptivt, således at vi er modtagende i synet og derfor “stemmes” af det, vi ser. Vi kan “se bort”, men ikke “høre bort” (højest holde os for ørerne), men at se bort ændrer ikke nødvendigvis på, at det, vi så ser på, ikke også er noget, vi modtager.

sågar finde frem til noget oversanseligt, fx gudsbegrebet. Orientering som et vitalt behov rejser frem for alt et pragmatisk og etisk spørgsmål: Hvad skal jeg gøre i en given situation?

I sit over 800 sider lange livsværk *Philosophie der Orientierung* har Werner Stegmaier defineret orientering som "*Leistung, sich in einer Situation zurechtzufinden, um Handlungsmöglichkeiten auszumachen, durch die sich die Situation beherrschen lässt*" (Stegmaier 2008, 2), dvs. som den præstation at finde sig til rette i en situation for at opdage handlingsmuligheder, gennem hvilke situationen kan mestres. Iblandt orienteringsaktiviteterne er det at navigere i en kompleks verden – fx ved at reflektere over den, fortolke tegn, finde fodfæste, strukturere livet i rutiner og identificere sit spillerum. Til vores diverse orienteringsstrategier hører paradoks-management (se Welz 2016d; Welz 2019e). Paradokser forener modsætninger. De får tænkningen til at oscillere mellem to modsatte muligheder, som begge forekommer at være sande. Det kan først virke forvirrende, men hvis hver pol respekteres med hver sin *particula veri*, sin egen del af sandheden, kan det blive frugtbart at fastholde paradokserne, fordi de tillader os at håndtere kompleksitet uden at havne i forsimplinger. I dette tilfælde kan des-orientering blive til en mere nuanceret re-orientering.

Personlig identitet er paradoksal som orienteringsnorm, fordi den forudsætter ikke-identitet: For at kunne genkende sig selv, vedkende sig en handling og på den måde identificere sig med sig selv må den enkelte samtidig kunne adskille sig fra sig selv og se sig selv "udefra" gennem andres øjne.²⁷ Dermed er nogen, der er identisk med sig selv, ikke statisk den samme; identitet indebærer paradoksalt nok selvforandringens dynamik (se Welz 2010). Derfor konstaterer Matthew Bagger i sin komparative studie *The Uses of Paradox* (2007, xi): "Religion celebrates paradox because it forms the basis for techniques of self-transformation."

Religiøs orientering indeholder imidlertid den hemmelighed, at gudsbegrebet inviterer os til at tænke det utænkelige. For igen at citere Stegmaier, nu i engelsk oversættelse: "The Abrahamic religions start from a clearly-signified and all-governing paradox: that everything is to be grasped via God, but He Himself is ungraspable" (Stegmaier 2019, 199). Derfor indeholder religiøs orientering risikoen "of holding on to something holdless" (202). Troen på en Gud, der er højere end al fornuft, grunder i tillid. Tillidsfuld tro er en form for "coping" med eksistentiel uvished (se hertil Welz 2010c). Jeg siger helt bevidst ikke, at tillid er en "coping-strategi", fordi tillidsfuld tro

27. Se Stegmaier (2008, 432): "die Paradoxie des mit sich selbst Identischen, das, um mit sich identisch sein zu können, von sich unterscheidbar sein muss und doch nicht von sich unterscheidbar sein soll."

på Gud netop ikke kan anvendes strategisk; tværtimod ligger der et ufortjent "overskud" i den, som vi ikke kan opnå gennem vores egne anstrengelser.

Livsorientering foregår *mellem* aktivitet og passivitet i den forstand, at orientering involverer begge dele. Noget, jeg savner i Stegmaiers orienteringsfilosofi, er en bevidsthed om grænserne for det, vi kan mestre. I min optik hører det med til at kunne orientere sig, at man også er klar over, hvad man ikke formår, og hvor grænserne for menneskelig kunnen løber.

Jeg vil hævde, at befrielsen fra selvbedrag, selvskabt ufrihed eller generelt fra "synden" (uanset om den fortolkes erkendelsesteoretisk, etisk eller teologisk) kræver mødet med en anden, der sørger for, at man sættes på afstand af ens egen utilstrækkelighed, hybris eller fortvivelse, der ifølge Reformationsteologien bundet i menneskets bortvending fra Gud,²⁸ når det er selvindkroget. Gud forbliver uden for vores "rækkevidde" – medmindre Gud giver sig selv til os. Derfor betoner Luther og en række nutidige reformatoriske teologer, deriblandt min Doktorvater Ingolf Dalferth, at vi befries og retfærdiggøres *mere passive*, helt passivt, uden selv at kunne bidrage til redningsaktionen; vores re-aktion, der ytrer sig i næstekærlighed, kommer senere (jf. WA 18, 697, 25-30; WA 39/1, 211, 19-24; WA 45, 461, 30-32; Dalferth 2009; Dalferth 2011; Welz 2016a).

I sin afhandling *Passivität aus Passion* (2010) gør Philipp Stoellger dog opmærksom på, at betoningen af den rene passivitet ikke er helt konsekvent. Luther blander den sammen med receptivitet, når han på den ene side hævder, at vi intet gør ("nos nihil agimus ... sumus mere passivi"), og på den anden side betegner os som tilskuere og modtagere ("spectatores et receptores") i forhold til Guds værk (Stoellger 2010, 243, jf. WA 40/III, 588, 20-30). Stoellger har ret i, at det er forvirrende, fordi vi som mennesker aldrig er helt neutrale og passive, når vi forholder os til påvirkninger, vi kan mærke, og fordi man først kan tale om receptivitet i forbindelse med svaret på det, der vederfares. Når vi er bevidste om at lade Gud virke i os i stedet for at yde modstand imod hans vilje og virke, er dette netop et svar på dét, han allerede har bevirket (jf. Stoellger 2010, s.st.).

28. I religiøse sammenhænge kan selvbedraget identificeres med synden, hvorigennem mennesket mister sin sande selverkendelse overfor Gud, enten i form af hybris eller fortvivelse – således i Reformationsteologien fra Martin Luther til Søren Kierkegaard, se fx Luther, WA 42, 122, 12-17 (*Genesisvorlesung*, cap. 1-7, 1535/38): "Radix igitur et fons peccati est incredulitas et aversio a Deo, Sicut e contra fons iusticiae et radix est fides." En systematisk analyse af Luthers forståelse af synden findes hos Ebeling 1985. Kierkegaards bestemmelse af synd som fortvivelse findes som bekendt i *Sydommen til Døden* (1849), Andet Afsnit: "Fortvivelse er Synden".

Det at lytte som mediopassivitet – og dens affinitet til akustiske og auditive metaforer

Det, der ligger præcist imellem aktivitet og passivitet, er den såkaldte mediopassivitet – og jeg vil gerne gøre det plausibelt i det følgende, at det at lytte netop ligger i dette “mellemrum”, hvor modsætningerne mødes. Når vi skal “høre det uhørte” i den religionsfilosofiske betydning, opdager vi på den ene side grænserne for menneskelig handlen, og på den anden side kan vi ikke modtage en gave gennem ørerne uden selv at være “med” på modtagelsen. Der må være en form for receptivitet, så vi – til trods for vores afmægtighed i mange situationer – lader den Større virke. Det går ikke uden vores accept, fordi hvis Gud er kærlighed, gennemtrumfer han ikke bare sin vilje. Vores ører er i udgangspunktet åbne, så vi kan ikke bare *ikke* høre eller *ikke* svare, og når vi så at sige “lukker ørerne”, så har vi allerede hørt noget. Hørelsen er fra begyndelsen af responsiv, mens synet er mere selektivt, idet blikket kan vendes i en bestemt retning.²⁹

Som Bernhard Waldenfels udfolder i *Antwortregister* (1994), kan det at lytte (“Anhören”) i sig selv forstås som en begyndende form for respons (“eine anfängliche Form des Antwortens”) (Waldenfels 2007, 244, 250). Hørelsen bliver dog ofte undervurderet og underbestemt i forhold til talen, som om det at tale var aktivt, mens det at lytte var en ren receptiv “passion” (245). Desuden er der den fordom, at synet som autopsi er oprindeligt og evident, mens hørelsen – ikke mindst *fides ex auditu*, den paulinske tro gennem ørerne – udtrykker en fremmedbestemmelse, da den transporterer en andens vidnesbyrd, der ikke er lige så overbevisende som det, man selv har set med sine egne øjne (247). Waldenfels mener derimod, at vi responderer, *idet* vi lytter. Han kalder det for “antwortendes Hinhören”, dvs. hørelsen forstås som en modtagelig henvendelse til en anden, der allerede inkluderer en form for “gøren” (250).

Den lyttendes implicitte svar (*Antwort*) sammenlignes med et indfald (*Einfall*): “Wenn das Hinhören selbst bereits antwortend ist und einem fremden Tunlassen entspringt, so ist es ein Ereignis, das der geläufigen Scheidung in Tun und Leiden vorausliegt” (s.st.). Hvis vores lytten i sig selv er et svar og udspringer af det, at vi lader en fremmed gøre noget, så er det en begivenhed, der ligger forud for den gængse skelnen mellem aktion og passion. Det svar, der stammer fra vores lytten, begynder “udenfor” (“außerhalb”) i sig selv (251). Ifølge

29. Se Stoellger 2010, 418f. Selv om vi også kan træne at fokusere vores hørelse på noget bestemt, fx en melodi midt i mange støjende lyde, så er det ikke lige så nemt at “lukke ørerne” som at “lukke øjnene”, fordi synets intentionalitet i udgangspunktet peger i en anden (nemlig modsat) retning end hørelsens: Blikket vender sig udad mod synets objekter, mens hørelsen modtager indtryk udefra.

Waldenfels begynder også ens egen stemme andetsteds, fordi den talende kun "kender" sin stemme fra det at høre sig selv tale med andre ("nur durch Hörensagen") (252). Selvforholdet og forholdet til den anden er således viklet ind i hinanden.

Noget lignende gælder for forholdet mellem Gud og menneske, hvis vi følger den jødiske filosof Emmanuel Levinas. Med henvisning til dommedagsscenariet i Matt 25, hvor Jesus i versene 40 og 45 anticiperer to modsatrettede domme over mennesker ("Alt, hvad I (ikke) har gjort mod en af disse mindste, det har I (heller ikke) gjort mod mig"), hævder Levinas i dialog med sine kristne samtalepartnere, at gudsforholdet *er* forholdet til andre mennesker, og at den andens ansigt ikke kun er en slags omvej til Gud, men den direkte vej: "It is the way in which the word of God reverberates" (Levinas 2001, 171). Guds bud genlyder som et "call to man" (172) i det mellemmenneskelige, og vores gerninger eller undladelser overfor hinanden fremkalder en slags efterklang, der også kommer til at kvalificere forholdet til Gud. Forholdet til denne Gud afspiller sig følgelig intet andet sted end der, hvor vi møder hinanden.

Det er påfaldende, at Levinas benytter sig af henholdsvis akustiske og auditive metaforer for at beskrive forholdet mellem selvet og den anden. Kaldet, der kommer andetsteds fra, afbryder vores selvkredsende bevægelser og runger efter som samvittighedens stemme, der mærkes "indeni" gennem følelser som skyld og skam.³⁰ Kaldsmetaforen er forbundet med en start-passivitet af den, der rammes af det uforudsete, udefrakommende ord eller af den nødstedtes skrig. Kaldet "hændes", uden at det var "bestilt", og uden at det kan påvirkes i det øjeblik, det kommer os for øre.

Vi bliver altså kaldet i vores passivitet og må først kaldes ud af den for aktivt at kunne gøre det, vi er kaldet til. Et menneske kan tage den etiske fordring på sig ved at tage ansvar for den måde, det besvarer kaldet på. I en artikel om Kierkegaard, Løgstrup og Levinas har Arne Grøn beskrevet denne proces som en selvforpligtelse, hvor den etiske fordring "calls us 'out of' passivity, but it does so in binding us. We are to see ourselves as subjected to the demand" (Grøn 2017, 143). Denne proces begynder i heteronomi med kaldet, og ender med et forvandlet syn, der sætter os i stand til at se os selv anderledes. Denne selvbestemmelsesaktivitet knyttes til optiske metaforer, men den hviler på noget usynligt, der forpligter os. Omvendelsen fra heteronomi til autonomi sker i og med, at vi svarer på den fordring, vi fornemmer – uanset om den er verbaliseret, eller om et andet menneskes ansigt taler tavst til os i en stum appel.

30. Se hertil mine artikler om samvittighedens kald: Welz 2008b; Welz 2019b.

Således afleder Buber ansvarsbegrebet (på tysk: "Verantwortung") fra det at skulle svare (på tysk: "Antworten") og hævder i sin bog om det dialogiske liv med titlen *Zwiesprache: Traktat vom dialogischen Leben* (1929), at det sande eller ægte ansvar kun findes der, hvor der gives et virkeligt svar (Buber 1978, 35). Ifølge Buber gælder dette ikke kun, når vi hører andre menneskers stemmer, der fremkalder en respons, men også i forhold til andre levende væsener, ja sågar i forhold til alt, der sker med os og "taler" til os i situationen, idet vi kan "fornemme" det og forholde os til det.

Responsivitet, resonans – og "Responseresonanz"?

I sin nye bog *Kærlighedens ansvar* (2022) definerer Ulrik Nissen ansvaret ganske rammende som "et gensvar" (Nissen 2022, 93). Ansvarsbegrebet udtrykker etisk "responsivitet" og handler om, "at vi responderer på den eller det, der kommer til os" (77), skriver han. Men er responsivitet *per se* ensbetydende med et ansvarligt svar?

Den berømte tyske sociolog Hartmut Rosa kobler responsivitet til resonans. I sin bestseller *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung* (2016) overfører Rosa resonansbegrebet fra den fysiske til den sociale verden. Bogens første sætning præsenterer dens hovedtese: "Wenn Beschleunigung das Problem ist, dann ist Resonanz vielleicht die Lösung" (Rosa 2017, 13). Hvis hovedproblemet er acceleration – det at vi lever vores liv i større og større hastighed, at vi rejser, producerer og forbruger mere og mere i et overbrug af jordens ressourcer, at vi overfylder vores kalendere og har mindre og mindre tid til det væsentlige, og at vi derfor hurtigere og hurtigere brænder ud med stress – hvis dét er problemet, så er resonans måske løsningen, foreslår Rosa. Resonans sættes over for vores fremmedgørelse i en verden, vi ikke længere føler os hjemme i.

Dieter Thomä, som anmeldte Rosas bog i ugetidsskriftet *Die Zeit*, skrev med bidende ironi, at en fysiker ville synes, at det var en afvej at ville løse et mekanisk problem (en hastighedsforøgelse, der skal formindskes igen) ved hjælp af akustikken; det er, som om der sammenlignes æbler med pærer (Thomä 2016). Men kan man ikke bare bruge resonansbegrebet som metafor? Rosa stiller sig ikke tilfreds med det. Hans ambition er at indføre "resonans" som et socialfilosofisk grundbegreb og analyseredskab.

Normalt kan der kun opstå resonans, når der er en lyd, der forstærkes ved hjælp af tilbagekastning fra en overflade, eller ved at en genstand i nærheden begynder at vibrere på grund af de svingninger, der er i rummet. For at tilpasse resonansbegrebet til den sociale verden og de stemninger og atmosfærer, som væsener med følelser kan generere

imellem hinanden, henviser Rosa til to stemmegafler, der er tæt på hinanden. Hvis den ene kommer i svingning, begynder den anden at svinge med – og det gør den ifølge Rosa i sin “egen-frekvens”. Allerede på et akustisk-fysisk niveau, fastslår Rosa, taler de to kroppe, der indgår i et resonansforhold, med “hver deres egen stemme” (“eigener Stimme”),³¹ og såfremt de “svarer” (“antworten”) på hinandens svingnings-impulser, opstår der en såkaldt *Responseresonanz*, dvs. en form for resonans, der responderer på en anden (283). Denne respons-resonans sættes af fra et ekko, der ikke kan svare, fordi det mangler sin egen stemme.³² Modsat ekkoet fremstilles resonans som en gensidig relation.

Thomä gør opmærksom på, at der kun kan opstå resonans mellem to stemmegafler, når de er stemt i nøjagtig samme tone, og derfor står resonans egentlig for “öden Gleichklang” og “Gleichmacherei” (Thomä 2016), for en kedelig ekkoagtig gentagelse af det samme, for identitet og udligning, hvor alle forskelle forsvinder. Rosa kan kun undgå denne konsekvens ved at sammenblande resonans og responsivitet. Dermed sammenblandes også egenskaber hos en genstand og hos et levende væsen. Men er dette ikke en form for begrebsforvirring?

Waldenfels stiller et lignende spørgsmål i sin omtale af fænomenet “affektiv resonans”, der ikke kan styres bevidst, så vi bliver tvunget til at svinge med de indtryk, der vælter ind over os: Kan vi uden videre skifte fra responsivitet, som indebærer et diakront (dvs. tidsmæssigt forskudt) svar på noget, der ikke er i rækkevidde, til resonansbegrebet som ledetråd, hvor der forudsættes en synkron (dvs. simultan) med-svingen af resonerende kroppe (“Mitschwingen von Resonanzkörpern”, Waldenfels 2019, 261), som sættes i svingninger af hinanden i en proces, der ender med, at deres frekvens eller “bølgelængde” bliver den samme? Waldenfels medgiver, at det i lyset af en vag metaforisk sprogbrug kan forekomme, som om “resonans” omtrent var det samme som en respons (262). Men han betoner, at der er saglige divergenser: Vi tilskriver responsivitet til et kropsligt selv, som kan give et svar eller nægte at svare; hvis man derimod reducerer vores erfaring til en resonans-følggevirkning, træder svingende resonanssystemer i respondentens sted (263-264). Waldenfels slår fast, at det ikke er det samme, om man reagerer eller responderer (264-265). På den

31. Rosa 2017, 282: “Schon auf dieser akustisch-physikalischen Ebene lässt sich somit feststellen, dass die beiden Körper eines Resonanzverhältnisses mit jeweils ‘eigener Stimme’ sprechen.”

32. S.st., 286: “Dem Echo fehlt die *eigene Stimme*, es tritt gleichsam mechanistisch und ohne Varianz auf; im Echo wiederhallt nur das je Eigene, nicht das Antwortende.”

ene side hylder Waldenfels Rosas resonansteori for at være “höchst anschlußfähig”, dvs. den tilbyder mange tilknytningspunkter for andre videnskaber, men på den anden side kritiserer han den for at være uskarp på grund af den begrebslige kontamination mellem fysik og psykologi (266). Strengt taget kan der ikke være en afvisning af resonans (“Resonanzverweigerung”), men blot en afvisning af det at skulle svare (“Antwortverweigerung”), hævder Waldenfels imod Rosa (280, med henvisning til Rosa 2016, 258-259).

Günter Bader lægger mærke til den “venlige antropomorfisme”, der ligger i Rosas formulering om, at stemmegafflen “taler” med “sin egen stemme” og konkluderer skarpt: “Man wird sich jedoch versichert halten dürfen, dass Resonanz viel tut, nur *eines* nicht: sie spricht nicht. Daher ist Resonanzresonanz, trotz assonantischen Schmelzes, unzulässig” (Bader 2020, 67). Resonans er ikke i stand til selv at tale, og derfor er det ikke tilladt at pakke respons og resonans i ét begreb, selv om de begge begynder med de samme bogstaver, og der opstår en assonans, en form for rim, der dog allermost lyder som et ekko: Re...re... Konklusionen er derfor, at den oprindelige betydning af begrebet “resonans” bliver visket ud, hvis resonans “sprogliggøres”, hvis den ensidige svingning portrætteres som noget gensidigt, og hvis tidsforskellen mellem diakrone lydbølger synkroniseres, som om der var to stemmer, der samtidigt kunne sige noget til hinanden.³³

4. Subjektivitet og alteritet

Hvad betyder den irreducible forskel mellem respons og resonans, som Rosa ikke har taget højde for, for forholdet mellem subjektivitet og alteritet, selvet og den anden? Bader citerer Waldenfels: “Die Re-sonanz der Stimme entspricht dem Re-flex des Spiegels” (Bader 2020, 75, med henvisning til Waldenfels 2004, 192). Stemmens resonans i den akustiske verden svarer til spejlets refleks i den visuelle verden. Nøjagtigt som spejlet reflekterer den person, der kigger i spejlet og konfronterer vedkommende med sig selv, således gengiver resonans ikke kun noget, vedkommende allerede har hørt, men snarere kan personen høre sig selv tale, forklarer Waldenfels, og på den måde kommer selvet tilbage til sig selv.

Men her er der ifølge Levinas ikke nogen fast kerne at finde. Han ser ikke længere subjektet som det “bærende” i forhold til egenskaber

33. Jf. Bader 2020, 68. Teksten findes nu også på dansk i Carsten Pallesens oversættelse: Bader 2022.

og handlinger, men som noget, der er “underkastet” og i den forstand *sujet* (fr.) eller *sub-iectum* (lat.). Subjektet “bærer den anden” og sætter sig “i den andens sted” (Levinas 1995, 96-97). Det er ikke en aktivitet, det selv har valgt. Snarere tværtimod. I sit hovedværk nummer to, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (1974), definerer Levinas subjektivitet som en passivitet uden grund (“subjectivité d’une passivité sans fond”, Levinas 1978, 174). Subjektet står i akkusativ, en grammatisk kasus, der udtrykker, at subjektet optræder som objekt, som om det var “anklaget” (lat.: *accusare*). Levinas citerer tit det franske *me voici*, “her er jeg”, på hebraisk: *הִנְנִי*, *hinneni* (s.st.). Med det udsagn tilkendegav bibelske figurer som Abraham og Job, at de var klar til at tjene Gud, når han kaldte dem (se fx 1 Mos 22,1). Man skulle da tro, at de indvilgede i det eventyr, de blev kaldt til.

Men de metaforer, Levinas bruger, peger i en anden retning. Levinas sammenligner subjektiviteten med et ekko. Den er “som et ekko af en tone” (Levinas 1978, 175) – men ikke som et almindeligt ekko, der blot gentager en tone, indtil den er blevet så svag, at den ikke kan høres mere. Levinas fortsætter i konjunktiv for at markere det usandsynlige, hvis ikke umulige tilfælde af et ekko, der var der allerede *inden* den tone, der fremkaldte ekkoet: “l’écho d’un son, qui précéderait la résonance de ce son” (s.st.). Levinas forestiller sig, at tonens ekko går forud for den begivenhed, hvor tonen giver lyd og begynder at klinge (lat. *resonare*).

Vi kan ikke forlade os på fysikken for at forklare dette, da metaforerne omhandler en metafysisk proces, der indebærer noget, som er *μετά τα φυσικά*, hinsides det materielle. Hvordan kan selvet så komme tilbage til sig selv? “At komme tilbage” hedder på latin *recur-rere*. Det er næppe tilfældigt, at Levinas i samme sætning, hvor han sammenligner subjektivitet med et ekko, der ankommer “før” den resonerende tone, deklarerer *réurrence* som det inkarnerede subjekts hemmelighed (s.st.): som noget, der er “tidligere” end refleksion og apperception og “sker med” subjektet som et kropsligt væsen, uden at det kan gribe eller begribe det. Selvet er der, før det forstår, hvad der sker med det, og inden det kan sige ja eller nej til det. Ikke desto mindre må der være et subjekt, der kan kigge i spejlet eller høre sin egen stemmes genklang, mener Levinas og Waldenfels.

Selvet og den anden – i ekkoet og spejlet?

Hvad er det, der sker med os, når vores når vores spejlbillede kastes tilbage mod os, eller når vi hører os selv tale? Lad mig fremhæve tre punkter:

1. For det første sker der en tidsforskydning: Det er, som om det, vi *får* at se og høre, er et splitsekund forskydt i forhold til det, vi *giver* at se og høre. Denne diakrone forskydning betegner Waldenfels som en "responsiv forskel" ("responsive Differenz") (Waldenfels 2007, 242) mellem appel og svar, og den er grunden til, at der aldrig kan opstå et sammenfald af spørgsmål og svar i en samtale. Da svaret ikke begynder hos mig selv, men hos den anden eller det andet, som jeg svarer på, kommer svaret altid med en vis forsinkelse eller "Nachträglichkeit" – selv om det kan ske, at en appel først *viser* sig deri, at nogen lytter efter og svarer på den.
2. For det andet krydses subjektivitet og alteritet. Selvet har nemlig ikke adgang til "sig selv" via sig selv alene, fordi *le soi*, dette "sig selv",³⁴ som en person ser i spejlet eller hører i ekkoet, undrager sig. Det kan kun komme til syne eller til ørerne ved at det også må udsættes for et fremmed blik, som ser den seendes blinde plet, og et fremmed øre, som kan høre, hvad den talende ikke selv kan høre. Hvis vi var alene i verden med spejlet og ikke hørte andet end os selv, kunne vi heller ikke forholde os til den måde, vi selv ser og hører på.
3. For det tredje sker der i sansningen en oscillation eller sideskift. Vi hører så at sige fra to sider: indefra og udefra. Det input, der kommer ind gennem ørerne, opleves anderledes end det *output*, der kommer ud af stemmebåndene. Når vi optages og derefter hører os selv tale, eksponeres vi for den lyd, vi *selv* har produceret – og alligevel hører vi os selv *som fremmede*. Vores selvforhold, forstået som en aktiv forholden-sig-til-sig-selv, er på den ene side formidlet via fysiske processer, vi ikke kan kontrollere og forbliver passive overfor, fx det at en væg kaster stemmens lyd tilbage til os; på den anden side er det os selv, der rammes i ekkoet af vores egen stemme.

På den baggrund kan vi nu afkode Levinas' subjektivitetsteoretiske forestilling om en tones ekko, der er i luften, *inden* tonen resonerer og dermed kan høres: Tonens ekko er en metafor for det kropslige selv, inden det er sig selv bevidst. Når det er blevet sig selv bevidst, kommer det inkarnerede subjekt "tilbage til sig selv", *le soi*, og opdager sig selv på ny i forskellige roller: ikke kun som det bevidst talende og lyttende, dvs. det aktive og receptive subjekt, men også som en passiv

34. Se Levinas 1978, 173. Overskriften til kapitlet hedder "Le soi".

homo subiectus, et underkastet subjekt, der finder sig selv tiltalt uden at kunne gøre noget til eller fra.³⁵

Fra horelsens subjekt til en resonerende bevægelse i ekkokammeret?

Hos Levinas er subjektet passivt udsat for en tone, som det først *post factum* kan forholde sig til, når chokbølgerne fra en hændelse, der er for overvældende til at kunne "erfares" i sin helhed og integreres i bevidstheden, er ebbet ud. I den forstand indeholder subjektivitet sågar en "traumatisk passivitet" (Levinas 1978, 175).³⁶

Med hensyn til forskellen mellem appel og respons passer ekko-metaforen perfekt: Subjektet, der skal forholde sig til en "lyd", der kommer "udefra", kan ikke "høre" og samtidig modtage den "derinde". Det gælder også i det tilfælde, at tonen, der runger "i den ydre verden", er frembragt af subjektet selv. Enhver lyd har en eller anden efterklang, og ekkoet opstår helt af sig selv; men det, der ikke sker helt af sig selv, det er selvets *lytten* til det, der stadig er "uhørt" for det. Følgelig kan der godt opstå resonans (en tone, der resonerer i den fysiske og sociale verden), *inden* der kommer en respons (en bevidst reaktion).

Her viser det sig igen, hvad Rosa *ikke* kan gøre rede for med sin resonans-metaphor: Vi kan vel blive bevæget af en bestemt stemning eller svingning, der hersker imellem os, fx frustration – men hvis vi vælger *ikke* at "svinge med" i samme frekvens, hvis vi tværtimod vil gøre modstand imod det, der "ligger i luften" og forpester atmosfæren, så kan dette initiativ ikke forklares ved hjælp af en metafor, der beskriver rent mekaniske processer. Resonans-metaphoren er upassende til at beskrive frie væseners svar. Det er frihedens charme, at svarene ikke altid kan forudses, fx når had og aggression *ikke* besvares med samme mønt, men snarere med stilfærdig venten og sagtnodighed. De bevægelser, der affødes af Jesu bjergprædiken eller Mahatma Gandhis ikke-voldelige protest og civile ulydighed, kan netop ikke forklares som resonans, men bygger på responsivitet og spontanitet: evnen til selv at begynde noget nyt. Men hvordan skal denne evne tænkes sammen med den passivitet og ansvarlighed, der ifølge Levinas kommer før friheden og påhviler os, uanset om vi tager ansvaret på os eller ej,

35. Mht. denne ambiguitet af aktivitet og passivitet i subjektivitet, se Grøn 2011.

36. Se Stine Holtes kapitel "Responsibility and the traumatized self" i hendes ph.d.-afhandling (Holte 2015, 111-139) og Anna Westins kapitel 4 om Levinas i Westin 2022. Mht. en fænomenologisk tilgang til traumer som alternativ til enten psykoanalytiske eller kognitionspsykologiske tilgange, se Welz 2016e.

fordi det er subjektivitetens grundstruktur, og vi altid allerede har ansvar for hinanden?³⁷

I sin bog *À l'écoute* (2002) radikaliserer Jean-Luc Nancy Levinas' beskrivelse af subjektivitet. Hvis hørelsen er tilgangen til subjektet, bliver den så ikke selvets krise, spørger han, hvis selvets struktur er en uendelig reference og tilbage-sendelse (*renvoi*)? (Nancy 2007, 9). Hvis selvforholdet er optisk, og subjektet retter teoriens "blik" på sig selv, ser det sig selv som et objekt; hvis det derimod lytter til sig selv, bliver det henvist til sig selv som hørelsens subjekt (10). Mens Husserls transcendentale subjekt forbindes med synet, intentionalitet og et altid allerede givet synspunkt, er hørelsens processuelle subjekt endnu ikke til stede, men kaldet af sig selv og bliver ved med at være på vej mod sig selv (21). Og måske, overvejer Nancy, er der slet intet subjekt, men kun et sted for resonans (22), en rytmisk bevægelse eller puls mellem det indre og det ydre, eller et tomrum hvor ekkoet bor (38), et selvforhold uden egoisme, uden ipseitet og alteritet, uden identitet og differens (67)?

Når vi først siger farvel til hørelsens subjekt og skrider til ekkokammeret, hvor den resonerende bevægelse kun går frem og tilbage, frem og tilbage, da forekommer selvet at have mistet sin egen stemme. Så gengiver det kun en andens stemme, måske gerningsmandens, der trænger sig på i ofrets erindring i form af flashbacks. Derfor har jeg i en artikel om trauma, tale og tavshed forsøgt at vise et alternativ til Nancys reduktion af selvet til den rene resonans. Desværre må jeg i dag erkende, at alternativet, som jeg dengang foreslog i forlængelse af Rosas *Responseresonanz*, heller ikke duer – af de førnævnte grunde. I det punkt må jeg korrigere mig selv og konkludere, at resonans netop ikke betyder "answering by resounding", og at ekkoet aldrig inkluderer "a genuine response".³⁸ Tværtimod: Ekkoet forbliver upersonligt.

Dette rejser nogle etiske problemer. Hvis der ikke længere er en person eller et subjekt, hvem skal så påtage sig ansvaret? Ekkoet kan og vil aldrig gøre det. Vi kan derfor ikke undvære hørelsens subjekt til fordel for en resonerende bevægelse i ekkokammeret. Og Levinas' fænomenologi hviler af samme grund på et stærkt subjekt. Hvis subjektet ikke var så stærkt, ville det heller ikke kunne tage sig selv tilbage, endsige skænke eller sågar ofre sig selv frivilligt for en anden, men

37. Levinas 1995, 91: Ansvar for den anden er "subjektivitetens første, afgørende og fundamentale struktur".

38. Corrigenda i Welz 2017, 423. Det lyttende subjekt kan ikke reduceres til et ekko, fordi det kræver en original "subjektiv" respons at tillægge betydning til den resonans, som en *embodied mind* kan føle – og kun når den respons er givet, er subjektet "answering by resounding, yet speaking with one's own voice".

netop dét er ifølge Levinas næstekærlighedens og ansvarets yderste kulminationspunkt.³⁹

5. Dialogens betydning for erkendelse, handling og selvtilblivelse

Så længe der er personer, kan der ske noget enestående “imellem” dem. Kommunikation er, sagt på latin, *per-sonans*, dvs. gennem-lydende, som når den antikke skuespiller talte igennem sin ansigtsmaske (på græsk: πρόσωπον, dvs. det, der præsenterer sig for synet, på latin *persona*). Vi mennesker kan ikke reduceres til skuespillere og verden ikke til et teater, men alligevel ligner den seriøse mellemmenneskelige kommunikation om det guddommelige den proces, hvori en andens stemme trænger igennem en maske, for så vidt Gud taler til os formidlet gennem andre mennesker, som dermed bliver til “personer” i den førnævnte forstand. William Desmond har i den forbindelse betegnet en person som “an acoustic passage” og “a porosity of transition, in which an energy of being more original than itself passes in communication” – og den energi, der strømmer igennem personerne, kalder han for “logos of the metaxu”, dvs. et ord i mellemfæren (Desmond 2008, 197). Hvordan kan dette ord “høres” og fornemmes, hvis ikke (eller ikke alene) med ørerne? I næste afsnit vil jeg komme tilbage til “det uhørte” i sin negative betydning og til spørgsmålet om posttraumatisk re-orientering.

Dialogisk og lyttende livsorientering

Tidligere i år holdt María del Rosario Acosta López en forelæsning med titlen “Grammars of Listening: or on the Difficulty of Rendering Trauma Audible” (Acosta López 2022). Når det etisk “uhørte” sker mellem mennesker, er det ifølge hende vigtigt at skabe et trygt rum, hvor de traumatiserede kan udtrykke sig, hvor “det udsigelige” kan siges højt, uden at man med det samme forsøger at “oversætte” det uforståelige i forståelige ord. Svære traumas vidnesbyrd slår sprogets grammatik i stykker, fordi både perception og den semiotiske repræsentation er berørt af traumat. Det uhørte fremkalder resonans i dem, der lytter til vidnerne. Acosta López vil gerne flytte ansvaret for historien fra ofrene til vidnerne. Hvordan kan de tage imod vid-

39. Se hertil Welz 2008c, med talrige referencer til Levinas’ værker, sammenlignet med Kierkegaard.

nesbyrdet som gode “gæstgivere”, når de inviterer de traumeramte til at dele minder om det ubeskrivelige og uforståelige?

Paul Mendes-Flohr afslutter sin store, banebrydende Buber-biografi med “Acknowledgments”, hvor han skriver de følgende bevægende ord om Bubers åndshistoriske betydning: “I am above all indebted to Martin Buber, who taught me to listen to the muted, inner voice of the Other – including one’s own – before trying to understand his or her words. One might call this the hermeneutics of *Menschlichkeit*.” (Mendes-Flohr 2019, 390). Menneskelighedens hermeneutik involverer det at lytte til “musikken i den andens sjæl”⁴⁰ og den andens tavse indre stemme. Vi skal også lytte til det, den anden *ikke* siger. Nogle gange er det, der ikke bliver sagt, sågar vigtigere end det, der siges.

I en tekst med den smukke og sigende titel “Hva hører du når du lytter? Hvem blir du når du svarer?” henviser Aslaug Kristiansen til nødvendigheden af “å lytte frem” en andens spørgsmål, selv om det forbliver uudtalt (Kristiansen 2015, med henvisning til Buber 1966, 60). Hun refererer til Bubers refleksion over et møde med en ung mand, der besøgte ham. Senere fik han at vide, at den unge mand havde noget på hjerte, en vanskelig afgørelse han skulle træffe, som han ville drøfte med Buber. Buber var åbenbart ikke helt nærværende, i hvert fald blev spørgsmålet ikke stillet, og det sidste, Buber hørte om den unge mand, var, at han var blevet dræbt i krigen. Bubers autobiografiske overvejelser viser, at jeget som respondent har et særligt ansvar overfor den anden (se hertil også Gibbs 2000, 35, 45). Men også overfor sig selv – fordi den etiske udfordring ikke mindst består i, hvordan det, jeg gør, vil påvirke den, jeg er og bliver til.

Allerede det, at nogen lytter, kan hjælpe (se hertil Welz 2012),⁴¹ så der sættes ord på problemerne, og tankerne samles, selv om det ikke altid lykkes at finde gode løsninger. Men i øjeblikke, hvor vi er særligt udfordrede i livet, kan det være, at vi trænger til ikke kun at henvende os til et andet menneske, men til en “højere instans”.

40. Jf. følgende podcast om hans ovennævnte bog: <https://www.youtube.com/watch?v=NFzsfDsRgRw> (26. april 2022).

41. En forsøgsordning i Skotland, hvor praktiserende læger og præster samarbejder om *Community Chaplaincy Listening*, viste den positive, ja helbredende effekt af, at mennesker med *sub-clinical issues* kunne henvises til og så betro sig til en *listener*, der venligt og med et åbent sind “modtog” deres ord, se Vesterdal m.fl. 2021. I forbindelse med bogpræsentationen på FUV i Aarhus den 29.10.2021 har jeg beskrevet sjælesorgens opgave som det “at lytte livsmodet frem” (artikel under udgivelse).

Gud som dialogpartner?

I jødedom, kristendom og islam omtales Gud også som en slags “dialogpartner” (se Welz 2012), om end ikke i øjenhøjde, og i alle tre “abrahamitiske religioner” spiller bønnen en afgørende rolle i de troendes hverdag. Hvorfor er det sådan?

Lad os i et tankeeksperiment undgå alle personlige gudsforestillinger. Vi kunne i stedet begrebsliggøre Gud som “hørelsens horisont”, hvilket jeg selv har gjort (jf. Lincoln 2014, 204, 207; Welz 2019c). Niels Henrik Gregersen har ligeledes benyttet sig af et ikke-personligt vokabular, da han i forlængelse af Rosas resonanstheori skrev: “Gud er den resonansdybde, der i sig rummer alle menneskets erfaringer af resonans og dissonans, og som omfatter menneskets livsglæde og nød med samme bærekraft” (Gregersen 2021, 9). I denne “resonansdybde” kan vi i det mindste “deponere” vores oplevelser. Ligeledes kan vi forestille os, at alt, vi siger, flugter med “hørelsens horisont”.

Men vi kan hverken få en tilbagemelding fra horisonten eller dybden. Vi kan heller ikke komme i kontakt med dem. Horisonten og dybden kan ikke bekymre eller glæde sig; de er ligeglade med vores ve og vel. Hvis Gud *kun* symboliseres upersonligt som horisont eller dybde, kommer vi til at mangle hans respons på alt det, der svirrer og summer, resonerer og bevæger sig i vores liv.

Uden det dialogiske kan vi glemme alt om gensidigheden i gudsforholdet. Så taler vi måske ikke ligefrem ind i et tomrum, fordi resonansdybden jo er fyldt op med alt muligt, men det, vi møder dér, er kun vores egen fortid. Der er ingen, der kan svare os, når vi henvender os i situationer, hvor der ikke er tilstrækkelig hjælp at hente hos andre mennesker. At forstå Gud som dialogpartner og ikke blot som en anonym magt kan ganske enkelt være *a lifeline*.

Et dialogisk gudsforhold har ikke kun betydning for vores livsorientering. Bønnen er også afgørende for gudserkendelsen. Derfor definerer Gerhard Ebeling talen *til* Gud (“Reden zu Gott”) som ansatzpunkt og hermeneutisk nøgle til den teologiske lære *om* Gud (“Gotteslehre”) (Ebeling 1982, 192-193). Dette er kun konsekvent under den forudsætning, at teologiens genstand ikke er *noget*, men snarere *nogen*. Vi ville heller ikke uden videre kunne tale om et menneske, vi aldrig har mødt. Hvis vi vil lære Gud at kende, må vi ikke bare give ham plads i hovedet, men også spillerum i vores liv (Caputo 2021, 2).⁴²

42. Jf. mine overvejelser om “det teologiske projekt” (Welz 2010a, 1093).

6. Metodologiske implikationer

Også ifølge John Caputo er vi ikke kun iagttagere i forhold til Gud, men “players in the game” – “Otherwise, religion, God, and theology are abstractions, conceptual ghosts, words belonging to a dead language, patients etherized upon a table, their analysis an autopsy, and theologians are reduced to medical examiners issuing a postmortem report” (Caputo 2021, 2). Dette har metodologiske implikationer, som kan sammenfattes i form af to teser:

Epistemologi og etik hører sammen

Tese nummer et: Teologisk epistemologi og etik hører sammen, fordi det, vi *erkender* om vores forhold til Gud, giver os et fingerpeg med hensyn til, hvad vi skal *gøre*. Vi må holde begge discipliner sammen, hvis der skal opstå en troværdig overensstemmelse mellem tænkning og handling.

Handlingsorienteringen fungerer vel at mærke ikke sådan, at vi modtager direkte befalinger à la: “Du skal ditten og datten!” Tværtimod er pointen med dialogisk livsorientering i bønnen den, at vi ikke kan “høre det uhørte”, medmindre vi lytter opmærksomt og eftertænksomt og gang på gang spørger, i hvilken retning vi skal gå. Handlingsorienteringen forbliver langt hen ad vejen implicit. Det, vi lytter os frem til, indeholder allerede vores egen respons.

Teori og praksis, eksistentiel orientering og videns-generering skal danne et feedback-loop

Tese nummer to: Teori og praksis, eksistentiel orientering og videns-generering skal danne et feedback-loop, hvor epistemiske dyder som åbenhed, intellektuel ydmyghed og selvkritik (se Fisch 2016) kan indøves og kultiveres.

I en artikel med titlen “Practicing as knowing: The epistemological significance of practices” (2021) forklarer Ulla Schmidt, hvordan praksisudøvelse kan forstås som en form for videns-generering, hvilket er grunden til, at praksisformer også er erkendelsesteoretisk relevante (Schmidt 2021; se desuden Helboe Johansen og Schmidt 2022). Dette gælder i høj grad for bønnen, der indebærer en uerstatelig lytte-praksis, der ikke kun er vejen frem til gudserkendelse, men også til praktisk visdom.

7. En u-afsluttelig slutning:

At høre det uhørte – i tålmodighed og gæstfrihed

Erkendelsesprocessen forbliver uafsluttet i vores endelige liv. Derfor er der brug for beredskab til selvkorrektur. Modsat den Allerhøjeste er vi ikke i stand til at se med alles øjne eller høre med alles ører. Vores perspektiv og receptionsevne er begrænset, hvorfor det er nødvendigt for os at forblive åbne for nye indsigter og indgivelser, vi ikke kan nå frem til på egen hånd.

Da jeg for nylig tog bussen, kørte den hurtigt forbi et skilt ved vejen: "Tænkning tilladt" stod der tilsyneladende, og jeg blev helt forbavset over det, indtil jeg så, at der faktisk stod: "Tankning tilladt". Det er nok forskellen mellem en jordisk og en himmelsk "tankstation". Så længe vi går eller kører rundt hernede i vores egne tanker, har vi brug for regelmæssig åndelig "optankning" og "tilsyn". Vi skal se og høre efter på ny, dag efter dag. Det er en opdagelsesrejse, der nogle gange går irriterende langsomt og kræver flere gentagelser, indtil vi har lært vores livslektioner. Dem kan vi ikke lære i en lynintroduktion eller et *crash course* på 1 time. *Learning by doing* betyder her: at blive ved, så længe vi lever. Dette kræver tålmodighed.

Kierkegaards *Opbyggelige Taler* fra 1843-44 om henholdsvis at erhverve og bevare sin sjæl i tålmodighed⁴³ trækker på vores tålmodighed. Især sidstnævnte tale lader til at være en lang tale. Når man så læser: "Priset være Taalmodighedens Gud, dette er Enden paa denne Tale" (SKS 5, 203), ånder man lettet op. Men så vender man siden om – og ser, at talen fortsætter! Nu møder tålmodigheden personligt op og tager ordet. Orienteringsdyden taler. Vi må læse og lytte videre. Og hvad er så konklusionen?

Ligesom Kierkegaards tale har en u-afsluttelig slutning, sådan også min forelæsning. Jeg kan ikke formidle "det uhørte" i ordets bedste betydning ved at sige noget, der godt kan høres. Tilhørerne kommer ikke udenom selv at skulle lytte ind i stilheden for at kunne fornemme, hvad det er. Her er der ingen stedfortrædelse og ingen hurtigrute. Enhver må selv, hvor langsommeligt det end går.

Nogle gange må vi sågar gå et skridt tilbage, fordi vi var for hurtige. Det vigtigste er ikke at gå i stå. En *theologia viatorum* værdsætter

43. Talen fra 1843 hedder "At erhverve sin Sjæl i Taalmodighed" (SKS 5, 159-174), den fra 1844 "At bevare sin Sjæl i Taalmodighed" (SKS 5, 185-205). De to taler udlægger forskellige aspekter af Lukasevangeliet 21,19: ἐν τῇ ὑπομονῇ ὑμῶν κτήσεσθε τὰς ψυχὰς ὑμῶν, hvor ὑπομονῇ både kan læses som tålmodighed (når man erhverver sin sjæl) og udholdenhed (når man skal bevare den). Se hertil Rudd 2008, og Bowen 2020, om tålmodighed som en dyd, der former mennesket åndeligt set.

vejen. Det græske ord for “metode”, μέθοδος, handler om undersøgelsens vej. Vi skal blive på denne vej, og jeg glæder mig til alle møder og diskussioner på denne vej!⁴⁴

Som religionsfilosoffen Romano Guardini har skrevet, er det gæstfrihedens dybeste mening, at vi giver hinanden ophold og hvile på vores vandring mod vores evige hjem, at vi giver hinanden et sted at blive og en pause, hvor sjælen kan finde ro, nye kræfter og tillid til, at vi rejser sammen og har samme mål:

Sieh, dies ist aller Gastfreundschaft tiefster Sinn: Daß ein Mensch dem andern Rast gebe auf der großen Wanderschaft zum ewigen Zuhause. Daß er für eine Weile ihm Bleibe gebe für die Seele, Ruhe, Kraft und das Vertrauen: Wir sind Weggenossen und haben gleiche Fahrt.⁴⁵

Hvordan kan vi være der for hinanden på den måde? For eksempel ved at spise og drikke og tale sammen og lytte til hinanden. . .

Litteratur

- Acosta López, María del Rosario. 2022. “Grammars of Listening: or on the Difficulty of Rendering Trauma Audible”: https://www.youtube.com/watch?v=wwxg43tZVVM&list=PLqK-cZS_wviDiPOFmdGLf-pwyoT40yQMKY&index=7 (3. februar 2022, foredrag ved *The Royal Institute of Philosophy – The London Lectures 2021-22: Expanding Horizons*).
- Anselm von Canterbury. 1995. *Proslogion: Untersuchungen. Lateinisch-deutsche Ausgabe*. Oversat og udgivet af P. Franciscus Salesius Schmitt O.S.B. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Assel, Heinrich. 2020. *Elementare Christologie*. Bd. 3: *Inkarnation des Menschen und Menschwerdung Gottes*. Gütersloh: Gütersloher Verlags-haus.
- Bader, Günter. 2020. *Abyssus abyssum vocat. Zur Kritik der Resonanz*. Gø-madningen: cmz-Verlag.
- Bader, Günter. 2022. *Abyssus abyssum vocat. Om kritikken af resonans*, oversat af Carsten Pallesen. *Tidsskriftet Arken* 43. årgang, nr. 170: 7-65.

44. Dette er en variation af min artikel om “Det teologiske projekt”, Welz 2010a, 1095.

45. Guardini 2001, 38-39. Endvidere kan jeg anbefale følgende publikationer om gæstfrihed, der stammer fra en dansk kontekst: Eriksen 2018; Mogensen 2016; Nissen 2014.

- Bagger, Matthew 2007. *The Uses of Paradox: Religion, Self-Transformation, and the Absurd*. New York: Columbia University Press.
- Bowen, Amber. 2020. "The Importance of Patience in Kierkegaard's Becoming Self". *Journal of Spiritual Formation and Soul Care* 13/2: 211-212.
- Buber, Martin. 1966. *Møde med mennesker*. København: Hasselbalchs kulturbibliotek.
- Buber, Martin. 1978. *Zwiesprache: Traktat vom dialogischen Leben*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider.
- Buber, Martin. 1997. *Jeg og Du*. Oversat af Peter Boile Nielsen. København: Hans Reitzels Forlag.
- Caputo, John D. 2021. "Do Radical Theologians Pray? A Spirituality of the Event". *Religions* 12:679 (<https://doi.org/10.3390/rel12090679>).
- Dalferth, Ingolf U. 2009. "Mere passive. Die Passivität der Gabe bei Luther". I *Word – Gift – Being. Justification – Economy – Ontology*, red. Bo Holm og Peter Widmann, 43-71. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dalferth, Ingolf U. 2011. *Umsonst. Eine Erinnerung an die kreative Passivität des Menschen*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Desmond, William. 2008. *God and the Between*. Malden: Blackwell.
- Dickmann, Ulrich. 2006. "‘In der Spur Gottes’. Der Mensch als Ebenbild Gottes in der Philosophie von Emmanuel Levinas". I *Für das Unsichtbare sterben. Zum 100. Geburtstag von Emmanuel Levinas*, red. Norbert Fischer og Jakub Sirovátka, 85-105. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Ebeling, Gerhard. 1982. *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd. 1: *Prolegomena. Erster Teil: Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt*. 2. udgave. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Ebeling, Gerhard. 1985. "Der Mensch als Sünder: Die Erbsünde in Luthers Menschenbild". I Ebeling, *Lutherstudien*, Bd. III: *Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches*, 74-107. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Eriksen, Niels Nymann. 2018. *Gæstfrihed*. København: Akademisk Forlag.
- Fisch, Menachem. 2016. "A Modest Proposal: Toward a Religious Politics of Epistemic Humility". I *The Rationality of Religious Dispute*, red. Hava Tirosh-Samuelson og Aaron W. Hughes, 49-71. Leiden: Brill.
- Fuller, Martin G., og Martina Löw. 2017. "Introduction: An invitation to spatial sociology". *Current Sociology* 65/4: 469-491.

- Funkenstein, Amos. 2018. *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Gibbs, Robert. 2000. *Why Ethics? Signs of Responsibilities*. Princeton: Princeton University Press.
- Gregersen, Niels Henrik. 2021. *Ind i fællesskabet. En samtidsteologi om gudsriget og det evige liv*. København: Eksistensen.
- Grøn, Arne og Claudia Welz. 2009. "Etik og Religionsfilosofi". *Fønix* 32/3: 190-198 https://teol.ku.dk/formidling/teologi_derfor/dokumenter/foenix_32_3_2009_teologi_derfor.pdf/
- Grøn, Arne. 2011. "Homo subiectus: Zur zweideutigen Subjektivität des Menschen". I *Seinkönnen: Der Mensch zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit*, red. Ingolf U. Dalferth og Andreas Hunziker, 19-33. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Grøn, Arne. 2017. "The Ethical Demand: Kierkegaard, Løgstrup, and Levinas". I *What Is Ethically Demanded? K.E. Løgstrup's Philosophy of Moral Life*, red. Hans Fink og Robert Stern, 130-148. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Guardini, Romano. 2001. *Briefe über Selbstbildung*. Bearbejdet af Ingeborg Klimmer. 11. udgave. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Habel, Erwin (unter Mitwirkung von Friedrich Gröbel). 1989. *Mittelateinisches Glossar*. Paderborn: Schöningh.
- Helboe Johansen, Kirstine og Ulla Schmidt (red.). 2022. *Practice, Practice Theory and Theology. Scandinavian and German Perspectives*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Herder, Johann Gottfried. 1891. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. I *Sämtliche Werke*, red. Bernhard Suphan, Bd. V. Berlin: Weidmann.
- Holte, Stine. 2015. *Meaning and Melancholy in the Thought of Emmanuel Levinas*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jooß, Elisabeth. 2005. *Raum. Eine theologische Interpretation*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Kant, Immanuel (KrV). *Kritik der reinen Vernunft*. Udgivet af Jens Timmermann. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1998.
- Kierkegaard, Søren (SKS). 1997-2012. *Søren Kierkegaards Skrifter*. Udgivet af Søren Kierkegaard Forskningscenteret. København: Gads Forlag.

- Kolesch, Doris. 2006. "Wer sehen will, muss hören. Stimmlichkeit und Visualität in der Gegenwertskultur". I *Stimme: Annäherung an ein Phänomen*, red. Doris Kolesch og Sybille Krämer, 40-64. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kristiansen, Aslaug. 2015. "Hva hører du når du lytter? Hvem blir du når du svarer?" I *Til den andres beste: En bok om veiledningens etikk*, red. Solveig Botnen Eide, Hans Herlof Grelland, Aslaug Kristiansen, Hans Inge Sævareid, Dag Gjerløw Aasland, 59-79. Oslo: Gyldendal 2015.
- Janowski, Bernd. 2021. *Leben in Gottes Gegenwart. Beiträge zur Theologie und Anthropologie des Alten Testaments* 7. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Levinas, Emmanuel. 1978. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Martinus Nijhoff/Kluwer Academic.
- Levinas, Emmanuel. 1995. *Etik og Uendelighed: Samtaler med Philippe Nemo*. Oversat af Manni Crone. København: Hans Reitzels Forlag.
- Levinas, Emmanuel. 2001. *Is it Righteous to Be? Interviews with Emmanuel Levinas*. Udg. Jill Robbins, Stanford: Stanford University Press.
- Lincoln, Ulrich. 2014. *Die Theologie und das Hören*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Luther, Martin (WA). 1883-1999. *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)*, bd. 1-80. Weimar: Hermann Böhlau und Nachfolger.
- McGuire, Brian Patrick. 2011. *Hjælp mig, Herre: Bøn gennem 1000 år*. Frederiksberg: Alfa, 35-61.
- Melanchthon, Philipp. 1997. *Loci communes 1521. Lateinisch-Deutsch*. Oversat af Horst Georg Pöhlmann. Gütersloher Verlagshaus.
- Mendes-Flohr, Paul. 2019. *Martin Buber: A Life of Faith and Dissent*. New Haven/London: Yale University Press.
- Mogensen, Mogens S. (red.). 2016. "Jeg var fremmed og I tog imod mig". *Flygtningekrisen og kirkens ansvar* = særnummer af *Ny Mission* 30. København: Dansk Missionsråd (https://issuu.com/danishmissioncouncil/docs/nymssion_30).
- Nancy, Jean-Luc. 2007. *Listening*. Oversat af Charlotte Mandell. New York: Fordham University Press.
- Newsom, Carol A. 2021. *The Spirit within Me: Self and Agency in Ancient Israel and Second Temple Judaism*. New Haven/London: Yale University Press.

- Nissen, Johannes. 2014. "Creating a Space for the Others: The Marginalized as a Challenge to Diaconia and Church – A Theological Perspective". *Diaconia: Journal for the Study of Social Practice* 5/1: 31-46 (<https://doi.org/10.13109/diac.2014.5.1.31>).
- Nissen, Ulrik. 2022. *Kærlighedens ansvar. Grundlag og områder for kristen etik*. København: Eksistensen.
- Plessner, Helmuth. 1980. *Anthropologie der Sinne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2017. *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. 5. udgave. Berlin: Suhrkamp. Dansk oversættelse: *Resonans. En sociologi om forholdet til verden*, Eksistensen 2021.
- Rudd, Anthony. 2008. "Kierkegaard on Patience and the Temporality of the Self: The Virtues of a Being in Time". *Journal of Religious Ethics* 36/3: 491-492.
- Schmidt, Ulla. 2021. "Practicing as knowing: The epistemological significance of practices, exemplified with funerary practices". *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology* 75/1: 30-51.
- Schreiner, Stefan. 1993. "Partner in Gottes Schöpfungswerk. Zur rabbinischen Auslegung von Gen 1,26-27". *Judaica* 49: 131-145.
- Stegmaier, Werner. 2008. *Philosophie der Orientierung*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Stegmaier, Werner. 2019. *What is Orientation? A Philosophical Investigation*. Oversat af Reinhard G. Mueller. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Stoellger, Philipp. 2010. *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer 'categoria non grata'*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Thomä, Dieter. 2016. "Hartmut Rosa: Soziologie mit der Stimmgabel". *DIE ZEIT* 26 (den 30. juni 2016), se <http://www.zeit.de/2016/26/hartmut-rosa-resonanz-sachbuch>?
- Tillich, Paul. 1987. *Systematische Theologie I/II*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Uusimäki, Elisa. 2021. *Lived Wisdom in Jewish Antiquity: Studies in Exercise and Exemplarity*. London/New York/Oxford/New Delhi/Sydney: T&T Clark.
- Vesterdal, Lone, Inger Uldall Juhl og Niels Christian Hvidt. 2021. "Eksistentiel og åndelig omsorg er sjælen i sundhedsvæsenet: Tværprofessionelle erfaringer fra Skotland og deres implikationer for danske forhold". I *Sjælesorg i bevægelse. En introduktion til hovedspor i sjælesorgens*

- teologi og praksis i Danmark*, red. Lone Vesterdal og Thomas Gudberg-
sen, 183-200. København: Eksistensen.
- Waldenfels, Bernhard. 2004. *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*. Frank-
furt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard. 2007. *Antwortregister*. Frankfurt am Main: Suhr-
kamp.
- Waldenfels, Bernhard. 2019. *Erfahrung, die zur Sprache drängt: Studien
zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht*.
Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Welz, Claudia. 2005. "Von Gottes Verstecken: Kierkegaards Phänomeno-
logie des Unsichtbaren". *facultativ* [Magazinbeilage zur Reformierten
Presse] 2, 6f.
- Welz, Claudia. 2008a. "God – A Phenomenon? Theology as Semiotic
Phenomenology of the Invisible". *Studia Theologica – Nordic Journal of
Theology* 62/1: 4-24.
- Welz, Claudia. 2008b. "Keeping the Secret of Subjectivity: Kierkegaard
and Levinas on Conscience, Love, and the Limits of Self-Understan-
ding". I *Despite Oneself: Subjectivity and its Secret in Kierkegaard and
Levinas*, red. Claudia Welz og Karl Verstrynge, 153-225. London:
Turnshare.
- Welz, Claudia. 2008c. "Love as Gift and Self-Sacrifice". *Neue Zeitschrift
für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 50: 238-266.
- Welz, Claudia. 2008d. *Love's Transcendence and the Problem of Theodicy*.
Tübingen: Mohr Siebeck.
- Welz, Claudia. 2010a. "Det teologiske projekt". *Præsteforeningens Blad*
100/50 (December): 1085-1095.
- Welz, Claudia. 2010b. "Identity as Self-Transformation: Emotional Con-
flicts and their Metamorphosis in Memory". *Continental Philosophy
Review* 43/2: 267-285.
- Welz, Claudia. 2010c. *Vertrauen und Versuchung*. Tübingen: Mohr Sie-
beck.
- Welz, Claudia. 2012. "At give stemme til det usynlige: Overvejelser over
bønnens sprog". *Dansk Teologisk Tidsskrift* 75/ 4: 254-274.
- Welz, Claudia. 2014. "Resonating and Reflecting the Divine: The Notion
of Revelation in Jewish Theology, Philosophy, and Poetry". I *Revelation
(Claremont Studies in the Philosophy of Religion: Conference 2012)*, red.

- Ingolf U. Dalferth og Michael Ch. Rodgers, 141-183. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Welz, Claudia. 2016a. "Die (An-)Ökonomie der Gabe: Gegenwart in Liebe, Gebet und Vergebung". I *Die Gabe: Zum Stand der interdisziplinären Diskussion*, red. Veronika Hoffmann, Ulrike Link-Wieczorek og Christof Mandry, 304-325. Freiburg/München: Karl Alber.
- Welz, Claudia. 2016b. "Difficulties in Defining the Concept of God – Kierkegaard in Dialogue with Levinas, Buber, and Rosenzweig". *International Journal for Philosophy of Religion* 80/1: 61-83.
- Welz, Claudia. 2016c. *Humanity in God's Image: An Interdisciplinary Exploration*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Welz, Claudia. 2016d. "Paradoxien ethischer und religiöser Orientierung als Neuanfänge des Denkens". I *Zur Philosophie der Orientierung. Werner Stegmaier zum 70. Geburtstag*, red. Benjamin Alberts, Andrea Bertino, Ekaterina Poljakova og Andreas Rupschus, 217-232. Berlin: De Gruyter.
- Welz, Claudia. 2016e. "Trauma, Memory, Testimony: Phenomenological, Psychological, and Ethical Perspectives". *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 7: 104-133 <https://ojs.abo.fi/ojs/index.php/scripta/article/view/947>
- Welz, Claudia. 2017. "A Voice Crying out from the Wound – with or without Words: On Trauma, Speech, and Silence". *Dialog: A Journal of Theology* 56/4: 412-427 (<http://rdcu.be/AqxAX>).
- Welz, Claudia. 2018. "Das Gebet als Schlüssel der Gotteserkenntnis? Anselm von Canterburys *Proslogion*". I *Das Letzte – Der Erste: Gott denken. Festschrift für Ingolf U. Dalferth zum 70. Geburtstag*, red. Hans-Peter Großhans, Michael Moxter og Philipp Stoellger, 443-466. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Welz, Claudia. 2019a. "A Theological Phenomenology of Listening: God's 'Voice' and 'Silence' after Auschwitz". *Religions* 139/10: 1-17 (<https://www.mdpi.com/2077-1444/10/3/139/pdf>).
- Welz, Claudia. 2019b. "At lytte til den indre stemme: Kierkegaard, Luther og Hannah Arendt". I *Mennesket og det andet: Bidrag til den eksistensielle fænomenologi*, red. Michael Rasmussen, 111-131. Aalborg: Aalborg Universitetsforlag.
- Welz, Claudia. 2019c. "Gott als Gesprächspartner oder Horizont des Hörens? Zur philosophischen Kritik des Bittgebets". I *Interesse am Anderen: Internationale Beiträge zum Verhältnis von Religion und Ratio-*

- nalität. Zum 60. Geburtstag von Heiko Schulz, red. Gerhard Schreiber, 97-121. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Welz, Claudia. 2019d. "Selvfremmedgørelse, synets etik og hørelsens fænomenologi – Kierkegaard, Dostojevskij, Stefánsson". I *Selvforståelse og selvfremmedgørelse: Eksistentiel hermeneutik*, red. Cathrine Bjørnholt Michaelsen, Mads Gram Henriksen og René Rosfort, 147-172. København: Eksistensen.
- Welz, Claudia. 2019e. "From Confusion to Clarity: Paradoxes of Orientation as Courageous Beginnings" (podcast). https://youtu.be/YJVN_UsBc_4.
- Welz, Claudia og Ulrik Nissen. 2020. "Etik og Religionsfilosofi i de kommende år". I *Teologi i Aarhus – mellem fortid og fremtid*, red. Per Ingeman, Simon Balle, René Falkenberg og Ulrik Nissen, 117-128. Aarhus: Afdeling for Teologi, Institut for Kultur og Samfund https://cas.au.dk/fileadmin/ingen_mappe_valgt/Teologi_i_Aarhus_-_mellem_fortid_og_fremtid__pdf_.pdf
- Welz, Claudia. 2021a. "At lytte til den anden og forandres i dialog: Gæstfrihed på sprogets grænse". *Nyt fra Aarhusteologerne* #26 (28. September 2021) <https://cas.au.dk/om-instituttet/afdelinger/teologi/nyt-fra-aarhusteologerne/artikler/26/at-lytte-til-den-anden-og-forandres-i-dialog-gaestfrihed-paa-sprogets-graense/>
- Welz, Claudia. 2021b. "Editorial to JBSP Special Issue on the Phenomenology of Listening". *Journal of the British Society for Phenomenology* 52/4: 265-269.
- Welz, Claudia. 2021c. "Himlen på jorden – om engle og Åndens inkarnation". *Bibliana 1: Kroppen i Bibelen*, https://www.bibelselskabet.dk/sites/default/files/files/artikel_2_bibliana_01-21_0.pdf.
- Welz, Claudia. 2022. "Vocation and the Voice of Conscience". I *Kierkegaardian Essays*, red. Clare Carlisle og Steven Shakespeare, 131-146. Berlin/New York: De Gruyter.
- Westin, Anna. 2022. *Embodied Trauma and Healing: Critical Conversations on the Concept of Health*. New York: Routledge, Taylor & Francis.

Menneskets forståelse af sig selv mellem dyret og det guddommelige

*Lektor, cand.theol., ph.d. Mads Peter Karlsen
Københavns Universitet*

Review-artikel: Lars Albinus. *Livsvæsen. Om forholdet mellem dyret, mennesket og det guddommelige*. Aarhus Universitetsforlag 2021. 420 s. Kr. 429,95 (e-bog: kr. 249,95).

Abstract: This review article presents an outline and discussion of Lars Albinus' monograph *Livsvæsen. Om forholdet mellem dyret, mennesket og det guddommelige* ('A Living Being. On the Relationship between Animals, Human Beings and the Divine'). Focusing on the book's guiding question concerning the issue of human self-understanding in relation to the animal and the divine, the aim of the article is to explore its relevance for contemporary philosophy of religion. The first part of the article sketches how Albinus, through a reading of philosophers like Heidegger, Agamben and Derrida, elaborates the complex and ambiguous part the animal plays in the attempt of human beings to understand themselves. The second part discusses Albinus' two main analytical perspectives – philosophy of religion and history of religions – and their compatibility, using Albinus' key-concept of the animal-human-divine triad as the pivotal point. The third and last section of the review article initiates a critical discussion of some of the implications and possibilities of Albinus' guiding question concerning human self-understanding.

Key words: Self-understanding – immanent transcendence – animal-human-divine triad – bare life – philosophy of religion – history of religions.

Indledning

I en tid, hvor universitetsranglister, bibliometriske standarder og top-down ledelse i stigende grad dikterer, at forskere først og fremmest skal gøre sig gældende på et anglofont tidsskriftsmarked, er det opløftende at sidde med en næsten 500 sider lang dansksproget monografi

i hænderne.¹ Med *Livsvæsen. Om forholdet mellem dyret, mennesket og det guddommelige*, som bogen er betitlet, er lektor i religionsvidenskab Lars Albinus således med til at holde liv i en væsentlig forskningstradition. Samtidig demonstrerer bogen på forbilledlig vis, hvad det vil sige, at forskning har en forpligtigelse til at bidrage til at kvalificere den offentlige debat om aktuelle samfundsrelevante emner uden at kompromittere tanken om forskning som sit eget mål. Bogens bredere aktualitet sættes allerede an med titlen, *Livsvæsen*, et ord, der betyder både levende væsen og livets væsen, og som henviser til den gennemgående opfattelse i kultur- og religionshistorien, at både dyret, mennesket og det guddommelige har del i det levende og derfor er grundlæggende forbundet. *Livsvæsen* er således en påmindelse om menneskets samhørighed med dyret, ja med alt levende, og ikke mindst om vores tendens til at tabe denne samhørighed af syne.

Det følgende fokuserer, fra en religionsfilosofisk synsvinkel, på det, som Albinus fremhæver som bogens ledende spørgsmål, nemlig spørgsmålet om, hvilken rolle dyret (primært som symbol og metafor) spiller for menneskelig selvforståelse (Albinus 2021, 13-24, 442-443).² Den grundlæggende forudsætning for bogens undersøgelse af dette spørgsmål synes at være den filosofiske hermeneutiks grundtese om, at mennesket kun kan forstå sig selv gennem omvejen over noget andet end sig selv. Eller som Albinus formulerer det: "Dyrene er *det andet*, både i forhold til vores sprogligt baserede omgang med hinanden og – hvad der selvfølgelig relaterer sig hertil – vores selvforståelse som fornuftsvæsner. Sagen er imidlertid, at denne selvforståelse bl.a. afhænger af sit eget begreb om det, den hæver sig op over: det umælelige liv, dyret" (14-15).³ Selvforståelsesproblematikken kompliceres imidlertid af det forhold, at dyret er uudryddeligt til stede i mennesket selv, og ikke kun i biologisk forstand, men ligeledes altså som et aspekt ved den menneskelige sprogbrug og tænkning (s.st., 38). Det betyder, at med dyret står mennesket ikke blot over for noget andet end sig selv; mennesket har allerede selv – i sit selvforhold –

1. For en diskussion af de sidste 20 års vidtrækkende forandringer af forskningsvilkårene på danske universiteter, se Sørensen 2020.

2. Dette fokus på spørgsmålet om selvforståelse betyder samtidigt, at bogens filosofisk orienterede kapitler sættes i forgrunden, da det er her, at dette spørgsmål især tages op. Albinus diskuterer et særdeles omfangsrigt tekstmateriale fra en række forskellige discipliner. Andre perspektiver, som der ses bort fra her, kunne derfor også være trukket tydeligere frem. For en mere general præsentation af bogen, der samtidig har et religionshistorisk afsæt, se Gilhus 2021.

3. Med termen "filosofiske hermeneutik" sigtes der til den tradition i det 20. århundredes filosofi fra Martin Heidegger over Hans-Georg Gadamer til Paul Ricoeur, som kritisk genoptager Hegel og Kierkegaards subjektivitetstænkning på en ny måde (se Gadamer 2004, 243-359).

del i det andet, som dyret er. Selvførståelsestemaet belyses i bogens sytten kapitler inden for en kulturel kontekst, der strækker sig fra religion over filosofi til litteratur med udgangspunkt i to forskellige, men supplerende spørgehorisonter, nemlig en religionshistorisk og en religionsfilosofisk (s.st., 13, 23, 26).

Mennesket er det dyr, der samtidig er et ikke-dyr

Spørgsmål om dyrets rolle for menneskelig selvførståelse synes som Albinus understreger at have en særlig aktualitet i dag, fordi den med klimakrisens voksende opmærksomhed på de miljømæssige konsekvenser af vores produktion af animalske fødevarer har sat ellers ofte fortrængte dyreetiske problemstillinger på dagsordenen. Albinus formulerer det således:

Det ... er dyret, der i dag tavst konfronterer vores selvførståelse. Kan vi uanfægtet forholde os til os selv uden tanke for de lemlæstede hajer, de forhandlede dyreunger, de forstoppede gæs, de slavebundne delfiner, spækhuggere, elefanter, bjørne, de opstaldede grise og køer, de stressede høns og sygdomsinficerede forsøgsdyr, for slet ikke at tale om virus-fremkaldende dyremarkeder og minkfarme? Eller sniger vi os som kat-ten uden om den varme grød (41).

Med den sidste sætning i citatet antydes en af de afgørende pointer i bogens behandling af spørgsmålet om dyrets betydning for vores selvførståelse, nemlig at selv om vi forsøger at undvige dette spørgsmål kan vi som sproget også afslører ikke komme uden om det: "Dyret er uudrydeligt tilstede i den menneskelige tænkning, ikke mindst som kontrastering og udelukkelse" (38). Dyret spiller en grundlæggende rolle for menneskets forståelse af sig selv, men på en tvetydig måde, hvor mennesket, idet det ser sig selv i dyret, samtidig herved overser det (dyret), det ikke forstår ved sig selv (s.st., 47). "Paradokset er", som Albinus bemærker, "at mennesket ser alt omkring sig, herunder dyrene, i lyset af sig selv, men det ser netop ikke sig selv" (160).

Albinus forsøger bogen igennem at få greb om kompleksiteten af den tvetydige status, som dyret har i menneskets forhold til sig selv, blandt andet ved hjælp af et begreb om "immanent transcendens", som han sætter an med følgende citat fra Heideggers *Et brev om 'humanismen'*:

Af alt det værende, som findes, er det organiske væsen formodentlig dét, som vi har sværest ved at tænke os, fordi det dels i en vis forstand er allermest beslægtet med os, dels alligevel er adskilt ved en afgrund fra vort eksistente væsen. Derimod kunne det se ud, som om det guddommelige væsen var os nærmere end det fremmedartede ved de organiske væsener – nærmere nemlig i en vis væsens-fjernhed, der som fjernhed alligevel er vort eksistente væsen mere fortroligt end det, knap tænkkelige, afgrundsdybe, kødelige slægtskab med dyret (Heidegger 2004, 44).⁴

Med begrebet om immanent transcendens peger Albinus i første omgang på det afgørende forhold, at mennesket forstår sig selv som et dyr, der samtidig er et ikke-dyr, og at det netop er i kraft af menneskets forhold til dyret, at det kommer til denne tvetydige forståelse af sig selv (Albinus 2021, 14-16). Hermed bliver den både ydre og indre grænsedragning, der gør sig gældende i menneskets forsøg på at forstå sig selv i forholdet til dyret, et centralt anliggende for Albinus. Det er denne grænsedragning, som er på spil i filosofiens og de religiøse traditioners utallige udgaver af det metafysiske spørgsmål om, hvad mennesket er, der interesserer Albinus snarere end svaret på dette spørgsmål (s.st., 42; se også 23-24, 443).

Spørgsmålet om (menneskets konstitution af) forholdet mellem mennesket og dyret er væsentligt, fordi denne relation altid har været af absolut afgørende betydning for ethvert forsøg på gennem (alle-rede i sprogets) grænsedragning at bestemme det særegnet menneskelige, dét, der gør mennesket til mennesket, og ikke mindst, fordi bestemmelsen af mennesket har vidtrækkende, ikke bare filosofiske, men juridiske, etiske og politiske konsekvenser – i særdeleshed for de livsvæsner, der falder uden for denne bestemmelse. I sine overvejelser over dette spørgsmål har Albinus især ladet sig inspirere af Giorgio Agamben og dennes omfattende analyser af “det nøgne liv”, dvs. det liv, der er fælles for alle levende væsner, men som enhver orden må udgrænse selv om det udgør dens forudsætning (20-23, 183-195, 240-243, 448).⁵ I den sammenhæng bringer Albinus også Agambens begreb om “den antropologiske maskine” i spil for at illustrere, hvordan mennesket altid fremstilles gennem en udelukkende modstilling

4. Som Albinus påpeger lidt længere inde i sin indledning går denne samme tankebevægelse, der kommer til udtryk hos Heidegger, igen hos tænkere som Deleuze, Guattari, Derrida og Agamben, og bogen har da også netop som en del af sit anliggende at tydeliggøre dette (Albinus 2021, 23).

5. Det er særligt i hovedværket *Homo Sacer* fra 1996, at Agamben fremstiller sit begreb om det nøgne liv (Agamben 2016). Albinus trækker desuden på især også på Agambens læsninger af Heidegger, Georges Bataille og Jakob von Uexküll (Agamben 2018).

mellem det menneskelige og det dyriske. Eller rettere: “Netop fordi det menneskelige faktisk hver gang allerede er forudsat, producerer maskinen i virkeligheden en slags undtagelsestilstand, en ubestemmelighedszone, i hvilken det udenfor ikke er andet end eksklusionen af et indre, og det indre ikke andet end en inklusion af et udenfor” (Agamben 2018, 58). I forlængelse heraf er det en væsentlig pointe, som Albinus også fremhæver, at den antropologiske maskine synes at fortsætte med at virke selv i vores aktive forsøg på at standse den (Albinus 2021, 240-244).⁶

I bogens undersøgelse af, hvordan forholdet mellem mennesket og dyret konstitueres gennem potentielt voldelige grænsedragninger, forsøger Albinus samtidig med sit begreb om immanent transcendens at accentuere, at der ligeledes er en grænse for menneskets erkendelse af og magt over det dyr, som det også selv er. Dyret som immanent transcendens i denne forstand, tematiseres måske tydeligst i Albinus’ fremstilling af Jacques Derridas refleksioner i det posthume værk *L’animal que donc je suis* over sin erfaring af at se sig selv set (nøgen) af sin kat (218-238). I denne erfaring af at se sig selv set med dyrets øjne, som stort set samtlige filosoffer i filosofihistorien ifølge Derrida har ignoreret, konfronteres vi på den mest tankevækkende måde med næstens absolutte andethed (“cette altérité absolue du prochain”, Derrida 2006, 28). Eller som Albinus skriver: “I kattens blik lyser det *Andet*, og det lader sig ikke indløse gennem en positiv viden” (Albinus 2021, 225).

Religionshistorie og religionsfilosofi?

Albinus’ analytiske nøglebegreb om immanent transcendens skal forstås i sammenhæng med en indsigt, som han henter fra moderne kulturteori, nemlig at menneskets forhold til dyret er et triadisk forhold, fordi dette forhold også altid involverer et forhold til det guddommelige. På baggrund af denne indsigt, som udgør et gennemgående metodisk greb i bogen, fremsætter Albinus den tese, “at dyrenes symbolske betydning som mediator mellem det immanente og det transcendent er medkonstituerende for de fleste, om ikke alle religiøse forestillingsuniverser, og at en tilsvarende betydningsdynamik herfra er vandret over i ikke-religiøse idé-komplekser” (35, se også 31 og 47). En ikke uvæsentlig religionsfilosofisk implikation af denne

6. Agambens eget forsøg på at gøre den antropologiske maskine inoperativ lader sig ifølge Albinus kun gøre gennem iværksættelsen af en anden maskine, nemlig den religiøse (Albinus 2021, 242-244).

tese, som det er et af bogens hovedanliggender at undersøge, synes at være, at forholdet til dyret og det guddommelige bliver uomgængeligt for menneskets forståelse af sig selv.

Albinus udfolder sin undersøgelse i kronologisk rækkefølge gennem en serie af religionshistoriske nedslag fra Chauvetgrottens mere end 30.000 år gamle hulemalerier over jødedommen, antikken og især kristendommen frem til oplysningstiden med enkelte afstikker til ægyptiske, indiske, kinesiske og indianske eksempler. Et tankevækkende eksempel er bogens fremstilling af oplysningstænkningens negative demonstration af det triadiske forhold mellem dyret, mennesket og det guddommelige, idet dens religionskritiske opløsning af forholdet mellem menneske og Gud mentalitetshistorisk falder sammen med opløsningen af en tidligere gældende samhørighed mellem menneske og dyr. Eller som Albinus sammenfatter det: "I den oplyste bevidstheds forsøg på at rense sig selv for andet end fornuftens rene kerne måtte såvel det animalske som det hellige ofres og udskilles som urene og forstyrrende elementer" (313). Men heller ikke fornuften kan som bekendt i længden unddrage sig sit forhold til det andet (jf. Horkheimer og Adorno 2004).

Særlig interessant i nærværende sammenhæng er selvsagt de dele af bogen, som med afsæt i en række teologihistoriske eksempler fremstiller kristendommens opfattelse af forholdet mellem dyret, mennesket og det guddommelige. Selv om denne opfattelse bestemt ikke er entydig (for eksempel er der afgørende forskelle mellem teologer som Augustin, Aquinas, Hieronymus og Frans af Assisi) er det gennemgående træk ved den kristne tradition, at den er gennemsyret af et – teologisk legitimeret – antropocentrisk herredømmeforhold til dyret, som er funderet i den jødisk-kristne skabelsestanke (Albinus 2021, 146, 154). Det betyder imidlertid ikke, som Albinus understreger, at kristendommen uden videre også kan siges at bære skylden for det moderne samfunds brutale behandling dyr, men det bør vel nok vække til en vis teologisk eftertanke. Undersøgelsens fokus på den triadiske relation har således også et samtidskritisk sigte, nemlig at gøre opmærksom på, at "Sammenhængen mellem menneske, dyr og omgivelser har fortonet sig. Mennesket er blevet sig selv nok. Det tænker først og fremmest på sin egen eksistens og har omformet verden til sin" (33). Her kunne man næsten fristes til at tro, at Albinus var blevet syndsteolog, og han refererer da også samme sted Johannes Sløk for at hævde, at denne menneskelige selvoptagethed egentlig er et grundlæggende eksistensvilkår. "Men", tilføjer Albinus, "hvor repræsentativt er det synspunkt i dag? Det tager udgangspunkt i en ren menneskeverden, hvor omgivelserne – og den simple væren – har

trukket sig tilbage som kulisse for den selvbevidste eksistens” (s.st.).⁷ Også her er der stof til teologisk eftertanke.

Bogens undersøgelse af betydningen af den triadiske relation mellem dyr-menneske-gud for menneskets forståelse af sig selv er grundig, omfattende og rig på historisk materiale, interessante tekstfortolkninger, teoretiske perspektiver og filosofiske indsigter, men af samme årsag kan det undervejs af og til være svært at bevare overblikket og holde den røde tråd. Læserens orientering lettes ikke af, at logikken i bogens komposition ikke (i hvert fald ikke for denne læser) er særlig åbenlys, og at vekslingen mellem den religionshistoriske (særligt kapitel 3, 4, 6, samt 12-15) og religionsfilosofiske tilgang (særligt kapitel 5, samt 7-10) står lidt i vejen for kontinuiteten i bogens historiske fremstilling. Det kunne måske være afhjulpet med en lidt højere grad af systematik i den ellers ganske fine opsummering af bogens progression, der fremsættes i indledningen.

Mens bogens dobbelte spørgehorisont er med til at nuancere fremstillingen, virker det samtidig, som om de to tilgange delvist kommer til at stå i vejen for hinanden. I de dele af bogen, hvor den religionshistoriske spørgehorisont dominerer, er der således en tendens til, at spørgsmålet om menneskets selvforståelse glider i baggrund. Men det er måske med god grund. For kunne man ikke lidt frækt sige, at nok kan religionshistorien gøre os klogere på fakta, men den hjælper os ikke meget, når det gælder det eksistentielle spørgsmål om selvforståelse? Samtidig er der i de kapitler, der fokuserer på de filosofiske tekster – som er der, hvor spørgsmålet om menneskelig selvforståelse træder tydeligst frem – en tendens til, at spørgsmålet om religionens betydning for dette spørgsmål glider i baggrunden. Hermed kommer det *religions*filosofiske ved den religionsfilosofiske spørgehorisont til at stå svagere.

Hvad skal vi forstå ved menneskelig selvforståelse?

Et af bogens hovedtemaer er som sagt spørgsmålet om hvilken rolle dyret (og det guddommelige) spiller for menneskets forståelse af sig selv. Men hvordan skal vi egentlig forstå dette spørgsmål om menneskelig selvforståelse? Det er ikke selvindlysende. For spørgsmålet er tvetydigt i den forstand, at det faktisk rummer to spørgsmål, ja endda

7. Det er svært her ikke at komme til at høre et ekko af Ole Jensens kritik af “eksisstenskriticismen” (Jensen 1992). Ole Jensen inddrages ikke i Albinus’ bog, men kunne måske, som Henrik Bach antyder i sin anmeldelse, have været en interessant diskussionspartner (Bach 2022).

to af filosofiens ældste og mest grundlæggende spørgsmål: Hvem er jeg? Og: Hvad er et mennesket? Og tvetydigheden bliver ikke mindre af, at disse to spørgsmål naturligvis er tæt forbundet.⁸ Albinus' primære fokus synes at være på det sidste af disse to spørgsmål, mens det andet spørgsmål mest tematiseres implicit i bogens overvejelser over subjektivitet.⁹ Men det gør blot en afklaring af spørgsmålet om, hvad vi egentlig skal forstå ved selvforståelse endnu mere relevant.

Et andet spørgsmål, måske det mest afgørende spørgsmål, som spørgsmålet om selvforståelse rejser, er det selvkritiske spørgsmål, om hvorvidt dette spørgsmål selv er udtryk for det samme antropocentriske perspektiv, som det skulle spørge til. Tidligt i bogen understreger Albinus, at

Mennesket er et åndsvæsen; det benytter sig af komplekse symbolsystemer; det kan abstrahere, kan forholde sig til fortid og fremtid – og til det, der er og *ikke* er. Og måske mest af alt: Mennesket kan forholde sig til sig selv. Intet af dette kendetegner dyret. Det er kan der næppe herske tvivl om. Men hvorfor begrænse spørgehorisonten til denne, undskyld mig, trivialitet? Burde vi ikke snarere spørge til, hvad der er på spil i denne grænsedragning? (Albinus 2021, 42).

Ville det på denne baggrund ikke være oplagt at spørge til konsekvenserne af den grænsedragning, som bogens udgangspunkt i spørgsmålet om menneskets selvforståelse i forhold til dyret selv indebærer? Er den udtalte forudsætning for spørgsmålet om menneskets selvforståelse ikke netop, at det er særegnet ved mennesket, at det kan stille dette spørgsmål, at alene mennesket kan spørge til sin egen forståelse af sig selv?¹⁰ Albinus berører godt nok problemstillingen i sin fremstilling af Heidegger og Derrida, som for eksempel, når han påpeger, at "Filosofiens første spørgsmål: 'Hvem er jeg', samtidig udtrykker dens afstand til dyret, dens blik på dyret som noget andet" (Albinus 2021, 221). Men problemets kerne forbliver udfoldet

8. En forbundethed, der kan vise sig særledes problematisk, som for eksempel, når vores forståelse af, hvad vi er som mennesker kommer til at stå i vejen for vores forståelse af os selv. Denne tvetydighed ved den menneskelige selvforståelse, at vores forståelse af os selv kan komme til at stå i vejen for vores selvforståelse, er et centralt tema hos Kierkegaard, som (også) her kunne være en oplagt diskussionspartner for Albinus (se for eksempel Kierkegaard 2002, 320-328).

9. I kapitlet om Derrida tematiseres det kort eksplicit (Albinus 2021, 221).

10. Eller anderledes formuleret: Tenderer Albinus ikke til at tildele forståelsen status af det Heidegger kalder et *eksistentiale*, altså et strukturelt træk ved menneskets måde at være i verden på? Og i så fald: kører "den antropologiske maskine", som Albinus bogen igennem på fremragerende vis problematiserer, dermed ikke samtidigt videre hos ham selv?

og sættes heller aldrig i forbindelse med Albinus' egen position. Her kunne det måske have været relevant at inddrage Derridas kritiske diskussion af spørgsmålets privilegerede rolle hos Heidegger.

Mulighederne i dette spor kan blot antydes her. Selv om spørgsmålet om spørgsmålets forrang (som Derrida kalder "spørgsmål om spørgsmålet") ikke er et centralt tema i *L'animal que donc je suis*, som udgør Albinus' primær Derrida-tekst, så antydes dets relevans for spørgsmålet om dyret flere gange i bogen. Det gør det, fordi spørgsmålet om spørgsmålet er tæt forbundet med det spørgsmål om dyrets evne til at respondere, som Derrida anser for at være det altafgørende spørgsmål i *L'animal que donc je suis* (Derrida 2006, 24).¹¹ Forbindelsen mellem spørgsmålet om dyret og spørgsmålet om spørgsmålet fremhæves tydeligst i en fodnote om Heidegger, hvor Derrida problematiserer den filosofihistoriske tendens til at forbinde begrebet om dyret med "en dobbelte manglende evne til spørgsmål-svar." Det gør han ved at henvise til en erfaring af sproget, som går forud for spørgsmålet og som dyret ikke nødvendigvis kan udelukkes fra (s.st., 62). Denne erfaring beskriver Heidegger, som Derrida gør opmærksom på, som en erfaring af "tilsagn" (*Zusage*).

Udgangspunkt for Derridas diskussion af spørgsmålet om spørgsmålet er Heideggers fremstilling i *Væren og tid* af (selv)forståelse som en for tilstedeværen (*Dasein*) grundlæggende måde at forholde sig på, der er knyttet til det at spørge og som således udgør en værensmodus for "det værende, som vi, de spørgende, hver især selv er" (Heidegger 2007, 26-27). Den forrang, som spørgsmålet tildeles gennem denne grundbestemmelse af tilstedeværen som det spørgende værende og Heideggers (næsten) uafbrudte identifikation af tænkningen med muligheden for og erfaringen af at spørge, udgør et vedvarende tema hos Derrida fra det tidlige essay "Les fins de l'homme" til hans aller sidste seminar.

I *De l'esprit. Heidegger et la question* – som er Derridas mest indgående diskussion af spørgsmålet om spørgsmålet, og som er særlig relevant i nærværende sammenhæng, da han her forbinder dette spørgsmål med spørgsmålet om Heideggers forståelse af dyret – udfolder Derrida de tre væsentligste aspekter af sin kritik af Heideg-

11. Derrida understreger det således: "Vi vil i efterfølgelsen af spørgsmålet om spørgsmålet opdage det, der begynder med at spekulere over, hvad det vil sige at respondere og om et dyr (men hvilket?) nogensinde svarer i/på sit eget navn" (s.st. 27) (min oversættelse): "Nous découvrons par la suite la question de la question, celle qui va d'abord à se demander ce que répondre veut dire – et si un animal (mais lequel?) jamais répond à son nom."

ger.¹² For det første viser han, hvordan Heidegger med bestemmelsen af tilstedeværen som det spørgende værende forbliver inden for den antropocentriske nærværsmetafysik, som denne bestemmelse (tilstedeværen) skulle frigøre ham fra (Derrida 1987, 33-38). En i denne sammenhæng afgørende konsekvens af den forrang, som Heidegger med sin bestemmelse af tilstedeværen som det spørgende værende tillægger *spørgsmålet*, er, som Derrida fremhæver, at: "Der er ikke noget dyre-Dasein, da Dasein er karakteriseret ved adgangen til væren 'som sådan' og den korrelative mulighed af at spørge" (s.st., 88; min oversættelse).¹³ For det andet påpeger Derrida, at denne bestemmelse af tilstedeværen som spørgende betyder, at der er en cirkularitet på spil i hjertet af Heideggers spørgende tilgang: "Hvordan kan vi, uden at bekræfte det *a priori* og cirkulært, stille spørgsmålstegn ved denne indskrivning i *Fragens* struktur, hvorfra *Dasein* vil have modtaget, samtidig med sit privilegium (*Vorrang*), sin første, minimale og sikreste bestemmelse?" (s.st., 37; min oversættelse).¹⁴ For det tredje indvender Derrida, at Heidegger med sin privilegering af spørgsmålet tenderer til at overse den førnævnte mere grundlæggende erfaring af sproget som tilsagn. Derrida anerkender dog samtidig, at den sene Heidegger faktisk behandler denne erfaring og dermed selv problematiserer spørgsmålets forrang, idet han ender med at hævde, at "Spørgsmålet er ikke tænkningens egentlige gebet – men derimod lytten til tilsagnet [*der Zusage*] i det, der skal komme i spørgsmålet" (Heidegger 1985, 165; min oversættelse).¹⁵ Forud for enhver brug af sproget, også spørgsmålet, ja endda negationen, ligger der altid allerede en udtalt bekræftelse, eller med Heideggers betegnelse et tilsagn, af sproget.

Det er denne erfaring af et udtalt, ubetinget tilsagn, der ligger til grund for Derridas vedholdende karakteristisk af dekonstruktion som en ikke blot kritisk, men først og fremmest affirmativ gestus,

12. I *L'animal que donc je suis* bemærker Derrida selv, at *De l'esprit* foruden spørgsmålet om spørgsmålet også "fyldigt og direkte behandler det heideggerianske begreb om dyret som 'verdensfattigt' (*weltarm*)" (s.st., 62; min oversættelse): "traité abondamment et directement de ce concept heideggerien de l'animal comme 'pauvre en monde' (*weltarm*).". Til grund for den forbindelse mellem disse to spørgsmål, som især bliver tydelig i *De l'esprit*, ligger ifølge Derrida en fortsat metafysisk humanisme hos Heidegger (Derrida 1987, 28; se også Derrida 1972, 147-148).

13. "Il n'y a pas de Dasein animal, puisque le Dasein se caractérise par l'accès au 'comme tel' de l'étant et à la possibilité correlative du questionnement."

14. "Comment, sans la confirmer *a priori* et circulairement, questionner cette inscription dans la structure du *Fragen* dont le Dasein aura reçu, en même temps que son privilège (*Vorrang*), sa première, minimale et plus sûre détermination?"

15. "Dass das Fragen nicht die eigentliche Gebärde des Denkens ist, sondern – das Hören der Zusage dessen, was in die Frage kommen soll." Se Derrida 1987, 146-154.

nemlig en bekræftelse af den oprindelige bekræftelse (*affirmation originale*) af det kommendes radikale åbenhed, som ligger til grund for sproget.¹⁶ På den baggrund kunne man måske indvende mod Albinus' kritiske spørgsmål: "Hvordan vi skal respondere på denne udsættelsens tænkning, som egner sig bedre til at underminere end at understøtte?", at den forrang, som hans egen spørgehorisont tildeler spørgsmålet, synes at gøre ham blind for, at også Derrida altid allerede "understøtter" (bekræfter) før han "underminerer" (negerer) (Albinus 2021, 236).

Her til sidst er det værd lige kort også at nævne en tredje problemstilling vedrørende spørgsmålet om, hvad vi skal forstå ved selvforståelse. Fra et mere snævret teologisk perspektiv kunne det have været interessant om Albinus havde forholdt sig til den tese, som findes hos både Kierkegaard og Nietzsche, at med kristendommens syndsteologiske subjektivitetstænkning bliver spørgsmålet om selvforståelse et langt meget kompliceret spørgsmål. Som Kierkegaard formulerer det:

At forstaae sig selv i Existents er ogsaa *det christelige Princip*, kun at dette "selv" har faaet langt rigere og langt dybere Bestemmelser, hvilke ere endnu vanskeligere at forstaae sammen med det at existere. ... Dette "sig selv" er atter ikke her den rene Menneskehed, den rene Subjektivitet og andet Saadant, hvorved Alt bliver let, da Vanskeligheden tages bort, og hele Sagen overflyttes i Abstraktionens Schattenspiel. Vanskeligheden er større end for Grækeren, fordi der er endnu større Modsætninger sat sammen, fordi Existents er accentueret paradox som Synd, og Evigheden paradox som Guden i Tiden (Kierkegaard 2003, 323).¹⁷

Med kristendommens "dybere", syndsteologiske bestemmelse af selvet som et misforhold skærpes problemet således. For hvordan skal vi forstå spørgsmålet om menneskelig selvforståelse, når mennesket ikke længere kan forudsættes at (ville) være i overensstemmelse med sig selv sådan som det har været forudsat i hovedparten af den filosofiske tradition?

16. Se fx. "Nombre de oui" (Derrida 2002, 639-654).

17. Nietzsche bemærker – om end i en noget anden tone – noget lignende, nemlig at: "Det er først på denne grobund for menneskets *inderligt farlige* tilværelsesform, som præsten er, at mennesket overhovedet er blevet et *interessant dyr*, først her har den menneskelige sjæl i en højere betydning fået *dybde* og er blevet ond – og det er jo de to grundformer for menneskets hidtidige overlegenhed over for de øvrige dyr!" (Nietzsche 1999, 34).

Afsluttende bemærkning

De her antydede kritiske overvejelser ændrer ikke ved, at Lars Albinus' ualmindeligt lærde bog leverer en vægtig og perspektivrig undersøgelse af et komplekst og yderst relevant tema, som på forbilledlig vis demonstrerer, hvordan religionsfilosofien kan gøre sig gældende i forhold til aktuelle problemstillinger, og som er yderst respektindgydende i sin grundighed og saglighed. Fra et teologisk perspektiv er bogens måske største fortjeneste, at den sætter det presserende spørgsmål om det moderne menneskes forhold til de dyr, som det befinder sig i verden sammen med på dagsordenen inden for en teoretisk ramme, der tydeliggør spørgsmålets teologiske relevans, samtidig med, at den på en religionsfilosofisk vedkommende måde introducerer en række aktuelle forskningsområder – så som kritiske dyrestudier, zooantropologi og antrozoologi. Albinus' bog vil således være en oplagt og stærk samtalepartner for den for tiden voksende teologiske interesse for klima og miljø (se fx bidragene i Jensen og Kande 2020). Ikke mindst som en påmindelse til teologien om i sin interesse for disse højaktuelle emner at gøre sig sit eget historiske såvel som systematiske udgangspunkt klart.

Litteratur

- Agamben, Giorgio. 2018. *Det åbne. Mennesket og dyret*. Skive: Forlaget Wunderbuch.
- Agamben, Giorgio. 2016. *Homo Sacer. Den suveræne magt og det nøgne liv*. Aarhus: Klim.
- Bach, Henrik. 2022. "Ny bog bruger vores forhold til dyrene som nøgle til forståelsen af verden og livet." *Dagbladet Information* 22. april. https://www.information.dk/kultur/anmeldelse/2022/04/ny-bog-bruger-vores-forhold-dyrene-noegle-forstaelsen-verden-livet?lst_cntrb (set 20.06.2022).
- Derrida, Jacques. 2006. *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques. 2002. *Psyché. Inventiones de l'autre* (tome 2). Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques. 1987. *De l'esprit. Heidegger et la question*. Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques. 1972. *Marge de la philosophie*. Paris: Les éditions de minuit.

- Gadamer, Hans-Georg. 2004. *Sandhed og metode*. Århus: Systime.
- Gilhus, Ingvild Sælid. 2021. "Anmeldelse Af Lars Albinus, Livsvæsen. Om Forholdet Mellem Dyret, Mennesket og Det Guddommelige." *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 73: 1-3.
- Heidegger, Martin. 2007. *Væren og tid*. Århus: Klim.
- Heidegger, Martin. 2004. *Et brev om 'humanismen'*. København: Informations forlag.
- Heidegger, Martin. 1985. *Unterwegs zur Sprache*. Gesamtaufgabe Band 12. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Horkheimer, Max og Theodor W. Adorno. 2004. *Oplysningens dialektik. Filosofiske fragmenter*. København: Gyldendal.
- Jensen, Laura Lundager og Karina Juhl Kande (red.). 2020. "Økoteologi og grøn kirke." *Kritisk Forum for praktisk teologi* 162: 1-90.
- Jensen, Ole. 1992. *I vækstens vold: Økologi og religion*. København: Gyldendal.
- Kierkegaard, Søren. 2002. *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*. Søren Kierkegaards Skrifter bind 7. København: Gads forlag.
- Nietzsche, Friedrich. 1999. *Moralens oprindelse. Et stridsskrift*. Frederiksberg: Det lille forlag.
- Sørensen, Asger. 2020. *Asger Sørensen går på universitetet*. Frederiksberg: Filosofisk rådgivning.

Gerd Theißen:

Religionskritik som religionsdiskurs. Til forsvar for en postsekulær dialog. Oversat fra tysk af Hanne og Ole Davidsen. Frederiksberg: Eksistensen 2021, 103 s. Kr. 179,95

Gerd Theißen:

Budskab i billeder. Afmytologisering som teologisk sandhedssøgen. Oversat fra tysk af Sanne B. Thøisen. Frederiksberg: Eksistensen 2022, 140 s. Kr. 179,95

Den tyske protestantiske teolog Gerd Theißen (født 1943) har Det Nye Testamente som sit centrale forskningsområde. Han er nu professor emeritus fra universitetet i Heidelberg. Theißen har en særlig forbindelse til Danmark. Han var professor i Ny Testamente ved Københavns Universitet i årene 1978-80, og han har referencer til dansk teologi, f.eks. Løgstrup, i sine bøger. Det, der gør ham til en særlig teologisk profil, er ikke blot, at han har tilnærmet sig sit centrale forskningsområde – den historiske Jesus og ur-menigheden – fra en flerhed af perspektiver fra det sociologiske til det semiotiske og det fortællende. Han har endvidere den ambition at tænke hele det teologiske område igennem: sammenhængen mellem disciplinerne og religionens menneskelige og samfundsmæssige betydning.

I *Religionskritik som religionsdiskurs* gennemgår han forskellige former for religionskritik, historisk såvel som systematisk. Theißen's pointe er, at religionskritikken er en positiv del af religionshistorien. Den hjælper os til at forstå religionen bedre; den kan ovenikøbet bidrage til religionsfornyelse, fordi vi får mulighed for at udrede hvad der er gyldigt og ikke-gyldigt i de forskellige traditioner. Den kan give os den nødvendige distance til religion, som alle i et sekulariseret samfund er nødt til at have.

Helt fra profeterne i Det Gamle Testamente har religionskritik været en del af religionernes transformation. Religion og religionskritik er forbundne kar. Først i det 18. og 19. århundrede ønsker kritikere decideret at overvinde religionen. Også i de senere år har man med navne som Hitchens, Dawkins, Harris m.fl. set eksempler på en særdeles aggressiv og til tider plat religionskritik.

Theißen påpeger, at religionskritikkens typiske udtryk ofte er præget af indre modsigelser. Og de aporier, den spiller ud mod religionen, er ofte de samme aporier, som den sekulære tænkning ikke selv kan løse, f.eks. mellem frihed og determinisme. Tanken om religion som roden til alt ondt er derfor en projektion: religion bliver syndebuk for tilværelsens problemer. Men måske ikke en tilfældig syndebuk, for det er religionen, der tager på sig at forholde sig til tilværelsen som en helhed.

Der findes fire grundtyper af religionskritik. Man kan kritisere religionens sandhedsværdi, dens livsværdi (er den god for mennesker?), dens køhærensværdi (hænger den sammen?) og dens konsensusværdi (samler eller

splitter den?). Historisk udfolder den sig i seks faser: den emancipatoriske (Meslier og Hume), den antropocentriske (Feuerbach), den revolutionære (Marx og Nietzsche), den analytiske (Freud og Wittgenstein), den eksistentialistiske (Sartre) og den sociobiologiske (Volland, Söling, Boyer). Theißen har åbenlyst mest sympati for den analytiske, der tilkender religionen et afgrænset men alligevel uomgængeligt erkendelses- eller gyldighedsområde. Selv om de andre kritikere har vigtige indsigter at bidrage med, er han skeptisk over for deres utopiske og/eller reduktionistiske tilsnit; de kan have en tendens til at legitimere magtanvendelse i en højere sags tjeneste, både Marx og Nietzsche er blevet (mis)brugt til at legitimere totalitære bevægelser, og der er måske generelt en religiøs arv i totalitære systemer. Også i eksistentia-lismens radikale frihedsfilosofi hos Heidegger og Sartre manglede der nogle bremseklodser i forhold til totalitære fristelser.

Om religion i positiv forstand siger Theißen, at dens udsagn åbner vores øjne for aspekter ved virkeligheden, lærer os at reagere følelsesmæssigt på dem og håndtere dem i praksis. Sådan skal I se det, sådan skal I handle, dette kan I håbe på. (Jf. Kants tre spørgsmål? Was kann ich wissen? Was muss ich tun? Was darf ich hoffen?) Udsagnene er på én gang indikativiske, imperativiske og futuriske. Jeg kan godt lide Theißen's sammenblanding, for så undgår vi de lidt trælse dikotomiseringer med, at religiøse udsagn ikke er referentielle, de er symbolske, men det forbliver bare altid lidt dunkelt, hvad der menes med det sidste. Og tanken om det aspekt*forstærkende*, at religionen lader os se ting på en bestemt måde, gør, at vi ikke ryger over i den rene tydning, forstået som noget viljesbestemt eller kulturalistisk. En lovprisning har et performativt aspekt; man lærer at se det, der giver grund til taknemlighed. Aspekter kan forstærkes historisk: en gang blev kun kongen sakraliseret, i dag gælder det med menneskerettighederne enhver person. og sådan bidrager religionen med en forudsætning for demokratiet, som dette ikke selv har skabt.

I *Budskab i billeder* vender Theißen sig mod Rudolf Bultmann (1884-1976) og dennes program for *afmytologisering*. Bultmann var eksistens-teolog. Den kristne forkyndelse var en fordring til den enkelte om at leve egentligt. Traditioner og institutioner kunne ikke give religiøs vished. Individualiseringen føltes dengang som en befrielse, men meget vand er løbet i stranden siden da. Eksistenssteologien manglede sans for samfund; det religiøse sprog; naturen og forholdet til de andre religioner. Det var populært at sige på Bultmanns tid, at kristendommen egentlig ikke var en religion, for alle religioner var menneskeværk; den kristne forkyndelse derimod kom "lodret fra oven". Men på historisk afstand virker denne tilgang ifølge Theißen arrogant og subilt kolonialistisk ud over, at den på en lidt for nem måde immuniserede kristendommen mod religionskritik.

Theißen indsætter Bultmanns projekt i en specifik, tysk historie. Nazisterne ville afvikle teologien på universitetet, de ville indrullere en germaniseret kristendom i deres eget projekt og så Gud åbenbare sig i Hitler, i

det tyske folk. Afmytologiseringens individualisme var et både kritisk og modigt svar til en tid, der søgte sine forventninger indfriet i mytologisk og "folkelig" selvberuselse. Bultmann ville forsvare troens autonomi og forkyndelsens eksistentielle dimension, og selv om ungdomsoprørerne siden kom til at betragte en mand som Bultmann som borgerlig og systemkonform, var han i sin tid alt andet. Han var forbilledlig i social og politisk forstand, siger Theißen.

Problemet for en eksistensteologi er, at den kan komme til at fremstå reservats-agtig, som et "helle" i forhold til den samlede virkelighed. Man kan da fristes til at søge tilbage mod en dogmatik eller metafysik, hvor man får "hele pakken". Theißen udlægger dog Bultmann på den måde, at dogmatiske og metafysiske begreber også skal afmytologiseres. De skal ikke betragtes som færdige erkendelser, men som "søgeprogrammer"; mennesket kan ikke lade være med at søge efter mening i naturens processer og i sin egen tilværelse. Både myter og dogmer kan angive retninger for, hvordan det lønner sig at søge. Disse søgeprocesser kan også nå deres mål gennem nederlag. Man skal f.eks. lære af "Gudsbevisernes" fiaskoer; netop det umulige i at begribe helheden viser, at spørgsmålet om helheden er levende.

Theißen formulerer også en definition på, hvad religion overhovedet er: "Religion er den samlede virkeligheds resonans i mennesket, der intentionelt forholder sig til dens oprindelse." Virkeligheden sætter os i svingninger og stiller spørgsmål til os, som vi med religionen søger at besvare. Den opmærksomme læser vil genkende resonans-begrebet fra den tyske sociolog Hartmut Rosa, men Theißen har faktisk brugt det tidligt i sit forfatterskab til indkredsning af religiøs erfaring. Virkeligheden fremstår principielt ubegrundelig, og menneskets egen tilværelse synes helt igennem kontingent, men i religionen kan vi tyde Gud som ophav til både os selv og verden, og vi kan forme vores liv derefter.

Som det fremgår, taler Theißen gerne om religion på et generelt plan; vi er meget langt fra tanken om kristendommens særegenhed, og dialogen med de andre religioner ligger ham på sinde. Faktisk drømmer han om et "fælles måltid", et religionssakramente, hvor alle ville kunne deltage. At det ikke er så nemt endda, viser sig dog ved, at han tilføjer, at en universel etos, hvor kriteriet er menneskerettighederne, må være kriteriet for deltagelse.

Theißen giver konkrete eksempler på afmytologisering: Jomfrufødslen viser hen til *statuskontingens*, at sand status kun kan overdrages af Gud og ikke af mennesker. Underberetningerne fra Det Nye Testamente skal læses som protester mod konkret nød. Syndebuk-motivet fremhæver, at livet altid leves på bekostning af andres liv, det er grundprincippet i selve evolutionen, men det nye i Jesu liv og forkyndelse var anti-selektionisme: hjælp til de fortabte.

Religionen har udviklet sig historisk. Da Theißen ikke mener, at religionens tid er forbi her i den post-sekulære periode, vil religionen følgerigtigt også udvikle sig i fremtiden. Men hvad forestiller han sig? Drømmen om det

fælles måltid implicerer ikke en drøm om en fælles religion, så vidt jeg kan se. Theißen er i hvert fald i sin beskrivelse af oplysningstiden kritisk over for tanken om en "naturlig religion", hvilket han gerne måtte have uddybet. Men man kan forestille sig, at selve det forhold, at der findes flere religioner, både kan befordre den nødvendige refleksive distance til religion som sådan og en inspirerende pluralitet af aspektforstærkende tolkninger af tilværelsen. En naturlig fællesreligion ville her indebære en intellektuel og kreativ svækkelse, der måske oven i købet på en moralsk og politisk plan ville bære en totalitær fristelse i sig. Kritisk pluralisme må der til.

Som det fremgår, giver Theißen's bøger meget at tænke over eller tænke med. Nogle gange taler man med Wittgenstein om at kravle op ad en stige og så sparke den væk under sig. Jeg vil måske i dette tilfælde hellere sige tak for udsigten fra toppen og så kravle lidt ned ad stigen igen for at undgå for megen svimmelhed. Og så kravle ind på en afsats, hvor jeg kan finde den analytiske religionskritik og Bultmanns afmytologiseringsprogram og så tænke lidt videre i spændingsfeltet mellem liv, tydning og lære.

Nils Gunder Hansen

Joachim Wiewiura (red.)

Den politiske filosofis historie. Frem til 1600. Hans Reitzels Forlag. 660 sider. 490 kr. <https://denpolitiskefilosofishistorie.digi.hansreitzel.dk/>

Skal teologer interessere sig for politisk tænkning? Ja, det skal i hvert fald nogle teologer og helst på pålideligt grundlag. Er nærværende bog et velegnet redskab til det formål? Ikke nødvendigvis.

Ifølge forordet er bogen en "samling af primærtekster", nærmere bestemt rummer den 27 til dansk oversatte tekster fordelt på tre perioder: "Politikens begyndelse" (600 f.Kr. til 400 e.Kr.), Middelalderen og Moderniteten. Hver tekst har en tresiders indledning og desuden er der introduktioner, både til bogen som helhed og til de tre hoveddele. Indledningsvis findes endvidere en tidslinje, både over de politiske tænkere og de faktiske begivenheder. Og foruden register og forfatterdata findes et ret omfangsrigt "biografikartotek" over de tænkere, som *ikke* er repræsenteret med primærtekster. Kartoteket rummer ca. tre gange så mange navne som de repræsenterede. Og det dækker langt mere end perioden frem til 1600; således er en nutidig filosof som Alasdair MacIntyre (f. 1929) omtalt. Derimod er en central tænker som Immanuel Kant udeladt ligesom fremtrædende nutidige politiske filosoffer som John Rawls og Jürgen Habermas.

Som nævnt behandler bogen perioden frem til 1600, dvs., at den dækker en velkendt triade: antikken, middelalderen og nyere tids begyndelse. Men der er interessante tilføjelser: Der er medtaget både tre kinesiske tænkere med tekster, tre muslimske – og en enkelt kvindelig (Christine de Pizan). Især inddragelsen af Kina giver teksterne en ganske uensartet karakter, så man må spørge, hvad der egentlig skal forstås ved politisk filosofi i bogens sammenhæng. Udgiveren bruger forskellige betegnelser som "samfundstænkningen" og "samfundsfilosofien" og definerer lidt egensindigt politisk filosofi som "tænkningen om magt og frihed i samfundet" (s. 10).

Teksternes heterogenitet influer selv sagt på læseligheden, undertiden ved at noteapparatet fylder næsten lige så meget som selve teksterne. I nogle tilfælde kan man undre sig over valget af forfattere til de korte introduktioner. Således er filosofen Hans Fink vel ikke den oplagte til at introducere Thomas Aquinas, eller Hal Koch-specialisten Tine Reeh til at indlede om Martin Luther. Forklaringen kan ikke være mangel på specialister, for i nogle tilfælde har man valgt udenlandske kendere.

I betragtning af den rolle, luthersk kristendom har spillet her i landet kan der være grund til at kaste et særligt blik på bogens behandling af Luthers politiske tænkning. Tine Reeh har valgt at begrænse udvalget af Luther-tekster til uddrag fra hver af de tre dele i *Om verdslig øvrighed*, en tekst på omtrent det halve sidetal af udvalget fra Augustins *De civitate dei*. Med al respekt for Augustin kan det jo undre, så meget mere som væsentlige aspekter ved Luthers politiske tænkning er udeladt.

Reeh gør opmærksom på, at Luthers udgangsproblem i øvrighedsskriftet er den tilsyneladende modsigelse i Bibelen mellem udsagn, der fremhæver magtens nødvendighed, og tekster, der som Bjergprædikenen betoner den kristnes pligt til selvfornægtelse. Ifølge Reeh er "Luthers svar på problemet" to-regimente-læren, men deßn løser da ikke problemet. Det gør først Luthers skelnen mellem den kristnes handlen på *andres vegne*, hvor politisk magt er legitim, og hans/hendes handlen på *egne vegne*, hvor selvfornægtelse er påbudt. Desuden underbetoner Reeh – og hendes uddrag af øvrighedsskriftet – Luthers betoning af, at det er næstekærligheden, der motiverer en kristen til politisk handling. Hvad Reeh helt forbigår, er Luthers tilslutning til tanken om den naturlige lov. Den havde det været relevant at omtale, bl.a. i betragtning af den rolle, læren om *lex naturalis* spiller i bogens uddrag af Thomas Aquinas' *Summa Theologiae*. Luther slutter jo øvrighedsskriftet af med et råd til en fyrste, der skal dømme mellem to stridende parter. Hvis de ikke begge er kristne, skal han henvise til den naturlige lov i form af den gyldne regel!

Det er bemærkelsesværdigt, at Luther regner med muligheden af, at der kan findes ikke-kristne undersætter. Efter hans mening var heller ikke ret mange fyrster virkelig kristne, selv om de var det af navn. På den baggrund er det misvisende, når bogens udgiver Joachim Wiewiura skriver, at Luther betragter verdslige magthavere som "selvfølgelig kristne" (s. 470).

Hvad angår reformationens politiske tænkning kan det beklages, at Calvin er henvist til kartoteket over forfattere uden tekst-repræsentation. Den reformerte opfattelse af forholdet mellem kristendom og politik afviger jo markant fra den lutherske – og har haft en helt anden virkningshistorie helt op til vore dage.

Som opmærksom læser kan man naturligvis ikke undgå at hæfte sig ved formelle fejl og andre unøjagtigheder. Det må undre, at en akademisk forfatter kan begå en elementær grammatisk fejl: "Med hendes støtte til monarkiet som styreform står Christine i gæld til Dante" (s. 449). Det er vist ikke rigtigt, at "Lucretia svarede hende", når det var Tarquinius Superbus, hun talte til (s. 465). Og hvad vil det sige, at apostlene "prædikerede" sandhedens lov (s. 412). Sluttelig er det vel lidt af en anakronisme, at "apostlen Peter blev pave" (s. 470).

Hvad har *Den politiske filosofis historie* så at byde på for teologiske læsere? For lidt, hvis man ønsker at fordybe sig i kristne forfatters politiske tænkning. Her vil Oliver og Joan Lockwood O'Donovans kommenterede tekstudvalg fra 1999 *From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook in Christian Political Thought* være mere velegnet. Og hvis man ønsker fyldige fremstillinger af den politiske tænkningens historie, vil man foretrække den af Jørn Loftager og Lars Bo Kaspersen redigerede *Klassisk og moderne politisk teori*, der går helt frem til nutiden. Også den er udgivet af Hans Reitzels forlag, men nævnes end ikke i den nye udgivelse.

På trods af al kritik er bogen nyttig, fx til en første indføring i problemfeltet i bachelorforløb på den teologiske uddannelse. Men hertil vil den elektroniske udgave, som kan tilgås selektivt, måske være mere velegnet.

Svend Andersen

Christine Mundhenk (hg.):

Melanchthons Briefwechsel, Band T 23: Texte 6691-7056 (1553), hg. von Matthias Dall' Asta, Heidi Hein, Regine Klar, Christine Mundhenk, Verlag fromann-hoolzboog, Stuttgart- Bad Canstatt 2022. 596 s. 298€.

Af bindets 408 dokumenter har Melanchthon skrevet mere end 300. Han må igen i dette år bekæmpe angreb på den sande lutherske lære. Den italienske teolog Franciscus Stancarus afviste treenighedslæren, og Melanchthon gendrev ham. Andreas Osianders fra Wittenberg afvigende retfærdiggørelseslære debatteredes stadig. Striden udløste i øvrigt også en betænkning fra de førende danske teologer Peder Palladius og Johs. Machabæus. I den politiske verden skete også skelsættende begivenheder, da kurfyrste Moritz af Sachsen afgik ved døden under krigen ved Sivershausen. Efterfølger i kurfyrsteembedet blev hans bror, hertug August, den danske konge Christian d. 3.'svigersøn. Kongen af England, Edward d. 6. forsøgte at få Melanchthon til at modtage en ansættelse i Cambridge (6826a), men berømmtheden afslog. Det var hans store held, for da Edward kort efter døde, indledte efterfølgeren Maria (den Blodige) en skånselsløs udryddelseskampagne mod landets protestanter. Melanchthon oplevede også i dette år triste dødsfald. Hans nærmeste fortrolige medarbejder Johannes Koch, hushovmester, læge, børnenes huslærer afgik ved døden. Den sørgelig meddelelse, som Melanchthon udsendte, viser hvor dybt, det havde rørt ham (6791). Et par uger senere blev Melanchthons hustru Katharina dødssyg (6804). Endnu i juli led hun af vattersot (6888). Døden indhentede også fyrst Georg af Anhalt, ordineret af Luther, biskoppelig koadjutor, som også Christian d. 3. havde haft forbindelse med. Melanchthon frygtede tyrkernes angreb og regnede med at det tyske riges ophør var nærtforestående.

Midt i de mange dramatiske begivenheder måtte Melanchthon også skrive en betænkning om renteproblemet på opfordring af Christian d. 3. af Danmark, som spurgte om berettigelsen af at kræve renter ved udlån. Det havde Luther i sin tid afvist, men Melanchthon forklarede, at man kunne gå op til 5% som maximalrente. Højere end dette var det strafbar åger (6824). Karakteristisk nok tog Melanchthon sig også tid til at bede kongen om økonomisk støtte til to studerende fra Danmark og Slesvig, som led nød. Kongen efterkom ønsket (6717. 6743). Sin betænkning mod Stancarus sendte han også til kongen, som tilsluttede sig gendrivelsen af vranglæreren (7037). Kun få breve er bevaret fra kongens halvbroder, hertug Hans (den Ældre). I et – af undertegnede tilvejebragt – brev fra 20/11 1553, beder han Melanchthon foreslå en lærer fra byen, som kan blive provst i Haderslev, da den daværende provst Anthon Keiser er død. Som begrundelse anfører hertugen, at der ikke findes nogen egnet person "på dette sted", og på grund af faren for kætteri, vil han ikke ansætte en ukendt (7024). Af stor betydning for Danmark blev det, at Melanchthon sørgede for, at Henrik von Bruchofen (Buscoducensis) blev ansat som hofprædikant hos konge. I et

brev til ham understreger Melanchthon sin og wittenbergernes stærke samhörighed med den danske kirke. I øvrigt beder han hofprædikanten hilse Georg Röer i København (6691). Her sad han med sin enorme samling af Lutherbreve og manuskripter og forberedte Luthers samlede værker.

Martin Schwarz Lausten