

Dårskabens lovprisning, søndagens gentagelse og håbets svaghed?

Dansk Teologisk Tidsskrift udkommer i dette nummer med tre artikler samt anmeldelser, der ved første øjekast ser ud til at angå vidt forskellige emner, men dog alligevel behandler aktuelle teologiske problemstillinger, der hænger tydeligere sammen end som så, nemlig korsteologi, kristne prædikener og det kristne håb.

I artiklen *Det paradoksale sprog i Erasmus af Rotterdams 'Dårskabens lovprisning'* udfolder Theis Schönning Johansen Erasmus af Rotterdams skrift *Dårskabens lovprisning* som en original lovprisning af dårskaben foretaget af dårskaben selv. Johansen fører os ind i den nyere diskussion om dette værk og trækker selv især på Günter Baders fortolkning. Bader understreger, at Erasmus' værk har en strukturel selvrefleksiv betydning og hævder, at der er tale om et andengrads paradoks i dårskabens (selv)lovprisning (af sig selv). Bader understreger, at denne selvrefleksive strukturelle betydning får teologiske konsekvenser; og Johansen peger særligt på konsekvenser som sprogets betydningen for den menneskelige selverkendelse og (selv)erkendelse af verden. Johansen hævder, at erkendelsen er kompleks, og rejser således på ny spørgsmålet om den bredere forståelse af Erasmus værk, hans kristologi, pneumatologi, antropologi og herunder ikke mindst hans syn på frihed og vilje.

Strukturel selv-refleksivitet udfolder sig også på flere planer i Mikael Brorsons artikel *Søndag efter søndag* om Aarhus-teologen Johannes Sløks forkyndelse gennem 40 år, og ligefrem på den klare og opbyggelige måde. Brorson læser de prædikenvejledninger, som Sløk skrev til Præsteforeningens Blad i 1980 og 1982. Det gør han med henblik på spørgsmålet om kontinuitet i Sløks tænkning og undersøgelse af den såkaldte narrative vending i hans forfatterskab. Brorson læser Sløk først diakront, og dernæst sammenligner han prædikenvejledningerne med Sløks prædiker fra 1940'erne. På denne måde kan han vise, at Sløks teologi på den ene side udvikler sig, men på den anden side udtrykker en solid kontinuitet. Det viser sig nemlig at være de samme teologiske temaer, som er konstitutive for Sløks tænkning gennem hele forfatterskabet. Det gælder især dialektikken mellem Guds uendelige mildhed og strenghed, evangeliets uforståelighed og frelsen som Guds "Alleinwirksamkeit". Den udvikling, der spores i Sløks tænkning, skal altså på ingen måde ses som et brud, men snarere som en nuancering af hans anliggende.

Selvrefleksive systematiske problemstillinger gennemsyrrer også dette nummers sidste artikel *Mulighedens uendelighed – uendelighedens mulighed*, hvor Anna Ravn Mortensen på baggrund af sit kandidat-speciale præsenterer et bidrag til en postmoderne håbsforståelse med udgangspunkt i Kierkegaards subjektivitetsteori og etik. Mortensen undersøger fra et postmoderne perspektiv det religiøse håbs muligheder og begrænsninger og argumenterer forsigtigt for, at Søren Kierkegaard har en forståelse af håbet som tvetydigt, foragteligt og etisk, og at denne forståelse svarer til Gianni Vattimo's postmoderne teori om *kenosis* som essensen af sekularisering. Mortensen argumenterer ved først at dykke ned i begrebet "det postmoderne". Dernæst analyserer hun Kierkegaard's opfattelse af håb og til sidst stiller hun Vattimo's opfattelse af håbet i forlængelse af Kierkegaard. Dette Kierkegaard-ske-Vattimo'ske håb står, hævder Mortensen, overfor nutidens pragmatiske, videnskabelige og nihilistiske håb og fungerer, mener Mortensen, bedre i en postmoderne tid. Således viser Mortensen, at håb ikke kan adskilles fra menneskets selvforståelse og situation, og Sløks sans for menneskets manglende evne til at forstå og Erasmus sans for dårskaben forekommer både rædselsvækkende og befriende.

Johanne Stubbe Teglbjærg Christensen

Det paradoksale sprog i Erasmus af Rotterdams *Dårskabens lovprisning*

Ph.d.-stipendiat, cand.theol. Theis Schönning Johansen
Københavns Universitet

Abstract: Erasmus of Rotterdam's *The Praise of Folly* is a highly original paradoxical *encomium* in that the praise is undertaken by Folly herself. In his insightful work, *Günter Bader* points out the structural importance and theological consequences of this second-degree paradox in Folly's self-praise, from which this article has drawn inspiration in order to understand among other things the complexity of the role of language and words in relation to the cognition of things in *The Praise of Folly*. This complexity undoubtedly pertains to other works in the *opus* of Erasmus, as is shown in the article, which forces us to reconsider our reception and interpretation of Erasmian Christology, Pneumatology and anthropology.

Key words: Erasmus of Rotterdam – The Praise of Folly – Günter Bader – Theologia crucis – Paradox – Freedom of Will – Folly/Wisdom.

Erasmus af Rotterdams *Dårskabens lovprisning*, *Moriae Encomium* (1511),¹ udtrykker sig i en polyfon stil, der spænder over tekstens utallige referencer til antikke filosoffer og poeter, dens ironiske paradoksalitet, hvormed værket indledes (*stultitia loquitur*) og som samtidig præger den litterære struktur,² dens sarkastiske satire, med hvilken teksten tager blandt andre teologer og kirkens folk under behandling, og endeligt *Dårskabens* selvidentifikation med sin diametrale modsætning, visdommen. At udlede en utvetydig mening af et sådant værk kunne synes som at gribe efter en ål under vand: akkurat som man mener at have fået fingrene i den, glider den atter én af hænde. I det følgende vil jeg forsøgsvist præsentere en læsning af *Dårskaben* i lyset af dens iboende paradoksalitet med henblik på at fremstille det, man kunne kalde for en *theologia crucis* hos Erasmus af Rotterdam eller – rettere – hos *Dårskaben*.

1. I det følgende henvises til Erasmus af Rotterdam 1975.

2. Der synes at være enighed i forskningen om en overordnet tredeling (dog med forskellige skillelinjer) af *Dårskaben*: se f.eks. Rebhorn 1974; Thompson 1973; Kahn 1982. En læsning af hele værket med henblik på at vise ironiens (som litterær trope og som sprofigur) indflydelse på tekstens struktur forsøger – måske ikke altid vellykket – Pavlovskis 1983. Denne fremstilling bygger på en mere overbevisende læsning og gennemgang hos Kaiser 1963.

Samtidens modtagelse og Erasmus' forsvar

Udgivelsen af *Dårskabens lovprisning* medførte bl.a. en afstandtagen fra Erasmus blandt teologerne i Louvain. Erasmus' mangeårige ven, Louvain-teologen Martin Dorp, udtrykte derfor i et brev sin bekymring over bogens tilsyneladende angreb på teologerne, for hvem det iflg. Dorp var vigtigt at nyde folkets respekt. Erasmus, som før blev beundret af både teologer og jurister, skriver Dorp videre, har nu med sin *Dårskaben* som en anden Davus forstyrret alting og ødelagt sit ry (Erasmus 1910, 10ff). Dorp råder ham derfor til at skrive en lovprisning af visdommen (*sapientiae laus*) for at rette op på misforholdet (s. st.).

Året efter forsvarede Erasmus *Dårskaben* i sit brev til Dorp, hvis originale (og kortere) form ikke er bevaret, men som er overleveret i en udvidet version, der første gang blev trykt i august 1515. I en hjertelig tone afviser Erasmus opfordringen til at skrive en lovprisning af visdommen, og han hævder samtidig, at formålet med bogen på trods af dens anderledes form er det samme som i *Enchiridion* (1503), nemlig at fremhæve kristentroen og at vejlede til folket til et kristeligt liv (Erasmus 1910, 93). I den henseende mener Erasmus ikke at adskille sig fra Augustin: "Den evangeliske sandhed glider med større lyst ind og rodfæster sig mere ivrigt i sjælene, når den fremhæves med sådanne prydelser, end hvis den blev fremstillet nøgent, som den hellige Augustin udførligt beskriver det i værket *de doctrina Christiana*" (94).³ Forargelsen, mener Erasmus, skyldes ikke teksten selv, men fortolkningen af teksten, hvis man ikke går til den med den rette indstilling, hvorimod de fromme ører behages af den (103). Og hvorfor, spørger Erasmus, forarges de samme ører så ikke, når Paulus taler om Guds dårskab eller korsets dårskab?: "Paulus kalder ham [Kristus] endda også synd, næsten som at sige mere end en synder; han kalder ham en forbandelse" (104).⁴ Pointen for Erasmus synes at være, at Guds åbenbaring i Kristus giver det menneskelige sprog en ny betydning, hvilket han eksemplificerer med at forklare, at man hypotetisk kunne kalde Kristus for kætter: "Men sæt nu, man udtrykker dette med behørig ord, at man med talens fremgang lidt efter lidt fører læseren som ved hånden dertil, ... [nemlig] hvorledes han har introduceret en hel ny art lære, som er fuldstændig forskellig

3. "Et iucundius illabitur et acrius insidit in animos euangelica veritas huiusmodi lenociniis commendata, quam si nuda produceretur, id quod in opere de doctrina Christiana diuus Augustinus copiose persequitur." Oversættelserne er mine egne, hvis ikke andet angives.

4. "Paulus eundem et peccatum vocat, quasi plus dicas quam peccatorem; maledictum vocat."

fra alle både vises og tåbeliges bestemmelser” (104).⁵ Et fromt (*pius*) og ligevægtigt (*aequus*) sind ville bifalde sådanne allegorier, skriver Erasmus, fordi den fromme har blik for, at der kan gemme sig en anden virkelighed bag det ydre ord.

Dårskabens lovprisning er imidlertid ikke, sådan som det også antydes i ovenstående citat, blot en simpel – fuldkommen eller ufuldkommen – allegori med et simpelt, omvendt modbillede (jf. Lausberg 1990, § 895-901), men snarere et ironisk παράδοξον (jf. Lausberg 1990, § 64.3), der lovpriser noget dadelværdigt, sådan som det allerede forefindes i traditionen, hvilket Dårskaben selv viser hen til (Erasmus 1975, 12) – særligt ses det hos Lukian, som Erasmus og More forinden havde arbejdet intensivt med og oversat sammen (Geraldine 1964, 41ff; Erasmus 1979, 21). Det ejendommelige og nyskabende ved *Dårskabens lovprisning* er, at det er Erasmus, der gennem Dårskaben selv lovpriser dårskaben, hvormed der åbnes for det, som Günter Bader kalder for et andengradsparadoks (Bader 2015, 151).

Dårskabens paradoksalitet

Hvor førstegradsparadokset grundlæggende betegner det, at noget dadelværdigt lovprises, en tilsyneladende omvendning af værdierne til deres modsætning, skønt værdierne gennem omvendingen på paradoksal vis netop bekræftes, betegner andengradsparadokset det paradoks, som iflg. Bader kan illustreres med løgnerens paradoks: “Jeg lyver” (Bader 2015, 151). I dette udsagn forudsættes, at løgneren på et metalingvistisk niveau netop *ikke* lyver, hvormed udsagnet modsiges, idet det udsiges. I den første stemme, udsagnet, det sproglige objekt: “Jeg taler tåbeligt”, høres iflg. Bader ufravigeligt en anden, metalingvistisk stemme, som modsiger udsagnet: “Jeg taler ikke tåbeligt”, når Erasmus som forfatter skriver, at Dårskaben taler – og samtidig taler tåbeligt.⁶ Denne ambivalente paradoksalitet er allerede på færde i Erasmus’ dedikation af værket til Thomas More. Erasmus hævder, at det er vennens familienavn, *Morus*, der inspirerede ham til at skrive en lovprisning af *Moria*: “Hvilken Pallas lagde dig dette på sinde? spørger du. For det første tilskyndede dit familienavn, *Morus*,

5. “At si quis commodis verbis haec efferat, et sermonis progressu paulatim huc lectorem veluti manu deducat, ... quemadmodum nouum doctrinae genus inuexerit, ab omnium et sapientum et insipientum placitis longe diuersissimum.”

6. Bader 2015, 152: “For whenever in the speech of the first speaker a second speaker of a different kind is not only heard, but must be heard, something like theology is at hand.”

mig, der kommer lige så nær ordet for dårskab (*Moria*), som du selv er fremmed for sagen: du er efter alles mening den mest fremmede for den” (Erasmus 1975, 2).⁷

Pallas kan som bekendt være et andet navn for visdommens gudinde, Athene, og således åbner det paradoksale og vekslende forhold mellem visdommen og dårskaben sig, idet visdommens gudinde (måske) har lagt Erasmus *Dårskabens* lovprisning på sinde. Denne paradoksale omskiftelighed ekspliciteres med Thomas More, der ift. dårskabens *vocabulum* står dårskaben nær, men som ift. dens *res* er den aldeles fjern. Og dog tilegnes More denne lille stileøvelse (*declamatiuncula*), altså dårskabens selvlovprisning, så den ikke længere er forfatterens, men nu tilhører More, hvormed kunne insinueres, at også More selv – den vise blandt mennesker – er under dårskabens åg (Erasmus 1975, 2; jf. Kaiser 1963, 28). Det skal imidlertid ikke opfattes som en kritik af More, men formentlig snarere som en opbyggelig henvisning til den kristne dåre, der er blevet vis i Guds øjne. For det andet, skriver Erasmus videre, antager han, at en sådan fantasifuld spøg (*lusum*) vil behage More.

Som det sås af Erasmus’ svar til Dorp, beskæftiger *Dårskaben* sig som parallel til *Enchiridion* imidlertid med det alvorlige, “den evangeliske sandhed”, under modsat fortegn, nemlig med humor og ironi, og denne tvetydighed mellem spøgen og alvoren præsenterer paradoksets karakter i *Dårskaben*: “For intet er mere latterligt end at behandle seriøse ting på en latterlig måde, men intet er mere fint end således at behandle de latterlige ting, så at intet forekommer dig at være mindre end latterligt” (Erasmus 1975, 4-6).⁸ Ifølge Bader kan man i denne sammenhæng tale om fire *Sprachgenera*: 1. De seriøse ting, som behandles på en seriøs måde. 2. De seriøse ting, som behandles latterligt. 3. De latterlige ting, som behandles seriøst. 4. De latterlige ting, som behandles latterligt (Bader 1985, 72). Erasmus afviser for *Dårskabens* vedkommende den første *genus* under henvisning til, at en smykket tale glider nemmere ind i bevidstheden. For så vidt angår den anden og tredje *genus* rummer ovenstående citat i sig selv en afvisning, eftersom resultatet af en sådan behandling iflg. Erasmus bliver latterligt. Tilbage bliver således den fjerde *genus*, som Erasmus fastholder og insisterer på i dette citat, nemlig at lade *Dårskaben* tale som en dåre, hvorved talen og dens intention på paradoksal vis nærmest opløser sig selv i total latterlighed. Spørgsmålet er da, hvorledes

7. “Que Pallas istuc tibi misit in mentem? inquires. Primum admonuit me Mori cognomen tibi gentile, quod tam ad Moriae vocabulum accedit quam es ipse a re alienus; es autem vel omnium suffragiis alienissimus.”

8. “Vt enim nihil nugacius quam seria nugatorie tractare, ita nihil festivius quam ita tractare nugas vt nihil minus quam nugatus fuisse videaris.”

denne form for latterlighed adskiller sig fra de andre former for latterlighed, og hvorfor denne latterlighed øjensynligt er at foretrække. Pointen synes at være, at man i Baders fjerde *genus* ikke gør sig forestillinger om at kunne bemægtige sig sproget endside dets indhold, men derimod selv er overladt til det, som Bader kalder for sprogets egenmægtige kraft, der som et sjælens spejl har en åbenbarings- og sandhedskarakter, der virker helt uafhængigt af det villende subjekts (talerens eller forfatterens) intention eller mening (Bader 1985, 94-103). Ifølge Baders udlægning udtrykker Erasmus med *Dårskabens lovprisning* den skeptiske erfaring af modsætningernes ligeværd, og det er i erkendelsen af dette ligeværd, at den skeptiske filosofi opnår en vis sjælefred (*ἀταραξία*) ved ikke at udsige eller ved at tilbageholde sine domme om "virkeligheden".⁹ I den henseende synes Baders fjerde *Sprachgenus* at kunne udtrykke det, som Dårskaben selv forsøger at italesætte, idet hun som en anden Sokrates erkender sin egen tåbelighed og samtidig hævder at tale ekstemporalt, ukunstlet og dermed desto sandere (Erasmus 1975, 12).¹⁰ I den latterlige behandling af latterlige sager giver Dårskaben med andre ord plads til, at sproget kan virke på trods af – eller måske på tværs af – den intenderede villen fra taleren, der bestandigt støder sig på sprogets kraft, hvilket samtidig på paradoksalt vis giver talen karakter af sandhed.

Den paradoksalt, som introduceres med tåbelighedens sandhedshævd og samtidige identifikation med visdommen, er en anstødssten for den menneskelige fornuft, hvorfor en fortolkning af *Dårskaben* i et vist omfang vil søge at løse dette uopløselige, nemlig at dårskaben identificeres med visdommen, og at det latterlige kan blive alvorligt eller sandt. Som Christine Christ-von Wedel bemærker, kan Erasmus' hensigt med denne paradoksalt tilskrives en ambition om at bevæge læseren hinsides spørgsmålet om, hvornår han taler alvorligt eller ironisk, hvornår Dårskaben taler tåbeligt eller vist: "Erasmus

9. Jf. Sextus Empiricus 1933, 7: "Scepticism is an ability, or mental attitude, which opposes appearances to judgements in any way whatsoever, with the result that, owing to the equipollence of the objects and reasons thus opposed, we are brought firstly to a state of mental suspense and next to a state of "unperturbedness" or quietude." Oversættelsen er foretaget af R. G. Bury. Det er usandsynligt, at Erasmus har haft førstehåndskendskab til Sextus Empiricus' tekster, hvorfor skepticis- men i Erasmus forfatterskab er et omdiskuteret tema, der stadig mangler yderligere belysning og begrundelser. Hoffmann 1994 og Popkin 2003 skriver i relation til Erasmus' *Diatribe* (1524), at der en akademisk skepticisme til stede i Erasmus' forfatterskab, hvilket kan forklares ved hans indgående kendskab til Cicero, men det kan ikke afvises, at Erasmus har kendt til dele af Sextus' tanker gennem sit kendskab til cirklen omkring Firenze, herunder Ficino, Pico della Mirandola, Filelfo og Poliziano, jf. Kristeller 1970.

10. "A me extemporariam quidem illam et illaboratam, sed tanto veriozem audietis orationem."

aber will letztlich den Leser über diese Fragestellung hinausführen. Er will mit seinen Widersprüchen und Paradoxien, die er bewusst anwendet, als wichtigste und höchste Erkenntnis den Gegensatz zwischen menschlicher und göttlicher Weisheit aufzeigen” (Christ-von Wedel 1981, 62). Erasmus – eller Dårskaben? – bliver dog ikke stående ved denne fundamentale modsætning mellem menneskelig og guddommelig visdom som ved en negativ teologi, men åbner med den vedblivende paradoksalitet for et nyt og helt andet sprogligt erfaringsrum i den gamle, menneskelige verden af tåbelige og vise. Det vil jeg med inspiration fra bl.a. Bader og hans tale om erfaringen som en evne til erfaring forsøge at anskueliggøre i det følgende.¹¹

Stultitia loquitur – dåren og vismanden

Overskriften, *Stultitia loquitur* (Erasmus 1975, 8), proklamerer som nævnt, at det er Dårskaben selv, der taler, og den udgør – som Walter Kaiser skriver – den væsentligste information om hele værket (Kaiser 1963, 35). Som på en scene træder Dårskaben frem, hvorved den lyttende forsamlings ansigtsudtryk ændres fra at antage en bedrøvelig, bekymret mine til at skinne med en ny og uvant munterhed, og med en glædelig og elskværdig latter hilser de hende, Dårskaben, velkommen (Erasmus 1975, 8). Tilhørerne undergår altså, som Wayne Rebhorn anfører, en metamorfose fra at være en seriøs, lærd gruppe til at være en “gaggle of grinning fools” (Rebhorn 1974, 464), og dermed vises Dårskabens transformative magt, der kan synes behagelig for den umiddelbare betragtning, men som samtidig rummer en fare for at reducere mennesket til et dyr, hvilket dog iflg. Dårskaben er forbundet med lykke: “... således synes de mindst ulykkelige, som kommer dyrene nærmest i begavelse og tåbelighed, og som ikke stræber efter det, der er over mennesket” (Erasmus 1975, 78).¹²

Dårskaben lader sig inspirere af Plutarch og dennes ironiske fremhævelse af Gryllus, der blev forvandlet til en gris, på bekostning af Odysseus, den viseste blandt mænd, hvis visdom grisen Gryllus pure afviser (Pavlovskis 1983, 143-159).¹³ Den bogstavelige, dog mytiske, forvandling, Gryllus undergår i såvel det ydre som i det indre, er

11. Foruden de allerede nævnte Bader-tekster, som fremhæver denne systematisk-teologiske fremgangsmåde eller metode, bør nævnes Bader 1983.

12. “... ita quam minime miseri videntur ii, qui ad brutorum ingenium stultitiamque quam proxime accedunt, neque quidquam ultra hominem moliuntur.”

13. Pavlovskis 1983, 146: “Either it is the case that Gryllus in his superior intelligence rejects the folly of Odysseus, or that in his pigheaded stupidity he turns

den i offentlighedens øjne lykkelige (*felix*) idiot (*morio*), dåre (*stultus*), nar (*fatuus*) eller tåbe (*bliteus*) underlagt i det indre. Således kender dåren hverken til dødsangst, samvittighedskvaler, bekymringer, håb, skam, kærlighed eller sågar synd (Erasmus 1975, 80), hvorfor han af det almindelige menneske må betegnes med ovennævnte (skælds) ord i sin tåbelighed. Sådanne tåber er imidlertid ikke alene befriet fra menneskelivets store byrder, men er evigt glade, synger og ler, så at de også er omverdenen til behag og underholdning (80). Som Pavlovskis bemærker, er denne tåbe kun portrætteret *via negationis* (Pavlovskis 1983, 147), og han fremstår dermed som en tom skal foruden den tomme glæde, idet der ikke gives en positiv skildring af tåbens indre liv, men alene en negativ: han bekymrer sig ikke, han elsker ikke, han håber ikke. I den henseende udgør den fuldstændige tåbe, der er vanvittig – og således en abstraktion ift. de mange andre dårer i verden – et spejlbillede af den stoiske vismand, skønt tåben i den vises optik er drevet af affekterne, som den vise forsøger at holde på afstand (Erasmus 1975, 64). I denne afstandstagen, som Dårskaben eksemplificerer med “dobbelstoikeren Seneca”, fratages den vise enhver affekt, hvorved Seneca fremstiller en gud, som aldrig har eksisteret: “Ja, for at sige det lige ud, han opstiller et marmorbillede af et menneske, sanseløst og fuldstændig fremmed for enhver menneskelig følelse” (64).¹⁴ Det, der adskiller vismanden og dåren er for den umiddelbare betragtning forholdet til affekterne, som dåren iflg. vismanden lader sig lede af, mens den vise afsværger sig dem. Foruden forholdet til affekterne adskilles disse personer i deres syn på tilværelsen og ved de andres blik på dem. Hvor dåren tilsyneladende er lykkelig og uden synd, plages den mest tåbelige vismands (*stultissimus sapiens*) sjæl dag og nat (80). Hvor dåren er til glæde for sine omgivelser, flygter ethvert menneske fra dette monstrøse og gyselige billede af et menneske, vismanden udgør (66). Den affektløshed, som den stoiske vismand øjensynligt higer efter i sin bedrøvelighed, virkeliggør dåren på sin vis glædeligt ved sin blotte, affektive eksistens. Dårskaben betegner derfor vismanden som en *stultissimus sapiens*, og man kunne med Pavlovskis retteligt betegne dåren som en *sapientissimus stultus* (Pavlovskis 1983, 154).

I disse selvmodsigende betegnelser ses en identifikation af modsætninger. Dåren betegnes som vis, vismanden som tåbelig. For den umiddelbare betragtning er visdom og dårskab adskilt, men ved en nærmere betragtning fremstår de ens for lytteren eller læseren. Dette

away from Odysseus' wisdom, which is in close harmony with that of Pallas Athena herself.”

14. “imo ut apertius dicam, marmoreum hominis simulacrum constituit, stupidum, et ab omni prorsus humano sensu alienum.”

paradoks har med affekterne at gøre, fordi den fundamentale omvurdering, der er indeholdt i *stultitia loquitur*, ikke alene handler om at vende et begreb om til dets modsætning, men også om at sætte spørgsmålstegn ved begreberne overhovedet. Det er denne radikalitet, der er indeholdt i et af de afsnit, der i min optik udgør et af de mest centrale i *Dårskabens lovprisning*, nemlig afsnittet om Alkibiades' Silen-figur¹⁵ og i forlængelse heraf Dårskabens *theatrum mundi* som et illusionernes lystspil. I Silen-figuren er alting samtidig sin modsætning; således er den stoiske vismands tro på sin egen affektløshed og dermed tilliden til egen visdom samtidig en affektiv og selvopgivende hengivenhed til den selvopstillede marmorstatue (Erasmus 1975, 66). Det, der altså for vismandens betragtning forekommer som selvbeherskelse, er samtidig et selvtab (Bader 1985, 119). For dåren er det affektive selvtab udgangspunktet, men han bliver stående der, fordi den naturlige dåre er denne verdens kloge – i modsætning til den kristne dåre, som vi skal vende tilbage til.

Alkibiades' Silen og *Theatrum mundi*

Dårskaben vil, efter hun i de foregående afsnit har taget æren for taperhed (*fortitudo*) og handlekraft (*industria*), nu også tage æren for klogskab (*prudentia*) (Erasmus 1975, 58). Som i Gen 1,1 og Joh 1,1 indleder Dårskaben sin behandling af *prudentia* med ordet *principio*, som hun har brugt flere gange tidligere, der dog ikke alene skal slå en quasi-teologisk tone an (som Pavlovskis 1983, 18, mener), men også forberede tilhørerne og læserne på paralleliteten mellem særligt teatermetaforen og johannesprologens inkarnationsberetning, som får

15. Her ligger jeg i forlængelse af Kaiser 1963, 58, og Olin 1979, 54: "Like Socrates Folly is a Silenus – or at least she is in a good portion of *The Praise of Folly* – and her words too like those of Socrates resemble these deceptive figurines." Olin hævder, at pointen med Dårskabens fremhævelse af Alkibiades' Silen er, at de umiddelbare fænomener, det være sig sproglige eller fysiske, narrer os, hvorfor vores vurderinger af disse fænomener ofte vendes om til deres modsætning (Olin 1979, 55). Med Silen-figuren er der imidlertid mere på spil end en simpel omvendelse, hvor noget ændres til sin usynlige modsætning. Det handler formentlig snarere om en radikal omvurdering, hvor modsætninger identificeres og ophæves, hvor det umiddelbart synlige skjuler en anden, usynlig virkelighed, uden at disse 'virkeligheder' nødvendigvis ophæver hinanden endsiges går allegorisk fra synligt til usynlig: Sokrates er stadig grim, selvom han er smuk. Forskellen ligger i perspektivet, der er betinget af noget andet, der for Erasmus/Dårskaben kommer udefra. Dette synes Olin ikke at påpege, og han overser dermed den afgørende betydning, som teatermetaforen har for Silen-figuren, der i *Dårskabens lovprisning* følger direkte efter.

en afgørende betydning for værkets sidste del om korsets dårskab, hvilket jeg vender tilbage til.

Spørgsmålet er altså, om det er den vise eller den tåbelige, der kan påberåbe sig *prudentia*: "Den vise tager sin tilflugt til de gamles bøger, men heraf lærer han ordenes rene spidsfindigheder. Den tåbelige samler, hvis jeg ikke tager fejl, sand klogskab ved tingene, som man bør nærme sig og personligt selv prøve" (Erasmus 1975, 60).¹⁶ For den umiddelbare betragtning synes dåren at være i besiddelse af den sande *prudentia*, fordi Dårskaben har befriet ham fra skam (*pudor*), der indhyller sjælen i tåge, og frygt (*metus*), der afholder ham fra at opsoge heltegerninger ved at tydeliggøre faren derved (60). Den sande klogskab består med andre ord af indsigt i tingene (*rerum iudicium*),¹⁷ og den opnås ved at kaste sig ud i tilværelsen uden skam og frygt, der for Dårskaben er de største hindringer for at komme til *cognitio rerum*. Distinktionen mellem *res* og *vox*, som præsenteres i ovenstående citat, skal forstås synonymt med den klassiske skelnen mellem *res/verbum*, som Erasmus kredser om i størstedelen af sit forfatterskab, hvilket føjer en paratekstuel dimension til værkets indre, selvberoende dynamik. Distinktionen berører Erasmus bl.a. i det næsten samtidige værk, *De ratione studii* (1511), hvor det lyder, at al erkendelse synes dobbelt, nemlig tingenes erkendelse og ordenes erkendelse (Erasmus 1971, 113).¹⁸ Erkendelsen af ordene kommer først, men erkendelsen af tingene er vigtigere (*potior*) (Erasmus 1971, 113). De, skriver Erasmus her, som imidlertid skynder sig med at lære tingene og samtidig forsømmer omsorgen for talen (*sermo*), lider det største tab ved på dårlig vis at stræbe efter denne genvej: "For eftersom tingene ikke kan erkendes, hvis det ikke er igennem ordenes tegn, er den, der ikke forstår talens kraft, med nødvendighed vidt og bredt blind for indsigt i tingene, forblændet og forrykt" (Erasmus 1971, 113).¹⁹ Lidt videre

16. "Sapiens ad libros Veterum confugit, atque hinc meras vocum argutias ediscit. Stultus adeundis cominusque periclitandis rebus, veram, ni fallor, prudentiam coligit."

17. Erasmus 1975, 60: "Men hvis de foretrækker at opfatte klogskab som den, der består af indsigt i tingene, beder jeg jer bemærke, hvor langt borte de er fra den, som lovpriser sig selv med dette navn." ("Quod si prudentiam accipere malunt eam quae rerum iudicio constat, audite obsecro, quam procul absint ab hac, qui hoc nomine sese venditant.")

18. "Principio duplex omnino videtur cognitio rerum ac verborum."

19. "Etenim cum res non nisi per vocum notas cognoscantur, qui sermonis vim non calleat, is passim in rerum quoque iudicio caecutiatur, hallucinetur, deliret necesse est."

hævder Erasmus sågar, at næsten al viden om tingene er at søge hos de græske forfattere (Erasmus 1971, 116).²⁰

Igennem Dårskaben latterliggør Erasmus altså sig selv og sin egen hermeneutik, hvilket understreger Dårskabens ironiske karakter, eftersom Dårskaben gør brug af nøjagtig samme metode, og dermed manifesterer hun såvel vismandens og dårens som sin egen tåbelighed. Det er nemlig med talen, som hun kalder for sjælens mindst løgnagtige spejl (*minime mendax animi speculum*) (Erasmus 1975, 12), at Dårskaben adresserer sine tilhørere, der altså gennem talens kraft må forventes at opnå indsigt i sandheden, dersom Dårskaben i sin egenskab af både visdom og tåbelighed vittterligt er i stand til at give den, nemlig at hele livet efter hendes opfattelse ikke forekommer som andet end tåbelighedens spil (Erasmus 1975, 58).²¹ Spørgsmålet bliver da, om sandheden i virkeligheden kun lader sig materialisere igennem det paradoksale, tåbeligt-vise *verbum* og i mødet med det – men dette ikke som et villet *verbum*, hvormed både vismanden og dåren intenderer en særlig indsigt om sandheden, altså påstår eller mener dette eller hint som sandt om den sanselige, illusoriske virkelighed, men som et egenmægtigt *verbum*, der gennem modsætningernes identifikation hos Dårskaben åbenbarer sandheden gennem sproget på trods af det intenderede, vilde *verbum*; for at tale med Bader og med Hegel handler det om sprogets *guddommelige natur*, “... der består i, at det uden videre fordrejer betydningen af, hvad der siges, så det bliver til noget andet, hvorved det, der menes, slet ikke bliver verbaliseret” (Hegel 2019, 76; jf. Bader 1985, 101ff). Dårskaben foretager således ikke en simpel, ironisk *Umwertung*, hvor visdom bliver til dårskab og dårskab til visdom, men en fundamental *Umwertung aller Werte*, hvor visdom er dårskab, dårskab er visdom, hvor disse modsætningers identifikation opløser meningen i sprogets almenhed (jf. Bader 1985). Det er måske dette, Dårskaben selv sigter til, idet hun som i ovennævnte citat erkender sin egen fejlbarlighed (*ni fallor*), fordi hun som dårskabens personifikation bestandig modsiger sig selv, hvorfor fejltagelsen, *fallor*, ikke kun er en mulighed (jf. Pavlovskis 1983, 105), men velsagtens en nødvendighed; i denne modsigelse synes netop førnævnte andengradsparadoksalt indeholdt – som en åbning mod sproget.

For at vende tilbage til teksten, så er det, Dårskaben i dette tilfælde lovpriser, den tåbelige, som kaster sig hovedkulds ud i tingene og dermed opnår *prudencia* i den sanselige “virkelighed”, der er grundlæggende illusorisk. Det er samme sanselige virkelighed, den græske

20. “... verum ex instituto omnis fere rerum scientia a graecis auctoribus petenda est.”

21. “... nec aliud omnino est vita humana, quam stultitiae lusus quidam.”

digter Homer beskæftiger sig med, hvem Dårskaben trækker frem som en bekræftelse af sit eget standpunkt: "Dette [at den tåbelige samler sand klogskab] synes Homer at have set, skønt han var blind, når han siger: når det er sket, da forstår tåben" (Erasmus 1975, 60).²² Det er i sig selv ironisk, at den blinde Homer synes at have set, men vigtigere er, at den græske forfatter, som i ovennævnte *De ratione studii* udgør Erasmus' foretrukne kilde til *cognitio rerum*, afmonterer sin egen klogskab med citatet, der citeres på græsk, ligesom Dårskaben tidligere har insisteret på at kalde sit følgeskab ved deres græske navne (Erasmus 1975, 18), hvorfor den vise på sin vis bliver en slags personificering af Dårskaben – uden dog selv at være bevidst om det. Den vise – her forbilledligt i Homer – besidder derfor heller ikke en privilegeret indsigt i tingene, sådan som Pavlovskis i sin læsning synes at antyde (Pavlovskis 1983, 104ff), fordi der ikke er tale om en simpel ironi, hvor Dårskaben lovpriser det, der er dadelværdigt, og dadler det, der prisværdigt, men snarere om en radikal paradoksalitet, hvor hverken den tåbelige eller vise besidder sand *prudentia*, eftersom ingen af dem tilsyneladende synes at erkende sin tåbelighed – med undtagelse af Sokrates, der som karakter dominerer talens første del (Bader 2015, 152). Det bliver tydeligt med fremhævelsen af Alkibiades' Silen-figur fra Platons *Symposion*: "Først og fremmest står det fast, at alle menneskelige ting ligesom Alkibiades' Silen har to højst forskellige ansigter, så at det, der set udefra ved første øjekast – som de siger – er død, er liv, hvis du undersøger det indefra" (Erasmus 1975, 60).²³

Det, der er død, forekommer som liv, det, der er grimt, som smukt og så fremdeles. I dette paradoks indføres samtidig et forhold mellem synlighed og usynlighed (Kaiser 1963, 60). Silen-figuren er en skattet figur hos Erasmus, der bl.a. behandler den i sin *Adagia* (se Erasmus 1981, 159-180).²⁴ Silen-figuren skal dog ikke – sådan som Pavlovskis læser det – ses som en art kinesisk kasse, hvori der gemmer sig et uendeligt antal andre kasser, der hver indeholder sin modsætning (Pavlovskis 1983, 109), eftersom denne læsning ikke i egentlig forstand udtrykker den transcendentale uendelighed og den dermed forbundne epistemologiske skepticisme, som modsætningernes identifikation åbner for. Det ekspliciterer Dårskaben netop selv med *theatrum mundi*. Hele livet, siger Dårskaben, er et teaterstykke, man

22. "Id quod vidisse videtur Homerus, etiamsi caecus, cum ait ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνων."

23. "Principio constat res omnes humanas, velut Alcibiadis Silenos, binas habere facies nimium inter sese dissimiles. Adeo ut quod prima, ut aiunt, fronte mors est, si interius inspicias, vita sit."

24. Bader 1985, 114ff behandler forskellen i Erasmus' anvendelse af figuren. Denne forskel kan jeg af pladshensyn ikke overveje i nærværende artikel.

som et levende menneske ikke kan afbryde: “Hvis nogen forsøger at rive maskerne af skuespillerne, når de spiller et stykke på scenen, for at vise tilskuerne deres sande og medfødte ansigter, ville han da ikke tilintetgøre hele stykket og fortjene, at de med sten driver ham ud af teatret som en afsindig?” (Erasmus 1975, 62).²⁵ Da, fortsætter Dårskaben, opstår (*exorietur*) tingenes nye skikkelse (*nova rerum species*), og det, der tidligere var en kvinde, er nu en mand, ligesom det, der tidligere var Gud (*Deus*), nu fremstår som en lille mand (*homunculus*) (62). Selvom konteksten er teatret, hvor guddommen spilles af et sølle menneske, alluderes der med dette billede utvivlsomt til inkarnationen og dens betydning for menneskeheden, der senere skal behandles mere direkte. Billedet er derfor heller ikke helstøbt, men det tjener uden tvivl til at bære kristendommen længere frem i bevidstheden. I forlængelse heraf kan man formentlig forstå instruktøren (*choragus*), der lader skuespillerne i livets teater optræde i forskellige klæder, både som en skæbnegudinde²⁶ og som en anden guddommelig bygmester, for hvem dennesidige modsætninger kommer ud på ét, idet en og samme person kan spille såvel en ophøjet konge som en lurvet træl (Erasmus 1975, 62): “Alle ting er skyggebilleder, men dette stykke lader sig ikke spille på anden vis” (62).²⁷ Om de nævnte *adumbrata*, jeg har oversat med “skyggebilleder”, skal forstås som en art platoniske fænomener, er – de senere referencer i tekstens tredje del til hhv. det platoniske vanvid og til hulelignelsen taget i betragtning (Erasmus 1975, 202ff) – ikke utænkeligt (jf. Rebhorn 1974, 466), men væsentligt er, at de illusoriske modsætninger principielt kan være og ofte forekommer omvendt – og altså af og til virkeligt bliver det, og derfor bliver den sanselige vished kun en illusorisk vished, som mennesket imidlertid ikke er villig til at eller kan give slip på, fordi det modsiger ideen om friheden til visdom.

Det ses fx med den himmelske vismand, der adskiller sig fra de jor-diske vismænd og deres stoiske marmorstatuer, som vi har behandlet ovenfor. Disse vismænd optræder imidlertid sideløbende i Dårskabens tale, og distinktionen er ingenlunde selvfølgelig, men de kristo-

25. “Si quis histrionibus in scena fabulam agentibus personas detrachere conetur, ac spectatoribus veras nativasque facies ostendere, nonne is fabulam omnem perverterit, dignusque habeatur, quem omnes e theatro velut lymphatum saxis eiiciant?”

26. Jf. Wulfram 2011, der behandler den leende Demokrit, som hos Juvenal agerer i et *theatrum mundi*, som han møder med latter. I mødet med skæbnegudindens trusler, opfordrer Demokrit hende til at hænge sig selv og viser hende i tilgift sin langefinger. På Demokrits tid agerede skæbnegudinden som en slags instruktør i dette verdensteater, og Demokrits gestus vidner om hans blik på det som en komedie. Erasmus’ gentagne henvisninger til den leende Demokrit bevidner, at han har været særdeles velbevandret i fortællingen.

27. “Adumbrata quidem omnia, sed haec fabula non aliter agitur.”

logiske *hints* kan være med til at pege frem mod Kristus, der som enheden af de to naturer i inkarnationen legemliggør en enhed af umiddelbare modsætninger samt sprogets guddommelige kraft, hvormed der åbnes for en moderfaring i erfaringen for den, der giver sig hen til det guddommelige ord. Om denne vismand (*sapiens*) lyder det nemlig, at han er faldet ned fra himlen (*coelo delapsus*) (Erasmus 1975, 62). Denne nedadgående bevægelse står i modsætning til den jordiske vismands opadgående, selvskabende bevægelse, eftersom denne med giganterne som eksempel forsøger at placere sig mellem de udødelige guder (78), som han end ikke betænker sig ved at byde at gå (66). At den himmelske vismand i modsætning til den jordiske vismand synes at alludere til en Kristus-skikkelse ses bl.a. i det senere indledningskrift til andenudgaven af Erasmus' Nye Testamente (1519), *Ratio seu Methodus* (1518/1519). Her skelner Erasmus mellem platonisk, stoisk og peripatetisk filosofi på den ene side og *Kristi filosofi* på den anden side, som stammer fra himlen.²⁸

Den himmelske vismand, siger Dårskaben videre, begynder (*exoriatur*) at fjerne folks illusioner med sine paradokser, og til ham, der begræder sin døde far, befaler han at le, eftersom faderen først nu er begyndt at leve (Erasmus 1975, 62). Selvom dette sagtens kunne udsiges af den jordiske vismand, der i Dårskabens optik er død for alle naturlige rørelser og ikke lader sig bevæge af kærlighed eller medlidenhed til andre (66), og som hævder, at det er tåbeligt at være hjemfalden til illusioner (72), skønt han selv er hjemfalden til sine egne vise illusioner og derfor er mest tåbelig (jf. Rebhorn 1974, 467), kunne det også være en reference til Jesu befaling til manden, der sørger over sin afdøde far: "Lad de døde begrave deres døde, men gå du nu ud og forkynd Guds rige" (Luk 9, 60). Det er naturligvis ikke tvingende nødvendigt, men pointen med disse subtile Kristus-referencer, der viser sig sporadisk, er formentlig, at de agerer forberedelse til talens tredje og sidste del, som er eksplicit teologisk, men dermed antydes samtidig, hvorledes dårens tale bliver den eneste adækvate måde at forholde sig til sprogets guddommelige kraft på, sådan som denne kraft er åbenbaret med inkarnationens og korsets paradoksalitet i Kristus. Paulus' dårskab kommer da til at ligge i forlængelse af Erasmus' Dårskabs tåbelighed,²⁹ fordi i den erkendte tåbelighed

28. Erasmus af Rotterdam 1967, 122: "Et ut in praecipiendo minimum est negotii, ita est in praestando plurimum, nimirum ut ad hanc philosophiam non Platoniam aut Stoicam aut Peripateticam, sed plane caelestem animum afferamus ea dignum."

29. Jf. Bader 2015, 154: "Now the array is complete: Epimenides—"I lie"; Socrates—"I know nothing"; Paul and, subsequently, Erasmus—"I speak foolishly." One and the same paradox, one and the same paradoxical logic constitutes the backbone of the encomium from beginning to end."

fastholdes det uopløselige paradoks, som er en forargelse for menneskeforstanden, eftersom menneskeviljen i mødet med sprogets egen guddommelige kraft mister sin magt. Det er interessant, fordi Erasmus dermed pseudonymt måske afviser sin egen position, som den kommer til udtryk i brevet til Dorp, og som den senere kommer til udtryk i striden med Luther, sådan som både Bader og Kahn synes at hævde (Bader 1985, 108; Kahn 1982, 349ff).

Inspiciens dico – korsets dårskab og den trælboundne vilje

Efter i tekstens anden del at have leveret en bidsk satire over bl.a. kirkens folk, som er en Luther værdig (jf. Kaiser 1963, 86), overgår Dårskaben til en refleksion, som får et teologisk udtryk bl.a. med Paulus' dåretale i 2 Kor 11 og med talen om korsets dårskab i 1 Kor, der dog ikke bryder med det, Dårskaben allerede har sagt (Erasmus 1975, 178): "Heller ikke Paulus, selve hedningernes lærer, anerkender ikke gerne sit navn af tåbe, idet han skriver til korinterne: 'jeg taler tåbeligt', siger han, 'jeg er det mere', næsten som var det skammeligt at blive overvundet i tåbelighed" (184).³⁰ Den metode, som Erasmus benytter sig af med Dårskabens selvlovprisning, er med andre ord den samme, som Paulus gør brug af i sin udlægning af Kristi død og opstandelse; dåretalen viser hen til Kristus, der er åbenbaret på korset som tåbelighed, ikke som visdom (192ff), og videre hævder Dårskaben derfor: "Dette bevidner Paulus fuldstændig utilsløret, når han siger: 'Det, som er dårskab for verden, har Gud udvalgt', og når han siger: 'Det behagede Gud at frelse verden ved dårskab', eftersom den ikke kunne genoprettes med visdom" (194).³¹ Midlerne, hævder Dårskaben, er ingen andre end korsets dårskab (*stultitia crucis*) og uddannede og uvidende apostle (196).

Dårskaben, der selv har givet sig fuldstændig hen til sprogets guddommelige kraft – nu i Kristus –, bliver på en måde et eksempel til efterfølgelse, fordi korsets dårskab byder den troende ikke at stole på sin egen klogskab, men med hele sin sjæl/ånd (*animus/anima*) forlade sig på Kristus (196), der som det åbenbarede Guds Ord er legemliggørelsen af paradokset. Det hører imidlertid til den menneskelige

30. "Neque Paulus ille gentium doctor, Corinthiis scribens, stulti cognomen illibenter agnoscit: 'Ut inspiciens', inquit, 'dico, plus ego, perinde quasi turpe sit vinci stultitia'."

31. "Testatur id Paulus haud quaquam obscure, cum ait: 'Quae stulta sunt mundi elegit Deus', cumque ait, 'Deo visum esse, ut per stultitiam servaret mundum', quandoquidem per sapientiam restitui non poterat."

sapientia, prudentia og *eruditio* at ville opløse paradokset, eftersom alle er tåbelige, og ingen virkelig har erkendt sin tåbelighed – måske Sokrates og Paulus på nær. Den menneskelige (selv)erkendelse af dårskab kan altså sammenstilles med den kristnes syndserkendelse, fordi dårskab i senmiddelalderen traditionelt blev betragtet som synd (jf. Christ-von Wedel 1987), og fordi Dårskaben med Paulus ligeledes sammenstiller dem i sin tale:

Hvad råber disse ting andet, om ikke at de dødelige er tåbelige, selv de fromme? Og at Kristus, for at han skulle komme de dødeliges dårskab til hjælp, skønt han er Faderens visdom, på en måde blev gjort til en dåre, da han jo påtog sig menneskets natur og viste sig i menneskets skikkelse? På samme måde som han blev gjort til synd for at helbrede syndere (Erasmus 1975, 196).³²

Christine Christ-von Wedel hævder, at Erasmus her fremsætter et paradoks, som ikke lader sig forklare, men som alene kan gribes med troen: “Erasmus, der spæter Martin Luther dessen paradoxe Aussagen vorgehalten hat, postuliert hier selber ein Paradox, das nicht weiter erklärt, sondern nur im Glauben ergriffen werden kann und auch für Erasmus sollte” (Christ-von Wedel 1987, 31). For den almindelige menneskeforstand er korset en dårskab, hvorfor det alene kan gribes i troen, der samtidig bliver synds- eller dårskabserkendelse, hvilket dog ikke synes at ophæve paradokset, der snarere manifesteres. I denne erkendelse, som har sin sproglige ækvivalent i Paulus’ eller Dårskabens dåretale, udtrykkes den grundlæggende inadækvathed mellem det menneskelige sprogs meninger og den guddommelige åbenbaring i en form for epistemologisk skepticisme, fordi åbenbaringen iflg. Dårskaben øjensynligt selv bringer sin visdom gennem korset, lidelsen og døden. Den kristne erfarer imidlertid disse ting under modsat fortegn – som en Silen-figur, eller måske næsten som en luthersk *theologia crucis*. Således hævder Dårskaben, at ingen synes mere vanvittige blandt narrene end dem, som den kristne fromheds ild (*Christianae pietatis ardor*) en gang har grebet, der afskyr nydelse (*voluptas*), men mæsker sig i sult, nattevågen, tårer, trængsler og fornærmelser, de væmmes ved livet, og længes alene efter døden: “Kort sagt: de synes at være fuldstændigt bedøvede for al sund fornuft, næsten som om sjælen lever et andet sted og ikke i sit legeme” (Erasmus 1975,

32. “Haec quid aliud clamitant, nisi mortaleis stultos esse, etiam pios? ipsum quoque Christum, quo stultitiae mortalium subveniret, cum esset sapientia Patris, tamen quodammodo stultum esse factum, cum hominis assumpta natura, habitu inventus est ut homo? quemadmodum et peccatum factus est, ut peccatis mederetur.”

200).³³ Den kristne troserfaring er i Dårskabens optik med andre ord en art – med Bader – erfaring med erfaringen, som udtrykker et vist håb om den kristne salighed.

De kristnes salighed (*felicitas Christianorum*) er intet andet end en slags vanvid (*insania*) og tåbelighed (*stultitia*) (200). Til at beskrive denne vanvidstilstand sammenligner Dårskaben den med en platonisk skuen, der har løsrevet sig fra de legemlige lænker: “For det første er de kristne næsten enige med platonikerne om, at sjælen er tynget og bundet af de legemlige lænker, på grund af hvis tykkelse sjælen er hæmmet og i mindre grad er i stand til at skue endsige nyde de ting, som virkelig er til” (200).³⁴ I *Enchiridion* fremskrives samme platoniske “bevægelse” fra det synlige til det usynlige, fra det lavere til det højere (Johansen 2022, 13-32), som synes at dominere store dele af dette sidste afsnit (bl.a. Erasmus 1975, 202ff), og som Silen-figuren i og for sig repræsenterer, nemlig som en opfordring til det åndelige, kristelige liv. Men radikaliteten i Silen-figuren består ikke i dens evne til at beskrive en bevægelse fra den lavere, ydre form til dens højere, indre sublimering, eftersom den omvendte Silen-figur, som Erasmus også behandler i sine *Adagia*, bevæger sig fra den sublimerede, højere, ydre form til dens indre, lavere desublimering³⁵ – sådan som det ekspliciteres i talens anden, satiriske del. Radikaliteten består i den totale omvendning, hvor selv det, der for en filosofisk betragtning anskues som det højere og indre, nemlig evnen til visdom på trods af de ydre affekter, selv bliver til en affekt, hvormed den menneskelige aktivitet forvandles til passivitet, og dermed forvandles den frie vilje til en trælbundet vilje, som Bader rigtigt skriver (Bader 1985, 118).

At erfare sin menneskelige aktivitet som passivitet i relation til det guddommelige er en vanvittig, ekstatisk erfaring, fordi det samtidig er erfaringen af et selvtab og dermed et tab af den formodede frie menneskevilje. Selvom nærværende læsning igennem den Bader-inspirerede Hegel-reception formentlig kunne afvises som en anakronisme, synes Erasmus med Dårskaben ikke desto mindre at tale om en sådan ekstatisk, selvopløsende, selvoverstrømmende erfaring hos den, der øver fromhed (*studio pietatis*), som får en smag (*gustus*) eller

33. “breviter, ad omnem sensum communem prorsus obstupuisse videntur, perinde quasi alibi vivat animus, non in suo corpore.”

34. “Iam primum illud propemodum Christianis convenit cum Platoniciis, animum immersum illigatumque esse corporeis vinculis, huiusque crassitudine praepediri, quo minus ea, quae vere sunt, contemplari, fruique possit.”

35. Jf. Havsteen 2020, 321f: “(...) Erasmus feel obliged to call attention to the existence of what he names the inverse or “inside-outside” Sileni. (...) All this pertains to the hidden, concealed, but also ambiguous nature of reality – to the relation between what is visible and what is not visible, at least not visible immediately, and only accessible on certain conditions (...)”

en glød (*ardor*) af den fremtidige lyksalighed, hvor sjælene, efter at være blevet genforenet med sine tidligere lemmer (*pristina corpora*), skænkes udødelighed og siden forenes med Gud i *eschaton* (Erasmus 1975, 208). Dårskaben sammenligner det med de elskendes vanvid hos Platon og siger: "For den, som elsker heftigt, lever nu ikke i sig selv, men i den, som han elsker, og des længere han fjernes fra sig selv, og vandrer ind i denne, desto mere og mere glædes han" (208).³⁶ I sit brev til Dorp skriver Erasmus, at det platoniske vanvid ikke er andet end en slags ekstase (*ecstasis*), mens de frommes ekstase (*piorum ecstasis*) er den nævnte forsmag på den fremtidige salighed (*gustus futurae beatitudinis*): "Men dette kalder Platon for vanvid, når man bliver revet ud af sig selv og ind i den, som man elsker og nyder" (Erasmus 1910, 108).³⁷ At den kristne ekstase, som iflg. Dårskaben kun opleves af ganske få, er at sammenligne med noget, der ligner vanvid (*dementia simillimum*), kommer til udtryk ved, at den, som oplever det, ikke taler sammenhængende eller på menneskevis (*humanus mos*) (Erasmus 1975, 210). Det er, fordi den ekstatiske har set det, som intet øje har set, intet øre hørt, og som ikke er opstået i noget menneskehjerte, sådan som Paulus skriver i 1 Kor 2,9 (210). Det bliver dermed også tydeligt, at erfaringen af Guds virkelighed ikke skal forstås som en selvsublimerende, højere åndelighed, eftersom såvel den tåbeliges som den vises åndelige stræben er lige gyldige i forholdet til det guddommelige, der ophæver de menneskelige skel og modsætninger i dårskaben. Alt menneskeligt er med andre ord gjort tåbeligt. Erfaringen af Guds virkelighed er altså en erfaring med eller mod erfaringen (jf. Bader 1983, 148), fordi den ikke åbenbarer sig på den menneskelige fornufts præmisser, men måske snarere som en negation af dem i den erfarede, sanselige virkelighed, der kun kan transcenderes i det ekstatiske, passive selvtab. Det er det, som Erasmus – ikke i egenskab af Dårskaben, men i egenskab af sig selv – skriver til Dorp, når han hævder, at selv de godes retfærdighed over for Gud kan siges at være uretfærdighed, fordi Kristi dårskab overgår al verdens visdom: "Det er ikke sådan, at de godes retfærdighed er uren, men sådan at de ting, som blandt mennesker er de mest rene, på sin vis er urene, hvis de stilles over for Guds udsigelige renhed" (Erasmus 1910, 108).³⁸

36. "Etenim qui vehementer amat iam non in se vivit, sed in eo quod amat, quoque longuis a se ipso digreditur, et in illud demigrat, hoc magis ac magis gaudet."

37. "At hunc Plato furorem vocat, cum quis extra se raptus in eo est quod amat eoque fruitur."

38. "Non quod bonorum iusticia polluta sit, sed quod ea quae apud homines purissima sunt, quodammodo impura sint, si ad illam ineffabilem Dei puritatem conferantur."

Efterspil

Skulle vi have glemt det, gør Dårskaben til sidst opmærksom på, at det er hende, der har talt. Tilhørerne skal derfor heller ikke forvente, at der kommer en epilog: “Men I er virkelig tåbelige, hvis I antager, at jeg kan huske, hvad jeg har sagt, når jeg har udgydt sådan et ordmiskmask” (Erasmus 1975, 210).³⁹ Dårskaben har med sin paradoksale tale ikke været herre over ordene, men har derimod selv været underlagt det, vi i nærværende Bader-inspirerede læsning har kaldt for sprogets guddommelige kraft, og derved åbnet for den transcendent erfaring mod erfaringen, som synes at undsige den menneskelige viljes frihed ved at fastholde den paradokse tale og opløse den i ekstasen. Det interessante er, at det er Erasmus, der som bekendt vægrede sig ved paradokser, der står som afsender på dette velsagtes mest paradoksale værk i samtiden. Der er som nævnt fremsat det synspunkt, at Erasmus med *Dårskabens lovprisning* måske mere eller mindre gør op med den skeptiske, eftertænksomme, forstandige position, han senere skulle indtage i striden med Luther om viljens frihed (Kahn 1982; Bader 1985), og som han til dels indtager i *Enchiridion*, der i Erasmus’ egen optik rummer samme budskab som *Dårskabens lovprisning*. Spørgsmålet bliver da, om Erasmus selv har overset radikaliteten i sit værk, eller om vi som læsere snarere bør genoverveje tilgangen til Erasmus’ forfatterskab. *Dårskaben* er trods alt udgået fra Erasmus selv, der som bekendt i *De ratione studii* (1511) hævdede, at ordenes erkendelse er den første erkendelse, og at al erkendelse – herunder også erfaringen af den mystiske *unio* med Gud – i et vist omfang må sprogliggøres, sådan som Dårskaben gør det ved at give sig sproget i vold. I denne indsigt synes radikaliteten og den menneskelige lærdom at kunne bevares samtidigt, fordi forudsætningen for at erkende den radikale modsigelse af ethvert menneskeligt begreb på paradoksal vis ligger i begreberne selv – således er det kun det fejlbarlige, menneskelige sprog, der kan udtrykke sprogets egen kraft.

Det er indlysende, at Erasmus skal læses på sine egne præmisser og i sin egen kontekstuelle referenceramme, men til at åbne og kvalificere opfattelsen af *Dårskabens lovprisning* synes nærværende Bader-inspirerede læsning at fremstille dele af Erasmus’ forfatterskab som andet og mere end en udkrystallisation af en form for kristen etik. Til Erasmus’ begreb *Philosophia Christi*, som jeg ikke har behandlet indgående her, men som indebærer menneskets åndelige stræben og dygtiggørelse, der ofte – særligt i diskussionen med Luther – bruges

39. “... sed nimium desipitis, siquidem arbitramini, me quid dixerim etiam dum meminisse, cum tantam verborum farraginem effuderim.”

til at fremhæve de moralistiske tendenser, som ikke kan frakendes Erasmus' teologiske antropologi, hører en væsentlig ambivalens, der måske bedst udtrykkes gennem *Dårskabens lovprisning*.⁴⁰ Denne ambivalens kan måske være at finde i Erasmus' komplekse opfattelse af sprogets virkning, der også beskæftiger sig med den antikke skelnen mellem *res* og *verbum*, sådan som det er blevet antydnet her. Det kan være med til at kaste nyt lys over Erasmus' teologi – dels i egen ret, dels i relation til diskussionen om viljens frihed.

Litteratur

- Erasmus af Rotterdam. 1910. *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, vol. II, 1514-1517, red. P.S. Allen. Oxford: Oxford University Press.
- Erasmus af Rotterdam. 1967. *Ratio seu Methodus compendio perveniendi ad veram Theologiam*. I *Ausgewählte Schriften*, bd. III, red. Gerhard B. Winkler, 117-495. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Erasmus af Rotterdam. 1971. *Ratio studii ac legendi interpretandique auctores*. I *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, Ord. I, bog 2, red. Jean-Claude Margolin, 111-151. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Erasmus af Rotterdam. 1975. *Moriae encomium sive Stultitiae laus*. I *Ausgewählte Schriften*, bind II, red. Wendelin Schmidt-Dengler, 1-211. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Erasmus af Rotterdam. 1979. *Tåbelighedens Lovprisning*, oversat og indledt af Villy Sørensen. København: Gyldendal.
- Erasmus af Rotterdam. 1981. *Adiagorum Chiliae Tertia*. I *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, Ord. II, bog 5, red. F. Heinemann & E. Kienzle, 159-190. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Augustijn, Cornelis. 1991. *Erasmus: His Life, Works, and Influence*. oversat af J.C. Grayson. Toronto: University of Toronto Press.
- Bader, Günter. 1983. "Erfahrung mit der Erfahrung." I *Wirkungen hermeneutischer Theologie: Eine Zürcher Festgabe zum 70. Geburtstag Gerhard Ebelings*, red. H.F. Geißer og W. Mostert, 137-153. Zürich: Theologischer Verlag.

40. Jf. Miller 1979, 21, der henviser til S. Dresden. 1972. "Sagesse et folie d'après Erasme", *Colloquia Erasmiانا Turonensia* vol. I: 285-299.

- Bader, Günter. 1985. *Assertio. Drei fortlaufende Lektüren zu Skepsis, Narrheit und Sünde bei Erasmus und Luther*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bader, Günter. 2015. "Luther's Theologica Paradoxa in Erasmus and Cusanus." I *The Wisdom and Foolishness of God*, red. C. Chalamet og H.-C. Askani, 139-165. Minneapolis: Fortress Press.
- Christ-von Wedel, Christine. 1981. *Das Nichtwissen bei Erasmus von Rotterdam*. Basel/Frankfurt am Main: Verlag Helbing & Lichtenhahn.
- Christ-von Wedel, Christine. 1987. "Das 'Lob der Torheit' des Erasmus von Rotterdam im Spiegel der spätmittelalterlichen Narrenbilder und die Einheit des Werkes." *Archiv für Reformationsgeschichte* 78: 24-36.
- Geraldine, Sister M. 1964. "Erasmus and the Tradition of Paradox." *Studies in Philology* 61: 41-63.
- Havsteen, Sven Rune. 2020. "Moments of an Aesthetics of the Invisible: The sermo humilis." I *In-visibility. Reflections upon Visibility and Transcendence in Theology, Philosophy and Arts* (Refo500 Academic Studies 18), red. Anna Vind m.fl., 319-338. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hegel, G.W.F. 2019. *Åndens Fænomenologi, oversat og indledt af Claus Bratt Østergaard*. København: Gyldendal.
- Hoffmann, Manfred. 1994. *Rhetoric and Theology: The Hermeneutic of Erasmus*. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press.
- Johansen, Theis Schönning. 2022. *Ordet hos Luther. Martin Luthers forståelse af Guds ord i striden med Erasmus af Rotterdam*. København: Københavns Universitet, upubliceret prisopgavebesvarelse.
- Kahn, Victoria. 1982. "Stultitia and Diatribe: Erasmus' Praise of Prudence." *The German Quarterly* 55: 349-369.
- Kaiser, Walter. 1963. *Praisers of Folly. Erasmus, Rabelais, Shakespeare*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Kristeller, Paul Oskar. 1970. "Erasmus from an Italian Perspective." *Renaissance Quarterly* 23: 1-14.
- Lausberg, Heinrich. 1990. *Handbuch der Literarischen Rhetorik*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Miller, Clarence H. 1979. "Introduction." I *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, Ord. IV, bog 3, red. C.H. Miller, 13-64. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Olin, John C. 1979. *Six Essays on Erasmus*. New York: Fordham University Press.

- Pavlovskis, Zoja. 1983. *The Praise of Folly. Structure and Irony*. Leiden: E.J. Brill.
- Popkin, Richard. 2003. *The History of Scepticism: From Savonarola to Boyle*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Rebhorn, Wayne A. 1974. "The Metamorphoses of Moria: Structure and Meaning in *The Praise of Folly*." *Publications of the Moderne Language Association in America* 89: 463-476.
- Sextus Empiricus. 1933. *Outlines of Pyrrhonism*, oversat af R. G. Bury. Loeb Classical Library 273. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Sigurdson, Ola. 2021. *Gudomliga Komедier: Humor, subjektivitet, transcendens. Volym 1: Antiken til renässancen*. Göteborg: Glänta produktion.
- Sister Geraldine Thompson. 1973. *Under Pretext of Praise. Satiric Mode in Erasmus' Fiction*. Toronto: University of Toronto Press.
- Walter, Peter. 1991. *Theologie aus dem Geist der Rhetorik: zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam*. Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 1. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.
- Wulfram, Hartmut. 2011. "Sehen und Gesehen werden: Der lachende Demokrit bei Horaz und Juvenal." *Wiener Studien* 124: 143-164.

Søndag efter søndag

Johannes Sløks forkyndelse igennem 40 år

*Ph.d.-stipendiat, cand.theol., Mikael Brorson
Aarhus Universitet*

Abstract: This article explores the Aarhus theologian Johannes Sløk's sermon guides, published in *Præsteforeningens Blad* in 1980 and 1982 respectively, in order to cast light on the question of continuity in Sløk's thought and the 'narrative turn' in his authorship. The article consists of two parts: i) a diachronic reading and comparison of Sløk's sermon guides vis-a-vis Sløk's sermons from the 1940's, to show how Sløk's theology develops in this time span, and ii) a synchronic reading of the sermon guides, which points to three decisive theological topics in the sermon guides that are also constitutive for Sløk's thought in general. Thus, the article consolidates the position in Sløk research that although a development and a 'narrative turn' does indeed take place in Sløk's theology, this is not to be considered a break, but rather, a refinement.

Key words: Johannes Sløk – existentialist theology – narrative theology – narrative-existentialist theology – proclamation – law/gospel – comprehension – monergism.

Aarhus-teologen og -idéhistorikeren Johannes Sløk var ikke just kirkelig. Vel nærmest tværtimod. Som han engang, på sædvanlig ironisk-arrogant facon, erklærede om sig selv i en anmeldelse af sin egen religionsfilosofi, har han aldrig kunnet "udstå religion, religiøsitet, religiøse følelser, anskuelse og mennesker... Han vil dem simpelthen til livs" og "destruere enhver tanke om religiøsitet" (Sløk 1987, 175).

Det forhindrede dog ikke Sløk i at have stærke meninger om kirkenes rolle. Efter klassisk eksistensteologisk forbillede er kirken ifølge Sløk "sat i verden alene for at forkynde et evangelium; og når den har gjort det, skal den efter den berømte sædemands forbillede ikke bekymre sig yderligere" (Sløk 1973, 126). Den kristne forkyndelse var for Sløk det eneste, kirken egentlig behøvede at bekymre sig om. Og Sløk gav ikke mindst selv sit beskedne akademiske bidrag til en afklaring af, hvad denne burde og kunne bestå i med udgivelsen af *Die Formbildungen der Sprache und die Kategorie der Verkündigung* (1951), *Det absurde Teater og Jesu Forkyndelse* (1968) samt ikke mindst *Den kristne forkyndelse* (1983).

Hertil kommer dog, at Sløk ikke var helt uden mere praktiske berøringsflader med kirken og faktisk ad to omgange arbejdede mere

direkte med den kristne forkyndelse og gav sit eget bud på, hvordan man i praksis kunne udforme den. Det skete først og fremmest i hans yngre år, nærmere bestemt i årene 1944-48, hvor han tjente som hjælpepræst i Skt. Lukas Kirke i Århus – og hvor han jo altså af gode grunde selv prædikede med jævne mellemrum.¹ Prædikenerne blev i 1998 udgivet under den præcise titel *Prædikener* (Sløk 1998), og er særligt blevet gjort til genstand for kritisk granskning af David Bugge (2016).

Men det er, som antydnet, ikke den eneste sammenhæng, hvori Sløk har arbejdet med den kristne forkyndelse i praksis. I 1980 og 1982 skrev Sløk nemlig prædikenvejledninger i *Præsteforeningens Blad*, og disse er aldrig blevet gjort til genstand for en nærmere teologisk undersøgelse. Sløk skrev i alt 21 prædikenvejledninger, i 1980 fra 1. søndag efter helligtrekonger til 2. pinsedag (flankeret af Uffe P. Sørensen) og i 1982 fra trinitatis søndag til 14. søndag efter trinitatis (side om side med Jens Ole Henriksen).

Det kan undre, at materialet ikke tidligere er blevet undersøgt. Ukendt er det i hvert fald ikke: Svend Bjerg nævner prædikenvejledningerne i sin bog om de fire Aarhusteologer (Bjerg 1994, 72),² og de er også at finde i Carsten Bach-Nielsens bibliografi over forfatterskabet indtil 1985 (Bach-Nielsen 1986, 244).

Men underkastet en systematisk undersøgelse er prædikenvejledningerne altså endnu ikke blevet. Det er nærværende artikels mål at råde bod på denne mangel, fordi prædikenvejledningerne er en unik mulighed for at belyse det sløkske forfatterskabs kontinuitet: Er Sløk en eksistensteolog, som senere blev narrativ teolog, eller er han snarere en narrativ eksistensteolog forfatterskabet igennem?³ En sammenligning af de tidlige prædikener med de sene prædikenvejledninger er her oplagt.

I forlængelse af dette problem kan en undersøgelse af prædikenvejledningerne tjene til at belyse, hvordan vi skal forstå den narrative vending i Sløks forfatterskab. De viser nemlig, hvordan Sløk tænker under udarbejdelsen af sin narrative tetralogi (1979-1985): De første prædikenvejledninger skrives kort efter udgivelsen af *Teologiens elendighed* (1979), hvor *Det religiøse sprog* (1981) må være under udarbej-

1. Det må have været en prøvelse for den unge Sløk, der i sine erindringer skriver, at han i sin barndom fik lagt grunden til "en livslang afsky for kirken, for orgelspil, for salmesang, for gudstjenesten og alt dens væsen" (Sløk 1986, 45).

2. Bjerg bemærker her i øvrigt ganske rammende, at Sløk skriver disse vejledninger "uden ganske at have aflagt sin ukirkelighed".

3. For førstnævnte standpunkt, se fx Hjortkjær 2012; Sandbeck 2007. For sidstnævnte standpunkt, se Brorson 2021a.

delse, og den anden gruppe af prædikenvejledninger skrives, imens *Den kristne forkyndelse* (1983) er ved at blive til.⁴

En indvending vil jeg allerede nu foregribe: En prædikenvejledning er jo ikke det samme som en prædiken, kunne man nemlig hævde. Til det er der kun at sige, at jo, det er det faktisk i Sløks tilfælde. Sløk berører indimellem undervejs i prædikenvejledningerne ganske kort og nærmest *en passant* eventuelle tekstkritiske problemer eller lignende teknikaliteter, som knytter sig til teksten. Men han gør det aldrig uden (implicit eller eksplicit) at erklære sin totale ligegyldighed over for problemerne. Som når han eksempelvis om de mange spørgsmål, man kunne stille til Joh 20,1-18 – “de sædvanlige detailvanskeligheder” om hvem den discipel, Jesus elskede, var, eller om betydningen af, at Maria kom til Jesu grav, mens det stadig var mørkt – tørt og med en anseelig portion sarkasme simpelthen konstaterer: “Spændende” (Sløk 1980, “2. påskedag”, 221).⁵ Eller når han uden omsvøb erklærer, at det simpelthen er “uinteressant”, hvorvidt beretningen om en nytestamentlig begivenhed nu er historisk sandsynlig eller ej (Sløk 1980, “2. pinsedag”, 355). Sløks prædikenvejledninger er i det store og hele deciderede prædikener – i så høj grad, at Bjerg endda bemærker, at man som præst velsagtens kunne holde dem direkte fra bladet, “hvis man havde mandsmod og hjerte til det” (Bjerg 1994, 73).

Det er altså disse prædikenvejledninger, jeg i det følgende vil undersøge nærmere. Kjeld Holm konstaterer i sit forord til Sløks prædikener fra fyrerne: “Sløk selv har altid med stor selvfølgelighed konstateret, at han ikke har skiftet synspunkter, hvad angår det afgørende i 60 år. Det er rigtigt nok” (Holm 1998, 6). Men forblev Sløk sig selv lig? Artiklens primære fokus er dette spørgsmål om kontinuiteten i Sløks forfatterskab, hvorfor jeg først i en diakron læsning sammenholder prædikenvejledningerne med de af Sløks tidlige prædikener, som holdes over samme bibeltekst. Hermed opstår et unikt grundlag for at vurdere udviklingen i Sløks tænkning. Efter denne undersøgelse afslutter jeg artiklen med en synkron læsning af prædikenvejledningerne, hvor jeg fremdrager tre centrale teologiske temaer, som står særligt frem i prædikenvejledningerne – og som også er generelle temaer i Sløks teologi generelt og dermed understreger kontinuiteten heri.

4. Desuden bidrager prædikenvejledningerne til bedre at forstå Sløks teologi generelt. For en teolog, der så forkyndelsen som kirkens eneste og afgørende formål og kristendommens fundamentale kategori, må hans egen forkyndelse siges at have en vis betydning.

5. Jeg henviser til Sløks prædikenvejledninger ved at angive årstal, dag i kirkeåret samt sidetal. Den fulde henvisning til *Præsteforeningens Blad* kan derpå findes i litteraturlisten.

Kontinuitetsproblemet

Det er altså kontinuiteten i Sløks forfatterskab, herunder Sløks narrative vending, som i det følgende er genstand for undersøgelse. Det er nemlig et gennemgående spørgsmål i Sløk-forskningen, hvorvidt eller i hvor høj grad Sløk forbliver sig selv lig.

Stridens æble er den såkaldte narrative vending. For typisk læses forfatterskabet sådan, at Sløk begynder som eksistensteolog. Således er han fra begyndelsen fokuseret på Søren Kierkegaards forfatterskab, som han bl.a. skriver prisopgave om i 1938, og som udgør en central del af hans disputats om forsynstanken i 1947. Titler som *Eksistentialisme* (1964) og *Det Absurde Teater og Jesu Forkyndelse* (1968) taler også deres tydelige sprog. Men, lyder den traditionelle læsning, et sted midt i 70'erne eller begyndelsen af 80'erne finder en vending sted.

Her skriver Sløk sin narrative tetralogi, som jeg allerede har omtalt. Sprog, myte og fortælling bliver nøglebegreber. Lars Sandbeck har formuleret vendingen paradigmatisk (og givetvis også en smule for skarpskåret):

Min opfattelse af, at der virkelig er tale om en vending i Sløks tænkning, er baseret på den iagttagelse ..., at mens absurdismen insisterer på et absolut modsætningsforhold mellem Gud, mennesket og verden, peger den narrative tænkning på en grundlæggende identitet mellem de tre instanser (Sandbeck 2007, 84).

Det er denne vending, som Christian Hjortkjær senere har rendyrket i bogen *Selvrealiseret frelse* (Hjortkjær 2012), og som også Kjeld Holm har lagt op til ved at udgive Sløks tetralogi som ét samlet værk (Sløk 1999).⁶ Sammen med Niels Grønkjær har Holm talt om en "sproglig vending", særligt markeret ved *Det religiøse sprog* og med beskæftigelsen med Shakespeare og Cusanus i 70'erne som overgangsskikkelser (Grønkjær & Holm 1996, 9).

Dette brud i forfatterskabet er en udbredt opfattelse, som findes inden for Sløk-forskningen, og den væsentligste undtagelse er velsagtens Svend Bjerg, som har delt Sløks forfatterskab op i tre projektfaser, om hvilke han skriver, at Sløk "tre gange har genskrevet den samme teologiske bog ... men perspektivet forskyder sig fra først til sidst, fra eksistens- til sprogteologi, dog således at sidste bog i reprisen skaber en egen sløksk, sprogeksistentiel syntese" (Bjerg 1994, 279).

6. Holm har også betegnet dette som en "opbyggelighedens fase", jf. Holm 2007, 96.

Som det sikkert allerede nu vil være klart, lægger nærværende artikel sig i denne sidste strømning.

Sammenligning

Midfaste (Joh 6,35-51)

Både i 1946 og i 1980 skrev Sløk en prædiken(vejledning) over Joh 6,35-51 om Jesus, der omtaler sig selv som livets brød. Og prædikenerne har en forbløffende ensartethed.

Begge steder er problemet (meget oplagt), hvad vi egentlig skal forstå ved "livets brød". I begge prædikener henviser Sløk til fx Yduns æbler og i det hele taget nordisk og græsk mytologi som perspektiver på den bibelske fortælling, og begge steder er betydningen af evighed også central. Pointen er, at mennesket "sukker" (1946) eller "sulter" (1980) efter evighed, dvs. liv på andet end dødens vilkår. Men samtidig afmytologiserer Sløk begge steder evighedsbegrebet. Evighed er ikke et liv efter døden, men det er forstået præsentisk: Evighed er, at dette vores konkrete liv fyldes med evigheds karakter. I 1946 udtrykker han det som følger: "Det er Jesu budskab til mennesker, at man virkelig kan få livet på ny, at man kan få ombyttet det gamle af synd og selvished og vantro nedbrudte og ødelagte liv med det sande, ægte, evige, ubesmittede liv, det af Gud skabte liv. Jesus er livets brød, og spiser man det brød, har man livet" (Sløk 1998, 107f.). Dette, at få livet på evighedens præmisser, sidestiller Sløk kort og godt med syndsforladelsen.

I 1980 ligner det meget: vores liv er fortabt, dvs. givet døden til pris, men Jesus gør det muligt at få livet som Guds gave, som det "nu til mig skænkede liv, det, der ikke er til på dødens betingelser, fordi det er fyldt med evighedens pleroma" (Sløk 1980, "Midfaste", 172). Begge steder forkynder teksten altså, at den Jesus, som er livets brød, giver det konkrete menneskeliv evighed *som det er* – og det er at blive frelst.

Men der er alligevel en markant forskel: det religiøse sprog. Sløk er i 1980 givetvis ved at skrive på bogen, som udkommer i 1981, og kan derfor forstå talen om livets brød som et udtryk for netop det religiøse sprog. Og hvor han derfor i 1946 kan skrive herom, at det "naturligvis" er et symbol, når Jesus kalder sig livets brød, hedder det i 1980, at det netop *ikke* er et symbol: "Tværtimod vil det religiøse sprog mene om sig selv, at det er det, der taler adækvat og a-symbolsk, medens det, vi vil kalde et rationelt sprog, er en inadækvat og metaforisk brug

af det religiøse sprog” (s. st., 171). Her møder vi altså talen om det religiøse sprog eller myten som sproget i dets primaritet, sådan som Sløk formulerer det i *Det religiøse sprog* (Sløk 1981, 79).

Imidlertid er det bemærkelsesværdigt, at denne afgørende ændring ikke rykker nævneværdigt på Sløks teologiske pointe. Tværtimod siger han ganske det samme: Den menneskelige tilværelse er fortabt, men frelses ved Jesus som livets brød, der præsentisk lader evigheden fylde vores fortabte virkelighed. Én teologisk pointe i to forskellige sprogdragter.

2. søndag i fasten (Mark 9,17-29)

Det samme kan siges om 2. søndag i fasten, hvor Sløk også i både 1980 og 1946 har beskæftiget sig med den samme tekst – igen med bemærkelsesværdig lighed.

Her gælder det helbredelsen af drengen med den urene ånd. Begge steder er den grundlæggende figur hos Sløk at afvise det “verdslige” spørgsmål om helbredelse eller dæmonuddrivelse, fordi Jesu forkyndelse afslører en ny dimension. I 1946 hedder det, at Jesus ser alle mennesker i modsætningen tro/vantro: Troen er, at man overhovedet intet kan gøre uden Gud, imens vantro er synden, “at ville selv”, hvorfor synden “er selve det, at man er et menneske, at man som menneske vil være noget for sig selv, at man ikke vil stå med tomme hænder og modtage alt af nåde” (Sløk 1998, 112).

I 1980 er skemaet det samme, blot udtrykt anderledes (og måske mindende mere om *Det absurde Teater og Jesu Forkyndelse* fra 1968): “evangeliet lever i en antagonisme eller forudsætter en uoverstigelig kløft mellem to ... uforenelige opfattelser af livet”. Den ene er den tydning vi selv foretager af vores tilværelse, imens den anden slet ikke er en opfattelse, “thi den foreligger ikke. Men den bliver tilvejebragt” og er kun “i tilvejebringelsen af den” – dvs. der er tale om en opfattelse over for en begivenhed (Sløk 1980, “2. søndag i fasten”, 132). Jesus opfatter hele den menneskelige strukturering af tilværelsen som ond og fordærvet, og derfor er alle mennesker syndere (s. st.).

Jesus er selvfølgelig frelsen i dette skema, i 1946 i form af troen, der rent faktisk er et mirakel:

I troen sker der virkelig et mirakel; ikke et mirakel, mennesker udfører efter forgodtbefindende, men det mirakel Jesus udvirker, det største og mest gennemgribende mirakel af alle, det mirakel at vi fattige og døde mennesker, der har ødelagt livet gennem vor vantro, gennem vort ønske om selv at gøre noget, at netop vi får det evige, fra al død befriede liv igen (Sløk 1998, 114).

Eller, i 1980:

I sin ... myndighed kalder han dem ud af deres fortabthed... Han til-siger syndernes forladelse, han gør den værkbrudne rask, han uddri-ver den onde ånd. Ved første øjekast synes det at være helt forskellige gerninger. Evangeliets hemmelighed er, at det alt sammen er udtryk for den ene fælles ting: befrielsen fra alt fortidigt, fra enhver binding, enhver form for fortabthed.

Der er, hævder Sløk i 1980, tale om en epifani (Sløk 1980, "2. søndag i fasten", 132f.). Et sandhedsbegreb, Sløk udvikler i *Det religiøse sprog*, og som er den sandhed, der ikke har nogen forudsætninger, men kun forudsætter sig selv: "den [myten] er sandheden selv i sin egen tilbli-velse, det selvåbenbarende, det hellige mysterion. Mytens sandhed er en epifani-sandhed" (Sløk 1981, 95).

Sidst, men ikke mindst, deler de to prædikener samme spænding imellem Guds og menneskets gerning: Sløk slår begge steder fast, at menneskets synd er at ville selv, og at troen er et af Gud udvirket mi-rakel. Men samtidig understreges det paradoksalt nok begge steder, at miraklet kun sker i bøn og faste, ved at "indtage den rene mod-tagelsens og lydighedens holdning" (Sløk 1980, "2. søndag i fasten", 133) eller "når vi står med tomme hænder og modtager alt af nåde" (Sløk 1998, 114). Enten geråder Sløk her ud i en åbenbar selvmod-sigelse, som beror på en eklatant mangel på evne til logisk stringent tænkning – eller også kommer mennesket netop til at stå med tom-me hænder ved af fordringen at afsløres som tomhændet. Måske skal bønnen forstås som den defineres i *Forsynstanken*: Bønner er absolut alvor, men "dette kan da ogsaa kun ske i Forsynets Perspektiv, hvor den fjerne Gud er traadt nær som den Virkelighed, der har *overtaget Herredømmet*" (Sløk 1947, 145; min kursivering).

Under alle omstændigheder må vi også her konkludere, at ligheden imellem de to prædikener er forbløffende – men også, at der er sket noget nyt, fordi Sløk i 1980 kan tilføje et mytisk-poetisk sandhedsbe-greb.⁷ Han kan tilmed give udlægningen en narrativ prægning: Men-neskent kan identificere sig med alle personerne i fortællingen, med den besatte, med faderen, med skaren, med disciplene, for mennesket

7. Jeg skelner imellem mytisk-poetisk og narrativ teologi, selvom vi i en dansk sam-menhæng ikke har tradition for at skelne synderligt skarpt imellem de to. For et eksempel på denne manglende skelnen, se Sandbeck 2006. Skellet kan tegnes groft op ved at angive Svend Bjerg som repræsentant for den narrative teologi og Peter Kemp som repræsentant for den mytisk-poetiske. For en nærmere karakteristik af forskellen, se Brorson 2021c, 126f. Sløk selv hævder at være inspireret af begge, tillige med Jan (og P.G.) Lindhardt (Sløk 1985, 6f.).

deler deres vantro (Sløk 1980, "2. søndag i fasten", 133).⁸ Men nok en gang er der ikke så meget tale om en ny teologi, som der er tale om en uddybning af den, der allerede var til stede små fyrre år tidligere.

Fastelavns søndag (Luk 18,31-43)

Fastelavns søndag i hhv. 1946 og 1980 kaster Sløk sig også over den samme evangelietekst, som denne dag består af to perikoper: Først den, hvor Jesus forudsiger sin lidelse, død og opstandelse (v. 31-34), derpå helbredelsen af den blinde ved Jeriko (v. 35-43).

Begge prædikener har lidelse som et hovedtema, men ved første øjekast får de alligevel forskellig karakter: I 1946 fokuserer Sløk nemlig udelukkende på den første perikope, imens han i prædikenvejledningen eksplicit gør opmærksom på problemet og forsøger at sammenholde de to.

Det betyder, at 1946-prædikenen får en meget simpel opstilling: I verden må vi lide meget, før vi bliver til noget og når vores mål (vi må stå i lære, arbejde hårdt osv.). Jesus måtte også meget igennem, men havde egentlig ikke behøvet det – han gjorde det for vores skyld: "Jesus gennemgik alle disse lidelser, tog straffen på sig, for at vi kunne være fri for den" (Sløk 1998, 119), hvormed han altså bar vores byrde. Dermed punktum.

Dette aspekt, at Gud bærer lidelsen, bliver udfoldet væsentligt grundigere i prædikenvejledningen fra 1980. Her hedder det også, at Jesus kunne være fri for lidelsen, men alligevel påtog sig den – nu udtrykt sådan, at lidelsen er nødvendig for så vidt den er pålagt Jesus af Gud, men at den er frivillig for så vidt Jesus frit vælger faktisk at påtage sig den (Sløk 1980, "Fastelavns søndag", 98).

Hermed sættes også menneskets lidelse på dens rette plads, lyder nu udfoldelsen: "i evangeliets verden er selve den ejendommelighed ved lidelsen, at den er lidelse, noget helt ligegyldigt eller uvæsentligt" (s. st.). Lidelsen er ikke længere noget hæmmende, men endda noget fremmende, den er opstandelse og helbredelse, for Gud stiller os fri over for lidelsen: vi kan søge at bekæmpe den, men vi behøver ikke længere være desperate, for Gud bærer allerede vores byrde (s. st., 99).

Denne uddybning er én, vi også finder udfoldet i *Den kristne forkyndelse* fra 1983, hvor Sløk taler om den store beroligelse: Kristendommen "fastholder, at ulykken er ulykke, og derfor glæder den sig over ulykken, fordi man ved at være i den er i forståelse med Gud, der har sendt den" (Sløk 1983, 72). Med andre ord foregriber Sløk i

8. Dette er, hvad Sløk andetsteds (Sløk 1985, 120-22) kalder fortællingens "dimensionalitet".

prædikenevejledningen et aspekt af sin narrative teologi – men ikke som et brud med tankegangen fra 1946, tværtimod helt i forlængelse af den, som en uddybning.

2. pinsedag (Joh 4,13-26 (1980)/Joh 4,7-26 (1946))

Da Sløk i sin prædikenevejledning til 2. pinsedag i 1980 skal skrive om Joh 4,13-26, klager han over, at man har isoleret fortællingen, så forhistorien om den samaritanske kvinde ved brønden i v. 7-12 mangler (Sløk 1980, "2. pinsedag", 355). De vers var med, da Sløk prædikede over teksten i 1946.

Der er klare lighedspunkter tekststykkerne imellem, først og fremmest at Sløk begge steder bruger en del tid på at genfortælle historien og ikke mindst fremhæve det forargelige i, at jøden Jesus henvender sig til en samaritansk kvinde, som endda øjensynlig er løs på tråden. I 1946 er genfortællingen imidlertid meget lang og afbrydes abrupt af en barndomserindring om Sløks farmor, som engang snød sine jødiske overboer til at spise svinekød for derefter triumferende at erklære, at det kunne de da godt lide (Sløk 1998, 95)! Der er sikkert blevet grinet i kirken, men teologisk bliver det først interessant ved prædikenens afslutning, med nogle korte men præcise overvejelser over ånd og sandhed: de er det, mennesket ikke har og heller ikke får foræret ("vi er stadig lige fattige og mislykkede"), men som Jesus *er*. Jesus er det levende vand (s. st., 96). Sløk fastholder altså mennesket i synden og lader Jesus stå tilbage som en monergistisk frelserskikkelse.

Ånd og sandhed er også nøglebegreberne i den senere prædiken fra 1980. Her lægger Sløk som sagt igen ud med det forargelige i Jesu møde med en samaritaner, men hævder så, at Jesus på en underlig måde teoretisk set kan acceptere den jødiske moral – men samtidig sætte sig ud over den (Sløk 1980, "2. pinsedag", 355). Det gør han ikke ved at sætte en ny moral i stedet, men ved at sætte noget i stedet, som "har en radikal anden kategorial status eller befinder sig i en helt anden dimension" (s. st., 356).

Ånd og sandhed er nemlig ikke af denne verden, siger Sløk som et ekko af 1946-prædikenen. Nok er Jesus det sande vand, men hvis den samaritanske kvinde derpå helt ophører med at drikke vand fra brønden, bliver hun til sidst overordentlig tørstig alligevel – for der er ikke tale om en sandhed af denne verden, men om en sandhed af en helt anden kategori. På samme måde er Guds ånd det modsatte af det menneskelige: "Med 'ånd' angives det, at om Gud kan der ikke tales ud fra nogen anden forudsætning end Gud selv", og det betyder, at fra "naturen ... går der ingen vej til Gud; fra 'kødet', fra menneskets 'natur' ... går der ingen vej til Gud. Gud kan man kun kende, når

han giver sig til kende. 'Ånd' er Guds given-sig-til-kende, hvilket involverer, at det ikke er nogen menneskelig mulighed".

Dermed ender Sløk i denne prægnante, soteriologiske formulering, som igen er entydigt monergistisk: "Gud er den, som vi er givet til pris; han er sin egen væren (aletheia) og sin egen funktion (pneuma). I Jesu forkyndelse er vi – ikke i emotionel, men i eksistentiel forstand – grebet af Gud og har derefter kun livet på den forkyndelses vilkår, men hvad vi på de vilkår har, er da også definitivt livet" (s. st., 357).

Med andre ord har vi altså her to prædikener, som i form adskiller sig lidt mere fra hinanden – den meget tynde prædiken i 1946, det væsentligt mere udarbejdede i 1980. Men alligevel er budskabet ganske det samme, igen fokuseret omkring de samme begreber, her ånd og sandhed, som forstås på samme måde. Måske er det, de formelle forskelle til trods, faktisk disse to prædikener, som minder mest om hinanden. I denne prædikenvejledning er der end ikke spor af en narrativ vending af nogen art – Sløk identificerer sig helt med sin eksistensteologiske prædiken fra fyrrerne.

Palmesøndag (Mark 14,3-9)

Til palmesøndag 1980 skrev Sløk en prædikenvejledning over Mark 14,3-9, som han også prædikede over i 1946. Her gælder det fortællingen om skøgen, som salver Jesu fødder.

I begge prædikener hæfter Sløk sig ved konflikten mellem hensynet til de fattige og hensynet til Jesus, dvs. det moralske over for det religiøse: skulle den dyre salve ikke have været solgt og pengene brugt på at hjælpe de fattige i stedet?⁹ Begge steder er modellen også, at Jesus i og for sig accepterer (som en ren selvfølgelighed), at man da skal tage sig af de fattige – men at han har noget andet og vigtigere at sige.

I 1946 hedder det kort og godt, at det vigtigste er at give Gud æren, og at dét – ikke et moralsk liv og levned – er at leve religiøst: "Det almindelige, daglige liv, som jeg kan gøre ved, hvad jeg vil; det er et liv, som Gud skaber og i hvert eneste øjeblik skaber på ny, og som i hvert eneste øjeblik alene tilhører Gud" (s. st.).

I 1980 tager prædikenen imidlertid en mytisk-poetisk drejning. Ifølge Sløk er Jesus nemlig ganske ligeglad med det, han kalder de implicerede parter "tydning" – om de tyder hændelsen fra et moralsk perspektiv og forarges, som disciplene, eller fra et religiøst perspektiv,

9. Traditionelt ville man måske snarere sige det etiske overfor det religiøse, i tråd med traditionen for at bruge "etik" om den principielle overvejelse over det gode og "moral" om den konkrete orden for gode handlinger, som er gældende på et konkret sted og i en konkret tid. Alligevel taler Sløk eksplicit om "moral" i sin prædiken fra 1946, jf. Sløk 1998, 102.

som kvinden. Ifølge Jesus skal situationen slet ikke tydes, for Jesus gør det til forkyndelse, og dermed er vi i det mytiske og ude over det menneskelige, rationelle plan:

Begivenheden er i sig selv en forkyndende forudgribelse af den på én gang helt ud reale og helt ud mytiske begivenhed: Jesu død og begravelse... Som sådan er denne korte fortælling en rammende tekst netop til palmesøndag. Palmesøndag er indledningen til det dramatiske begivenhedsforløb, hvis fundamentale træk er så velbevindede, som man kan forlange det af historiske begivenheder, men i hvis mytiske perspektiver vi er fanget, uden at vi nogensinde vil kunne tolke dem ud af deres mytiske struktur og funktion. Palmesøndag er det gådefulde sammenstød mellem – eller enhed imellem – den højeste hyldest og den dybeste forkastelse (Sløk 1980, "Palmesøndag", 202f.).

Hermed tages vores tyndinger fra os og fanges i myten, hvormed Sløk får fravristet kvinden den stilling som det sande, religiøse menneske, hun fik i prædikenen fra 1946: Nu må hendes salvning af Jesus, hendes hyldest til ham, også ses i lyset af langfredags forkastelse af ham, som hun også har del i i kraft af Jesu mytisk-poetiske forkyndelse. Men i denne forkyndelse ændres vores livsvilkår da også: "At vi har livet på dødens vilkår, det kan vi selv finde ud af; det har vi forlængst erfaret; forkyndelsen ligger i, at dette er ensbetydende med at have døden på livets vilkår" (s. st., 203).

Her møder vi m.a.o. markante mytisk-poetiske og narrative træk i Sløks teologi, som vidner om en narrativ vending – men ændrer det også sagligt set teologien? Kvindens rolle bliver en anden i fortællingen, hun repræsenterer ikke længere det sande mere end disciplene gør. På den måde kunne man måske sige, at hvor Sløk i 1946 sætter en religiøs livsform over en etisk/moralsk livsform, lykkes det ham med en mytisk-poetisk tilgang klarere at give udtryk for den kristne forkyndelses kategoriale forskel: den står hævet over enhver menneskelig livsform. Men igen må man vel sige, at prædikenevejledningen uddyber prædikenens oprindelige pointe, *in casu* hvad det betyder, at Gud skaber menneskets liv: "Det er ikke mennesket, der besidder eller behersker sin tilværelse, for det er Gud, der afgør, hvad der skal ske, og derfor kan man ikke på forhånd vide, hvad der vil ske, for der kan ske det uventede og forbløffende". Ordene er ikke fra *Da Gud fortalte en historie*, som man næsten kunne tro, men fra 1946-prædikenen (Sløk 1998, 102).¹⁰

10. Sml. Sløk 1985, 95: "da fortalte han [Gud] omsider sin forbløffende og excentriske historie, der er så ekstravagant, at den ligger langt på den anden side af, hvad et menneskeligt ræsonnement kan få i sit hoved."

8. s.e. trinitatis (Matt 7,22-29 (1982)/Matt 7,15-21 (1946))

Til 8. søndag efter trinitatis står vi med et lille problem – teksterne er nemlig ikke de samme. I 1982 skrev Sløk en prædikenvejledning over Matt 7,22-27, imens han i 1946 prædikede over den foregående perikope, Matt 7,15-21. Alligevel er det værd at medtage i nærværende undersøgelse, fordi Sløk i prædikenvejledningen hævder, at perikopen må læses med den foregående som forudsætning (Sløk 1982, “8. s.e. trinitatis”, 528).

Sløk hævder således i 1982, at forudsætningen for dagens tekststykke er “Jesu fordring til mennesket og denne fordrings helt umodificerede og uoverkommelige karakter” (s. st.) – dén, som han også prædikede over i 1946, hvor han formanede: “Lad os derfor blive sande profeter og glemme os selv og vor fortabthed” (Sløk 1998, 46).

Med denne uoverkommelige fordring sprænger Jesus alle vores begreber: det, vi regner for god og sund logik, “just det er over for denne afgørende forståelse af livet, over for gudsriget, den komplette lovløshed... Fordi mennesket i Jesu forkyndelse er krævet absolut og uden nogen grænse”, og derfor er selve det at forstå sig som et væsen, der “befinder sig i en position, hvor man kan gøre en indsats, betale en pris, stille et krav” lig med en destruktion af det forkyndte gudsrige (Sløk 1982, “8. s.e. trinitatis”, 529f.).

Derfor må mennesket ifølge Sløk være ubetinget lydigt, det må “overgive sig uforbeholdent til, hvad Gud vil, og saligheden ... er at modtage livet – og døden – som hans gave. Kun ved at leve urokkeligt theonomt bliver ens liv selv urokkeligt” (s. st., 531).

Selvom perikoperne ikke er de samme, kan Sløk altså ikke undlade at sammenholde dem – hvormed det også bliver ganske klart, at der heller ikke her sker nogen særlig udvikling. Begge prædikener drejer sig om kristendommens umodificerede fordring, som sprænger alle menneskelige begreber.

(Selv)kritisk *intermezzo*

På dette punkt skulle det gerne stå klart, at nærværende systematiske sammenligning peger på, at Sløk på den ene side forbliver sig selv og sin teologi tro igennem den næsten fyrre år lange periode, som ligger imellem prædikenerne fra Skt. Lukas Kirke og prædikenvejledningerne i *Præsteforeningens Blad*. På den anden side skulle det dog også gerne være blevet tydeligt, at Sløks teologi ikke af den grund står stille: Nok er den teologiske sag i al væsentlighed den samme, men den ikklædes en ny sprogdragt og udtrykkes med nye midler, som selv-

følgelig også betyder en række accentforskydninger i Sløks teologi. Der finder en narrativ vending sted.

Det kalder imidlertid på selvransagelse hos undertegnede, for kan form og indhold på den måde adskilles? Er det virkelig muligt at udskifte forkyndelsens sprogdragt uden dermed også at ændre dens indhold?

Dette spørgsmål kan vi måske besvare ved at se nærmere på den sprogfilosofi, Sløk baserer sin narrative vending på. For at bane vej for denne kan man sige, at Sløk må forstå virkeligheden i dens helhed som sproglig – først da kan den også blive narrativ. Og til det formål låner Sløk, vanen tro, fra både højre og venstre, idet han kombinerer særligt tre forskellige sprogfilosofier: den sene Ludwig Wittgensteins pragmatisme, J.L. Austins talehandlingsteori samt indsigter fra strukturalismen.¹¹

Lad os begynde med sidstnævnte: I *Det religiøse sprog* dedikerer Sløk bogens første del til en undersøgelse af det, han betegner som forholdet mellem sproget og fænomenet, og hvori et helt afgørende ærinde er at påvise sprogets primat. Han afviser således den klassiske forståelse af, at sproget taler om noget (nemlig "ting"), som ligger uden for sproget i en ikke-sproglig virkelighed – og til det formål benytter han strukturalismen: "Strukturalismen bryder radikalt med hele denne tilsyneladende selvfølgelighed. Sproget er ikke om noget. Sproget er et system af tegn, der ikke bestemmes ved det, de skulle være om, men ved deres relationer inden for systemet til andre tegn". Sproget er altså m.a.o. et lukket system, og Sløk går endda videre og siger, at det er "sin egen virkelighed" (Sløk 1981, 22).

Hermed er alt imidlertid ikke sagt, for det udsagn kan forstås på to måder: enten sådan, at der nedenunder denne sproglige virkelighed findes en, om man så må sige, mere virkelig virkelighed, som vi blot ikke eller kun i begrænset omfang har adgang til; eller sådan, at denne sproglige virkelighed simpelthen er virkeligheden. Den første mulighed kalder Sløk "hermeneutisk", den anden "strukturalistisk", og han operer uden tøven for den strukturalistiske (s. st., 29). Derfor kan Sløk slutte, at "fænomenet altid på forhånd er sprogligt" og at verden altid er "den i sproget udlagte verden". Undertiden kan formuleringerne endda grænse til det mystiske: "Sproget taler ikke om verden, men i sproget taler verden" (s. st., 33).

11. Det turde være klart, at de pragmatisk elementer hos Wittgenstein og Austin dårligt lader sig forene med strukturalismen, al den stund førstnævnte opfatter den konkrete situation som stedet, hvor sproglig mening opstår, imens sidstnævnte netop vil abstrahere fra den konkrete situation for at finde frem til sprogets bagvedliggende struktur. Sløk låner ikke desto mindre gladelig fra begge traditioner.

Men: Må denne strukturalistiske indflydelse ikke påvirke Sløks teologi og ændre den væsentligt? Sløks eksistensteologi er en åbenbaringsteologi, men hvis sproget er virkeligheden, og sproget er et lukket system, hvordan skulle Gud så kunne bryde ind udefra og åbenbare sig? Det kan han selvfølgelig ikke – men det er blot en reformulering af eksistensteologiens eget problem, nemlig hvordan evigheden i afgørelsens øjeblik bryder ind i tiden, hvad den heller ikke kan. Men alligevel gør. Som Sløk formulerer det i *Den kristne forkyndelse*: “Selve grundsætningen, at Gud lod høre fra sig, er ikke blot en tvivlsom påstand, men en ren umulighed. Sådan noget kan ikke ske, og det er derfor sikkert og vist, at det er ikke sket. Og derpå beror kristendommen, at det, der ikke kan ske, er sket” (Sløk 1983, 15f.). Det er altså ikke sådan, at Sløk går fra, eksistensteologisk, at forstå evangeliet som noget, der kommer udefra og bryder ind i tiden, til, narrativt-teologisk, at forstå evangeliet som noget immanent, der findes indenfor sprogets lukkede system og dér lyder i fortællinger. Nej, evangeliet kommer stadig udefra, men nu er det altså det lukkede sprogsystem, det bryder igennem.

Hvad så med pragmatismen? Dens indflydelse på Sløks sene tænkning træder tydeligst frem i *Da Gud fortalte en historie*. Efter i bogens første kapitel at have slået fast, at mennesket altid er perspektiv for et forløb, for så i andet kapitel at uddybe dette ved at hævde, at mennesket er forståelsen af dette forløb, vender han sin opmærksomhed til sproget, thi “[f]orståelsen af forløbet er identisk med forløbets sproglighed” (Sløk 1985, 35). Han må altså igen behandle virkeligheden som en sproglig størrelse, men forretter nu sit ærinde vha. pragmatismen. Sproget er nemlig det, som faktisk får forløbet til at forløbe, påstår Sløk og henviser til J.L. Austins velkendte skel mellem konstativer og performativer, som han dog nuancerer ved at påpege, at også et konstativ kan virke performativt. Om de virker på den ene eller anden måde kommer, ifølge Sløk, an på det konkrete forløb: “Man skal derfor ikke så meget have opmærksomheden henvendt på et udsagns grammatiske eller semantiske form som på det forløb, den bliver sagt ind i” (s. st., 41f.). Det betyder desuden, at et udsagn er forstået, når det virker i sit konkrete forløb, eller – og så er vi ved Wittgenstein – “[e]n sætnings mening er dens brug” (51). Hermed kan Sløk introducere Wittgensteins sprogspils-hypotese og uddybe sin egen tese videre, nemlig ved at sige, at “ethvert forløb er et spil, i forståelighed og sproglighed”, instinktivt, vel at mærke (55). Men gives der et religiøst sprogspil, spørger Sløk videre, og svarer afvisende: “I det religiøse er man ved grunden, og det lader sig ikke udtrykke i noget regionalt eller specielt, for det må, hvis det overhovedet skal udtrykke sig, udtrykke sig overalt. Dette er et afgørende træk ved det

religiøse. Hvis nemlig det religiøse lod sig udtrykke adækvat, ville det straks forvandle sig til noget verdsligt” (61).

Rykker disse nye teorier ved selve indholdet af Sløks teologi? Talehandlingsteoriene først. Det interessante ved Sløks brug af talehandlingsteorier er, at han i høj grad har baseret sin eksistensteologi herpå: I *Det absurde Teater og Jesu Forkyndelse* er de afgørende eksistensteologiske kategorier således befalingen og løftet – to helt klare performativer (Sløk 1968, 37f.). Og om evangeliernes stil, enheden af fortælling og tiltale (Sløk kunne også have skrevet: af narrativ teologi og eksistensteologi), skriver Sløk derfor også i *Da Gud fortalte en historie*: “På én gang fortælles en historie, samtidig med at sproget er i eminent grad performativt, i tilsigelse og tilgivelse og fordring” (Sløk 1985, 131). Nok kan talehandlingsteorier altså gå den narrative vendings ærinde, her konkret ved at vise forløbets sproglighed – men allerede sin eksistensteologi baserede Sløk bl.a. på disse teorier, så der faktisk på dette punkt ikke er tale om, at Sløk introducerer nye teorier, men at han blot bruger dem på en ny måde, der ikke ændrer ved hans fundamentale teologiske ærinde.

Dette ærinde ændres heller ikke ved brugen af den sene Wittgensteins pragmatisme, om end denne bevirker en forskydning. I *Die Formbildungen der Sprache und die Kategorie der Verkündigung* fra 1951 hævder Sløk, at et menneskes kærlighedserklæring til et andet menneske forudsætter, at kærligheden allerede er til stede – sproget beskriver blot den allerede foreliggende situation (Sløk 1951, 88). Det ser Sløk helt anderledes på i *Den kristne forkyndelse*, altså efter den narrative vending, hvor han også behandler en kærlighedserklæring mellem mennesker, men her hævder, at en sådan gør alt nyt og udvirker sin egen virkelighed (Sløk 1983, 12).

Men Sløk holder ikke op med at værne om den kristne forkyndelses særlige status. I 1951 gør han det ved at sige, at en kærlighedserklæring mennesker imellem blot afdækker noget allerede foreliggende, imens forkyndelsen skaber sin egen virkelighed: “Die Verkündigung bewerkstelligt sich selbst; das Entstehen der Verkündigung ist das Entstehen dessen, was verkündigt wird” (Sløk 1951, 103). I 1983 sker der en forskydning, så al sprog i virkeligheden er skabende, og spørgsmålet er så, hvad det særlige ved forkyndelsen er. Svaret er, at sprog i almindelighed kun er skabende i en afsvækket forstand: Kærlighedserklæringen mellem mennesker gør alt nyt, hævder han. “Sådan er det – næsten”. Men når “Gud siger således til mennesket, da gælder alt dette, ikke næsten, men uden nogen indskrænkning” (Sløk 1983, 16). Måske kan vi udtrykke det sådan, at hvor sproget i almindelighed skaber ved formgivning, skaber den kristne forkyndelse *ex nihilo*.

lo. Under alle omstændigheder ændres Sløks teologiske ærinde heller ikke af denne ændring i det teoretiske fundament.

Det er værd her at imødegå en sidste mulig indvending: Kunne det ikke tænkes, at ligheden prædikenerne og prædikenvejledningerne imellem simpelthen skyldes, at Sløk har kikket i sine gamle prædikener og undertiden brugt dem som forlæg for vejledningerne? På dette tidspunkt er Sløks prædikener endnu ikke udgivet, men han har ikke desto mindre selv gemt dem og haft adgang til dem.

Den indvending har utvivlsomt meget for sig – bare ikke som indvending. Ligheden mellem prædikenerne og prædikenvejledningerne er til tider så stor, at der næppe kan herske tvivl om, at den udelukkende kan forklares ved, at Sløk har konsulteret de gamle prædikener. Blot er det ikke noget problem. Tværtimod vidner det om, at Sløk selv som gammel professor har kunnet identificere sig med den unge eksistensteolog, som huserede i Skt. Lukas Kirke fyrré år tidligere. Det er svært ikke at give Sløk ret i den identifikation.

Teologiske temaer

Men nu kunne det jo også tænkes, at Sløk i de øvrige prædikenvejledninger, hvor han altså ikke har haft en gammel prædiken som forlæg, kunne have formuleret tanker, der stod i større modsætning til de tidligere, eksistensteologiske af slagsen. I det følgende vil vi derfor se synkront på prædikenvejledningerne og de teologiske temaer, som dominerer her. Mange temaer kunne selvfølgelig være valgt, for prædikenvejledningerne er mange, de er over forskellige tekster og derfor er de i sagens natur også ret forskellige, men jeg vil pege på de tre, jeg finder mest karakteristiske. For dem alle gælder det, som vi skal se, at heller ikke de markerer et brud i Sløks teologi, men snarere en videreudvikling af den. Det gælder: i) dialektikken mellem Guds uendelige mildhed og uendelige strengthed; ii) evangeliets uforståelighed; og iii) monergisme og frelsen som en *Alleinwirksamkeit Gottes*.

Guds uendelige strengthed – Guds uendelige mildhed

Det må siges at være ét af de absolut mest gennemgående træk i hele Sløks forfatterskab, at der består en dialektik¹² imellem Guds uen-

12. Jeg bruger i denne sammenhæng “dialektik” som Sløk selv gør det, nemlig i betydningen paradoks-tænkning à la Kierkegaard. Der er således ikke tale om en hegelsk dialektik, hvor tese og antitese ved en *Aufhebung* forenes i en syntese, men derimod om en dialektik, hvor tese og antitese fastholdes overfor hinanden i et

delige mildhed og hans lige så uendelige strenghed (Brorson 2021a): Gud fordrer uendeligt meget af mennesket, men hans tilgivelse er lige så uendelig, og netop sådan handler Gud med og frelser mennesket. Denne tanke er allerede markant til stede i Sløks prædikener, mest bemærkelsesværdigt i prædikenen til 4. søndag i advent 1946, hvor Sløk kalder Jesus “urimelig streng og urimelig mild”, indskærper, at vi ikke må spille “mildheden ud imod strengheden”, men tværtimod skal fastholde dem begge som absolutte, og derpå konkluderer, at “for os er der ingen anden udvej end den grænseløse mildhed” (Sløk 1998, 82-84). Alle mennesker stilles af Guds uendelige strenghed under dommen og udleveres til Guds uendelige mildhed.

Også i prædikenevejledningerne er dette et helt gennemgående tema: uhyggen i lignelsen om de betroede talenter er, skriver Sløk eksempelvis, at Gud kræver grænseløst, han er den strenge κύριος over for sin δούλος, men han er samtidig den kærlige πατήρ, der tilgiver uden grænser (Sløk 1980, “Septuagesima”, 59f.). Her opstiller Sløk helt tydeligt dialektikken mellem Guds strenghed og mildhed, ligesom han også gør det i sin prædikenevejledning til 4. søndag efter trinitatis: “Gud opererer jo ikke med distinktioner; han gør ingen forskel mellem mennesker, og ved ikke at gøre nogen forskel, gør han alle ens, stiller dem på lige fod, giver dem samme vilkår og behandler dem på samme måde” (Sløk 1982, “4. s.e. trinitatis”, 468). Ethvert menneske er af Gud elsket, er *simul iustus et peccator*. Og igen 6. søndag efter trinitatis: “Og da disciplene – der udmærket forstår, hvad der i denne forbindelse menes med rigdom – rystet spørger, hvem der så kan blive frelst, svarer Jesus, at det er der virkelig ingen, der kan. Det ‘evige’ liv er ikke noget, man kan erhverve sig; man kan ikke ved noget kneb ‘gå ind til livet’... Livet står kun til Gud, og til Gud er man udleveret” (Sløk 1982, “6. s.e. trinitatis”, 516).

Alle disse eksempler peger eksplicit på mildheden som svar på strengheden. Andre gange peger lovforkyndelsens radikalitet kun indirekte på mildheden, for ofte hedder det nemlig også, at Jesu strenghed er så radikal, at den egentlig sprænger selve lovebegrebet: Jesus fremsætter i Bjergprædikenen, skriver Sløk fx, en *lex nova*, som drives så meget *ad absurdum*, at den bryder selve lovens logik (Sløk 1982, “4. s.e. trinitatis”, 466). Det kalder Sløk også Jesu fordrings “helt umodificerede og uoverkommelige karakter” (Sløk 1982, “8. s.e. trinitatis”, 528), uden at Sløk derefter forklarer dialektikken imellem strenghed og mildhed. Men formålet med strengheden er altid den samme:

spændingsforhold, der vidner om, at Gud og menneske “intet Sprog have tilfælleds” (SKS 4, 130), og at evangeliet derfor ikke kan meddele sig direkte i vores sprog, men må bero på en indirekte meddelelse.

Med os er der intet at stille op, for det er naturligvis kun for den fortvivlede og fortabte, det store kerygma giver mening. Kun når man er bragt til det yderste, kan man vove at slippe hele den foreliggende virkelighed og alt hvad den måtte have at byde på af små muligheder, for i stedet at finde Gud selv som den eneste autentiske mulighed, uforbeholdent give sig ham i vold, at underkaste sig gudsherredømmet eller indgå i gudsriget. Således som det er vor opgave at prædike det, søndag efter søndag (Sløk 1982, "10. s.e. trinitatis", 548).

Spørgsmålet er så, når mennesket er bragt dertil, om det egentlig er mennesket selv, der finder Gud, eller om det er Gud, der har fundet mennesket. Den sidste formulering havde nok været mere logisk stringent – og sådan skal forkyndelsen altså lyde og virke, søndag efter søndag.

Evangeliets uforståelighed

Et andet gennemgående tema hos Sløk er evangeliets uforståelighed: Evangeliet skal man ikke forstå men adlyde, som det klassiske eksistensteologiske mantra lyder. Dette er også en central del af Sløks tidlige forkyndelse og tænkning i det hele taget, og Sløk har da også historisk stået på den eksistensteologiske side, når slaget om evangeliets forståelighed (eller mangel på samme) har stået, fx mellem K. Olesen Larsen og K.E. Løgstrup.¹³

Særligt interessant er spørgsmålet imidlertid, fordi nogle, heriblandt mest mærkbart Jan Lindhardt, har sporet en udvikling i Sløks tænkning på dette punkt. I *Johannes Sløk. Modernismens teolog* påpeger Lindhardt således, at Sløks narrative vending får den konsekvens, at Sløk nu ikke længere griber befalingen "ud af den radikale, blå luft" – i stedet får befalingen nu mening af fortællingen, og kun ud fra en meningsfuld fortælling får befalingerne autoritet (Lindhardt 2002, 94).

Lindhardt har naturligvis ret i, at fordring og fortælling for Sløk hænger intimt sammen – men det var også tilfældet før Sløks narrative vending. Som han skriver i *Die Formbildungen der Sprache und die Kategorie der Verkündigung* fra 1951: "Das Gleichnis trägt die Ver-

13. Se særligt Sløk 1954, hvor Sløk ikke mindst går i rette med de ofte alt for letkøbte indvendinger, som er blevet rettet imod den eksistensteologiske position (fx at det kræver forståelse at adlyde, hvilket ingen eksistensteolog ville benægte – spørgsmålet er blot, hvad man mener med forståelse). For den lögstrupske position i striden, og ikke mindst det indlæg, som Sløk svarer på, se Løgstrup 2020 [1961], 206ff. Når jeg her taler om evangeliets uforståelighed, menes med forståelse muligheden for intellektuelt at indse, at noget – *in casu* evangeliet – er ret og rimeligt.

kündigung, es ist der Ort, wo die neue Welt der Verkündigung wirklich da ist. Erst vom Gleichnis her können die Vergebung und der Befehl als besondere Formgebilde existieren” (Sløk 1951, 111). Altså: I lignelsen, som jo er en fortælling, bliver forkyndelsens verden med dens befaling og dens tilgivelse til.

Sløk hævder på den måde allerede forbløffende tidligt og lang tid før den narrative teologis opståen, at fortællingen er selve forkyndelsens sted, og at forkyndelsens befaling og tilgivelse får sin mening herfra. Men det er ikke ensbetydende med, at Jesu befalinger nu henter deres autoritet fra en rimelig og fornuftig fortælling, som bakker dem op. Tværtimod fastholder Sløk, at Jesu befalinger bliver ved med at være urimelige, fordi vi kun møder dem i det gudsrige, som er Jesu forkyndelse (læs: Jesu fortællinger), og som forholder sig helt og aldeles polemisk til vores verden.

Det fremhæver Sløk igen og igen i prædikenvejledningerne. Eksempelvis hedder det i den allerførste, at det er al teologis forudsatte præmis, at evangeliet er “det jordrystende og i chokerende grad forargende” (Sløk 1980, “2. s.e. H3K”, 25). I forkyndelsen oprettes gudsriget nemlig, og det står i diametral modsætning til alt hvad vi kender, hvorfor Sløk igen og igen vender tilbage til antagonismen mellem gudsriget og vor verden. Forkyndelsen forbliver m.a.o. uforståelig for os i den forstand, at der er en “uoverstigelig kløft” imellem vor tydning af verden og Jesu ord som begivenhed (Sløk 1980, “2. søndag i fasten”, 132), eller at det evige liv er “modsætningen til det liv, vi lever” (Sløk 1980, “Midfaste”, 171). Og her har evangeliet virkelig ikke i sinde logisk at forsvare sig selv eller blive meningsfuldt, for som Sløk hævder, gør evangeliet derimod en dyd ud af, at det ikke forudsætter andet end sig selv. Evangeliet er,

hvad man logisk kalder en cirkelslutning, og sådan en er man ikke i stand til at bevise noget med. Men det er i dette tilfælde ikke diskriminerende, thi evangeliet er ikke interpretation eller information, men forkyndelse, og forkyndelsen befinder sig just i den logiske selvmodsigelse ikke at kunne henvise til noget andet end sig selv (s. st., 172).¹⁴

At evangeliet forudsætter sig selv og som sådan er rationelt uforståeligt, gælder i særligt grad én begivenhed, nemlig opstandelsen. Ifølge Sløk må vi nemlig tage den nytestamentlige overlevering på ordet, når den med sine mange forskellige beretninger om opstandelsen afslører, at den var totalt i vildrede i mødet med opstandelsen. Sløk

14. Sml. Sløk 1982, “Trinitatis”, 399: “Denne værdidom [kerygmaets] har ingen anden sandhedsbasis end kerygmaet selv; just det gør den overordnet og absolut og bevirker, at intet empirisk kan dementere den.”

kalder det den “absolutte forvirring”, som dækker over en ubegribelighed, som ikke kan fjernes gennem en højere begribelighed; i stedet må vi fastholde det gådefulde og afstå fra nærmere forklaringer (Sløk 1980, “2. påskedag”, 220). Her har vi en virkelighed, som ikke er i vores magt og som ikke i nogen forstand, heller ikke rationelt, står til vores disposition.¹⁵

Hos Sløk er fordringen således aldrig løsrevet fra fortællingen, hverken hos den tidlige eller den sene, men prædikenvejledningerne underbygger, at fordringen ikke i forbindelse med Sløks narrative vending bliver forståelig og meningsfuld. Den fastholdes tværtimod lidenskabeligt som en absurditet – men absurd bliver den selvfølgelig i kraft af fortællingen.

Die Alleinwirksamkeit Gottes

Afslutningsvis skal vi se på spørgsmålet om menneskets rolle i dets egen frelse hos Sløk. Dette soteriologiske spørgsmål er fremtrædende i Sløk-forskningen, fordi Sløk notorisk udtaler sig uklart i spørgsmålet: Undertiden møder man hos Sløk formuleringer, som indikerer, at mennesket frelses af Gud alene, uden videre tilføjelser. Frelsen fremstilles her som en *Alleinwirksamkeit Gottes*, som Sløk udtrykte det allerede i sin prisopgave (Sløk 1938, 187) – og gang på gang har udtrykt det siden.¹⁶ Men til tider bliver formuleringerne alligevel uklare, og Sløk formulerer sig synergistisk, så mennesket på den ene eller den anden måde skal give sit beskedne bidrag til frelsen – om det så er ikke at gøre noget videre: “at blive kristen er at følge Kristus efter ved at lade hans historie gælde som min – og lade det være godt med det” (Sløk 1985, 125).

Denne uklarhed hos Sløk er ofte blevet problematiseret i Sløk-forskningen og har afstedkommet en række forsøg på at de- og rekonstruere Sløks tænkning i en mere konsekvent retning.¹⁷ Og lad det være sagt med det samme: Uklarhederne er også at finde i prædikenvejledningerne igen og igen. Skulle man have lyst, er der således også i prædikenvejledningerne rig mulighed for at læse Sløk, som om han

15. Sløk er på dette punkt sandsynligvis inspireret af Tidehvervs-teologen Gustav Brøndsted, der i sin artikel “Efter Paaske” om opstandelsen afviser, at den er en kendsgerning, som mennesker kan begribe; den er tværtimod virkelighed, som griber mennesket, jf. Brøndsted 1966 [1928], 33. I hvert fald har Sløk udtryk veneration for Brøndsted og hans arbejde, jf. Sløk 1986, 112. Om forholdet mellem Sløk og Brøndsted, se i øvrigt Brorson 2021b.

16. Fx Sløk 1983, 127: “I kraft af det forkyndte udsagn fra Gud er alt afsluttet, evigt og godt. Intet kan tilføjes, thi vi er blevet ét med den guddommelige historie.”

17. Se fx Bugge 2016; Jeppesen 2016; Nørkjær 2016. For en læsning, der søger at fastholde uklarheden som en bevidst dialektik, se Brorson 2021a.

på dette punkt simpelthen ikke har tænkt sagerne ordentligt igennem og konsekvent modsiger sig selv.

Jeg operer imidlertid for, at vi i det, der ligner inkonsekvenser hos Sløk, ser den ovenfor udlagte dialektik imellem Guds uendelige strengthed og lige så uendelige mildhed i funktion. Det leder frem til en række prægnante formuleringer af, hvordan Sløk forstår frelsen som noget, Gud udvirker – ganske uden at agte på menneskets eventuelle deltagelse deri.

Dette er allerede et tema i den første prædikenevejledning, Sløk skriver, hvor han udlægger fortællingen om Jesu besøg i Zakæus' hus. Her er der nemlig tale om en "frelsesgerning", skriver Sløk, men ofte nok læses perikopen sådan, at Jesu frelse af Zakæus er en reaktion på hans omvendelsestale – og det protesterer Sløk imod på det kraftigste. Sløk udlægger derfor Jesu replik til Zakæus' omvendelsestale som følger:

"Ja ja, det er udmærket med dig, men ser du: blot fordi jeg har holdt måltid i dette hus, er frelsen kommet til det. Frelsen er min godtagelse af dig – og af dig, aldeles som du er. Frelsen er ganske ligeglad med alle dine smukke løfter – selv om de faktisk er smukke. Men stol ikke på dem... Hvis du ikke kan holde løfterne, så er det også ganske det samme, thi jeg har nu engang ved at spise middag sammen med dig bragt dig frelsen, og frelsen er, at du er godtaget af Gud – så derfor kan du herefterdags roligt godtage dig selv. Også hvis det skulle knibe med løfterne" (Sløk 1980, "2. s.e. H3K", 25).

Forinden har Sløk slået fast, at frelsen på ingen måde er motiveret af noget hos Zakæus selv, nu slår han så fast, at den heller ikke afhænger af, hvordan Zakæus fremover gebærder sig. *Iustificari mere passive*.

Det samme kan Sløk udtrykke ved at udfolde forholdet mellem Jesus og mennesket som mellem en hyrde og hans får. Meningen med den nytestamentlige brug af dette billede er, hævder Sløk, at vise mennesket som et relationsbestemt væsen. Men der er jo det særlige ved forholdet mellem hyrden og hans får, at hyrden så at sige er den primære i relationen: Intet får vælger selv sin hyrde – det er altid hyrden, som vælger sine får. De soteriologiske konsekvenser er til at få øje på: "Uden Gud kan mennesket ikke være til som det menneske, det er bestemt til. Det er fortabt og forsvarsløst over for ulven, eller udtryk anderledes: kun hyrden kan frelse fåret fra ulven", og det kan Sløk også udtrykke i korttekst i prædikenevejledningens afslutning: "Intet beror på os; alt på ham, og hans ord er hvert øjeblik til os: 'Her er dit liv!'" (Sløk 1980, "2. s.e. påske", 255f.).

Dette fokus på Guds gerning som frelsende udvikler Sløk også i en prædikenvejledning til 6. søndag efter påske i et opgør med moderne *carpe diem*-tænkning: "Men hvor vi mennesker mener, det er os, der skal gribe det nærværende øjeblik – gennem oplevelse, viljekraft, trofasthed – forkynnder kristendommen, at der er øjeblikket, der som det eskatologisk sidste griber og fastholder os" (Sløk 1980, "6. s.e. påske", 334). Meget klarere kan kristendommens subjektskifte vel næppe formuleres, og derfor kan Sløk også give følgende koncise – og helt igennem soteriologiske – definition af Gud: "Gud er den, som vi er givet til pris", nemlig i Kristus, hvorfor Sløk i samme prædikenvejledning kan sige: "I Jesu forkyndelse er vi – ikke i emotionel, men i eksistentiel forstand – grebet af Gud" (Sløk 1980, "2. pinsedag", 357).

Tydeligst kommer denne tanke om Guds *Alleinwirksamkeit* måske til syne i Sløks prædikenvejledning til 12. søndag efter trinitatis, hvor han lyder nærmest som et ekko af Luther i *De servo arbitrio*, når sidstnævnte omtaler mennesket som drevet frem som et æsel af enten Gud eller Satan.¹⁸ Med Sløks formulering:

For Jesus er det helt anderledes [end for en græsk filosof], thi for ham er mennesket ikke på den måde en selvstændig uafhængig intellektuel enhed, men det er et væsen, der nødvendigvis er givet til pris. Enten til Gud eller Satan. Mennesket er ikke et væsen, der frit og selvstændigt producerer sine tanker og sin tilværelse, men det er en slave, der har enten Gud eller Satan til kyrios (Sløk 1982, "12. s.e. trinitatis", 590).

Gud eller Satan som kusk, det er spørgsmålet ifølge Sløk – og Jesus er ikke i tvivl om, at det er sidstnævnte, som har fat i tøjlerne. Jesus antager derfor som en selvfølge, at alle mennesker er onde og fanget i løggen – men tager samtidig selv tøjlerne og hidbringer sandheden: "Hans kerygma er bogstaveligt skabelsens ord, af hvilke en ny verdensorden, gudsriget, stiger frem" (s. st., 591).

Konklusion

Den ellers ukirkelige Johannes Sløk var ikke uden berøringsflader med det praktiske, kirkelige liv. Hans prædikener ved Skt. Lukas Kirke i Århus i 1940'ne er allerede blevet undersøgt, men det samme kan ikke siges om de prædikenvejledninger, han skrev i *Præsteforeningens Blad* i 1980 og 1982. En sammenligning af prædikenvejledningerne

18. Fx WA 18, 635.

med de fyre år ældre prædikener indikerer, at vi må forstå den narrative vending i Sløks forfatterskab som en videreudvikling af hans teologiske projekt, snarere end som et brud med en forudgående eksistensteologisk periode, som megen Sløk-forskning ellers har argumenteret for: I prædikenevejledningerne møder vi med forbløffende konsekvens de samme teologiske pointer, om end ofte iklædt en ny, narrativ sprogdragt. Kontinuiteten i forfatterskabet lader således til at være større end hidtil antaget. Dette understøttes ikke mindst, hvis man betragter prædikenevejledningerne i deres egen ret: De gennemgående teologiske temaer – i) dialektikken mellem Guds uendelige strenghed og Guds uendelige mildhed (lov/evangelium), ii) evangeliets uforståelighed og iii) frelsen forstået monergistisk – kan i vid udstrækning siges at være karakteristiske for Sløks tænkning, ikke kun efter, men også før hans narrative vending. For Sløk er det således klart, hvad det er prædikantens opgave at prædike søndag efter søndag: Korsets dom over det syndige menneske, som frelses af Guds umotiverede nåde og kærlighed.

Litteratur

- Bach-Nielsen, Carsten. 1986. "Johannes Sløks forfatterskab 1939-1985. En bibliografi." I *Sprogets mesterskab. Festskrift til Johannes Sløks 70-årsdag*, red. Kjeld Holm og Jan Lindhardt, 240-264. Viby J: Centrum.
- Bjerg, Svend. 1994. *Århusteologerne. Den store generation i det 20. århundredes danske teologi*. København: Lindhardt & Ringhof.
- Brøndsted, Gustav. 1966 [1928]. "Efter Paaske. Nogle Tanker om Inkvisition og Bekendelse." I *Historie og Evangelium. Afhandlinger, Foredrag og Udkast*, red. Niels Thomsen, 27-35. København: G.E.C. Gads Forlag.
- Brorson, Mikael. 2021a. "Subjektiviteten er (u)sandheden. Sløk & Kierkegaard." I *Sløk & – Inspirations- og irritationskilder i forfatterskabet*, red. Mikael Brorson and David Bugge, 95-129. Århus: Klim.
- Brorson, Mikael. 2021b. "To sprog – eller tre? Sløk & Brøndsted." I *Sløk & ... Inspirations- og irritationskilder i forfatterskabet*, red. Mikael Brorson og David Bugge, 169-187. Aarhus: Klim.
- Brorson, Mikael. 2021c. "Whisky eller tonic? Narrativ eksistensteologi." *Dansk Teologisk Tidsskrift* 84: 124-146.

- Bugge, David. 2016. "Og så for resten ikke mere. Prædikener (1998)." I *SLØK. Perspektivforskydninger*, red. Christian Hjortkjær og Hans Nørkjær, 335-353. Aarhus: Klim.
- Grønkjær, Niels & Kjeld Holm. 1996. "Forord." I *80 år med Gud. Afhandlinger og essays af Johannes Sløk*, red. Niels Grønkjær og Kjeld Holm, 7-10. Viby J: Centrum.
- Hjortkjær, Christian. 2012. *Selvrealiseret frelse. Da Johannes Sløk tog ordet i selvrealiseringens tidsalder*. København: Anis.
- Holm, Kjeld. 1998. "Forord." I *Prædikener*, 5f. Viby J: Centrum.
- Holm, Kjeld. 2007. *Mennesket er en misforståelse*. København: Rosinante.
- Jeppesen, Anna Bank. 2016. "Kærlighedens forkyndelse. Den kristne forkyndelse (1983)." I *SLØK. Perspektivforskydninger*, red. Christian Hjortkjær og Hans Nørkjær, 225-243. Aarhus: Klim.
- Lindhardt, Jan. 2002. *Johannes Sløk. Modernismens teolog*. København: Anis.
- Løgstrup, K.E. 2020 [1961]. *Kunst og etik*. Aarhus: Klim.
- Luther, Martin. 1525 [2017]. *Det bundne Valg*, overs. Sven Voss og Finn Ole Hansen. København: Fønix.
- Nørkjær, Hans. 2016. "Guds bagtale. Det religiøse sprog (1981)." I *SLØK. Perspektivforskydninger*, red. Christian Hjortkjær og Hans Nørkjær, 201-223. Aarhus: Klim.
- Sandbeck, Lars. 2006. *Fantasiens Gud. Den teologiske vending mod det mytisk-poetiske sprog hos Amos Niven Wilder, Peter Kemp og Johannes Sløk*. København: Anis.
- Sandbeck, Lars. 2007. "Gud, mennesket og verden – Sløks metafysik fra absurd teater til fortalt historie." I *Mig og evigheden. Johannes Sløks religionsfilosofi*, red. Lars Sandbeck, 49-110. København: Anis.
- Sløk, Johannes. 1938. "Hvilken Betydning har de erkendelsesteoretiske Grundtanker i Søren Kierkegaards 'uvidenskabelig Efterskrift' for den systematiske Theologi?" Prisopgave, Københavns Universitet.
- Sløk, Johannes. 1947. *Forsynstanken. Et Forsøg paa en dogmatisk Begrebsbestemmelse*. Hjørring: Expres-Trykkeriets Forlag.
- Sløk, Johannes. 1951. *Die Formbildungen der Sprache und die Kategorie der Verkündigung. Eine sprachphilosophisch-dogmatische Abhandlung*. Det lærde selskabs skrifter: Teologiske skrifter, vol. 2. København: Rosenkilde og Bagger.

- Sløk, Johannes. 1954. "Antagelse, befaling og forkyndelse. Et svar til prof. Løgstrup." *Præsteforeningens Blad* 44: 781-785.
- Sløk, Johannes. 1973. *Kritiske bemærkninger*. København: Berlingske Forlag.
- Sløk, Johannes. 1980. "Tekstvejledning". I: *Præsteforeningens Blad*, 70. årg. "2. s. e. H3K", nr. 2, s. 24-26; "Septuagesima", nr. 4, s. 58-60; "Fastelavns søndag", nr. 6, s. 96-99; "2. s. i fasten", nr. 8, s. 131-133; "Midfaste", nr. 10, s. 170-172; "Palmesøndag", nr. 12, s. 201-203; "Langfredag", nr. 13, s. 216-218; "2. påskedag", nr. 13, s. 219-221; "2. s. e. påske", nr. 15, s. 254-256; "Bededag", nr. 17, s. 299-301; "5. s. e. påske", nr. 18, s. 317-319; "6. s. e. påske", nr. 19, s. 334-336; "2. pinseudag", nr. 20, s. 355-357.
- Sløk, Johannes. 1981. *Det religiøse sprog*. Viby J: Centrum.
- Sløk, Johannes. 1982. "Tekstvejledning". I: *Præsteforeningens Blad*, 72. årg. "Trinitatis", nr. 21, s. 398-400; "2. s. e. trin.", nr. 23, s. 430-432; "4. s. e. trin.", nr. 25, s. 466-468; "6. s. e. trin.", nr. 27, s. 514-516; "8. s. e. trin.", nr. 28-30, s. 528-531; "10. s. e. trin.", nr. 31, s. 546-548; "12. s. e. trin.", nr. 33, s. 589-591; "14. s. e. trin.", nr. 35, s. 626-628.
- Sløk, Johannes. 1983. *Den kristne forkyndelse*. Viby J: Centrum.
- Sløk, Johannes. 1985. *Da Gud fortalte en historie*. Viby J: Centrum.
- Sløk, Johannes. 1986. *Mig og Godot. Erindringsforskydninger*. Viby J: Centrum.
- Sløk, Johannes. 1987. *Religionsfilosofiske problemer*. Århus: Anis.
- Sløk, Johannes. 1998. *Prædikener*. Viby J: Centrum.
- Sløk, Johannes. 1999. *Guds fortælling. Menneskets historie*. København: Lindhardt & Ringhof.

Mulighedens uendelighed – uendelighedens mulighed¹

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

Cand.theol. Anna Ravn Mortensen
Københavns Universitet

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

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

Indledning

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Det postmoderne

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

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

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

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

Den postmoderne udfordring

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

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

Det postmoderne potentiale

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

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

2. Kierkegaards forståelse af håb

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

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

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

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

Håbets tvetydighed

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

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

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

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

Håbets trodsighed

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

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

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

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

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

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

Håbets etik

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

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

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

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

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

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

3. Håb i et postmoderne perspektiv

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

Tre tilgange til håb i dag

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

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

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

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

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

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

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

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

Kenosis som sekulariseringens væsen

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

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

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

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

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

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

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

Kierkegaards kristne håb som postmoderne potentiale

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

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

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

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

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

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

Litteratur

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

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

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

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

Søren Kierkegaards Skrifter

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

Johannes Værge

Kristus-begivenheden. En tolkning. København: Eksistensen, 2023. 131 s. Kr. 150.

Hvad kendetegner den samlede fortælling om Kristus i Det Nye Testamente? Det har Værge (født 1946), pastor emer. og forfatter med speciale i nytestamentlig eksegese, sat sig for at undersøge. Som bogens titel antyder, søger han at afdække dybdelagene i "Kristusbegivenheden", dvs. indholdet og betydningen af Kristi væren, væsen og virke.

I det indledende kapitel blæser Værge til kamp mod antagelsen af, at Kristi korsdød skulle udgøre det singularært vigtigste aspekt ved Kristusbegivenheden, ligesom han anfægter, at de nytestamentlige forfattere skulle have anset korsdøden som en form for offer og satisfaktion. At disse forfattere tilskriver korsdøden stor betydning, understreges ved flere lejligheder i introduktionskapitlet og sidenhen mere udførligt i bogens femte kapitel. Værge modsætter sig dog tanken om korsdødens primat. Han medgiver, at "Jesus' lidelse og død [er] en afgørende begivenhed" (s. 21), men tilføjer, at "det ikke det eneste, der er skelsættende i fortællingerne om Jesus". I den afsluttende del af indledningskapitlet fremstilles korsdøden som ét led i en femleddet sekvens, der udgør den samlede Kristusbegivenhed, og som ifølge Værge (s. 22-24) består af rækkefølgen: inkarnationen, Jesu virke, Jesu lydighed, korsdøden og opstandelsen. Disse aspekter af den ene og samme Kristusbegivenhed tjener som strukturerende princip for de efterfølgende kapitler. Til disse tilføjes et sjette led, genkomsten, som behandles i bogens syvende og sidste kapitel, men som Værge ikke eksplicit medregner i den førnævnte sekvens.

På tværs af bogens resterende kapitler udfolder Værge nogle af de centrale teologiske aspekter ved de førnævnte momenter i Jesu liv, begyndende med inkarnationen, som Værge i indledningskapitlet betegner som "det ultimative nybrud fra Guds side" (s. 10). Kapitlet om inkarnationen skildrer sekvensens første led. Her anlægges et frelseshistorisk perspektiv, der søger at illustrere, hvordan de nytestamentlige forfattere fremstiller inkarnationen som et centralt led i Guds samlede frelsesplan. Undervejs inddrages passager fra alle fire evangelier, Rom., 1 Kor., 2 Kor., Gal., Ef., Kol., Heb. samt 1 Joh. og med afsluttende udblik til tre kirkefædre og Paul Gerhardt. Som i de efterfølgende kapitler øser Værge her af sin viden og sit store overblik over et bredt og broget tekstligt materiale.

De to efterfølgende kapitler om Jesu forkyndelsesvirke og lydighed behandler centrale aspekter ved evangeliernes skildringer af Jesu ord og gerninger med supplerende inddragelse af relevante dele af især de paulinske breve. Dette leder Værge til et længere kapitel om korsdøden. Her belyser han korsets kulturhistoriske betydning i samtidens Romerrige og i den tidligste kristendom og den teologiske tydning heraf hos Paulus og evangelisterne. Et fremtrædende træk ved argumentationen i dette kapitel er Værges

afvisning, som indvarslet i indledningskapitlet, af offer- og satisfaktions-tanken. Dette indebærer blandt andet, at han fravælger den traditionelle oversættelse af glosen ἰλαστήριον i Rom 3,25 til "sonoffer" og i stedet tilslutter sig N.T. Wrights alternativ "the place of mercy" (da. "barmhjertighedens sted"). Analysen i dette kapitel leder Værge til den konklusion, at det "(a)t forklare Jesus' død med, at den skyldes et behov hos Gud, er en stor fejl. Jesus ofrede ikke sit liv for Guds skyld, men i sin tjeneste for menneskene og verden" (s. 90).

Herefter følger et kort kapitel om opstandelsen (med blik for forskellene de fire evangelier imellem og afslutningsvis et udblik til bl.a. Efraim Syreren og skildringer af opstandelsen i billedkunst og salmer) og det førortalte længere kapitel om genkomsten (med fokus på blandt andet herlighedstanken i Joh. og doms- og pagtsmotiver i Det Gamle og Det Nye Testamente). Der afsluttes med en bibliografi og bibel- og navneregistre. Beklageligvis er der visse steder uoverensstemmelse mellem det anvendte henvisningssystem og de publikationsårstal, der står angivet i bibliografien.

Som det fremgår af bogens undertitel, er der tale om en tolkning af Kristusbegivenheden. Dette ses med al tydelighed allerede på bogens indledende sider. Værges klare afvisning af offer- og satisfaktionstanken vil uden tvivl falde nogle læsere for brystet. Opponenter mod Værges synspunkt vil givetvis kunne argumentere for disse motivers tilstedeværelse i Det Nye Testamente med henvisning til konkrete formuleringer i bl.a. Første Petersbrev, herunder 1,18-19; 2,22-24 og 3,17-18, i Johannes' Åbenbaring kap. 5 og særligt i Hebræerbrevet kap. 9-10. Dette er dog et omdiskuteret emne. Så meget desto mere prisværdigt er det, at Værge drister sig til at give så tydeligt udtryk for sit synspunkt.

På tværs af bogens syv korte og overskuelige kapitler tager Værge kyn-digt og reflekteret læseren ved hånden i vandrigen gennem et omfattende tekstligt materiale. Man kommer sandelig vidt omkring på ganske få sider. Bogen er veltilrettelagt og velskrevet, og henvender sig til et publikum, der har en interesse for, og et vist forudgående kendskab til, de bibelske skrifter.

Martin Friis

Hartmut Rosa

Demokrati har brug for religion. Forlaget Eksistensen 2023, 85 sider, kr. 150

Den tyske sociolog Hartmut Rosa er i hvert fald i Danmark det, man kan kalde en regulær akademisk superstar. En række fornemme arrangementer er afholdt med Rosa i Ribe med Ribe Stift og domprovsti som arrangør, og flere af Rosas bøger findes oversat til dansk, bl.a. *Resonans* (2021), som vel må kaldes Rosas hovedværk. Men allerede tidligt blev han oversat ved den mindre bog *Fremmedgørelse og acceleration* (2014), og han blev vel for alvor introduceret til teologerne gennem liturgiforskeren Alexander Deeg.

Hartmut Rosa fornyer Frankfurterskolens tanke om fremmedgørelse, og står derved også i denne skoles tradition som dens fjerde generation med sin fastholdelse af kritisk teori. Hertil kommer Rosas arv fra Erich Fromm, der fastholder de sociale faktorerers påvirkning i højere grad end de biologiske. Det er gennem det accelererende samfund, at mennesket fremmedgøres, hvilket også finder udtryk i nærværende udgivelse. Det er således samfundets egne kræfter, der fremmedgør mennesket, hvilket (igen) anbringer Rosa i nærheden af K.E. Løgstrup, når sidstnævnte kan skrive, at vi blevet for dumme til vores eget samfund, da vi har rationaliseret os væk fra os selv.

Udgivelsen *Demokrati har brug for religion* (2023), som er oversat af Sanne Thøisen, der også har skrevet et glimrende efterord, fortsætter i tråden fra kritisk teori og den fremmedgørende effekt samfundet har. Bogen er egentlig et foredrag, som er holdt for stiftet i Würzburg, og Rosas sympatiske tilgang til tro, kirke og religion, uden nødvendigvis personlig antagelse af denne, bærer bogen flot. Det er noget andet end Gregor Gysis forord, der sagens kunne have været undværet. Hvor Rosa indgår i dialog, positionerer Gysi sig (s. 13), selv om han sikkert tror det modsatte.

Rosa definerer samfundet som "rasende stilstand" (s. 21-22). Samfundet skal hele tiden have vækst for at kunne opretholde status quo. Sandt er det, at alle samfund gennem tiden har søgt at udvikle og at have vækst. Men det senmoderne samfund er det eneste samfund i historien, hvilket er Rosas postulat, der er nødt til at have vækst blot for at kunne opretholde status quo. Hvis der ikke sker nye ting i markedet, så går samfundet tilbage, er argumentet. Hvert år behøver man mere energi for at opretholde det bestående (s. 29; 32). Det er en beskrivelse af det samfund, som Løgstrup andetsteds beskrev som havende vanvidstræk.

Og Rosa spørger med rette også *hvor* der skal vækstes? I flyindustrien? i bilindustrien? i fødevarerindustrien? i byggeindustrien? Alle steder er vækst suspect på grund af klimaaftrykket. Men væksten er nødvendig bare for at opretholde, og det er det, Rosa beskriver med udtrykket rasende stilstand.

Og denne rasen tåler ikke forhindringer (s. 42). Det er blevet tydeligt i den politiske debat, hvor fronterne er trukket skarpt op, og hvor der ikke argumenteres politisk, men modstanderen kræves endog fængslet (Hillary Clinton fremhæves som eksempel, hvor det blev krævet under valgkampen,

at hun blev spærret inde, s. 42). Modstanderen skal ikke tale, men tie. Der tåles ikke forhindringer, hvilket også har udtryk i dagens danske politiske situation, hvor en flertalsregering synes nødvendig for at kunne udfolde påkrævede reformer. Samtalen er et fremmedlegeme.

Her finder vi, hvad jeg vil kalde Rosas meget smukke greb i denne bog, og her tydeliggøres det, hvorfor demokratiet har brug for religion. Demokratiet har ikke brug for religion som en instrumentalisering af religionen, hvilket man sagtens kunne frygte som et argument. Altså at religionen blev brugt til at begrunde demokratiet, ligesom religionen flere steder instrumentaliseres sammen med poesi og kunst. Det bliver godt for noget andet.

Det er ikke det, Rosa gør. Han griber først fat i det pågældende års løsenord, der er parafaseret fra Første Kongebog 3,9: "Giv mig et lydhardt hjerte!" (s. 20). For demokrati, fastslår Rosas overraskende for den, der er opdraget i 80'ernes og 90'ernes skolesystem, handler ikke blot om røsten eller stemmen, dvs. at stemme. Det handler ikke primært om det, hvilket ellers var det afgørende i min ungdom. Det handler ikke først og fremmest om at tale, men om at lytte.

Det handler ikke alene om at lytte til, hvad den anden siger, men også at lytte sig ind på, hvorfor den anden siger, som den anden nu siger (s. 51-52). Det er den demokratiske samtale, som enhver, der arbejder i og med politiske forhold, klart fornemmer er tæt på at forstumme i disse år. Samtalen, som er en del af folkestyret, fornemmes i den grad under pres, fordi vi lægger vægten på stemmen og ikke på det at høre. Det kan enhver forvise sig på blot ved at følge debatprogrammer på tv eller radio.

Det at høre hinanden muliggør ifølge Rosa natalitet, som beskrevet hos Hannah Arendt (s. 53), altså nyskabelse. Og dette finder sted ved at kaldes på, og det kan kun høres, hvilket jo netop er (den protestantiske) religions særkende. At troen kommer af, hvad der høres, med Paulus' ord. Forskellen på tro og overtro er, at den første ikke er min tro. Den gives mig gennem det, jeg hører. Forskellen på tro og overtro er synden, som Rosa dog ikke i denne udgivelse kommer ind på, undtagen tentativt i beskrivelsen af samfundets patologiske forhold til vækst.

I denne lyttende natalitet kan ukontrollerbar resonans opstå. Der er tale om et vertikalt resonansløft (s. 69), som det udtrykkes, hvor man kaldes ud af sit eget, hvilket Rosa kalder "et svarforhold" (sammesteds). Man kan undertiden ikke sige sig fri fra at betragte resonansbegrebet som en romantisk vitalisme, for hvorledes bestemmes resonansen etisk? Og hvorledes placeres for eksempel ondskab? Tyskland i 1930'erne var vel fyldt med resonans? Ja, det gør vel netop det at lytte. Det at høre. Det at op-høre, som Rosa udtrykker det (s. 54), så næsten vel bliver til det afgørende i stedet for min primære eksistens. Uden at nævne Jürgen Habermas, trækker Rosa vel her på begrebet om den herredømmefrie samtale. Hvis denne tolkning er korrekt, har Rosa her etisk bestemt sit resonansbegreb gennem religionens "høre", og derved ved det at kaldes ud af sig selv og over i næsten.

Det må bero på en yderligere læsning, hvilket enhver her inviteres til. Bogen burde samtidig foræres til samtlige politikere på Christiansborg med håb om bedre evne til at lytte end til at stemme.

Thomas Reinholdt Rasmussen

Niels Willert

Kommentar til Lukasevangeliet, DKNT 6 (København: Eksistensen, 2022)

Udgivelsen i 2022 af Niels Willerts Lukas-kommentar er en vigtig milepæl for Ny Testamente-forskningen i Danmark og markerer afslutningen på evangeliedelen i kommentarserien Dansk Kommentar til Det Nye Testamente (DKNT). Willert opfylder fuldt ud det overordnede mål med serien, som er at præsentere akademisk-eksegetiske læsninger på en måde, der er tilgængelig for både forskere, præster og studerende.

Indledningen er omfattende, idet den behandler en række spørgsmål omkring Lukasevangeliets isagogik (s. 1-106). Willert introducerer Lukasevangeliet som en tekst fra begyndelsen til midten af 2. århundrede, hvis forfatter skriver fra Rom, idet han redigerer mange tidligere kristne traditioner, herunder Matthæus- og Johannesevangeliet. Et særlig gavnligt træk ved indledningen er en længere refleksion over den metodologi, som præger den efterfølgende eksegese (s. 96-103). Willert præsenterer en metode, der kombinerer historiske, diakrone tilgange (fx redaktionskritik) med litterære, synkroniske tilgange (fx religionssociologi). Willert understreger også vigtigheden af at tage hensyn til ApG., Lukas' andet bind, når man læser evangeliet. I selve kommentaren anvender Willert disse tilgange på en produktiv måde i sin diskussion af hver enkelt passage for at fremhæve Lukas' særlige teologiske budskaber. Resultatet er en kommentar, der er flydende skrevet og generelt metodisk konsekvent.

Det mest karakteristiske træk ved kommentaren er nok dateringen af Lukas' forfatterskab til perioden 120-140 e.Kr., hvilket mig bekendt er den seneste datering, der er foreslået i nogen kommentar til Lukas. Willert fremfører seks hovedargumenter for at placere Lukas et godt stykke inde i 2. århundrede (s. 80-88), som omfatter Lukas' skildring af martyrier, Lukas' syn på opfyldelsen af de jødiske skrifter, polemik mod konkurrerende kristne teologier såsom doketismen og Lukas' skildring af kristendommen som en organiseret institution.

Særligt stærk er efter min mening Willerts argumentation mod det synspunkt i forskningen, at Lukas skriver for at få kristendommen til at fremstå politisk uskadelig. I stedet foreslår Willert, at Lukas vender sig mod den form for kristenforfølgelse, som vi møder i brevvækslingen mellem Plinius og Trajan fra begyndelsen af det 2. århundrede.

Særligt stærk er også Willerts klare holdning i den igangværende debat om det jødiske folks plads i Lukas' historietænkning, nemlig at jøderne for Lukas er blevet skrevet ud af historien. Willert argumenterer fyldestgørende for, at et sådant synspunkt afspejler en tidsperiode, der ligger tættere på Justin Martyr end slutningen af det første århundrede. Ud fra Willerts analyse bliver man ikke nødvendigvis overbevist om, at Lukasevangeliet kan dateres til så sent som 140. Til gengæld får Willert tydeligt understreget, hvilket er vigtigt, at den traditionelle datering af Lukas til omkring 85 e.Kr. på ingen

måde er sikker. Willert argumenterer overbevisende for, at forskere bør tage forestillingen om, at Lukasevangeliet er et produkt af det 2. århundrede, alvorligt. Efter sin diskussion af dateringen af Lukas skaber Willert i kommentarens hoveddel mange forbindelser mellem specifikke passager og Lukas' kontekst fra begyndelsen til midten af 2. århundrede.

Som en direkte konsekvens af sin sene datering af Lukas forudsætter Willert, at forfatteren har brugt Markus, Matthæus og Johannes som kilder. Særlig interessant er Willerts forslag om, at Lukasevangeliet er en rettelse af Johannesevangeliet og dermed kan være en tilbagevisning af den doketisme, som kan være forbundet med dette evangelium.

Generelt finder jeg Willerts redaktionskritiske læsning af Lukas forfriskende, idet han (i samtale med andre forskere før ham) viser, at to-kildehypotesen, som stadig er den dominerende tilgang i forskningen, ikke behøver at være den eneste ramme for sammenligningen af de nytestamentlige evangelier. I betragtning af, i hvor høj grad Lukas' brug af Johannes er en mindretalsholdning blandt forskere, burde Willert dog have fremført et mere slagkraftigt argument for dette i sin indledning. Willert baserer i høj grad sit argument på det fælles indhold mellem Lukas og Johannes, men kunne have forklaret bedre, hvorfor disse berøringspunkter specifikt peger på Lukas' afhængighed af Johannes og ikke fx omvendt (s. 47-49). En anden omend mindre indsigelse over for Willerts diskussion af kilder består i, at den er placeret før hans solide diskussion af dateringen af Lukas, skønt argumentationen vedrørende kilder netop i høj grad afhænger af denne sene datering. Den omvendte rækkefølge ville her have været mere læsevenlig.

Alt i alt mener jeg, at Willerts diskussion af Lukas' kilder i indledningen og kommentaren inspirerer til yderligere arbejde med Lukas, ikke kun fordi han arbejder uden for to-kildehypotesen, men også fordi han rejser spørgsmål om Lukas' litterære relationer til andre tidlige kristne forfattere som fx Ignatius. På baggrund af Willerts arbejde er der skabt rum for, at forskningen kan kaste nyt informativt lys over, hvordan kristne forfattere fra det tidlige andet århundrede bidrog til Lukas' teologiske tænkning.

Uagtet de få kritikpunkter er det min overordnede opfattelse, at Willerts kommentar opnår en fin balance mellem at være et videnskabeligt bidrag og et nyttigt læringsredskab. Willert rammer en fin balance mellem kritisk engagement med andre forskere (som det fremgår af fodnoterne og den omfattende bibliografi) uden at underbetone sit eget standpunkt. Jeg kan derfor anbefale denne kommentar til enhver, der læser dansk og er engageret i teologisk forskning.

Erich Benjamin Pracht

(Tak til ph.d.-studerende Laura Bjørg Serup Pedersen for hjælp til at skrive teksten på dansk.)

Dansk Teologisk Tidsskrift er et peer-reviewed tidsskrift, der er optaget på en række databaser som fx ATLA (American Theological Library Association).

Manuskripter, som ønskes optaget i Dansk Teologisk Tidsskrift, skal sendes i elektronisk form til lektor Johanne Stubbe Teglbjærg Kristensen (jst@teol.ku.dk), Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet, Kkaren Blixens Plads 16, DK - 2300 København S.

Bøger til anmeldelse eller omtale sendes til Professor Kasper Bro Larsen, Afdeling for Teologi, Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet, Jens Chr. Skous Vej 3, DK - 8000 Aarhus C

Dansk Teologisk Tidsskrift udgives i samarbejde med Det Teologiske Fakultet i København og Afdeling for Teologi på Aarhus Universitet af Eksistensen Akademisk, Frederiksberg Allé 10, DK-1820 Frederiksberg C.

Dansk Teologisk Tidsskrift udkommer udelukkende som et gratis, digitalt tidsskrift uden abonnement. Nye og gamle numre kan findes både på Eksistensens hjemmeside og på Det Kongelige Biblioteks hjemmeside for tidsskrifter: <https://tidsskrift.dk/dtt>. Her findes også yderligere information om tidsskriftet samt retningslinjer for udarbejdelse af manuskripter.

Dansk Teologisk Tidsskrift er sat hos Eksistensen

ISSN 1902-3898.

Tidsskriftet udgives med støtte fra:

FOF og Tænketanken Perspekt

DANSK TEOLOGISK TIDSSKRIFTS RÅDGIVENDE UDVALG

KØBENHAVNS UNIVERSITET:

Søren Holst
Gitte Buch-Hansen
Heike Omerzu
Lars Cyril Nørgaard
Carsten Pallesen
Iben Damgaard
Niels Henrik Gregersen
Christine Svinth-Væрге Pøder
Thomas Hoffmann
Annika Hvithamar
Lilian Munk Røsing
Mads Peter Karlson

AARHUS UNIVERSITET:

Jan Dietrich
Eve-Marie Becker
Carsten Bach-Nielsen
Ulla Schmidt
Ulrik Becker Nissen
Peter Lodberg
Anders-Christian Jacobsen
Else Marie Wiberg Pedersen
Marie Vejrup Nielsen