

dansk teologisk tidsskrift

88/2
2025

RED.: JOHANNE STUBBE TEGLBJÆRG KRISTENSEN, JESPER HØGENHAVEN, NILS ARNE PEDERSEN,
KASPER BRO LARSEN, ANNA VIND OG BO KRISTIAN HOLM

Tekstens slave

KASPER BERGHOLT

Hegel og Kierkegaard i religionsfilosofisk perspektiv

MADS PETER KARLSEN

Den rette selvkærlighed

CARSTEN ELMELUND PETERSEN

Anmeldelser om dåb, religionsmøde, Nikænum, mission og alles frelse

Dansk Teologisk Tidsskrift er et peer-reviewed tidsskrift, der er optaget i 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, Karen 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 Tænk tanken Prospekt

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-Værge Pøder
Thomas Hoffmann
Annika Hvithamar
Lilian Munk Rösing
Mads Peter Karlsen

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

Oversættelse, åbenbaring og forsoning samt selvkærlighed

Efter et temanummer om Romerbrevet udkommer Dansk Teologisk Tidsskrift her i sin sædvanlige form med tre artikler og flere anmeldelser.

Den første artikel drejer sig om *oversættelse*. På de teologiske uddannelser læses Bibelen på originalsproget. Præsterne i Den Danske Folkekirke har mulighed for at forholde sig kritisk til den autoriserede oversættelse og Bibelselskabet er på vej med en ny oversættelse. Oversættelse er et emne, som rejser debat, men også et emne som har sit eget veletablerede forskningsfelt: *Translational Studies*. I artiklen "Tekstens slave" dykker Kasper A. Bergholt ned i dette forskningsfelt og undersøger oversættelsen af Paulus brev til Filemon. Bergholt fokuserer på udvalgte passager og argumenterer for, at den rette eller gode oversættelse af en tekst må integrere forskellige perspektiver på teksten. Forskellige aspekter som fx semantik, historie, lingvistik, brug og funktion må alle tages med. Således rejser oversættelse også spørgsmål om ideologi og teologi. Oversættelsesopgaven synes med andre ord i dag ikke at kunne isoleres og Bergholt viser helt konkret, at og hvordan oversættelse er et spørgsmål om formidling, som kan foregå på mangfoldige måder. Oversættelsesarbejdet bliver dermed til en refleksion over det, som Bergholdt kalder mål, og som set fra et redaktionelt perspektiv i andre teologiske sammenhænge måske hænger sammen med begreber som relation, formål, anliggende, bestemmelse eller intention.

Disse begreber og spørgsmålet om Guds og menneskets bestemmelse forekommer også til undersøgelse i Mads Peter Karlsens artikel om åbenbaring og forsoning hos Hegel og Kierkegaard. Med udgangspunkt i filosofferne Paul Ricœur and Michael Theunissen foreslår Karlsen i overensstemmelse med den nyere kontinentalteologiske tradition at forstå Hegels og Kierkegaards indbyrdes forhold dialektisk. Karlsen udfolder dette gennem læsning af deres tekster, idet disse antages at spejle hinanden og Hegel forstås som forudsætning for Kierkegaard. Karlsen slår dernæst til lyd for at begrebet åbenbaring hos Hegel indebærer en antagelse af Guds fulde åbenbaring i Kristus, mens åbenbaring ifølge Karlsens læsning af Kierkegaard hos denne forekommer som et absolut paradoks. I forlængelse af dette overvejer han, hvad det betyder for deres forståelse af forsoning og synd.

Kierkegaards tekster er også genstand for undersøgelse i Carsten Elmelunds artikel "Den rette selvkærlighed", hvor han fokuserer på forestillingen om ret selvkærlighed i Kierkegaards *Kjerlighedens Gerninger*. Kierkegaard kritiserer her menneskets intuitive kærlighed og hævder, den karambolere med kristendommens dobbelte kærlighedsbud. Elmelund argumenterer i forlængelse heraf for, at intuition og bud ikke nødvendigvis er modsætninger, men kan forenes i en hermeneutisk tilgang og udvikles i det enkelte menneskes livshistorie.

Efter Elmelunds artikel følger dette nummers anmeldelser. Nete Helene Enggaard anmelder Sasja Emilie Mathiasen Stopas og Rasmus H.C. Dreyers (red.) *Med nåden i favn. Dåbens teologiske baggrund og betydning* og fremhæver bogens mange kvaliteter. Den er relevant og læseværdig og bidrager med nuancering af nogle af de positioner, som findes i dåbsdebatten. Det gælder ikke mindst Stopas læsning af Luther, som både forstår at tematisere dåbens forudsætninger og trækker på betydningen af socialitet, omverden og medmenneske for Luther. Ane Kirstine Brandts og Sigrid La Cour Sonnes (red.) *En verden til forskel. Religionsmøder og religionsteologi i et mangfoldigt samfund* anmeldes af Peter Lodberg, som fremhæver bogens mange væsentlige, gennearbejdede og meget forskellige case-baserede artikler, mens Nils Arne Pedersen bidrager med en kritisk anmeldelse af Emil Saggaus og Kasper Dalgaards *Kirkemødet i Nikæa: Oversættelse, indledning og kommentarer*. Til sidst følger Jonas Adelin Jørgensens anmeldelse af Tone Bleies *A New Testament. Scandinavian Missionaries and Santal Chiefs from Company and British Crown Rule to Independence*, som anbefaler bogen for sit udførlige og nye bidrag til missions- og globaliseringshistorie.

Johanne Stubbe Teglbjærg Kristensen

Tekstens slave

Filemonbrevet som oversættelsesvidenskabelig case

Valgmenighedspræst, cand.theol.

Kasper A. Bergholt

Abstract: This article applies recent translation theories to Paul's letter to Philemon. Building on an outline of the research history and recent developments within translation studies, I argue that different perspectives on translation must be integrated. This means that different aspects (e.g., semantics, history, linguistics, ideology, use, function, and theology) can be emphasized when translating a text resulting in different focuses or mediations of the translation. Furthermore, I present four different translations of selected verses from the letter to Philemon. These translations are then compared and evaluated with regard to their intelligibility and credibility. The conclusion is that although different types of translation may achieve different goals, some translation choices can strengthen or challenge the intelligibility and credibility of a translation.

Keywords: Translation studies – Paul's letter to Philemon – *Skopos* theory – translatability and untranslatability.

Indledning

I 2024 igangsatte Bibelselskabet arbejdet med en ny oversættelse af Bibelen, som er planlagt til at blive autoriseret til brug i folkekirken i 2036. Det kalder på mange forskellige overvejelser. Blandt andet må man overveje, hvordan man i det hele taget oversætter.¹ Oversættelse handler nemlig om mere end bare sprogkompetencer. Det er en grundlæggende pointe i den relativt unge disciplin, der almindeligvis kaldes oversættelsesvidenskab (*translation studies*) (Nord 2005, 155-56).

I denne artikel anvendes Filemonbrevet som oversættelsesvidenskabelig case. Jeg vil undersøge, hvordan forskellige oversættelsesteorier får indvirkning på brevet oversættelse, og vægten ligger altså ikke på brevet teologiske perspektiver, som kræver en anden behandling, men på oversættelsesteori som en uundværlig side af teologien. Først redegør jeg for den nyere oversættelsesvidenskab og den oversættel-

1. Denne artikel bygger på mit speciale, der kan rekvireres ved henvendelse.

sesteori, jeg anvender. Dernæst giver jeg eksempler på fire forskellige oversættelser af Filemonbrevet. Til sidst sammenligner og vurderer jeg oversættelsernes forståelighed og troværdighed.

Moderne oversættelsesvidenskab

Den moderne oversættelsesvidenskab har mange forløbere, men blev for alvor formet i 1960'erne, hvor man gik fra at forstå oversættelse som en del af den almindelige sprogundervisning til at forstå oversættelse som et lingvistisk fænomen (Munday m.fl. 2022, 12-13; Snell-Hornby 2006, 20-25). Det var første skridt til at forstå oversættelsesvidenskaben som en selvstændig disciplin, og på den baggrund forsøgte James S. Holmes i 1972 at beskrive og organisere en oversættelsesvidenskab i forskellige niveauer af discipliner, som det kendes fra andre videnskaber (Snell-Hornby 2006, 41-46). Efter Holmes blev forskellige perspektiver løbende inddraget i oversættelsesvidenskaben. Disse udelukker er ikke nødvendigvis hinanden, men kan belyse og berige hinanden (Zwischenberger 2023, 4).

Lingvistiske perspektiver

Den tidligste fase i oversættelsesvidenskabens historie, frem til ca. 1970, altså den periode, hvor oversættelsesvidenskaben knap nok havde fået navn, kendetegnes ved et udpræget lingvistisk fokus. Det er fx i denne periode, at begrebet *ækvivalens* indføres til at håndtere den skævhed, der er mellem alle sprog (Munday m.fl. 2022, 50).

I denne periode beskriver bibeloversætteren Eugene A. Nida to forskellige måder at oversætte på, som siden har opnået stor udbredelse. Ifølge Nida (der her bygger på lingvisten Noam Chomsky) er ethvert sprogligt udtryk (fx "hunden henter en pind") en overfladestruktur, der repræsenterer en underliggende dybdestruktur, som for sin del kan udtrykkes i en simpel kernesætning ("objektet A udfører handlingen B"). Det er oversætterens opgave at afkode kildetekstens dybdestrukturer og kernesætninger, overføre disse til målsproget og indkode dem i målsproget (Nida 1964, 66-69), og det kan gøres på to måder. Nida foretrækker det, han kalder *dynamisk ækvivalens*, hvor vægten ligger på at opnå samme respons hos måltekstens modtagere, som kildetekstens modtagere havde (Nida 1964, 159-60). Det modsatte er *formel ækvivalens*, hvor vægten ligger på at bevare kildetekstens indhold og form.

Pragmatiske perspektiver

Fra 1970'erne til 1990'erne gennemgik lingvistikken en pragmatisk udvikling i retning af tekstlingvistik, og det samme gjorde sig gældende for oversættelsesvidenskaben. Den tekstlingvistiske tilgang forstår ikke først og fremmest teksten som en streng af ord eller isolerede sætninger og strukturer, men som en sammenhængende kontekstuel kommunikationshandling (Snell-Hornby 2006, 39).

Tekstlingvistikken kendes blandt andet fra John Austins og John Searles begreb *talehandling* (fx Searle 1979, 12-20) og Michael Hallidays systemisk-funktionelle lingvistisk, der studerer sproget som kommunikation indlejret i et sociokulturelt miljø (Munday m.fl. 2022, 122).

Dette udgangspunkt anvender oversætterne Basil Hatim og Ian Mason. Deres tilgang minder på nogle områder om Nidas – fx anfører de, at måltekstens intenderede effekt skal svare til kildetekstens rekonstruerede effekt (Hatim m.fl. 1990, 91-93) – men de fokuserer på den sammenhængende tekst, ikke enkeltstående udsagn. Oversætteren må ifølge Hatim og Mason (fx 1990, 2-3) analysere sig frem til tekstens overordnede retoriske formål i lyset af dens sociokulturelle kontekst. Det indebærer en analyse af, hvordan sproget anvendes af afsenderen i den specifikke situation (registeranalyse; Hatim m.fl. 1990, 36-57), hvorfor sproget anvendes sådan (talehandlingsanalyse; Hatim m.fl. 1990, 59-62, 76-100), og hvordan teksten forholder sig til andre tekster (genre- og diskursanalyse; Hatim m.fl. 1990, 67-75, 101-19). Resultatet af disse analyser bestemmer oversættelsens udtryk.

Funktionelle perspektiver

De pragmatiske perspektiver kan ses som et fokusskifte fra teksten alene til teksten i dens kontekst. Denne udvikling fortsatte, og i 1980'erne og 1990'erne beskrev oversætterne André Lefevere og Susan Bassnett (1990, 3-4) en egentlig kulturel vending med et grundlæggende fokusskifte fra tekst til kultur.² Denne vending førte til to forskellige tilgange, nemlig funktionel og en deskriptiv tilgang (Snell-Hornby 2006, 65).

Den funktionelle tilgang til oversættelse opererer ud fra det princip, at en oversættelse skal tage højde for måltekstens funktion, for en teksts mening ligger dybest set ikke i semantikken, men i anven-

2. Betegnelsen "den kulturelle vending" bruges her (jf. Snell-Hornby 2006) til at beskrive en overordnet udvikling, der begyndte ultimo 1970'erne og for så vidt stadig pågår, men som kulminerede i 1980'erne og 1990'erne. Jeremy Munday (2022, 167-86) bruger betegnelsen mere afgrænset om det, jeg herunder kalder ideologiske perspektiver.

delsen (Nord 2018, 30). Man skal oversætte på én måde, hvis man vil oversætte en informativ kildetekst til en informativ måltekst, og på en anden måde, hvis man oversætter en persvasiv kildetekst til en persvasiv måltekst. Man kan imidlertid også krydse disse teksttyper, sådan at en informativ kildetekst oversættes til en persvasiv måltekst. Både kildetekst og måltekst har altså et *skopos*, en funktion, og funktionalismen kendes også som *skopos*-teorien formuleret af Katharina Reiß og Hans Vermeer (1984). De anfører bl.a., at en oversættelse frem for alt er betinget af sit *skopos* og kun sekundært er forpligtet på kildeteksten (1984, 119).

Denne eksplicitte nedtoning af kildeteksten har mødt meget kritik (jf. de León 2020, 201), og i et forsøg på at håndtere dette indførte oversætteren Christiane Nord begrebet *loyalitet* som en betegnelse for oversætterens forpligtelse over for kildetekstens afsender og måltekstens modtager til at være loyal mod kildetekstens intention (Nord 2005, 32-33). Derfor må en oversættelse bygge på både en grundig tekstanalyse og en situationsanalyse, altså en analyse af kildetekstens og måltekstens respektive kommunikations- og anvendelsessituationer (Nord 2005, 36-39). Den situation, målteksten skal anvendes i, afgør, hvilke af kildetekstens elementer der skal medtages eller udelades, og hvilke der eventuelt skal tydeliggøres (Nord 2005, 105-10).

Deskriptive og ideologiske perspektiver

Parallelt med funktionalismen opstod som nævnt en deskriptiv tilgang til oversættelse. Det deskriptive kommer til udtryk derved, at man ønsker at beskrive og forklare oversættelse, som det er, og ikke som det burde være (Rosa 2023, 186). Deskriptivismen og funktionalismen minder dog på flere områder om hinanden, fx prioriterer begge tilgange målteksten over kildeteksten (Rosa 2023, 188-89; Snell-Hornby 2006, 163).

Udgangspunktet for den deskriptive tilgang er Itamar Even-Zohars polysystemteori, ifølge hvilken al litteratur er en del af større strukturer eller systemer – sociale, kulturelle, litterære og historiske rammer – som konstant kæmper med hinanden om at blive den primære struktur (Munday m.fl. 2022, 146). En oversættelse påvirkes derfor af forskellige sociale og kulturelle normer (Rosa 2023, 195), og som oversætter må man overveje en oversættelses kulturelle aspekter og implikationer.

Lefevere, der var med til at beskrive den kulturelle vending, fokuserede i sit videre arbejde netop på oversættelsers ideologiske aspekter. Ifølge Lefevere (2017, 7) er al oversættelse udtryk for en manipulerende genskrivning af kildeteksten. Denne manipulation sker ikke

i et vakuum, men påvirkes af forskellige agenter (fx anmeldere, undervisere og institutioner), som igen påvirkes af forskellige hensyn (fx poetiske, økonomiske og ideologiske; 2017, 11-13). Det ideologiske hensyn viser sig dog ofte at være det stærkeste, og derfor er en oversættelse ifølge Lefevere ofte udtryk for en tilpasning af kildeteksten til en dominerende kultur og ideologi (Lefevere 2017, 30, 36).

Videre anfører Lawrence Venuti (Venuti 2018, 14-15), at al oversættelse er etnocentrisk vold mod kildeteksten, og at den eneste ansvarlige måde at håndtere dette på er ved at forsøge at bevare kildetekstens fremmedhed i målkulturen (Venuti 2018, 177).

Oversættelsesvidenskaben i dag

Disse forskellige perspektiver kan som nævnt supplere hinanden. Flere toneangivende oversættelsesteoretikere anfører således, at oversættelsesvidenskaben nødvendigvis må være interdisciplinær (Bassnett m.fl. 2019; Chesterman 2017; Munday m.fl. 2022, 22). Det indebærer blandt andet, at oversættelse ses som andet og mere end et spørgsmål om lingvistik; de pragmatiske, funktionelle og ideologiske perspektiver må også inddrages.

En nyere udvikling i den forbindelse er, at oversættelsesvidenskaben har fået større blik for en teksts paratekst. Det kan være forord, noter, overskrifter, titler, linjeskift og formatering eller andet, der præsenterer en tekst eller kommenterer på den. Disse elementer er ikke uden betydning for, hvordan en oversættelse modtages og forstås, og de må forstås og analyseres som en integreret del af oversættelsen (Batchelor 2018).

Det interdisciplinære udblik antyder også, at der ikke kan/bør opstilles en generel oversættelsesteori, men at oversætteren i stedet må anvende et bredt spektrum af oversættelsesteorier (Mojola m.fl. 2014, 25). Det kan man fx gøre ved at integrere de forskellige perspektiver, som er nævnt ovenfor.

Det er med andre ord forsimplet blot at ville skelne mellem en tekstnær og en fri oversættelse. Der er flere spektre i spil, og oversætteren må træffe flere valg end blot, om et udtryk skal oversættes tekstnært eller ej. På baggrund af de perspektiver, der er redegjort for ovenfor, kan vi kondensere fem områder eller aspekter, oversættelsesarbejdet må tage højde for: semantik, historie, lingvistik, ideologi og anvendelse. Når der er tale om bibeloversættelse, må man desuden forholde sig til teologi, som har et vist overlap med det ideologiske område, også selvom teologi ikke nødvendigvis kan reduceres til en ideologisk kategori. Inden for hvert af disse områder kan vægten ligge på kildeteksten eller målteksten. Oversætteren kan fx prioritere hensynet til

kildetekstens semantik over hensynet til måltekstens semantik eller hensynet til måltekstens oversættelsestradition og -historie over hensynet til kildetekstens formodede oprindelige anvendelse. Disse i alt ti felter er illustreret på figur 1.

Figur 1. *KT = kildetekst, MT = måltekst.*

	Semantik	Historie	Lingvistik	Ideologi	Anvendelse
KT	Hvilke semantiske felter anvendes? Hvad er KT's grammatiske struktur?	Hvad er KT's historiske og kulturelle kontekst? Hvad er baggrunden for KT's budskab?	Hvordan anvendes sproget? Hvilke tale- og tekst-handlinger anvendes? Hvad er formålet med KT?	Hvilke ideologiske/teologiske antagelser har KT-forfatteren?	Hvad er KT's (formodede) situation? Hvordan blev KT anvendt og af hvem?
MT	Hvordan skal MT formuleres ift. målsprogets normer?	Hvilken historisk sammenhæng indgår MT i? Hvordan skal MT forholde sig til evt. oversættelsestradition?	Hvordan udtrykkes tale- og tekst-handlinger på målsproget? Hvilket retorisk formål skal MT have?	Skal MT hjemliggøre eller fremmedgøre KT? Hvilke agenter påvirker oversætteren? Hvordan påvirker oversættelsestraditionens ideologi/teologi MT? Skal MT tage hensyn til en bestemt teologi?	Hvem er (intenderede) modtagere af MT? Hvilke forudsætninger har de? Hvordan skal MT anvendes (medium og funktion)? Anvendes der paratekst?

Medierede oversættelser

Selvom de forskellige perspektiver, vi har redegjort for ovenfor, kan supplere hinanden, er oversætteren alligevel ofte nødt til at prioritere og afveje de forskellige hensyn, ligesom nogle hensyn udelukker an-

dre. Derfor kan de ti felter på figur 1 bruges som udgangspunkt til at beskrive forskellige oversættelsestyper med forskellige fokusser, det vil sige forskellige tilgange til oversættelse medieret af forskellige hensyn. En oversættelse kan altså placere sig forskellige steder i den matrix, figur 1 illustrerer, og tage forskellige hensyn. I det følgende skal vi se på fire forskellige måder, hvorpå en oversættelse af Filemonbrevet kan medieres. Der kan med garanti tænkes andre medieringer, men disse fire optegner efter min mening flere interessante spektre. Først introduceres overvejelserne bag ved oversættelserne, og derefter gives der eksempler på, hvordan oversættelserne adskiller sig fra hinanden. For omfangets skyld betragter vi kun udvalgte vers fra Filemonbrevet. Efterfølgende sammenlignes de fire oversættelser mere udførligt.³

Den filologisk medierede oversættelse

Den filologisk medierede oversættelse lægger hovedvægten på kilde-tekstens semantik og forsøger så vidt muligt at bevare denne i målteksten. Det kan fx ske ved en analyse af tekstens semantiske felter. Ved denne oversættelse vil målteksten sandsynligvis få en anden anvendelse end kildeteksten. Målteksten må desuden gerne fremstå fremmed i målkulturen, sådan at den kulturelle og litterære afstand markeres, og der anvendes noter til at forklare sproglige nuancer og fremmedelementer i teksten.

Der er en række konkrete oversættelsesproblemer i Filemonbrevet. Især udtrykket *ἡ κοινωνία τῆς πίστεως σου* i v. 6 kan forstås på flere måder. *Κοινωνία* kan betyde "fællesskab", men med en efterfølgende bestemmelse i genitiv kan det også betyde "deltagelse i" (Danker m.fl. 2000, 552-53). *Πίστις* kan både betyde "troskab, trofasthed", "tillid" og "tro, trosindhold" (Danker m.fl. 2000, 818-20), og her må det sandsynligvis forstås relationelt om Filemons troskab og tillid (jf. v. 5, hvor Filemons *πίστις* bl.a. rettes mod de andre troende). Formuleringen i v. 6 er yderligere vanskelig, fordi det er uklart, om *σου* hører til *ἡ κοινωνία* eller *τῆς πίστεως*. Betydningen kan altså enten være "din deltagelse i (at vise) trofasthed" eller "deltagelse i din trofasthed". I det sidste tilfælde må det være "de hellige" (v. 5), der deltager med Filemon i hans trofasthed, mens det første tilfælde må betegne Filemons deltagelse sammen med "de hellige" (jf. Dunn 1996, 318-19). Den filologisk medierede oversættelse vil her vælge en

3. Interesserede henvises igen til mit speciale, hvor jeg har udarbejdet fire fuldstændige oversættelser, og hvor den tilgrundliggende analyse i øvrigt også er mere omfattende.

oversættelse, der så vidt muligt afspejler denne sproglige uklarhed. Fx kunne v. 6 oversættes: “[mine bønner, v. 4] om at din deltagelse i at vise trofasthed må blive virksom til indsigt i alt godt, som er for os i Kristus”. Noterne kan bl.a. give den alternative oversættelse “det fællesskab, som din trofasthed udvirker” og oplyse om den tekstkritiske variation “som er for jer i Kristus”.

Der er desuden den udfordring, at det umiddelbart er uklart, hvad Paulus overhovedet beder Filemon om. Konstruktionen παρακαλέω med περί (v. 10) findes i NT kun her, men kan enten betyde “bede om noget” (fx Appian, *Hist. rom.* 8.1, 136, §646) eller “bede for/angående noget” (fx POxy 1070,8-9). Der er dog forskel på, om Paulus beder *for* Onesimos eller *om* Onesimos (Pearson 1999, 256-63). Videre afviser Paulus at befale (v. 8) og vil i stedet opmuntre (v. 9-10), han formulerer sig i simple konditionalsætninger (v. 17-18, sml. τάχα, v. 15), der antager en påstand for argumentets skyld (Wallace 1996, 690-94), og han henviser til sidst til Filemons forventelige lydighed (v. 21) uden at specificere, hvad han mener med det. Den uklarhed bør også bevares i en filologisk medieret oversættelse.

François Tolmie oplister syv forskellige forståelser af brevets argumentation (2010, 24-25), som spænder lige fra, at Paulus beder Filemon frigive Onesimos, til at Paulus ikke beder om dette.⁴ Den filologisk medierede oversættelse foretager ikke en dybere retorisk analyse, men nøjes med at anerkende denne retoriske usikkerhed og forsøge at bevare den i oversættelsen. Det kan man fx gøre ved at anvende neutral paratekst. Overskrifter og noter bør altså ikke fortolke teksten men nøjes med at introducere og redegøre.

For at bevare kildetekstens fremmedhed kan de oprindelige græske stavemåder anvendes, fx Paulos og Timotheos (v. 1) og Markos (v. 24). Desuden kan man i den filologisk medierede oversættelse vælge at oversætte brevaorist (v. 12.19.21) med fortid på dansk, selvom her almindeligvis anvendes præsens. V. 12 kunne således lyde: “ham som jeg har sendt (ἀνέπεμψά) tilbage til dig”. Bemærk, at der ikke anvendes præteritum men præsens perfektum for at forbinde handlingerne til nutiden (Christensen m.fl. 2019, § 11.4.6.2).

4. For en introduktion til antikkens slaveri og Filemonbrevets forhold hertil se fx Wessels 2010.

Den retorisk medierede oversættelse

Den retorisk medierede oversættelse lægger hovedvægten på kildetekstens retoriske struktur. Målet er, at læseren forstår kildetekstens retoriske formål. Der kan for eksempel anvendes paratekst til at henvende modtagernes opmærksomhed på kildetekstens eksplicitte og implicitte argumentation. Parateksten kan også hjælpe modtagerne med at forstå og fortolke teksten.

Med udgangspunkt i Hatim og Masons metode (jf. ovenfor) foretages først en registeranalyse, dvs. en analyse af, hvem der kommunikerer, hvad kommunikationen handler om, og hvordan der kommunikeres. I teorien har brevet flere afsendere (v. 1) og flere modtagere (v. 1-3.25), men i praksis er alle pronominer og verber singulære, undtagen v. 6 og v. 22. Bevidstheden om, at Paulus' henvendelse er offentlig, tjener dog til at lægge et ikke ubetydeligt pres på Filemon (Weima 2010, 38). Dette pres ses også i verbernes modus, fx i v. 20, hvor Paulus fremsætter en bøn (ὁναίμην, optativ), som dog straks omformuleres til en befaling (ἀνάπαισον, imperativ). I v. 7 har han imidlertid allerede takket Filemon for at udføre eller have udført dette (ἀναπέπαινται, perfektum indikativ). Filemon skal altså fortsætte sin tidligere og/eller nuværende handling. Mellem linjerne er Paulus således meget tæt på alligevel at befale (jf. fx Arzt-Grabner 2010, 140). Vi ser altså, at dette brev er etisk orienteret. Fx kan passivformen i v. 15 forstås som en *passivum divinum*: Det var Guds vilje, at Onesimos flygtede (Weima 2010, 50), og derfor skal Filemon ikke bare tænke på sine egne dispositioner, når han overvejer Onesimos' status. Paulus vil sætte en retning for Filemons handling.

Ydermere ser vi, at teksten er nøje konstrueret til at underbygge argumentationen. I indledningen glædes Paulus fx over, at Filemons kærlighed til de medkristne har beroliget deres allerinderste (τὰ σπλάγχνα τῶν ἀγίων, v. 7), og i v. 20 beder han Filemon berolige hans allerinderste (μου τὰ σπλάγχνα). I v. 12 beskriver han imidlertid Onesimos som sit eget allerinderste (τὰ ἐμὰ σπλάγχνα), så den handling, Paulus vil have Filemon til at udføre, handler altså om Filemons forhold til Onesimos og følgelig hans forhold til Paulus. John Paul Heil (2001) argumenterer videre for, at brevets retoriske struktur er kiastisk og centrerer sig om v. 14b, hvor Paulus anfører, at det gode, Filemon skal gøre, skal gøres frivilligt.⁵ Umiddelbart efter (v. 15-17) fremfører Paulus sin eksplicitte forespørgsel om, at Filemon skal modtage Onesimos som en elsket bror og partner, og umiddel-

5. Wendland (2010, 91) argumenterer for en noget mere detaljeret og noget mindre gennemskuelig kiastisk opbygning, men med omtrent samme centrum.

bart forinden (v. 11-14a) har han fremført en implicit forespørgsel om at kunne beholde Onesimos i sin tjeneste (Weima 2010, 34-35).

At denne implicitte forespørgsel er reel, underbygges af en talehandlingsanalyse. I v. 8-22 veksler Paulus næsten konsekvent mellem assertive og direktive illokutioner, altså mellem at fremsætte og foreskrive. Fx går Paulus i v. 8-10 fra at fremsætte den påstand, at han kunne befale, til at anmode/bede om eller for Onesimos. At Paulus faktisk beder "for kærlighedens skyld" bliver dog først tydeligt et stykke inde i v. 9 – indtil da kunne han lige så godt være i gang med en ubetinget befaling. Denne bevidste opbygning kan gengives i en oversættelse, der lyder: "Jeg har stor frimodighed i Kristus til faktisk at befale, hvad du skal gøre, men for kærlighedens skyld vil jeg hellere tilskynde". I DO92 afbødes retorikken allerede i begyndelsen af sætningen: "Derfor, skønt jeg...".

I v. 20 formulerer Paulus et direktiv, der indeholder et lydligt ordspil på Onesimos' navn. Også i v. 11 laver Paulus et ordspil, her på betydningen af Onesimos' navn: gavnlig/nyttig. Den retorisk medierede oversættelse kan forsøge at indarbejde dette ordspil i oversættelsen ved en mindre tilføjelse til teksten: "Tidligere var han ikke til gavn for dig, men nu er han (som hans navn angiver) blevet til gavn for både dig og mig".⁶ Det er muligt, at dette ordspil ikke bare skal tjene til at sikre Filemons vejvilje, men også rummer en dybere mening: Ved at bede om, at Filemon må gavne Paulus, gentager han sin implicitte forespørgsel om at få Onesimos i sin tjeneste. Der er med andre ord i kraft af ordspillet ikke langt fra direktivet "lad mig få gavn af dig" til "lad mig få Onesimos af dig" (jf. Heil 2001, 205; Weima 2010, 55). Der er således tale om en gennemgående illokutionær struktur (Hatim og Mason 1990, 76-79). Weima argumenterer for, at Paulus har tilpasset hvert eneste element i brevet, sådan at "the persuasive force of his argument is greatly enhanced and powerful pressure is placed upon Philemon to agree to the apostle's explicit and implicit requests" (2010, 30). På den baggrund kan vi beskrive brevet overordnede illokutionære struktur som persvasiv.⁷

Det, som Paulus ikke egenhændigt ville gøre, nemlig beholde Onesimos (v. 13-14a), beder han altså nu Filemon sørge for (v. 21) ved at modtage Onesimos (v. 17) og – underforstået – sende ham tilbage til Paulus. Og fordi den handling er et gode, som Filemon kan gøre

6. Ydermere er det muligt, at Paulus i v. 11 ved at anvende ordparret ἄχρηστος og εὐχρηστος henviser til Onesimos' omvendelse: Før var han både ἄχρηστος, unyttig, og ἄ-χρηστος, uden Kristus, men nu er han både kristen og nyttig (Witherington 2007, 73).

7. Witherington (2007, 51) kalder brevet retorik for deliberativ, men mener i praksis det samme, som jeg mener med persvasiv.

mod Paulus (v. 14), vil den vise Filemons indsigt i det gode og hans virksomme fællesskab med Paulus, de hellige og i sidste ende Kristus (v. 6; Heil 2001, 205, jf. 188, 198).

Konklusionen på denne analyse er altså, at den retoriske usikkerhed, der findes i semantikken (jf. ovenfor), ikke nødvendigvis findes i lingvistikken. Tekstens illokutionære kraft er stærk, og det er muligt, at Paulus beder om at få Onesimos i sin tjeneste. Derimod er det usandsynligt, at Paulus beder Filemon frigive Onesimos (Barth m.fl. 2000, 419-20; jf. de Vos 2001). I stedet kan Onesimos tjene Paulus i Filemons sted (v. 13) og derved være nyttig for både Paulus og Filemon (v. 11).

En introduktion eller situationsbeskrivelse forud for oversættelsen kan være med til at henlede læserens opmærksomhed på dette og derved skitsere en mulig fortolkning. Desuden begrænser noterne i denne oversættelsestype sig ikke til bare at redegøre for andre oversættelsesmuligheder, men kan også forklare, hvorfor teksten er vanskelig at forstå eller oversætte, og hvorfor en given oversættelse er bedre end andre. Den tætpakkede formulering i v. 6 kan fx oversættes "denne tillid, som du har del i", mens en note giver andre oversættelser og begrunder den valgte med, at Paulus formentlig henviser til Filemons fællesskab med andre troende og Kristus (v. 5).

Den liturgisk medierede oversættelse

Den liturgisk medierede oversættelse tillægger måltekstens anvendelse som liturgisk og teologisk tekst stor værdi, og derfor nedtones hensynet til kildetekstens oprindelige anvendelse. Eftersom målteksten skal være egnet til liturgisk brug, anvendes der ikke paratekst. Oversættelsestraditionen og den teologiske tradition, som målteksten skal indplacere i, tillægges stor værdi og vil ofte have indflydelse på oversættelsesvalg. I denne sammenhæng forholder vi os til oversættelsens anvendelse i en nutidig dansk folkekirke-sammenhæng og dens indplacering i dansk bibeloversættelsestradition.

Her må man være opmærksom på, at selvom Filemonbrevet ikke indgår i tekstrækkerne, indgår det i den kristne fortolkningstradition, fordi det er en del af den bibelske kanon. Den liturgisk medierede oversættelse kan derfor søge at opnå konkordans med andre bibelske tekster. Παρρησία (v. 8) anvendes fx i Johannesevangeliet om Jesu offentlige tale og i Apostlenes Gerninger om apostlenes frimodige vidnesbyrd, og hvis man ønsker at oversætte Filemonbrevet konkor-

dant med disse tekster, kan v. 8 oversættes: “Derfor har jeg stor frimodighed i Kristus til i fuld offentlighed at befale dig det, du bør gøre”.

Ydermere er det ikke bare en historisk tekst, der oversættes, men også en kirkelig tekst (Müller 2024, 88). Netop fordi MT kan indgå i en liturgisk sammenhæng, skal dens medium også være oplæsningsegnet. Teksten skal kunne forstås kun ved at høres (Nielsen 2021, 115). Derfor bør paratekst og komplicerede sætningsstrukturer undgås, mens elementer som rytme, stil og sproglig dybde bør prioriteres. Man kan fx forsøge at bevare de korte men mættede sætninger i v16, der giver en poetisk/rytmisk fornemmelse (jf. Couchoud 1927, 138) og tjener til at markere et retorisk klimaks. Desuden må man overveje, hvor linjeskiftene placeres. Linjeskift afgrænser ikke bare tekstens tankerækker, men markerer også tekstens rytme og intonation (Wendland 2010, 88).

Mogens Müller anfører med rette, at bibeloversættelse altid er en form for bibelreception (2024, 29). En bibeloversættelse kan således aldrig begynde på bar bund, men må altid efterstræbe genkendelighed (2024, 31-32). Heraf følger det, at en bibeloversættelse – i hvert fald når der er tale om en liturgisk medieret oversættelse – kun i teorien tager udgangspunkt i grundteksten, men i praksis ofte vil bestå i en sproglig opdatering og revision af forgængeren.

Den liturgisk medierede oversættelse må desuden tage højde for den liturgiske tradition. Fx bør hilseformularerne i v. 3 og v. 25 oversættes i overensstemmelse med ritualbogens ordlyd og almindelig kirkelig praksis: “Nåde være med jer, og fred fra Gud, vor Fader, og Herren Jesus Kristus” (v. 3) og “Herren Jesu Kristi nåde være med jeres ånd!” (v. 25).

Den litterært medierede oversættelse

Den litterært medierede oversættelse forsøger at gengive kildetekstens kommunikative handling i en måltekst, der kun tager et begrænset hensyn til kildetekstens oprindelige kontekst. Der er altså tale om en genskrivning af teksten som et stykke næsten selvstændig litteratur. Oversætteren kan her forholde sig frit til kildetekstens struktur, så længe den overordnede kommunikative handling tydeligt gengives i målteksten.

Det er vigtigt at understrege, at selvom der er tale om en genskrivning eller gendigtning af kildeteksten, er den litterært medierede oversættelse alligevel til en vis grad forpligtet på kildeteksten. Først og fremmest forudsættes der et godt kendskab til kildetekstens re-

toriske struktur, sådan at de grundlæggende pointer kan formidles korrekt. Udgangspunktet må altså være en retorisk analyse som ved den retorisk medierede oversættelse. Denne type oversættelse består i at tilpasse kildeteksten til målsprogets normer, sådan at det bliver tydeligt for den moderne læser, hvilken effekt kildeteksten kan have haft på de oprindelige modtagere. Principielt vil det være muligt at gendigte brevet som en e-mail fra Paulus til Filemon, så længe oversættelsen ikke bliver parodierende. Det er ikke intentionen.

Konkret kan Filemonbrevet tilpasses målsprogets normer gennem de følgende valg:

(1) Den klassiske hilseformular med angivelse af afsender og modtager som det første (v. 1-3) kan opdeles, sådan at afsenderen nævnes i brevets afslutning. Hvad der måtte være af emfase eller tematikker i den oprindelige indledende hilsen (i dette tilfælde Paulus' selvpresentation som fange), må gengives på en anden måde, fx ved at begynde v. 3 med "Her fra mit fængsel".

(2) Ordspillet på Onesimos' navn (v. 11 og tydeligere i v. 20), der tjener et større formål end blot at redegøre for Paulus' vurdering af Onesimos' nytte, men også skal underholde eller formilde modtageren (Lampe 2010, 74-75), må gengives med en tilsvarende underholdende og overraskende effekt. Der findes ikke et oplagt dansk adjektiv, men udtrykket "oh-ikk'-så-godt" efterligner tilnærmelsesvist både rytme og vokalisering fra navnet Onesimos.

(3) Den implicitte forespørgsel (v. 13-14) står centralt i brevets retoriske struktur. Kiastiske strukturer anvendes dog ikke i samme grad i dag, hvor det vigtigste ofte placeres først eller sidst i en tekst. Den implicitte forespørgsel, der bør forblive implicit, kan derfor gøres en anelse mere tydelig, hvis den flyttes til lidt senere i brevet, fx til efter v. 19.⁸

Sammenligning af oversættelser

Vi har nu beskrevet fire forskellige oversættelsestyper, som er medieret af forskellige hensyn. I oversigten herunder er de sammenlignet med udgangspunkt i udvalgte vers fra Filemonbrevet.

8. Her er tale om et relativt markant indgreb i teksten. Det illustrerer ganske fint Lefeveres pointe (2017, 7), at oversættelse altid er en manipulerende genskrivning af teksten. Lefevere analyserer dette forhold kritisk (jf. ovenfor), mens den litterært medierede oversættelse udnytter den genskrivning, der uundgåeligt vil finde sted, til at opnå en vis grad af kreativ frihed.

v.	Filologisk medieret	Retorisk medieret	Liturgisk medieret	Litterært medieret
3	Må nåde og fred være med jer fra Gud, vores far, og Herren Jesus Kristus.	Må Gud vores fars og Herren Jesu Kristi nåde og fred være med jer.	Nåde være med jer, og fred fra Gud, vor Fader, og Herren Jesus Kristus!	Her fra mit fængsel ønsker jeg alt godt og Guds gode vilje til jer – den gode vilje, som Jesus Kristus har vist os.
4-6	4 Jeg takker altid min Gud, når jeg nævner dig^a i mine bønner 5 – fordi jeg hører om din kærlighed og trofasthed^b, som du har mod Herren Jesus og til alle de hellige – 6 om at din deltagelse i at vise trofasthed^c må blive virksom til^d indsigt i alt godt^e, som er for os^f i Kristus. ^a eller <i>ved at nævne dig.</i> Eller <i>ved at/ når jeg mindes dig.</i> ^b eller <i>tillid, tro.</i> ^c eller <i>det fællesskab, som din trofasthed udvirker.</i> ^d eller <i>ved.</i>	4 Jeg takker altid min Gud, når jeg kommer i tanke om dig, mens jeg beder, 5 og når jeg hører om din kærlighed og tillid til Herren Jesus og til alle de hellige, 6 og jeg beder om, at denne tillid, som du har del i,^a må få dig til at handle ud fra indsigt i alt det gode, som I^b har i Kristus. ^a den græske tekst er svært tilgængelig og kan både betyde <i>fællesskabet om din tro/din tillid, dit fællesskab om troen/tilliden, deltagelsen i din tro/din tillid og din deltagelse i at tro/at vise tillid.</i> Den sidste forståelse er mest	Jeg takker altid min Gud, når jeg nævner dig, mens jeg beder, for jeg hører om den kærlighed og den tro, du har på Herren Jesus og over for alle de hellige. Jeg beder om, at din deltagelse i troen må føre til erkendelse af alt det gode, vi har i Kristus.	Når jeg beder til Gud, kommer jeg tit i tanke om dig, Filemon, og hver gang det sker, takker jeg min Gud for dig. Jeg har nemlig hørt, at du har stor tillid til Jesus og stor kærlighed til dine medkristne, ja, at din kærlighed til dine medkristne virkelig har styrket dem. Og det har glædet og opmuntret mig! Nu beder jeg så om, at du må sætte netop den tillid til Jesus, som vi jo er fælles om, i spil, og på den måde lære mere om alt det gode, Gud har givet os i Kristus.

	^c eller <i>enhver god ting</i>. ^f nogle manuskripter har <i>jer</i>.	sandsynlig. Paulus henviser formentlig til Filemons fællesskab med andre troende og Kristus, som han nævner i v. 5. ^b i nogle græske manuskripter står der her <i>vi</i>.		
8-9	Derfor, skønt jeg har stor frimodighed i Kristus til at befale dig det, der er passende, vil jeg dog for kærlighedens skyld hellere tilskynde^a ... ^a eller <i>formane, opmuntre</i>. Jf. også v. 10.	Jeg har stor frimodighed i Kristus til faktisk at befale, hvad du skal gøre, men for kærlighedens skyld vil jeg hellere tilskynde ...	Derfor har jeg stor frimodighed i Kristus til i fuld offentlighed at befale dig det, du bør gøre. Men jeg vil hellere for kærlighedens skyld opmuntre dig ...	Jeg skriver til dig i en bestemt anledning, og egentlig kunne jeg bare være frimodig og befale dig, hvad du skulle gøre, for Kristus har jo givet mig en helt særlig myndighed. Men jeg vil faktisk meget hellere opmuntre dig, for jeg holder meget af dig.

11	[Onesimos, v. 10], som engang var unyttig for dig, men nu både for dig og mig er nyttig^a ... ^a navnet <i>Onesimos</i> betyder “den nyttige”.	Tidligere var han ikke til gavn for dig, men nu er han (som hans navn angiver) blevet til gavn for både dig og mig.	Han var tidligere unyttig for dig, men nu er han nyttig både for dig og for mig.	Onesimos, din slave, som du tidligere har kaldt “oh-ikk’-så-godt” (hvis du forstår mit ordspil), men som har været til stor hjælp for mig. Og det tror jeg også, han kan være for dig fra nu af.
16	ikke længere som en slave, men mere end en slave, en elsket bror, især for mig, og hvor meget mere så ikke for dig, både i kødet og i Herren.	dog ikke længere som en slave, men noget mere end en slave: en elsket bror. Det er han i høj grad blevet for mig, og hvor meget mere skal han så ikke være det for dig, både i menneskelige og i åndelige sammenhænge^a. ^a den græske tekst har <i>både i kød og i Herren</i>, hvilket enten henviser til Onesimos’ og Filemons relation i husstanden og i husmenigheden (jf. v. 2) eller mere generelt til Onesimos’ status som menneske og som troende.	ikke længere som en slave, men mere end en slave: en elsket broder. Det er han i høj grad for mig, men hvor meget mere skal han så ikke være det for dig, både rent menneskeligt og i Herren.	Nu er han ikke længere bare din slave, nu er han også din kristne bror, som du skal elske. Det gør jeg, og så skal du på en måde gøre det endnu mere, for du har jo både noget med ham at gøre i det daglige arbejdsfællesskab og nu også i kristne sammenhænge.

22	Og samtidig skal du også forberede en venlig modtagelse af mig som gæst, for jeg håber, at jeg takket være jeres bønner skal gives til jer som en gave.	Og samtidig skal du også forberede dig på at modtage mig som gæst, for jeg håber, at jeg takket være jeres bønner vil blive udleveret ^a til jer. ^a den græske tekst har <i>givet</i> , hvilket kan beskrive løsladelse eller benådning, jf. fx ApG 3,14.	Samtidig skal du forberede dig på at modtage mig som gæst. For jeg håber, at jeg takket være jeres bønner bliver løsladt og givet til jer.	I øvrigt håber jeg, at jeg snart bliver løsladt, ikke mindst takket være jeres bønner for mig. Og når det sker, skal du være forberedt på, at jeg kommer på besøg.
----	---	---	--	--

Diskussion

Når man i daglig tale skal evaluere oversættelser, forfalder man ofte til at karakterisere dem som “gode” eller “dårlige” oversættelser, og afhængigt af konteksten kan en “god” oversættelse både betyde noget så forskelligt som en oversættelse, der holder sig tæt til kildeteksten, og en oversættelse, der er letforståelig på målsproget. Arbejdet ovenfor har dog vist, at det er for simpelt alene at vurdere en oversættelse ud fra, om den stemmer overens med kildeteksten. De fire oversættelsestyper, jeg har præsenteret ovenfor, stemmer alle overens med kildeteksten, men på forskellige måder. Når jeg nu skal diskutere oversættelserne, vil jeg i stedet gøre det ud fra kriterierne forståelighed og troværdighed.

Forståelighed

Når en tekst oversættes, sker det ofte ud fra et ønske om at kommunikere et eller flere aspekter af kildeteksten i en anden sammenhæng (Gutt 2000, 22, 211). Et centralt mål må derfor være, at målteksten kan forstås.⁹ Den indsats, der kræves, for at teksten er forståelig, kan imidlertid variere. Ifølge Ernst-August Gutt ønsker en modtager altid at bruge færrest mulige kræfter på at opnå en tilstrækkelig forståelse af

9. Jeg tager her et relevansteoritisk udgangspunkt. Derfor er kriteriet for vellykket kommunikation primært knyttet til kognitiv forståelse. Man kunne også have anlagt andre kriterier for vellykket kommunikation, fx æstetisk udbytte.

budskabet (Gutt 2000, 32), og at der i øvrigt er en nogenlunde sammenhæng mellem den investerede indsats og det forventede udbytte (Gutt 2000, 147). Det er det såkaldte relevansprincip. Den, der læser en svært tilgængelig tekst, forventer også at få et stort udbytte af den, og hvis dette udbytte udebliver, skuffes modtagerens forventninger, og kommunikationen risikerer at mislykkes. Dette relevanssteoretiske perspektiv kan bruges til at diskutere oversættelsernes forståelighed.

Et indicium på forståelighed er syntaktisk struktur. Den filologisk medierede oversættelse har generelt den mest komplekse syntaktiske struktur, fx i v. 4-6. Selvom både den filologisk medierede, den retorisk medierede og den liturgisk medierede oversættelse her anvender tre sætningsniveauer, er de korte bisætninger i de to sidstnævnte oversættelser med til at reducere den faktiske syntaktiske kompleksitet, hvorimod særligt det lange indskud i den filologisk medierede oversættelse gør denne mere kompleks. De kortere sætninger i den litterært medierede oversættelse gør det desuden muligt at holde pauser i (op)læsningen, mens de andre oversættelser i kraft af deres konjunktioner fordrer en fortsættelse. Også i v. 8-9 har den filologisk medierede oversættelse en kompleks syntaks, hvor den koncessive bisætning indledes tidligt. I v. 22 er det derimod den litterært medierede oversættelse, der har den mest komplekse syntaks. Men eftersom denne oversættelse i højere grad anvender verbalfraaser i stedet for kompakte adverbialfraser eller lignende, gør det næppe oversættelsen sværere at forstå.

Et andet indicium på forståelighed er anvendelsen af småord, dvs. interjektioner, adverbier, pronominer, præpositioner og konjunktioner. Den filologisk medierede oversættelse anvender mange konjunktioner for at markere tekstens syntaks og efterligne kildeteksten, mens den litterært medierede oversættelse anvender mange adverbier for at gøre teksten mere flydende, næsten talesprogsagtig. I den retorisk medierede oversættelse er antallet af småord begrænset for at gøre teksten mere naturlig og markere den retoriske struktur, mens den liturgisk medierede oversættelse begrænser brugen af småord for ikke at blive for "snakkende". Fx fastholder den filologisk medierede oversættelse i v. 16 kildetekstens rytmiske struktur og virker derfor nærmest usammenhængende, mens de øvrige oversættelser anvender småord til at skabe sammenhæng og progression i teksten. Den litterært medierede oversættelse anvender her mange småord, men giver til gengæld ikke indtryk af nogen rytme.

Et tredje indicium på forståelighed er anvendelse af paratekst, dvs. fx noter, overskrifter og linjeskift. Her fokuserer vi på noterne, som kun anvendes i de to første oversættelser. Noterne i den filologisk medierede oversættelse fokuserer primært på tekstens indhold og sprog-

lige nuancer, mens noterne i den retorisk medierede oversættelse i højere grad fortolker teksten. Det ses fx i v. 4-6. I v. 11 forklarer den filologisk medierede oversættelse Paulus' ordspil i en note, mens den retorisk medierede oversættelse indarbejder forklaringen i selve teksten (jf. i øvrigt den litterært medierede oversættelse på dette sted).

På baggrund af denne gennemgang må den filologisk medierede oversættelse regnes for at være den oversættelse, der kræver størst indsats at forstå. Den litterært medierede oversættelse må derimod være den, der kræver mindst indsats at forstå. En væsentlig forskel på den retorisk medierede og den liturgisk medierede oversættelse er i denne sammenhæng deres paratekst. Ifølge An-Ting Yi må paratekst forstås som en integreret del af en oversættelse (Yi 2018, 75). Det betyder, at parateksten er relevant, hvis den præsenteres rigtigt, og hvis modtageren har de rigtige forventninger til oversættelsen. Parateksten kan altså gøre oversættelsen lettere at forstå. På den baggrund må den retorisk medierede oversættelse regnes for mere forståelig end den liturgisk medierede oversættelse.

Det ovenstående kan tælle som en vurdering af, hvor høj indsats modtageren skal gøre for at forstå teksten. Det er straks sværere at vurdere, hvor stort udbyttet af de forskellige oversættelser er, for det afhænger blandt andet af modtagerens forventninger til, hvilken rolle oversættelsen skal spille.

Troværdighed

Især i forbindelse med bibeloversættelser er der ofte en intention om at være tro mod kildeteksten ved at give modtagerne adgang til kildeteksten uden om oversætterens fortolkning (Gutt 2000, 186-87). Man kan diskutere, i hvor høj grad den intention overhovedet kan imødekommes, men i første omgang forholder vi os til et par oversættelsesproblemer.

Som tidligere nævnt er der udfordringer med at oversætte v. 6, især formuleringen ἡ κοινὴ πίστις σου. Den filologisk medierede oversættelse har i dette vers fire kortere noter, der redegør for alternative oversættelser, mens den retorisk medierede oversættelse har to noter, hvoraf den første ikke bare redegør for flere alternative oversættelser, men også begrundes den valgte. Den liturgisk medierede oversættelse anvender ikke noter og må vælge én oversættelsesmulighed, mens den litterært medierede oversættelse er fri til at omskrive den kryptiske formulering. Også i v. 8 omskriver den litterært medierede oversættelse en tætpakket formulering (ἐν Χριστῷ). Det er dog ikke givet, at denne formulering betyder "Kristus har jo givet mig en helt særlig myndighed". Det er også muligt, at Paulus henviser til hans

og Filemons fælles kristne identitet (Dunn 1996, 325). Under alle omstændigheder tilføjes der noget til teksten i denne oversættelse for at tydeliggøre en bestemt forståelse.

Noget lignende sker i v. 11, hvor Paulus laver et ordspil på Onesimos' navn. I et forsøg på at integrere dette ordspil i brødteksten tilføjer den retorisk medierede oversættelse den parentetiske sætning "som hans navn angiver", mens den litterært medierede oversættelse ud over at forsøge sig med et ordspil på dansk også tilføjer en sætning: "hvis du forstår mit ordspil".

En oversættelses troværdighed afhænger i høj grad af de forventninger, man har til den. For nogle vil mange noter højne troværdigheden, mens de for andre vil udfordre troværdigheden. Nogle vil foretrække en eksplicit liturgisk mediering, mens andre vil undgå dette. Hvis modtageren er bevidst om, at den litterært medierede oversættelse er en parafraserende oversættelse, kan modtageren muligvis acceptere, at der enkelte steder tilføjes en sætning (fx i v. 8 og v. 11), men i den retorisk medierede oversættelse vil det formentlig udfordre oversættelsens troværdighed. Eksemplet i v. 11 er relativt ubetydeligt, men i andre sammenhænge kunne man forestille sig mere alvorlige eksempler.

Spørgsmålet om troværdighed leder til et mere principielt spørgsmål om, hvordan man forholder sig til den oversættelsesteoretiske udfordring, at der ikke findes fuldstændigt dækkende oversættelser. Oversættelsesfilosoffen Lisa Foran forsøger at opretholde spændingen mellem troværdighed og uoversættelighed og argumenterer med udgangspunkt i Levinas og Derrida for, at det uoversættelige aldrig opløses, men vedbliver at forstyrre oversætteren, og det er netop denne forstyrrelse, der både drager oversætteren til teksten og hele tiden afføder nye oversættelser. Spændingsfeltet mellem det oversættelige og det uoversættelige tvinger dog oversætteren til at respektere kilde teksten som en særskilt Anden, der aldrig fuldt ud kan rummes af målsproget (Foran 2023, 55). Hvis denne spænding bevares, kan en oversættelse altså være troværdig, selvom den altid kun er midlertidig eller delvis, men den er aldrig det ene uden det andet. I mødet med et konkret oversættelsesproblem, fx i v. 6, vil det mest troværdige måske være ved hjælp af paratekst at begrunde den valgte oversættelse og eventuelt redegøre for andre oversættelsesmuligheder.

Konklusion

I denne artikel er jeg gået til Filemonbrevet ud fra et oversættelses-teoretisk udgangspunkt. Nyere oversættelsesvidenskab understreger, at oversættelse er et komplekst fænomen, og jeg har i denne sammenhæng beskrevet fem forskellige perspektiver, som en oversættelse kan tage hensyn til. Det drejer sig om semantik, historie, lingvistik, ideologi og anvendelse. Disse perspektiver kan supplere hinanden, men må ofte prioriteres. Det betyder konkret, at en oversættelse altid er medieret, og at den kan medieres på forskellig måde.

Videre beskrev vi fire forskelligt medierede oversættelser og gav eksempler fra Filemonbrevet. I stedet for at vurdere, om oversættelserne var “gode” eller “dårlige”, vurderede vi deres forståelighed og troværdighed. Vi har set antydningen af, at forskellige oversættelser kan opfylde forskellige mål, og at disse i høj grad er afhængige af modtagernes forventninger. Vi har dog også set, at nogle oversættelsesvalg, fx begrænset brug af paratekst og gennemsigtighed i forhold til oversættelsesproblemer, kan styrke oversættelsernes forståelighed og troværdighed, uden spændingen mellem oversættelighed og uoversættelighed nødvendigvis opløses.

En af hovedpersonerne i Anthony Doerrs roman *Byen i skyerne* siger på et tidspunkt, at det at forsøge at oversætte antikke tekster er en både ydmygende og ædel opgave, ja, at det er idioti, men dog “den bedst tænkelige form for idioti” (Doerr 2021, 496). Denne artikel har søgt at vise, hvordan begge ting kan være sande. Oversættelse er svært, og oversætteren må både være ydmyg og modig, ligesom modtageren både må være skeptisk og tillidsfuld. Oversættelse er vanskelig, i nogle tilfælde næsten umuligt, men det er samtidig nødvendigt, ja, uomgængeligt.

Litteratur

- Appian. 2019 [*Hist. rom.*] *Roman History, Volume II*. Med oversættelse af Brian McGing. Loeb Classical Library 3. Cambridge: Harvard University Press.
- Arzt-Grabner, Peter. 2010. “How to Deal with Onesimus? Paul’s Solution within the Frame of Ancient Legal and Documentary Sources.” I *Philemon in Perspective: Interpreting a Pauline Letter*, red. D. François Tolmie, 113–42. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 169. Berlin: de Gruyter.

- Barth, Markus, og Helmut Blanke. 2000. *The Letter to Philemon: A New Translation with Notes and Commentary*. The Eerdmans Critical Commentary. Grand Rapids: Eerdmans.
- Bassnett, Susan, og David Johnston. 2019. "The Outward Turn in Translation Studies." *The Translator* 25/3: 181-88.
- Batchelor, Kathryn. 2018. *Translation and Paratexts*. London; New York: Routledge.
- Chesterman, Andrew. 2017. "Towards Consilience?" I *Reflections on Translation Theory: Selected Papers 1993–2014*, red. Andrew Chesterman, 35-42. Amsterdam; Philadelphia: Benjamins.
- Christensen, Lisa Holm, og Robert Zola Christensen. 2019. *Dansk grammatik*. 4. udg. Odense: Syddansk Universitetsforlag.
- Couchoud, P.-L. 1927. "Le style rythmé dans l'épître de Saint Paul a Philémon." *Revue de l'histoire des religions* 96: 129-46.
- Danker, Frederick W., Walter Bauer, William F. Arndt og F. Wilbur Gingrich (red.) 2000. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3. udg. Chicago: University of Chicago Press.
- Doerr, Anthony. 2021. *Byen i skyerne*. Oversat af Nete Harsberg. København: Politiken.
- Dunn, James D. G. 1996. *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text*. The New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans.
- Foran, Lisa. 2023. "Untranslatability and the Ethics of Pause." *Perspectives* 31/1: 44-58.
- Gutt, Ernst-August. 2000. *Translation and Relevance: Cognition and Context*. 2. udg. Manchester; Boston: St. Jerome.
- Hatim, Basil, og Ian Mason. 1990. *Discourse and the Translator*. London: Longman.
- Heil, John Paul. 2001. "The Chiastic Structure and Meaning of Paul's Letter to Philemon." *Biblica* 82/2: 178-206.
- Lampe, Peter. 2010. "Affects and Emotions in the Rhetoric of Paul's Letter to Philemon: A Rhetorical-Psychological Interpretation." I *Philemon in Perspective: Interpreting a Pauline Letter*, red. D. François Tolmie, 61-77. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 169. Berlin: de Gruyter.

- Lefevere, André. 2017. *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame*. London: Routledge.
- Lefevere, André, og Susan Bassnett. 1990. "Introduction: Proust's Grandmother and the Thousand and One Nights; The 'Cultural Turn' in Translations Studies." I *Translation, History and Culture*, red. Susan Bassnett og André Lefevere, 1-13. London: Pinter.
- León, Celia Martín de. 2020. "Functionalism." I *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, red. Mona Baker og Gabriela Saldanha, 3. udg., 199-203. London: Routledge.
- Mojola, Aloo Osotsi, og Ernst Wendland. 2014. "Scripture Translation in the Era of Translation Studies." I *Bible Translation: Frames of Reference*, red. Timothy Wilt, 1-25. Abingdon: Routledge.
- Munday, Jeremy, Sara Ramos Pinto, og Jacob Blakesley. 2022. *Introducing Translation Studies: Theories and Applications*. 5. udg. Abingdon: Routledge.
- Müller, Mogens. 2024. *Tilløb til Bibelen 2036: Om bibeloversættelse som nutidig bibelreception*. København: Eksistensen.
- Nida, Eugene A. 1964. *Toward a Science of Translating with Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*. Leiden: Brill.
- Nielsen, Bent Flemming. 2021. *Genfortryllelse: Kirkerum og gudstjeneste*. København: Vandkunsten.
- Nord, Christiane. 2005. *Text Analysis in Translation: Theory, Methodology, and Didactic Application of a Model for Translation-Oriented Text Analysis*. 2. udg. Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur 94. Amsterdam: Rodopi.
- , 2018. *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained*. 2. udg. London: Routledge.
- Pearson, Brook W. R. 1999. "Assumptions in the Criticism and Translation of Philemon." I *Translating the Bible: Problems and Prospects*, red. Stanley E. Porter og Richard S. Hess, 253-80. Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 173. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- [POxy 1070] A. S. Hunt (ret.). 1910. *The Oxyrhynchus Papyri: Edited with Translations and Notes*. Bd. 7. London: Egypt Exploration Society in Graeco-Roman Memoirs. Også papyri.info/ddbdp/p.oxy;7;1070. Senest tilgået 21. april 2025.

- Reiß, Katharina, og Hans J. Vermeer. 1984. *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie*. Linguistische Arbeiten 147. Tübingen: M. Niemeyer.
- Rosa, Alexandra Assis. 2023. "Descriptive Approaches." I *The Routledge Handbook of Translation Theory and Concepts*, red. Reine Meylaerts og Kobus Marais, 185-207. London: Routledge.
- Searle, John R. 1979. *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Snell-Hornby, Mary. 2006. *The Turns of Translation Studies: New Paradigms or Shifting Viewpoints?* Amsterdam; Philadelphia: Benjamins.
- Tolmie, D. François. 2010. "Tendencies in the Research on the Letter to Philemon since 1980." I *Philemon in Perspective: Interpreting a Pauline Letter*, red. D. François Tolmie, 1-27. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 169. Berlin: de Gruyter.
- Venuti, Lawrence. 2018. *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. 2. udg. London: Routledge.
- Vos, Craig S. de. 2001. "Once a Slave, Always a Slave? Slavery, Manumission and Relational Patterns in Paul's Letter To Philemon." *Journal for the Study of the New Testament* 23/82: 89-105.
- Wallace, Daniel B. 1996. *Greek Grammar Beyond the Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan.
- Weima, Jeffrey A. D. 2010. "Paul's Persuasive Prose: An Epistolary Analysis of the Letter to Philemon." I *Philemon in Perspective: Interpreting a Pauline Letter*, red. D. François Tolmie, 29-60. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 169. Berlin: de Gruyter.
- Wendland, Ernst. 2010. "'You Will Do Even More Than I Say': On the Rhetorical Function of Stylistic Form in the Letter to Philemon." I *Philemon in Perspective: Interpreting a Pauline Letter*, red. D. François Tolmie, 79-111. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 169. Berlin: de Gruyter.
- Wessels, G. François. 2010. "The Letter to Philemon in the Context of Slavery in Early Christianity." I *Philemon in Perspective: Interpreting a Pauline Letter*, red. D. François Tolmie, 143-68. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 169. Berlin: de Gruyter.

- Witherington, Ben. 2007. *The Letters to Philemon, the Colossians, and the Ephesians: A Socio-Rhetorical Commentary on the Captivity Epistles*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Yi, An-Ting. 2018. "When Notes Start to Speak: An Investigation of Footnotes and Interlinear Notes in Contemporary Chinese Bible Versions." *The Bible Translator* 69/1: 56-78.
- Zwischenberger, Cornelia. 2023. "On Turns and Fashions in Translation Studies and Beyond." *Translation Studies* 16/1: 1-16.

Hegel og Kierkegaard i religionsfilosofisk perspektiv

Med fokus på åbenbaringsbegrebet og forsoningstanken

Lektor, ph.d., Mads Peter Karlsen

Københavns Universitet

Abstract: Following the lead of philosophers of religion Paul Ricœur and Michael Theunissen, this article revisits the long-standing, but still vital debate on how to understand the relationship between Hegel and Kierkegaard and the theological implications of this relationship. The first part of the article proposes a dialectical reading guided by a mutually critical mirroring of Kierkegaard in Hegel and Hegel in Kierkegaard. The second part of the article outlines the Hegelian preconditions of Kierkegaard's philosophy of religion, highlighting two decisive points of intersection. The following part investigates the contrast between Hegel's notion that in Christianity God is fully revealed and Kierkegaard's conception of revelation as absolute paradox. This leads to a detailed consideration in the fourth and last section of how Hegel and Kierkegaard differ in their understanding of reconciliation and sin.

Key words: The Absolute – Revelation – Paradox – Mystery – Hidden God – Reconciliation – Sin – Love – Kierkegaard – Hegel – Ricœur – Theunissen.

I. Indledning: Hegel og Kierkegaard

Det er tilsyneladende et særligt træk ved Hegels filosofi, at den som "den sidste filosofi" ikke alene indeholder og begriber alle forudgående filosofier (Hegel 1986, 461), men netop i kraft af sin ambition om at udgøre et altomfattende system også synes at anticipere enhver kommende filosofi, således at ethvert forsøg på at sætte sig ud over Hegel allerede er tænkt med i Hegels egen filosofi (Hamacher 1998, 2).¹ Dette gælder også for Kierkegaard. For set fra et hegliansk perspektiv "[...] er den kierkegaardske diskurs blot en del af den hegeliske diskurs; det er endda muligt at placere den med store præcision i systemet: det er den 'ulykkelig bevidstheds' diskurs [...]" (Ricœur 1995, 77-78). Noget tyder på, at Kierkegaard udmærket selv er klar

1. For en videre udfoldelse af denne problemstilling, som i øvrigt både har et religionsfilosofisk perspektiv og henviser til Kierkegaard, se Hamacher 1998, 1-17.

over denne problemstilling, når han i en journaloptegnelse fra 1838 bemærker følgende: "Det gaaer med dem, der ere komne ud over Hegel ligesom med Folk, der boe paa Landet, der altid maa datere deres Breve 'per' en større Bye, saaledes lyde Addresserne her til N. N. per Hegel" (SKS 18, 65). Dette synes altså at være et vilkår, som ikke alene også gælder Kierkegaard selv, men tillige ethvert forsøg på ved hjælp af Kierkegaard at komme ud over Hegel (Ricœur 1995, 78).

På den anden side er der åbenlyst et helt afgørende aspekt ved Kierkegaards tænkning, som ikke lader sig indpasse eller rumme i det hegelske system, eller noget system for den sags skyld, nemlig eksistensen, *hinn enkelte*. Set fra et kierkegaardsk perspektiv er eksistensen således netop det, der gør det muligt at sætte spørgsmålstejn ved det hegelske system, der hævder at kunne indlemme den kierkegaardske diskurs som en udgave af den ulykkelige bevidsthed (s.st.).² Men spørgsmålet er, om ikke Hegels egen diskurs selv allerede forråder de megalomane systematiske ambitioner, som han – ikke mindst i en bestemt kierkegaardsk læsning – tilskrives. Eksempelvis kunne man med hensyn til *Åndens fænomenologi* passende spørge: "Overgår den utrolige rigdom i denne historie, der så at sige udgør menneskehedens gigantiske roman, ikke ethvert forsøg på sammenfatning i et system?" (Ricœur 1995, 79). Også her synes der at være tale om et strukturelt vilkår, der ikke bare underminerer Hegels egen – angivelige – ambition om et altomfattende system, men ligeledes enhver læsning, der forsøger at skabe et sådant system ud af hans tænkning.³

En af de store gevinster ved Paul Ricœurs artikel fra 1963 om "At filosofere efter Kierkegaard", som jeg her trækker på, er, at den viser det frugtbare ved at lade en gensidig kritisk spejling af Kierkegaard i Hegel og Hegel i Kierkegaard danne udgangspunkt for en forståelse af forholdet mellem dem. Det vil i kort form sige, at Kierkegaard må forstås på baggrund af Hegel, men på baggrund af en Hegel, der forstås på baggrund af Kierkegaard. I et sådant perspektiv stiller konflikten mellem dem sig på en ny måde, nemlig som et gensidigt

2. Ét eksempel på en prægnant formulering af denne pointe i Kierkegaards skrifter er den følgende optegnelse fra 1846: "Eet er bestandigt undgaaet Hegel hvad det var at leve, han veed kun at gjengive Livet, og hvis han er Mester heri, saa er det ogsaa vist, at han er den meest skærende Contrast til en Maieutiker" (SKS 20, 1).

3. Pointen er ikke, som i dele af den nyere amerikanske Hegel-reception (fx Pippin 1989) at forsøge at redde Hegels spekulative filosofi – dvs. hans logik, kulminerende i ideen om en absolut viden – fra en metafysisk udlægning, men at påpege en i denne tænkning inhærent ufuldstændighed, der gør sig gældende selv i hans begreber om fuldstændighed (Begrebet, Absolut viden, Gud). Det er imidlertid ikke artiklens anliggende at redegøre for dette forhold, det antydes blot gennem kontrasten til Kierkegaard. For en egentlig systematisk behandling af sagen, se Comay og Ruda 2018.

spørgsmål snarere end en dobbelt afvisning: "Er en brudt dialektik tænkelig uden en medieringsfilosofi? Kan en medieringsfilosofi være afsluttet?" (Ricœur 1995, 79). Kun gennem en sådan gensidig kritisk læsning kan vi ifølge Ricœur få blik for det egentlige forhold mellem Hegel og Kierkegaard, hinsides de skematiske læsninger af Kierkegaard som eksistentialismens fader og antifilosof, og den automatiske overtagelse af Kierkegaards polemiske, ironiske og ofte karikerede fremstilling af Hegel som sin egen absolutte modpol.⁴ Pointen er ikke, at modsætningen mellem Hegel og Kierkegaard skal benægtes eller negligeres, for den er afgørende for forståelsen af Kierkegaards tænkning, det handler i stedet om at forstå dens egentlige betydning. Eller som Ricœur formulerer det:

Det drejer sig ikke om at svække denne modsætning, men netop om at *tænke* den som en *meningsfuld* modsætning. Denne modsætning hører med til forståelsen af Kierkegaard. Den viser, at Kierkegaard så afgjort ikke kan forstås uden Hegel. At være utænkelig uden Hegel er ikke blot et biografisk træk, et tilfældigt sammentræf, men derimod en struktur, der er bestemmende for Kierkegaards tænkning (Ricœur 1995, 77).⁵

Anderledes sagt: udgangspunktet for at forstå forholdet mellem Hegel og Kierkegaard, herunder det, hvorved de afgørende adskiller sig fra hinanden, er at forstå, at de har noget grundlæggende til fælles med hinanden, og hvori dette fælles anliggende nærmere består.

Lad mig derfor – inden jeg forsøger at indkredse den meningsfulde modsætning – se nærmere på det ved Hegels religionsfilosofi, som Kierkegaard til trods for sin Hegelkritik deler med Hegel. Fokus i det følgende vil være på to tætforbudne teologiske tematikker. Nemlig spørgsmålet om, hvorledes Hegel og Kierkegaard forstår forholdet mellem henholdsvis åbenbaring og skjulthed, og forsoning og synd.

4. Kierkegaards modsætningsforhold til Hegel kompliceres allerede dels af, at det ofte ikke er klart om det er Hegel selv eller en bestemt dansk udgave af Hegelianismen i Kierkegaards samtid, som han forholder sig til, dels af, at Kierkegaards diskussion med Hegel ikke kun føres på en eksplicit, men ofte på en implicit måde (se Jon Stewart 2003). For en diskussion af begrænsningerne ved Jon Stewarts ellers oplysende kildeforskningstilgang, se Arne Grøn, hvis hovedanke er, at den rent historiske tilgang gør, at Stewart overser et filosofisk problemfællesskab mellem Hegel og Kierkegaard (Grøn 2004, 179-200).

5. Et andet tidligt eksempel på en Kierkegaardslæser, der også har godt blik for lighederne mellem Hegel og Kierkegaard, er Jean Wahl. Således påpegede Wahl allerede i 1930'erne, at det "At studere forholdet mellem Hegel og Kierkegaard først og fremmest er at bemærke deres modsætning [*leur opposition*], men det vil også være nødvendigt at vise de dybe og komplekse relationer [*des relations*] mellem dem, og måske endda slægtskaberne [*des parentés*] midt i de uligheder [*des dissemblances*], der er tilbage" (Wahl 1938, 159, min oversættelse).

II. Kierkegaards hegelske forudsætninger

I sin oplysende artikel "Die Dialektik der Offenbarung" argumenterer Michael Theunissen for, at Hegels religionsfilosofi på flere væsentlige punkter udgør udgangspunktet, ikke kun for Kierkegaards opgør med Hegel, men også for hans eget religionsfilosofiske alternativ. Kierkegaards Hegelkritiske religionsfilosofi deler således en række afgørende forudsætninger med Hegel. Theunissen peger først og fremmest på to negative forudsætninger.

For det første følger Kierkegaard Hegel i hans afvisning af den traditionelle metafysiske teismes forestilling om, at vi skulle kunne tale om Gud uafhængigt af menneskets forhold til ham, sådan som det fx kommer til udtryk det velkendte vers fra Petter Dass' salme, at "Gud er Gud, om alle mand var døde." Denne afvisning er ifølge Theunissen konsekvensen af Hegels – men også Kierkegaards – opfattelse af, at "die Subjektivität 'absoluttes Moment' ist" (Theunissen 1964/1965, 135; Hegel 1995, 101). Eller med den programmatisk formulering fra *Åndens fænomenologi*: "Efter min opfattelse [...] afhænger alt af, at vi ikke blot opfatter og formulerer det sande [dvs. det absolutte] som substans, men også som subjekt" (Hegel 2005, 13). Denne opfattelse har sin baggrund i den af Kant påbegyndte forskydning fra en substansmetafysik, hvor det absolutte tænkes som en *ting*, der udgør altings uforanderlige grund, til en subjektivitetsmetafysik, der hævder, at det absolutte må tænkes som selvforhold, forstået som den *bevægelse*, hvori forholdet forholder sig til sig selv som på én og samme tid sat og sættende sig selv (Andersen 1991, 87-93).⁶ At det absolutte har en sådan karakter er netop Hegels pointe, når han fremhæver, at kristendommen er den sande religion, fordi den bestemmer Gud som ånd (Hegel 1995, 16, 125).⁷ Denne forskydning i måden at tænke Gud på viser sig, som Walter Jaeschke har påpeget også på et

6. I en artikel fra 1991 demonstrerer Vagn Andersen med afsæt i *Enten Eller* overbevisende, hvordan denne forskydning fra substans- til subjektivitetsmetafysik viser sig hos Kierkegaard, mens han samtidig understreger, at der er den afgørende forskel, at: "Hvor det absolutte hos idealisterne væsentligt er tænkt som subjektivitet qua *tænkning*, er det hos Kierkegaard snarere tænkt som subjektivitet qua *handling, valg, beslutning* eller *lidenskab*" (s.st., 92). Hvor Hegel tænker det absolutte som en bevidsthed (viden) om den absolutte ånd (at Gud er ånd), tænkes det hos Kierkegaard som troen på det absolutte paradoks (At Gud blev menneske). Andersen forholder sig ikke til den tætte forbindelse, der hos Hegel er mellem overgangen fra en substans- til subjektivitetsmetafysik og treenighedslæren. Det gør Niels Grønkjær til gengæld (flere steder, mest eksplicit i Grønkjær 2021, 234-236; se også Malabou 2005, 79-97). For en omfattende og grundig behandling af dette tema hos Hegel, se Poulsen 2009.

7. Angående Hegels åndsbegrebs teologiske forudsætninger, se Bukdahl 2002, 32-37 og Grønkjær 2021, 57-65.

semantisk niveau som en forskydning fra den traditionelle betegnelse “filosofisk teologi” til betegnelse “religionsfilosofi,” der for første gang optræder hos Kant, men som Hegel er den første til at benytte på en systematisk måde (Jaeschke 2005, 10f.). Theunissen har i øvrigt en lignende pointe: “Hegels ja til den menneskelig subjektivitet kommer allerede til udtryk i udskiftningen af titlen ‘teologi’ med navnet ‘religionsfilosofi.’ Herved skal det forhold udtrykkes, at filosofien ikke kan tematisere Gud for sig selv [*für sich*], men kun forholdet mellem Gud og et endeligt subjekt” (Theunissen 1964/1965, 135, min oversættelse). Vi aner her hos Hegel en foregribelse af det af Feuerbach accentuerede centrale spørgsmål om forholdet mellem teologi og antropologi. Reducerer Hegels – og Kierkegaards – subjektivitetsmetafysik ikke teologi til antropologi? Et hegelsk svar ville være at understrege det dialektiske i forholdet. Så: jo teologi er antropologi, som det hedder hos Feuerbach (2014, 30), men antropologi også teologi, ville Hegel tilføje.⁸ Theunissen påpeger da også i forlængelse af den just citerede passage: “Ikke desto mindre ønsker Hegel inden for forholdet [mellem Gud og mennesket] at demonstrere Guds fuldstændige uafhængighed af det endelige subjekt, hans selvstændigt eksisterende væren-i-og-for-sig selv” (Theunissen 1964/1965, 136, min oversættelse; Hegel 1993, 282).⁹

Hermed er vi på vej mod den anden negative forudsætning, som Kierkegaard ifølge Theunissen har fra Hegel, nemlig hans kritik af samtidens religiøse subjektivism, der tænker gudsforholdet uformidlet, som hos fx Jacobi og Schleiermacher hos hvem tro forstås som henholdsvis *umiddelbar vished* og *følelse* (Theunissen 1964/1965, 135; Hegel 1993, 282-292). Til trods for hans vedvarende kritik af den hegelske “mediation” ligger Kierkegaard i forlængelse af Hegels refleksions- og formidlingsfilosofi, idet han er konsekvent afvisende over for enhver forestilling om det umiddelbare som blot uformidlet. Dette understreges af, at når Kierkegaard bruger umiddelbarhedsbegrebet, betoner han altid samtidigt, at der er tale om en refleksiv og formidlet “ny umiddelbarhed.” Eller som han formulerer det, prægnant og religionsfilosofisk relevant, i *Stadier paa Livets Vej*: “[D]et Religiøse er en ny Umiddelbarhed, har Reflexionen imellem sig, i andet Fald blev

8. Grønkjær har argumenteret for, at dette ikke bare er et hegelsk, men også et kierkegaardsk svar, idet han henviser til det følgende udsagn fra *Afsluttende uvidenskabeligt Efterskrift*: “Egentligen er det Guds-Forholdet der gjør et Menneske til Menneske (Grønkjær, 2004, 264; SKS 7, 222). Se desuden Theunissen 1997, 177-190.

9. Dette gælder også for Kierkegaard, hvis afstandtagen fra en ensidig nedskrivning af teologi til antropologi og forsvar for Guds suverænitet kommer bl.a. til udtryk i hans kritik af visse “philosophers” udlægning af “Læren om Guds-Mennesket” som om den betød “at Gud og Menneske er *idem per idem*.” (SKS 11, 229).

da Hedenskabet egentlig religiøst, Christendommen ikke” (SKS 6, 152; se også SKS 4, 171, SKS 7, 318).¹⁰ Theunissen ser Hegels kritik af sin samtids religiøsitet subjektivism, og det, som Hegel betragter som en nedskrivning af troen til umiddelbar vished og følelse, som et afgørende ledemotiv i hans religionsfilosofi, der også kan formuleres positivt som forsvaret for “erkendelsen af Guds objektive virkelighed” (Theunissen 1964/1965, 135). Udgangspunktet for dette forsvar er ifølge Theunissen Hegels accentuering af åbenbaringsbegrebet (Hegel 1993, 306). Eller som han skriver i en parafrase af Hegels position:

Religionen er ikke, som subjektivisterne mener, blot “vores gøre” [*unser Tun*], den er “en tosidet handling [*zweiseitiges Tun*]: Guds *nåde* og menneskets *offer*.” Men Guds bevægelse mod mennesket, som her har ubetinget forrang, Guds handling eller sig-sætten [*Sich-Setzen*], er hans *åbenbaring*. Den i og for sig bestående Gud er den, der åbenbarer sig selv, og den sande religion er kristendommen, den åbenbarede [*die geoffentbarte*] eller “åbenbarings religion” [*die Religion der Offenbarung*] par excellence. (Theunissen 1964/1965, 136, min oversættelse; Hegel 1993, 278-279).¹¹

Theunissen tilføjer derefter, og det er værd at bemærke i vores sammenhæng, at: “[...] denne i afvisningen af samtidens subjektivism vundne ansats hos Hegel repræsenterer også udgangspunktet for Kierkegaard [...]” (Theunissen 1964/1965, 136, min oversættelse). For både Hegel og Kierkegaard udgør fremhævelsen af Guds åbenbaring, som noget udefra givet, et modtræk imod såvel en religiøs subjektivism som en forståelse af troen som noget rent umiddelbart. Det betyder imidlertid ikke, at subjektiviteten ikke spiller en afgørende rolle i både Hegels og Kierkegaards åbenbaringsforståelse. For dem begge er åbenbaringen noget, som tilegnes (eller afvises) af den enkelte.¹²

10. For en udfoldelse af Kierkegaards komplekse forståelse af umiddelbarhed, se Grøn 2023, 123-133. Theunissen argumenterer for, at Kierkegaards begreb om en “ny middelbarhed” ligger tæt på Hegels begreb om en “medieret umiddelbarhed” (Theunissen 1964/1965, 157-159).

11. Om “den åbenbarede religion” uddyber Hegel: “Hermed forstår vi på den ene side, at den er åbenbaret af Gud, at Gud har givet sig selv til menneskene for de kan vide, hvad han er, og på den anden side, at den er åbenbaret, den er en positiv religion i den forstand, at den er kommet til mennesket udefra, er blevet givet til ham” (Hegel 1993, 179, min oversættelse).

12. For både Hegel og Kierkegaard er navnet for denne tilegnelse *tro*. For dem begge indebærer troen en indre vished om Gud, som de ligeledes begge to henviser til under betegnelsen “Aandens Vidnesbyrd”/“Zeugnis des Geistes”, fordi ånd kun kan bevidnes gennem ånd, og som de sætter i modsætning til en tro baseret på sanselig vished, som fx en tro på mirakler (Hegel 1993, 238-240; 1995, 182-183; SKS 5, 94; SKS 11, 101). Det er på den baggrund, vi skal forstå Kierkegaards ellers overrasken-

III. Guds åbenbaring og skjulthed

Men som Theunissen påpeger, er det samtidig også med afsæt i åbenbaringsbegrebet, at den afgørende religionsfilosofiske forskel mellem Hegel og Kierkegaard skal forstås. En forskel, der til en begyndelse kan siges at bestå i, at mens Hegels forståelse af kristendommen som den åbenbarede religion indebærer en "These von der totalen Offenbarkeit Gottes", udlægger Kierkegaard den kristne åbenbaring som en "Dialektik von Offenbarung und Verbergung." For Kierkegaard kan Gud kun åbenbare sig selv på en sådan måde, at han samtidig skjuler sig. Eller som Theunissen opsummerer det i lutherske termer: "Han er som Deus revelatus også altid Deus absconditus" (Theunissen 1964/1965, 144, min oversættelse). Kierkegaard formulerer det selv blandt andet således: "[...] Hemmeligheden er Udtrykket for, at Aabenbaringen er Aabenbaring i strængere Forstand, at Hemmeligheden netop er det Eneste, den kan kjendes paa, da ellers en Aabenbaring bliver saadan Noget som en Politiebetjents Allestedsnærværelse" (SKS 7, 223; se også 195-196). Hermed vender Kierkegaard sig ifølge Theunissen bort fra Hegels tese om Guds totale åbenbaring, men uden at falde tilbage i en traditionel metafysisk antagelse om Gud som absolut hinsidig og skjult.

Vi skal vende tilbage til spørgsmålet om, hvordan vi videre skal forstå henholdsvis Hegels tese om Guds totale åbenbaring og Kierkegaards dialektik mellem åbenbaring og skjulthed, og herunder også spørgsmålet om, hvad de hver især bestemmer den Gud, der åbenbarer sig, som. Men først skal vi forsøge at skærpe og dermed tydeliggøre problemstillingen gennem en kort omvej over H.C. Wind, der i sin bog *Religion og kommunikation* fra 1987 på lignende vis har betonet, at Kierkegaards teologiske hovedstridspunkt med Hegel angår åbenbaringsbegrebet.

Som afsæt for sin sammenligning af Hegel og Kierkegaard fremhæver Wind i lighed med Theunissen, at det afgørende i Hegels religionsfilosofi er, at "I den absolutte religion er det endegyldigt, afsløret, hvad Gud, ånden er" (Wind 1987, 36). Wind understreger, igen ligesom Theunissen, at Hegels fremstilling af åbenbaringen således indebærer en forståelse af åbenbaringen "som Guds restløse selvtillkendegivelse", og at det er denne forståelse af åbenbaringen, der udgør kernen i Kierkegaards "Auseinandersetzung" med Hegels

de udsagn i *Begrebet Angest*, at "Ved Troen forstaaer jeg her, hvad Hegel etsteds paa sin Viis særdels rigtig kalder den, den indre Vished, der tager Uendeligheden forud" (SKS 4, 456). Enigheden synes imidlertid at ophøre med Hegels bestemmelse af troen som viden. For en uddybning, se Theunissen 1964/1965, 156-158.

religionsfilosofi (Wind 1986, 36; Theunissen 1964/1965, 137).¹³ Kierkegaards oprør mod denne tese kan ifølge Wind opsummeres i den tilbagevendende formulering fra *Frygt og Bæven* om at "gaae videre" end troen (SKS 4, 102-103, 132). "At gå videre end troen", som Wind skriver, "må just bestå i at ophæve Guds skjulthed eller hemmelighed" (Wind 1987, 36).¹⁴ Tankegangen er her for Kierkegaard den: "at det hegelske og hegelsk inspirerede åbenbaringsbegreb logisk leder til at gå fra tro til viden, det vil sige til bevidstgørelse; men det er ikke mindre rationelt og logisk at hævde, at skal dette skridt undgås, er et andet begreb om, hvad åbenbaring kristeligt set er, nødvendigt" (Wind 1987, 38-39).¹⁵

Det andet begreb om den kristne åbenbaring, som Kierkegaard introducerer i opposition til Hegel, er, som Wind også nævner, naturligvis paradokset (Wind 1987, 39, 93; Theunissen 1964/1965, 159). Eller nærmere bestemt det absolutte paradoks, som det hedder i *Philosophiske Smuler*, at Guden af kærlighed blev menneske i tjenerens skikkelse (SKS 4, 238).¹⁶ Dette kan forstanden ikke forstå. Forstanden kan højest forstå, at der er noget, som den ikke kan forstå, og forstår den det, så er troens mulighed i lidenskabens øjeblik til stede,

13. Både Theunissen og Wind henviser til det centrale sted i Hegels forelæsninger over religionsfilosofien, hvor man kan læse, at "Den åbenbarede religion er den åbenbare religion, fordi Gud i den er blevet fuldstændig åbenbart. Her passer alt til begrebet; der er ikke længere noget hemmeligt ved Gud." (Hegel 1993, 92, min oversættelse, se også Hegel 1997, 51; Theunissen 1964/65, 137; Wind 1987, 35-36).

14. Ligesom Theunissen forbinder Wind også spørgsmålet om Guds skjulthed med Luther, nærmere bestemt med den unge Luthers korsteologi: "Korsteologien indser, at Guds åbenbaring, sprogliggørelse, er en åbenbaring *under* modsætninger. [...] Friedrich Gogarten [...] kan derfor med rette hævde, at der er en absolut konsekvent forbindelse mellem denne korsteologi og Luthers tanker om den skjulte Gud" (Wind 1987, 55). Hegel beskrev ved flere lejligheder sig selv som lutheraner. Hvorvidt, eller hvor langt, hans tænkning eventuelt er i overensstemmelse med Luthers egen teologi, er et komplekst spørgsmål. I forhold til det nærværende tema udtrykker Hegelforskeren Stephen Crites sig imidlertid ret utvetydigt: "Luthers paradoks, at Gud er deus absconditus præcis ved at være deus revelatus, kunne ikke være mere fremmed for Hegel" (Crites 1998, 486, min oversættelse).

15. Som Wind præciserer, betyder "bevidstgørelse" her, "at Gud er blevet forståelig for den menneskelige bevidsthed" (Wind 1987, 37). Netop spørgsmålet om i hvilken forstand åbenbaringen muliggør en forståelse af Gud, og om hvorvidt denne forståelse udspringer af forstanden, fornuften eller troen, er, som vi skal se, centralt i forholdet mellem Hegel og Kierkegaard.

16. Selvom ordet *åbenbaring* kun nævnes en enkelt gang i *Philosophiske Smuler* er det alligevel et af bogens nøglebegreber, hvad også eksplicit antydes, når Kierkegaard skriver: "med sligt [dvs. halve Tanker, med prutten og tingen, med Hævdnen og Opgiven] gaaer man ikke ud over Socrates, naaer ei heller Aabenbaringsbegrebet, men bliver i Passiaren" (SKS 4, 220). Se også Grønkjær 2004, 265-266.

men også forargelsens (SKS 4, 242-257).¹⁷ Her gør den af Theunissen nævnte dialektik sig netop gældende ved, at Guden ved at åbenbare sig i det paradoks, at Guden viste sig som menneske, i en skikkelse af en ringe tjener, samtidig skjuler sig under modsætning i denne åbenbaring.¹⁸

For Hegel er intet ved Gud som sagt mere skjult eller hemmeligt i åbenbaringen. Kristendommens åbenbaring er Guds totale åbenbaring. Og dog. Hegel kan nemlig fortsat tale om åbenbaringen, som “[...] et mysterium, men ikke i den betydning, at man ikke kan have viden om den [*aber nicht in dem Sinn, dass man es nicht wisse*]” (Hegel 1993, 279, min oversættelse).¹⁹ For det er, som Hegel tilføjer, kun for forstanden (*dem verständigen Bewusstsein*), at åbenbaringens indhold (at Gud er ånd, idet han viser sig som menneske) er hemmeligt, ikke for fornuften (*der Vernunft*) (s.st.). Hvad forstanden, fordi den tænker abstrakt, forstår som absolut modsætning, forstår fornuften, fordi den tænker konkret, som forbundne led i en dialektisk bevægelse.²⁰ Hegel beskriver det således:

17. “Paradoksens filosofiske funktion hos Kierkegaard ligger”, som Ricœur bemærker således, “tæt på grænsens filosofiske funktion hos Kant” (Ricœur 1995, 74). Se også Grøn 2023, 286-303.

18. Wind udfolder ikke denne dialektik hos Kierkegaard eksplicit, men han antyder den, når han påpeger, at “Kierkegaard så, at der her [hos Hegel] er tale om en åbenbaring uden modsigelse og modsætning; hans fremhævelse af paradoksens frastød skal naturligvis forstås i sammenhæng hermed” (Wind 1987, 93). I den sammenhæng er det værd at bemærke, at Wind trækker en klar linje fra Luthers korsteologi til Kierkegaards paradoksteologi (s.st., 159). Et af de steder, hvor denne linje kommer tydeligt til udtryk hos Kierkegaard, hedder det således: “Men som altid det Christelige sætter Modsætningerne sammen, saa Herligheden ikke bliver ligefrem at kjende som Herlighed, men omvendt, at kjende paa Ringheden, Fornedrelsen – Korset der staaer ved alt det Christelige: saaledes ogsaa her” (SKS 16, 210).

19. Grønkjær skelner illustrativt mellem åbenbaring som paradoks og mysterium: “Mens paradoks kan defineres som det, der strider mod vores forståelse eller fornuftige mening (græsk: paradoxon), kan mysterium defineres som det, der udvider vores forståelse” (Grønkjær 2004, 264). En af fortjenesterne ved Grønkjærs hegelske læsning af *Philosophiske Smuler* er at vise, at selvom Kierkegaards opfattelse af åbenbaringen umiddelbart hører til i den første kategori, så implicerer åbenbaringen af det absolutte paradoks alligevel en udvidelse af vores forståelse. I første omgang negativt som forståelsen af ikke at kunne forstå Guden, men i anden omgang som forståelsen af, at denne ikke-forståelse af Guden svarer til forstandens ikke-forståelsen af sig selv: “For at sige det paradoksalt: Det er et mysterium, at subjektivitetens paradoks korrelerer med det absolutte paradoks” (s.st., 274).

20. Hegel udfolder denne skelnen mellem forstand (*Verstand*) og fornuft (*Vernunft*), der sammen med distinktionen mellem forestilling (*Vorstellung*) og begreb (*Begriff*) spiller en central rolle i hans religionsfilosofi, i flere forskellige tekster. For en klar fremstilling, se Hegel 2022, 67-86. Se også Grønkjær 2021, 40-45.

I kirken er Kristus blevet kaldt Gud-mennesket [*Gottmensch*] – det er denne monstrøse sammensætning [*ungeheure Zusammensetzung*], som er absolut i modstrid med forestillingen [*der Vorstellung*] og forstanden [*dem Verstand*]; men med enheden af den guddommelige og menneskelige natur er det blevet bragt til menneskets bevidsthed og vished, at andetheden eller, som det også udtrykkes, den menneskelige naturs endelighed, svaghed, skrøbelighed, ingen skade gør mod denne enhed, ligesom andetheden i den evige idé ingen skade gør mod den enhed, som er Gud (Hegel 1995, 239, min oversættelse).

Konfronteret med Gud-mennesket forstår fornuften altså mere end forstanden. Nu, kunne man fristes til spørge, hvor langt denne tanke om Kristus som en “monstrøs sammensætning”, der ikke skader Guds enhed, egentlig ligger fra Kierkegaards absolutte paradoks.²¹ Men også om troen i sin forståelse af sin ikke-forståelse af paradokset måske forstår mere end forstanden.

Kierkegaard skelner imidlertid ikke på samme måde som Hegel mellem forstand og fornuft.²² At mennesket med sin forstand ikke kan forstå sandheden, men kun kan forstå, at det ikke kan forstå den, således at Gud forbliver skjult i sin åbenbaring i den ringe tjeners skikkelse, skyldes ifølge Kierkegaard, at mennesket ved egen skyld har mistet betingelsen for at forstå dette paradoks (SKS 4, 223-229). Gud forbliver skjult for mennesket selv i hans åbenbaring, fordi mennesket som synder er ude af stand til at erkende Gud.²³ Ja, ikke engang bevidstheden om sin synd kan mennesket lære af sig selv, eller af noget andet mennesket, men kun af Guden (SKS 4, 252).²⁴ Med

21. I sin bog *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat* bemærker Theunissen om dette sted, at det er et udtryk for, at “Hegel på ingen måde skjuler kristendommens paradokser, som man ellers mener, men tværtimod fremhæver dem” og at udtrykket “monstrøs sammensætning” udgør en “nærmest kierkegaardsk sprogbrug” (Theunissen 1970, 280, min oversættelse).

22. Det er dog værd at bemærke, at Kierkegaard *Philosophiske Smuler* kun beskriver paradokset som et paradoks for forstanden, aldrig for fornuften (Grønkjær 2004, 271).

23. Der synes at være to sammenhængende aspekter i det forhold, at det er på grund af menneskets synd, at det mangler betingelsen for sandheden. På den ene side er Gud skjult i sin åbenbaring for mennesket, fordi synden begrænser menneskets erkendelse (“det Ubekjendte som Grændse”). På den anden skjuler Gud sig i sin åbenbaring under modsat skikkelse for at modgå det syndige menneskets begrænsende forsøg på at forstå Gud (“at digte sig selv i Lighed med Guden eller Guden i Lighed med sig”) (SKS 4, 249, 242). Kierkegaard synes hermed at antage “den lutherske lære om synden som fordævelse af alle menneskets evner, både de erkendelsesmæssige og de praktiske”, som Rocca bemærker (Rocca 2016, 93).

24. I en journaloptegnelse fra 1846 formulerer Kierkegaard den samme pointe med henvisning til Luther: “Det er derfor saa consequent af Luther, at han lærer, at Msket

åbenbaringen er mennesket i stedet stillet med afgørelsen mellem tro og forargelse. At gå videre end troen ville være at miskende syndens betydning, fjerne forargelsens mulighed og dermed i sidste ende underkende, at Gud er absolut forskellig fra mennesket (SKS 4, 251-252). Eller som Kierkegaard udtrykker det i *Sygdommen til Døden*: "Gud og Menneske ere to Qvaliteter, mellem hvilke der er en uendelig Qvalitets-Forskjel. Enhver Lære, der overseer denne Forskjel, er menneskelig talt afsindig, guddommelig forstaaet, Guds-Bespotelse" (SKS 11, 237).²⁵ Det, der er på spil, og som "læren om synden befæster", som Kierkegaard formulerer det, er altså teologiens mest grundlæggende distinktion: "Qvalitets-Forskjellen mellem Gud og menneske" (SKS 11, 233).²⁶

IV. Forsoning og synd

Vi er således ved kernen i åbenbaringsbegrebets problem. Genoprettelsen af det sande forhold mellem Gud og menneske. Forsoningen eller forligelsen.²⁷ I *Philosophiske Smuler* formulerer Kierkegaard det på denne måde: "[...] den Lærende [er] i Usandheden, ja er der ved egen Skyld – og dog er han Gjenstand for Gudens Kjærlighed, der vil være hans Lærer, og Gudens Bekymring er, at faae Ligheden tilveiebragt. Kan denne ikke tilveiebringes, da bliver Kjærligheden ulykkelig og Underviisningen uden Betydning, fordi de ikke kunne forstaae

maa belæres ved en Aabenbaring om hvor dybt han ligger i Synd" (SKS 20, 69).

25. Eller som Kierkegaard bemærker i en af journalerne: "Dette er Loven for Forholdet mell. Gud og Msk. i Guds-Forholdet. Der [er] en uendelig svælgende qualitativ Forskjel mell. Gud og Msk" (SKS 21, 235).

26. Se Jüngel, der – med henvisning til Luther – argumenterer for, at selve definition på en teolog er én, der forstår at skelne ret, og at den mest fundamentale teologiske distinktion er forskellen mellem Gud og menneske (Jüngel, 1978, 22-27). Når Kierkegaard påpeger, at "Læren om Synden, om at Du og jeg er Synder, [...] befæster nu Qvalitets-Forskjellen mellem Gud og Menneske", skal det forstås på baggrund af dels hans bestemmelse af synd som "[...] for Gud [...] fortvivlet ikke at ville være sig selv, eller fortvivlet at ville være sig selv" (SKS 11, 191), dels hans forståelse af selvet som menneskets grundbestemmelse (s.st., 129-130). Synd bliver således det i forhold til Gud enten ikke at ville være sig selv, altså ikke at ville være menneske (svaghed), eller kun at ville være sig selv, altså at ville være menneske uden Gud (trods). I begge tilfælde miskendes forskellen mellem Gud (som den, der har sat menneskets selvforhold) og menneske (som den, hvis selvforhold er sat af Gud).

27. Kierkegaard bruger også ordet "forligelse" om syndernes forladelse (SKS 11, 227). Ordet betyder at bringe uoverensstemmelse til ophør, blive forsonet, komme til forståelse, gøre bod og forene. Desuden kunne man måske sige, at selve ordets form signalerer et element af lighed. For en udfoldelse af dette tema, se Cappelørn 2021.

hinanden" (SKS 4, 235). Problemet tilspidses imidlertid yderligere, for den lighed, som Guden må tilvejebringe, hvis kærligheden ikke skal blive ulykkelig og forståelsen umulig, må samtidig ikke "tilintetgøre det Forskjellige" (SKS 4, 232). Som det fremgår af den citerede passage, behandler Kierkegaard altså tre sammenhængende aspekter af forsonings problem: lighed, kærlighed, forståelse. Selvom ligheden tilsyneladende udgør forudsætningen for kærligheden og forståelsen begynder Kierkegaard i *Philosophiske Smuler* med forståelsens problem.

Guden vil, som Kierkegaard udlægger det, at Gud og menneske skal forstå hinanden, hvilket kun kan ske ved, at Guden bevæger sig selv og stiger ned til mennesket i sin sande skikkelse som den lidende tjener (besluttet fra evighed og fuldbragt i øjeblikket) (SKS 4, 232).²⁸ Denne bevægelse gør Guden af, og med henblik på, kærlighed til disciplen: "Thi først i Kjerligheden gjøres det Forskellige Lige, først i Ligheden eller i Eenheden er Forstaaelsen [...]" (SKS 4, 232).²⁹ Som det igen antydes her er forsoningens problem et forståelsesproblem, hvad Kierkegaard også udtrykkeligt understreger lidt senere: "Det ulykkelige ligger ikke i, at de elskende ikke kunne faae hinanden, men i at de ikke kunne forstaae hinanden" (SKS 4, 233). Opgaven (digterens) er derfor at finde "et Eenhedspunkt, hvor Kjærlighedens Forstaaelse er i Sandhed, hvor Gudens Bekymring [for uligheden] haver sin smerte forvundet" (SKS 4, 235). Dette enhedspunkt må tilvejebringes af Guden, ikke ved, at han drager disciplen op til sig, da det ikke ville være en sand lighed og kærligheden derfor ville være ufuldkommen, men ved Gudens nedstigen til disciplen (SKS 4, 238).

28. Grønkjær peger med afsæt i denne passage på en væsentlig parallel mellem Kierkegaard og Hegel, idet de begge – med henvisning til Aristoteles' bestemmelse af Gud som den "ubevægede bevæger" – tænker Gud som en selvbevægende bevægelse ligesom de begge forbinder denne selvbevægende bevægelse med kærlighed (Grønkjær 2021, 63; se også Grønkjær 2004, 273). Men der synes også at være en afgørende forskel her. For mens Kierkegaard med sin betoning af, at Guden i sin åbenbaring bevæger *sig selv* og gør det netop af kærlighed og ikke af trang, understreger Guds frihed, forstår Hegel Guds i kærlighed selvbevægende åbenbaring ikke alene som udtryk for frihed, men også som udtryk for nødvendighed. Gud *må* åbenbare sig (elske mennesket og elskes af mennesket), ellers ville han ikke svare til sit begreb (Hegel 1995, 29). "Det er", som Grønkjær noterer sig, "denne enhed af frihed og nødvendighed i gudstanken som Kierkegaard bryder op" (Grønkjær 2021, 239).

29. Mens Kierkegaard bruger udtrykket "Kjærlighedens Religion", optræder den nærliggende bestemmelse "Gud er Kjærlighed" ikke i *Philosophiske Smuler*. Det gør den til gengæld mange andre steder både i de udgivne skrifter og i journalerne. Derfor er det næppe heller en overdrivelse at forstå følgende optegnelse som eksemplarisk: "Gud er Kjerlighed, og Gud vil være elsket, dette er det nye Testamentes Christendom" (SKS 26, 104).

Kun på denne måde kan den lighed tilvejebringes, der gør den ikke-ulykkelige kærligheds forståelse mulig. Men hvad er det nærmere bestemt for en lighed og forståelse, Gudens kærlighed tilvejebringer?

Lighed

Ligheden tilvejebringes, som Kierkegaard skitserer det, ved, at Guden af kærlighed lader sig føde og dø i skikkelse af den ringe tjener, eller kort sagt ved, at Guden bliver sandt menneske: "Tjenerens Skikkelse var ingen paatagen, derfor maa Guden lide Alt, taale Alt, forsøge Alt, hunge i Ørkenen, tørste i Qvaler, være forladt i Døden, absolut lig den Ringeste – see, hvilket Menneske" (SKS 4, 239). Men samtidig er det som sagt afgørende, at den lighed, som tilvejebringes, er en lighed, der "ikke skal tilintetgøre det Forskjellige." Guden må som sandt menneske stadig også være sand Gud, og derved absolut forskellig fra mennesket.³⁰ I *Sygdommen til Døden* præciserer Kierkegaard denne forskel på denne måde: "Som Synder er Mennesket adskilt fra Gud ved Qvalitetens meest svælgende Dyb. Og selvfølgelig er Gud atter adskilt fra Mennesket ved det samme Qvalitetens svælgende Dyb, naar han forlader Synder" (SKS 11, 233). Den lighed, som Guden tilvejebringer ved at åbenbare sig som menneske, er dermed en paradoksal lighed, der for den troende ikke blot viser, hvad det vil sige at være menneske, men fremhæver den uendelige kvalitative forskel, at dette menneske, den ringe tjener, er Gud, mens den troende er, og skal nøjes med være, et menneske.³¹ I *Sygdommen til Døden* hedder det således: "Af Kjerlighed bliver Gud Menneske; han siger: see her, hvad det er at være Menneske, men, tilføier han, o tag Dig iagt, thi jeg er tillige Gud – salig Den, som ikke forarges paa mig" (s.st., 238).³² Paradokset viser sig med Gudens åbenbaring i den ringe tjeners skikkelse således i sin dobbelthed som absolut: "[...] negativt ved at bringe Syndens absolute Forskjellighed frem, positivt ved at ville ophæve denne absolute Forskjellighed i den absolute Lighed" (SKS 4, 252). Her er værd at bemærke Kierkegaards brug af det hegelske nøglebegreb "ophæve" (*Aufheben*), der, som det også pointeres i tekstkommentarer til *Philosophiske Smuler*, "har en dobbelt betydning, nemlig

30. Kierkegaards forståelse af det absolutte paradoks synes at forudsætte en kalcedonensisk kristologi (Law 2013, 2).

31. Kierkegaard udfolder dette tema i "Hvad vi lære af Lilierne paa Marken og af Himmels Fugle" (SKS 8 2004, 7-48).

32. Her synes der igen at være et afgørende slægtskab til Luther, der ifølge Jüngel fremhæver, at Gud åbenbarer sig som menneske for, at mennesket kan blive menneske i stedet for som det selv ønsker at være Gud; altså igen: for at åbenbare den absolutte forskel mellem Gud og menneske (Jüngel 1978, 24).

at negere, men tillige at opbevare” (SKS K4, 252). Hverken den absolutte forskellighed (synden), eller den absolutte lighed (forsoningen i form af syndernes forladelse), kan mennesket imidlertid forstå, da de jo netop udgør et paradoks, og det må derfor i lidenskabens øjeblik enten forarges eller tro på det (SKS 11, 210, 242). Troen bliver her den i lidenskabens øjeblik samtidige syndsbevidsthed, og dermed anerkendelsen af menneskets ved synden absolutte kvalitative forskel fra Gud, og bevidstheden om “Forligelsen i Syndernes Forladelse,” og dermed en lighed, som ikke samtidig tilintetgør den uendelige kvalitative forskel (s.st., 227).³³

Denne lighed mellem Gud og mennesket, som læren om Gud-mennesket indebærer, men som altså på paradoksalt vis også understreger den uendelige kvalitative forskel mellem dem, tilvejebringer samtidig en lighed mellem mennesker, en menneske-lighed. Ikke en lighed inden for forskelligheden i forhold til andre mennesker, men den grund-lighed “for Gud” at være menneske (eller rettere at være det enkelte menneske, ethvert menneske er), der ligger i gudsforholdet og som er det mest fundamentalt menneskelige (SKS 9, 143; SKS 16, 91). Denne lighed “for Gud,” som samtidig er en forskel til Gud, kommer hos Kierkegaard til udtryk *hamartologisk* ved, at ethvert menneske er en synder (hvorimod kun Gud er syndfri), *soteriologisk* ved, at ethvert menneske er forladt sine synder (hvorimod kun Gud kan forlade synderne), *etisk* ved, at ethvert menneske skal elske og elskes af næsten (hvorimod kun Gud opfylder loven) og *ontologisk* ved, at ethvert menneske har kærligheden i grunden (hvorimod kun Gud er kærlighed).³⁴ At være menneske er “for Gud” at vedkende sig denne menneskelighed.

Det synes at være Kierkegaards grundanke imod Hegel, at han har glemt, at mennesket er menneske i denne forstand, og hermed uendelige kvalitativt forskelligt fra Gud (se fx SKS 7, 169).³⁵ Der findes da også passager i Hegels værk, der kan understøtte mistanken om en underbetoning af forskellen, eller måske rettere en overbetoning af ligheden, mellem Gud og menneske, således at hans religionsfilosofi ender med en guddommeliggørelse af mennesket. For eksempel hedder det i afsnittet om den åbenbarede religion i *Åndens fænomenologi*: “Dette – at være åbenbar i henhold til sit begreb – er altså åndens

33. Der synes (også) her at gøre sig en struktur gældende, der minder om Luthers simul justus et peccator (se Rocca 2016, 189-190; Burgess 1999, 39-55).

34. For en nærmere udfoldelse af denne inddeling, se Demjaha og Li 2023.

35. Det er også Jüngels anklage mod Hegel: “At Gud blev menneske i Jesus Kristus for for evigt at skelne mellem Gud og menneske – hos Hegel bringes dette fundamentale soteriologiske aspekt ikke i spil, men vendes til dets modsætning” (Jüngel 2001, 124, min oversættelse).

sande skikkelse. [...] Ånden bliver kendt som selvbevidsthed og er umiddelbar åbenbar for denne selvbevidsthed – for den er selv denne selvbevidsthed. Denne guddommelige natur er den samme som den menneskelige. Og det er denne enhed, der anskues” (Hegel 2005, 528).³⁶ Menneskets indsigt i sin egen guddommelighed, der åbenbares i Jesus Kristus, som udtryk for Guds forsoning, er ifølge Hegel allerede forudsagt i syndefaldsmyten, når Gud efter faldet siger: “Nu er mennesket blevet som en af os” (1 Mos 3,22; Hegel 1992b, 389-390). Således fortolker Hegel i sine forelæsninger over religionsfilosofien dette tekststed med følgende ord: “Slangen løj altså ikke; Gud bekræfter, hvad den sagde” (Hegel 1995, 139, 226, min oversættelse).

Spørgsmålet er, om det Hegel her siger, nu også betyder, at “Qualitets-Forskjellen mellem Gud og Menneske pantheistisk (først for nemt speculative, siden pøbelagtigt paa Gader og Stræder) er hævet” som Kierkegaard udtrykker det (SKS 11, 229). Ender Hegel i sin religionsfilosofi med en form for panteisme, hvad han blev beskyldt for af sin samtids teologer, således at det absolutte alligevel ikke tænkes “ikke blot som substans, men også som subjekt”? Men det ville stride mod Hegels grundlæggende bestemmelse, at “Gud er ånd.” Der er unægtelig en fundamental strukturel lighed mellem Gud og mennesket i Hegels tænkning, idet det ikke kun er Gud, men også mennesket, der bestemmes som ånd; et forhold, der i hans religionsfilosofi forbindes til kristendommens forestilling om, at mennesket er skabt i Guds billede (Hegel 1993, 246).³⁷ Det er denne lighed med Gud, eller gudbilledlighed, som åbenbares for mennesket med Gud-mennesket Jesus Kristus, hvormed Gud og mennesket bliver en enhed, som det også siges i den ovenfor citerede passage fra *Åndens fænomenologi*. Eller rettere: hvormed det bliver muligt for Gud og mennesket at blive en enhed, nemlig idet mennesket tilegner sig og lever i denne sandhed (dets gudbilledlighed). Hegel formulerer det også således: “Kristus, i hvem Guds og menneskets enhed kom til syne, har med sin død, med sin historie overhovedet, vist åndens evige historie – en historie, som ethvert menneske selv må fuldføre for at være en ånd, eller at blive et Guds barn, en borger i hans rige” (Hegel 1992b, 397, min oversættelse). Men denne enhed og lighed i ånden ophæver ikke

36. Se også fra samme periode Hegels Jenafilosofi, hvor man bl.a. kan læse: “Den guddommelige natur er ikke en anden end den menneskelige” (Hegel, 1969, 266, min oversættelse).

37. Hegel mobiliserer eksplicit denne dobbelte åndsbestemmelse imod anklagerne om panteisme (Hegel 1993, 245-246). Det er værd at bemærke, at Kierkegaard ikke kun deler bestemmelsen af mennesket som ånd, men også tilslutter sig definitionen “Gud er Aand”, og ligesom Hegel forbinder Kierkegaard de to bestemmelser via gudbilledligheden (SKS 8, 289-290).

forskellen. Tværtimod bliver såvel mennesket som Gud kun sig selv som ånd i forhold til noget andet end sig selv. Det er den bevægelse, åndens differentierende bevægelse, hvori man ved at stå i forhold til noget andet end sig selv opgiver sin abstrakte væren for at få den tilbage som en konkret væren.

Kærlighed

Det mest illustrative billede, Hegel bruger på dette levende forhold, er kærligheden. Ligesom i Kierkegaards fremstilling i *Philosophiske Smuler* er det for Hegel kærligheden, der formår at skabe lighed uden at ophæve forskellene. Det fremgår tydeligt af den følgende bestemmelse af kærlighed fra forelæsningerne over religionsfilosofi:

Kærligheden er, at der gøres forskel på to, som dog for hinanden slet og ret ikke er adskilte. Følelsen og bevidstheden om denne identitet er kærlighed, dette at jeg er uden for mig selv: jeg har ikke min selvbevidsthed i mig selv, men i noget andet eller en anden; men denne anden, i hvem jeg alene er tilfredsstillet og har fred med mig selv – og jeg er kun for så vidt som jeg har fred med mig selv, og har jeg ikke det, så er jeg i modsigelsen, der splitter mig – denne anden har også kun sin selvbevidsthed i mig, eftersom også denne anden er uden for sig selv, og vi er begge ikke andet end denne bevidsthed om at være ude af os selv og have vore identitet i det. Denne anskuelse, denne følelse, denne viden om enhed – det er kærlighed (Hegel 1995, 201).³⁸

Hegel indleder denne beskrivelse af kærligheden, som et forhold mellem to forskellige, der dog ikke er adskilte, med at slå fast, at "Hel-ligånden er den evige kærlighed. Når man siger: 'Gud er kærlighed', så er det sandelig storslået sagt" (s.st.). Det er udgangspunktet for Hegels forståelse af såvel Guds forhold til sig selv som af Guds forhold til mennesket.

Også hos Kierkegaard er bestemmelsen "Gud er kærlighed" helt central, "dette er det nye Testaments Christendom," som han no-

38. Grønkjærs oversættelse (Grønkjær 2021, 326). I talen "Kjerligheden søger ikke sit Eget" fra *Kjerlighedens Gjerninger* giver Kierkegaard med afsæt i spørgsmålet "er Gud ikke Kjerlighed?" en beskrivelse af kærligheden, der kommer tæt på Hegels: "[...] for de Elskende [er der] ingen Forskjel mellem Mit og Dit. Forunderligt, der er et Du og et Jeg, og der er intet Mit og Dit! Thi uden Du og Jeg er der ingen Kjerlighed, og med Mit og Dit ingen Kjerlighed." Betingelsen for et sådan forhold, hvori der er et du og et jeg, men intet mit og dit, er også for Kierkegaard, at begge parter hver især "er udenfor for sig selv", nemlig "for Gud" (SKS 9, 265, 270). Hos Hegel er det i kraft af troen (altså ligeledes "for Gud"), at den enkelte tilegner sig kærligheden i denne forstand (Hegel 1995, 17).

terer sig i en journaloptagelse fra 1854, og ligesom Hegel forbinder også Kierkegaard denne bestemmelse med menneskets gudbilledlighed: "Som Christendommens glade Budskab er indeholdt i Læren om Menneskets Slægtskab med Gud, saa er dens Opgave Menneskets Lighed med Gud. Men Gud er Kjerlighed, derfor kunne vi kun ligne Gud i at elske [...]" (SKS 9, 69; se også 263).³⁹ Men selvom kærlighedens trang til at elske og blive elsket grunder i menneskets væsen, fordi det er skabt i Guds billede, og selvom det kan komme til ligne Gud ved at elske næsten (og for den sene Kierkegaard ved ligesom Kristus at lide), så er der samtidigt den afgørende forskel for Kierkegaard, at Gud er uforanderlig og uendelig i sin kærlighed (SKS 13, 327).⁴⁰ Menneskets kærlighed er derimod foranderlig, den kan blive til had eller iversyge, og begrænset, den bliver alt for let til forkærlighed og egenkærlighed (SKS 9, 42-45, 51-70).

Kierkegaard og Hegel synes her at være enige. I hvert fald et stykke af vejen. For Hegel er Gud, som den bevægelse, bestemmelsen "Gud er kærlighed" anskueliggør, ligeledes evig (Hegel 1995, 105-106, 251). Hvorimod mennesket, selvom det har indsigt og del i denne bevægelse, også er endeligt. Forskellen mellem Guds uendelige kærlighed og menneskets endelige kærlighed kommer for både Hegel og Kierkegaard til udtryk i magten til at forsonе det brudte, eller med andre ord i magten til at tilgive. For dem begge gælder det nemlig, at alene Gud kan forlade menneskets synder. Mennesket kan måske nok, som det lyder i fadervor forlade hinanden deres skyld, men deres synd i streng forstand, forstået som deres adskillelse fra eller misforhold til Gud, kan det ikke selv forsonе. Det kan kun Gud (Hegel 1995, 56; SKS 11, 233; SKS 9, 293).⁴¹ Til trods for denne enighed angående det soteriologiske aspekt af forholdet mellem Gud og mennesket, er der som allerede antydnet mindre enighed med hensyn til det hamartiologiske aspekt af dette forhold. For mens åbenbaringen i Jesus Kristus af, at Gud er kærlighed, som nævnt, ifølge Kierkegaard

39. Vedrørende Kierkegaards forståelse af menneskets gudbilledlighed, se Cappelen 2004.

40. Kierkegaard fastholder også her den grundlæggende forskel mellem Gud og menneske: "Gud er Kjerlighed" – "Men intet Menneske er *Kjerlighed*" (SKS 9, 190, 264).

41. En nærlæsning af forståelse af tilgivelse hos Hegel og Kierkegaard ville nok kunne fremdrage visse spændinger fx mellem det berygtede udsagn fra *Åndens fønomenologi* om, at "Åndens sår heles og efterlader ingen ar" (Hegel 2005, 468) og så følgende billede på tilgivelsen fra *Kjerlighedens Gjerninger*: "Det er jo, for at benytte et ufuldkomnere Billede, heller ingen Øienforblindelse, at det Saar, der saae saa forførdeligt ud, at det samme Saar i næste Øieblik, naar Lægen har vadsket og behandlet det, seer langt mindre forførdende ud, medens det dog er det samme Saar" (SKS 9, 294).

åbenbarer menneskets menneskelighed som på én og samme tid synder og syndsforladt, så synes denne åbenbaring hos Hegel alene at give mennesket indsigt i dets gudbilledlighed. Hermed virker det til, at Hegel underbetoner synden og dermed også forskellen mellem Gud og menneske.⁴²

Endvidere er der, som vi skal se, tilsyneladende også den væsentlige forskel, at kærligheden mellem Gud og menneske ikke hos Kierkegaard er ligeværdig, som det er tilfældet hos Hegel. I *Philosophiske Smuler* hedder det således: Guden "behøver ikke den lærende" – om end dette ikke betyder, at Guden ikke elsker den lærende; det gør Guden og det viser sig i "denne uudgrundelige Sorg, at han veed, at han kan støde den lærende fra sig, kan undvære ham" – for Gudens kærlighed er den "almægtige Kjærlighed" (SKS 4, 235; se også 238).

Forståelse

Denne problemstilling dukker i *Philosophiske Smuler* op som spørgsmålet om, hvilken rolle disiplen spiller i forsoningen. Udgangspunktet er, som Kierkegaard skriver, at "Guden ingen Discipel behøver for at forstaae sig selv" (SKS 4, 232). Og dog antyder Kierkegaard efterfølgende, at Guden måske alligevel kunne behøve disiplen. Tydeligst i følgende passage: "Vel kunde det falde Mennesket ind at digte sig selv i Lighed med Guden eller Guden i Lighed med sig, men ikke at digte, at Guden digtede sig selv i Lighed med Mennesket; thi dersom Guden Intet lod sig mærke med, hvorledes skulde da Mennesket falde paa, at den salige Gud kunde behøve ham" (SKS 4, 242; se også 235). Men her synes pointen at være, at Guden behøver mennesket, fordi Gud vil have, at mennesket skal forstå ham, eller rettere, i troen forstå at det ikke kan forstå ham, og altså ikke for, at Guden skal kunne forstå sig selv. I den forstand behøver Guden som sagt ikke mennesket. Den forståelse, som troen bringer, er med andre ord ikke en forståelse *af* hinanden, hvori Gud og mennesket gensidigt forstår hinanden, da mennesket med sin forstand jo højest kan forstå, at det ikke kan forstå Gud, men en forståelse *med* hinanden i lidenskabens øjeblik, der består i, at de begge vil forstandens undergang (SKS 4, 252).

Nu kunne man spørge, hvad det er for en kærlighed, der skal skabe enhed i forståelsen, forsoning, når det alene er disiplen, der har brug for Guden for at forstå sig selv, men Guden ingen discipel behøver for at forstå sig selv? (SKS 4, 232). Hvordan skal en kærlighed, hvor

42. Med det forbehold, at Hegels forståelse af syndsbegrebet er en temmelig kompleks sag, er det alligevel værd at notere sig, at han i sine forelæsninger over religionsfilosofien hævder, at forestillingen om arvesynd (*die Vorstellung der Erbschaft der Sünde*) ikke er nødvendig (*nötig*) (Hegel 1995, 225-226).

afhængigheden er ensidig, kunne gøre det forskellige lige og skabe enhed i forståelsen? Hvordan skulle et sådant grundlæggende asymmetrisk kærlighedsforhold kunne være lykkeligt? Men hvis "selv Han, der var eet med Faderen, og i Kjerlighedens Samfund med Faderen og Aanden," som Kierkegaard skriver i *Kjerlighedens Gjerninger*, "dog menneskeligt følte denne Trang til at elske og blive elsket af et enkelt Menneske," behøver Gud så ikke netop også mennesket i sin kærlighed til det? (SKS 9, 156).⁴³ Det mener Hegel, som allerede antydet.⁴⁴

Kierkegaard understreger gentagne gange i *Philosophiske Smuler*, at den ringe tjeners skikkelse, som Guden viser sig i, ikke er påtaget, og at Guden derfor må bære menneskelivets lidelse og død, "thi dette er Kjerlighedens Uudgrundelighed, ikke for Spøg, men for Alvor og i Sandhed, at ville være den Elskedes Lige" (SKS 4, 238; se også 239-240). Men spørgsmålet er, om Kierkegaard nu også tager Gudens kærlighed, og den bibelske bestemmelse, at "Gud er kærlighed," som han ganske ofte citerer, så alvorligt, som han selv fordrer, eller om han faktisk ender med at spøge med den. For hvis Gudens kærlighed forbliver asymmetrisk, ender "Guds liv," som Hegel skriver i forordet til *Åndens Fænomenologi*, så ikke med at blive "et spil, kærligheden har gående med sig selv [*ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden*]"? (Hegel 2005, 14; se også Hegel 1995, 217-218). "Og dog er det en idé," som Hegel videre bemærker, "der meget snart vil synke ned i flov smagløshed, hvis den er uden alvor, smerte, uden det negatives tålmodighed og arbejde. *I sig* selv er et sådant liv givetvis den uformørkede lighed og enhed med sig selv, der ikke forholder sig alvorligt til det andet og det fremmedgørende eller til overvindelsen af denne fremmedgørelse. Dette *i-sig* er imidlertid *det abstrakte almene*, hvor vi ser bort fra det guddommelige livs natur, som denne natur er *for sig* – hvorved vi i det hele taget ser bort fra formens selvbevægelse" (s.st.). For Hegel er Guds liv som kærlighed således ikke kun en bevægelse i Gud selv, eller en bevægelse henimod (ned til) mennesket, men en bevægelse, som mennesket inddrages og deltager i, således, at Gud er den, i forhold til hvem mennesket bliver menneske, og mennesket er den i forhold til hvem Gud bliver Gud. Dette er for Hegel en nødvendig konsekvens af de johanæiske bestemmelser, at "Gud er kærlighed" og "Gud er ånd" (Hegel 1995, 16-18, 105-106, 125-126,

43. Grønkjær har argumenteret for, at Kierkegaard kommer tæt på at hævde dette (Grønkjær 2004, 271-274).

44. Dette, at Gud skulle behøve mennesket, lyder som en anfægtelse af Guds frihed, og er da også blevet kritiseret som sådan fra teologisk hold, bl.a. af Jüngel (2001, 124).

201, 281).⁴⁵ Mens det, som vi har set, ifølge Hegel er kærlighedens væsen at give og modtage, hvilket indebærer at have sig selv i noget andet end sig selv, er det åndens væsen at åbenbare sig selv, hvilket ligeledes indebærer at stå i forhold til noget andet end sig selv (Hegel 1995, 201-202; 1993, 73-74). For Hegel gør der sig således en gensidighed gældende, som Kierkegaard synes at udelukke.

V. Afsluttende bemærkninger

Det er på denne baggrund, at vi må forstå Hegels udsagn om, at i den åbenbarede religion er Gud fuldstændigt åbenbaret, at her er det åbenbaret, at Gud er ånd. At den åbenbarede religions Gud, altså den kristne Gud, i sin åbenbaring er blevet fuldstændig åbenbar (*ganz offenbar geworden*), betyder som sagt for Hegel, at der ikke længere er noget skjult eller hemmeligt ved Gud (*es ist nichts Geheimes mehr an Gott*), således, at der selv efter eller i hans åbenbaring skulle være noget, der holdes tilbage, noget hinsides, noget ukendt, som ikke kan vides eller erkendes om ham (Hegel 1993, 278-279). Tværtimod, i den åbenbarede religion åbenbares det ikke kun, *at* Gud er, men *hvad* (hvem) Gud er. Gud er ånd (Hegel 1995, 16, 125). At være ånd vil som nævnt sige at åbenbare sig for en anden, nærmere bestemt en anden som også er ånd. Det ligger ifølge Hegel i selve åndsbegrebet. Eller som han selv formulerer det i sine forelæsninger om religionsfilosofi: "Hvis vi foreløbigt spørger vores bevidsthed, hvad ånd er, så er ånd dette, at manifestere sig, at være for ånden. Ånden er for ånden, og ikke kun på en ydre, tilfældig måde, men den er kun ånd, for så vidt som den er for ånden; dette udgør selve begrebet ånd" (Hegel 1993, 73-74, min oversættelse). Guds åbenbaring er for Hegel den bevægelse, ja, dobbeltbevægelse kunne måske sige, hvori Gud kommer til bevidsthed om sig selv i kraft af menneskets bevidsthed om Gud og mennesket kommer til bevidsthed om sig selv i kraft af bevidstheden om Gud som noget andet end det selv. Eller som det hedder et berømt sted i *Encyklopædien*: "Gud er kun Gud, for så vidt som han kender sig selv; hans selverkendelse er endvidere hans selvbevidsthed i mennesket og menneskets viden *om* Gud, som fører videre til menneskets selverkendelse i Gud" (Hegel 1992a, 374, min oversættelse). Gud har således brug for mennesket for at være Gud.

45. Hegel knytter bestemmelsen "Gud er ånd" sammen med den kristne teologiske grundlæggende bestemmelse af Guds som treenig, og som han noterer sig er bestemmelsen "Gud er kærlighed" et sanseligt udtryk for treenigheden (Hegel 1995, 201).

Hvis vi som en slags konklusion skulle forsøge at sammenfatte den afgørende religionsfilosofiske skillelinje mellem Hegel og Kierkegaard, kunne det i forlængelse af Ricœurs fortolkningsnøgle være med et gensidigt spørgsmål. På den ene side er det oplagt at spørge til hvorvidt den evangeliske struktur af gensidig selvafhængelse og selvmodtagelse, autonomi og afhængighed ("kun den, der mister sig selv, får sig selv"), som er fælles for Hegel og Kierkegaard, når det gælder deres forståelse af subjektivitet og intersubjektivitet, ligeledes hos Kierkegaard gør sig gældende for gudsforholdet sådan som det tydeligvis gør hos Hegel?⁴⁶ På den anden side synes det ligeså oplagt at spørge til, hvorvidt den afgørende teologiske distinktion mellem Gud og menneske, som er fælles for Kierkegaard og Hegel, alligevel ender med at blive kompromitteret hos Hegel netop i kraft af denne gensidighed i gudsforholdet?

Litteratur

- Andersen, Vagn. 1991. "Paradoksi og dialektik – Kierkegaard og Hegel endnu engang." *Fønix* 15: 87-104.
- Burgess, Andrew J. 1999. "Kierkegaard's Concept of Redoubling and Luther's Simul Justus." I *International Kierkegaard Commentary 16: Works of Love*, red. Robert L Perkins, 39-55. Macon: Mercer University Press.
- Bukdahl, Jørgen K. 2002. *Introduktion til Hegel*. Århus: Philosophia.
- Cappelørn, Niels Jørgen. 2021. *Forligelsen – Om teologien i Søren Kierkegaards altergangstaler*. København: Eksistensen.
- , 2004. "Gudbilledlighed og syndefald: Aspekter af Grundtvigs og Kierkegaards menneskesyn på baggrund af Irenæus." *Grundtvig-Studier* 55(1): 134-178.

46. Arne Grøn har ved flere lejligheder vist, at Kierkegaard deler en grundlæggende (kenosisk) tankefigur med Hegel vedrørende forholdet mellem subjektivitet, negativitet, frihed og afhængighed. Han formulerer det bl.a. således: "Vi behøver et stærkere begreb om negativitet. Ikke blot er subjektet ikke umiddelbart sig selv, det skal også komme sig selv af hænde. Og her er der en afgørende struktur fælles for Kierkegaard og Hegel: Det er en opgave at blive sig selv; men at blive sig selv – at vinde sig selv – er kun muligt ved at komme sig selv afhænde. Såvel hos Kierkegaard som hos Hegel er denne de-centrering en pointe. Hos Hegel sker selvafhængelsen i forholdet til det andet selv, der forholder sig til én selv som en anden. Men det er også ud fra dette andet selv, at man kommer tilbage til sig selv, sig selv som én man skal modtage" (Grøn 1995, 127).

- Comay, Rebecca & Ruda, Frank. 2018. *The Dash—The Other Side of Absolute Knowing*. Cambridge: MIT Press.
- Crites, Stephen. 1998. *Dialectical Gospel in the Development of Hegel's Thinking*. Philadelphia: Pennsylvania State University Press.
- Demjaha, Dritëro og Li, Elizabeth X. 2023. "Feuerbach and Kierkegaard on Sin as Infinite Qualitative Difference A Co-Meditation on Hegelian *Entzweiung*." *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 65(3): 378-410.
- Feuerbach, Ludwig. 2014. *Das Wesen des Christentums*. München: Anaconda Verlag.
- Grøn, Arne. 2023. *Thinking with Kierkegaard. Existential Philosophy, Phenomenology, and Ethics*. Berlin: De Gruyter.
- , 2004. "Ambiguous and Deeply Differentiated: Kierkegaard's Relations to Hegel." *Kierkegaardiana* 23: 179-200.
- , 1995. "Problemet subjektivitet." I *Denne slyngelagtige eftertid: tekster om Søren Kierkegaard I*, red. Finn Frandsen og Ole Morsing, 123-137. Århus: Slagmark.
- Grønkjær, Niels. 2021. *Oplysning for de oplyste. En religionsfilosofisk introduktion til Hegel*. København: Eksistensen.
- , 2004. "The Absolute Paradox and Revelation. Reflections on *Philosophical Fragments*." *Kierkegaard Studies Yearbook*: 263-274.
- Hamacher, Werner. 1998. *Pleroma. Reading in Hegel*. Translated by Peter Fenves. Stanford: Stanford University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2022. *Dialektik*. Oversat af Oskar Borgan Hansen, Anna Cornelia Ploug, Søren Rosendal. København: Mindspace.
- , 2019. *Indledning til æstetikken*. Oversat af Jacob Bittner. København: Forlaget Senmund.
- , 2005. *Åndens fenomenologi*. Oversat af Claus Bratt Østergaard. København: Gyldendal.
- , 1997. *Forelæsninger over historiens Filosofi*. Oversat af Per Clausen. København: Gyldendal.
- , 1995. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion Teil 3*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- , 1993. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion Teil 1*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

- , 1992a. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III. Werke bd. 10.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- , 1992b. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke bd. 12.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- , 1986. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III. Werke bd. 20.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- , 1969. *Jenaer Realphilosophie.* Berlin: Akademie-Verlag.
- Jaeschke, Walter. 2005. "Philosophy of Religion After the Death of God." I *Philosophy and Religion in German Idealism*, red. William Desmond, Ernst-Otto Onnasch og Paul Cruysberghs, 1-19. New York: Kluwer Academic Publishers.
- Jüngel, Eberhard. 2001. *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und. Atheismus.* Tübingen: Mohr Siebeck.
- , 1978. *Zur Freiheit eines Christenmenschen: eine Erinnerung an Luthers Schrift.* München: Kaiser.
- Kierkegaard, Søren. 1997-2012. *Søren Kierkegaards Skrifter* (forkortet: SKS efterfulgt af bindnummer og sidetal), udg. af Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Anne Mette Hansen, Johnny Kondrup m.fl., bd. 1-55. København: Gads Forlag.
- Law, David R. 2013. *Kierkegaard's Kenotic Christology.* Oxford: Oxford University Press.
- Malabou, Catherine. 2005. *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectics.* Translated by Lisabeth During. London: Routledge.
- Pippin, Robert. 1989. *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Poulsen, Birgitte Kvist. 2009. *Hegel og treenigheden.* Frederiksberg: Forlaget Anis.
- Ricœur, Paul. 1995. "At filosofere efter Kierkegaard." Oversat af Grete Karl Sørensen. I *Denne slyngelagtige eftertid: tekster om Søren Kierkegaard I*, red. Finn Frandsen og Ole Morsing, 65-85. Århus: Slagmark.
- Rocca, Ettore. 2016. *Kierkegaard.* Oversat af Ole Jorn. København: Gyl-dendal.
- Stewart, Jon. 2003. *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered.* Cambridge University Press.

- Theunissen, Michael. 1997. "Anthropologie und Theologie bei Kierkegaard." I *Kierkegaard Revisited*, red. Niels Jørgen Cappelørn og Jon Stewart, 177-190. Berlin: De Gruyter.
- , 1970. *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. Berlin: De Gruyter.
- , 1964/1965. "Die Dialektik der Offenbarung: Zur Auseinandersetzung Schellings und Kierkegaards mit der Religionsphilosophie Hegels." *Philosophisches Jahrbuch* 72: 134-160.
- Wahl, Jean. 1938. *Études Kierkegaardiennes*. Paris: Fernand Aubier.
- Wind, Hans Christian. 1987. *Religion og kommunikation. Teologisk hermeneutik*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.

Den rette selvkærlighed

En overvejelse med udgangspunkt i Søren Kierkegaards
opfattelse

Lektor emeritus Carsten Elmelund Petersen
Dansk Bibel-Institut

Abstract: The article considers the notion of the right self-love in Kierkegaard's *Works of Love*. Kierkegaard criticizes the intuitive love as selfish. He argues that it conflicts with the love required in the double commandment of love. The article discusses the right self-love as part of Kierkegaard's conception of a synthesis of love, which is to love God and the neighbor. Today, it is argued, we have an increased need for a right self-love, which must be adequately related to the love of the neighbor. With a hermeneutic approach, the intuitive love can meet the demand of the double commandment of love. The right self-love can be developed in the individual person's life history. If right self-love is balanced, it implies the synthesis of love, which involves the love for God, the love for neighbors and for oneself.

Key words: Right self-love – double commandment of love – Kierkegaard – synthesis of love – personal history.

Indledning

I sit opbyggelige hovedværk *Kjerlighedens Gjerninger* bruger Søren Kierkegaard de første kapitler på at analysere og problematisere den umiddelbare selvkærlighed, som ligger bag enhver forelskelse og ethvert venskab. Det er derfor bemærkelsesværdigt, når han en enkelt gang bruger udtrykket "den rette Selvkjerlighed" (SKS 9, 26). Læseren kan overse det eller undres over, om det er en skrivefejl. Det er ikke en fejl, selv om Kierkegaard ikke forklarer begrebet eksplicit. I *Kjerlighedens Gjerninger* ligger implicitte forklaringer, som kan afkodet og systematiseres, så Kierkegaards egen opfattelse af "den rette Selvkjerlighed" kan beskrives. Det er min hensigt med det følgende.

Imidlertid er spørgsmålet også, om en ret selvkærlighed er vigtigere i dag end i 1847, da Kierkegaard udgav sit hovedværk. Tesen i det følgende er, at der findes en både legitim og ret selvkærlighed, og at den kan fremstå som en del af kærlighedssyntesen. Denne kærlighedssyntese består af den rette kærlighed til Gud, den rette kærlig-

hed til næsten og den rette selvkærlighed. *Kjerlighedens Gjerninger* vil være basistekst for en nutidig diskussion af en ret selvkærlighed. Refleksionerne vil være begrænset til denne ene hovedtekst af Kierkegaard. Det stof, der inddrages, trækkes ind, fordi det skønnes at være relevant for den systematisk-teologiske drøftelse. Der redegøres ikke for eksegetiske og historiske forhold, men fokuseres alene på det, som skitserer positioner og argumenter for eller imod en ret selvkærlighed. I et følgende afsnit vil der blive redegjort for den metodiske tilgang.

Forskningssituationen

Den teologiske diskussion om selvkærligheden med udgangspunkt i Kierkegaards *Kjerlighedens Gjerninger* har været begrænset og bortset fra enkelte forfatterskaber sporadisk. Selvkærlighed er som selvstændig størrelse blevet behandlet i nogle internationale sammenhænge i forbindelse med en generel drøftelse af, hvad der er kristen kærlighed. Det er nødvendigt at sammentænke Kierkegaards opfattelse med den store debat om, hvad kristen kærlighed er. Inden den egentlige drøftelse af spørgsmålet ud fra Kierkegaards tekst er det derfor relevant at se på eksempler fra nyere forskning vedrørende Kierkegaard og selvkærligheden, hvor den problematik, som selvkærligheden indebærer, reflekteres teologisk.

Urban Forell er i sin monografi *Kärlekens motivstrukturer* fra 1989 interesseret i de intentionale motivstrukturer i kærligheden og de tilhørende begrebsanalyser. Han når ikke frem til en egentlig systematisk-teologisk diskussion af, om der findes en ret selvkærlighed. Han nævner, at Anders Nygren og Rudolf Bultmann afviste selvkærligheden. Forell mener, at den naturlige selvkærlighed har en behovstilfredsstillende målkomponent. Denne komponent spiller ind på næstekærligheden og gudsrelationen. Forell mener også, at kærligheden til Gud kan kræve, at alle selvkærlighedens mål må opgives, hvis de er uforenelige med kærligheden til Gud og lydigheden mod ham (Forell 1989, 146-152).

Edward Collins Vacek foretager i monografien fra 1994 *Love, Human and Divine: The Heart of Christian Ethics* en omfattende drøftelse af både den guddommelige og den menneskelige kærlighed. Han har et særligt kapitel, der drøfter selvkærlighedens problematik (Vacek 1994, 239-279). Vacek mener, at Nygrens afvisning af selvkærligheden og hans ensidige fokus på Guds *agape* som det eneste rette motiv for vores handlinger over for andre har blændet af, så menneskets kærlighed til Gud og en ret selvkærlighed kun sjældent drøftes.

Selvkærligheden indgår i den livsproces, som mennesket udlever, når det har modtaget Guds *agape*. Det er en hermeneutisk proces, når det enkelte menneske skal vinde selverkendelse, overvinde tilbøjeligheder og nå frem til en ufuldkommen ret selvkærlighed.

Wilhelm Mengs afhandling *Narzissmus und christliche Religion: Selbstliebe – Nächstenliebe – Gottesliebe* fra 1997 handler ikke om selvkærligheden, men om et dysfunktionelt problem, der vedrører selvkærligheden, nemlig narcissismen. Afhandlingen er relevant med henblik på selvkærligheden, fordi Meng behandler emner som dannelse og stabilisering af selvet under inddragelse af menneskets gud-billedlighed (Meng 1997).

En bog, som påkalder sig opmærksomhed, er Darlene Fozard Weavers monografi *Self Love and Christian Ethics* fra 2002. Spørgsmålet om selvkærlighed er et uundgåeligt problem, selv om samtidens etik ifølge Weaver er modstræbende i forhold til at tilbyde en normativ løsning. Sekulær etik fremmer ofte en form for selvrealisering, og kristen etik fokuserer på konflikten mellem selvets og næstens interesser. Weaver taler om kærlighedssyntesens sammenbrud, som fører til to problemer; 1) dominerende subjektivisme og 2) adskillelse fra den religiøse relation til Gud (Weaver 2002, 1-8). Samtidens stærke fokus på autonomi befordrer opfattelsen af, at selvet er en suveræn størrelse, der er løst tilknyttet andre og den omgivende verden. Det er problematisk for selvet. Når man i selvbestemmelsens navn ser bort fra ydre begrænsninger, og når man tillige ignorerer de indre hindringer i selvet; fordomme, vaner, konventioner og erfaringer, kan selvet få den opfattelse, at det er uden pligter, og at det ikke bør tage relevant og berettiget kritik alvorligt. Denne individualisme er ifølge Weaver normativt problematisk. Debatten om selvet er blevet til en diskussion om identitet, og hvorvidt og hvordan selvet er decentralt. Weaver argumenterer for en ret selvkærlighed som en ret selvrelation, der medfører en sand selvforståelse, som viser sig i personens handlinger og relationer til andre.

I antologien *Love and Christian Ethics: Tradition, Theory, and Society* fra 2016 belyses kærligheden fra forskellige teologiske vinkler. Selv om der ikke er en artikel, der har selvkærligheden som tema, er der flere artikler, der berører selvkærlighedens problematik. Både Edmund N. Santurri (Santurri 2016, 171-189) og Edward C. Vacek (Vacek 2016, 111-130) drøfter problemstillingen vedrørende *agape*. Den form for kærlighed er ofte fremstillet som den eneste rigtige kristne kærlighed, der altid ofrer sig for den anden. Det er en radikal opfattelse af *agape* hos Anders Nygren, som ofte ligger til grund for nedværdigelsen af enhver form for selvkærlighed.

Når det gælder den rette selvkærlighed specifikt hos Kierkegaard, bør især fem fremstillinger nævnes. Arne Grøn nævner i 1993 i bogen *Begrebet angst hos Søren Kierkegaard*, at det etiske er at blive sig selv. Kierkegaard skriver nemlig, at et menneske skal lære at elske sig selv på den rette måde. Det udspringer af næstekærlighedsbuddets "som dig selv". Buddets ordlyd er forviklet, så forholdet til næsten og selvforholdet er forviklede. Grøn mener, at "Forviklingen bliver til identifikation" (Grøn 1993, 133). Grøn henholder sig til Kierkegaards udsagn i *Kjerlighedens Gjerninger* om at det at elske sig selv på den rette måde og at elske næsten svarer til hinanden og "er i Grunden Eet og det Samme" (SKS 9, 30). Grøn bruger flere gange begrebet identifikation i denne forbindelse, men Grøn skriver også, at selvkærligheden og kærligheden til det andet menneske "kvalificeres – gensidigt" (Grøn 1993, 134). Det spørgsmål, der melder sig efter Grøns korte forklaring, er, hvordan, der kan være identifikation mellem næstekærlighed og den rette selvkærlighed, når selvet er afgrænset ved at blive sig selv?

Troels Nørager udgav i 2003 en monografi om kærlighed og Gud. Nørager tager ikke selvkærligheden op som et positivt tema. Tværtimod hævder Nørager, at Kierkegaard og Nygren afviser selvkærligheden. Nygren betragter selvkærlighed som hellenistisk hedenskab, og Nørager skriver konkluderende, at han i sin fremstilling har vist, "hvordan Kierkegaard udelukker selvkærligheden" (Nørager 2003, 70). Det, han har vist, er, at digternes beskrivelser af menneskers relationer er udtryk for selvkærlighed. Selvkærligheden skal forsages, fordi den er selvforgudelse (Nørager 2003, 52-62). Nørager er ikke opmærksom på, at Kierkegaard selv omtaler "den rette Selvkerlighed".

Werner Jeanrond udgav i 2012 *Kærlighedens teologi*, hvor selvkærligheden ikke tages op som selvstændigt emne. Det nævnes af Jeanrond, at Nygren udelukkede selvkærligheden (Jeanrond 2012, 44, 152, 155). Jeanrond er klar over, at hos Kierkegaard er det selvisheden, der er problemet i den umiddelbare selvkærlighed, og at det er selvisheden, som selvornægtelsen skal rettes imod. Jeanrond ser også, at Kierkegaard er bevidst om den rette selvkærlighed. Men Jeanrond mener, at Kierkegaard afviser enhver forkærlighed, ja fordømmer den (Jeanrond 2012, 142-148). Det kan diskuteres. Den rette forkærlighed er ikke Kierkegaards eget begreb, men jeg har i anden sammenhæng forsøgt at vise, at indholdet af begrebet den rette forkærlighed findes i *Kjerlighedens Gjerninger* (Petersen 2013, 33-47).

John Lippitt gør i bogen *Kierkegaard and the Problem of Self-Love* fra 2013 selvkærligheden hos Kierkegaard til genstand for undersøgelse ud fra en række forskellige tilgange. I det afsnit, der er koncentreret om selvkærligheden i *Kjerlighedens Gjerninger*, gør Lippitt gæl-

dende, at kærligheden til Gud er et filter, der renser selvkærligheden. Lippitt er klar over, at der hos Kierkegaard er sammenhæng mellem kærligheden til Gud og den rette selvkærlighed (Lippitt 2013, 44-62). Lippitt kommer dog ikke frem til at drøfte den nutidige systematisk-teologiske betydning af den rette selvkærlighed.

Pia Søtoft udgav i 2014 bogen *Kierkegaard og kærlighedens skikkelser*, hvor hun har et selvstændigt afsnit om selvkærligheden (Søtoft 2014, 257-269). Kierkegaards forudsætning er, at mennesket elsker sig selv, og det er principielt ikke negativt. Det er måden, det elsker sig selv på, der kan være problematisk. Den rette selvkærlighed er positiv. Den er til stede, når man elsker næsten, som man elsker sig selv, og når man elsker sig selv som sin næste. Det negative er egenkærligheden, egoismen og selvforelskelsen, mens den rette selvkærlighed ikke vil være egenkærlig og selvisk, men derimod være en uselvisk selvkærlighed (Søtoft 2014, 268-269).

Det er problematisk, når Søtoft skriver, at "den umiddelbare forkærlighed og den kristne næstekærlighed har *samme ophav*" (Søtoft 2014, 49). Den første er præget af selviskhed og den anden er uselvisk. Det egentlige problem i Søtofts udlægning er, at det, som Weaver kalder kærlighedssyntesen, hvor kærligheden til Gud, næsten og en selv hænger sammen, og som er tydelig i Kierkegaards tekst, er svækket i Søtoft udlægning. Man kan diskutere, om det hos Kierkegaard er muligt at adskille de menneskelige kærlighedsformer fra kærligheden til Gud.

Metodisk tilgang

Det følgende skal tjene til at føre diskussionen om den rette selvkærlighed videre ikke kun i Kierkegaards opfattelse, men også som et bud på, om der findes en ret selvkærlighed, og i hvilken sammenhæng den er legitim.

Både Vacek og Weaver repræsenterer en hermeneutisk tilgang, og de mener, at det kristne menneske gennem sit livsforløb kan udvikle en ret selvkærlighed omend ufuldkommen. Min hermeneutiske tilgang tager i det følgende principielt afsæt i Gadammers opfattelse af den hermeneutiske grundsituation med horisontdannelse og horisontsammensmeltning (Gadamer 1986b, 475). Den kan videreudvikles. Konkret tager min hermeneutiske tilgang til den rette selvkærlighed udgangspunkt i den umiddelbare kærlighed, som Kierkegaard skildrer kritisk, fordi den er præget af forkærlighed og selvkærlighed (SKS 9, 26-27). Denne opfattelse møder en anderledes opfattelse gen-

nem kærlighedsbuddets "skal", som er en fordring, en pligt om både evig og uendelig kærlighed (SKS 9, 31, 36). Der er således tale om to forskellige forståelseshorisonter, hvor personens erfaringshorisont mødes af en normativ horisont i kærlighedsbuddet. Det hermeneutiske indebærer, at der er tale om udvikling og vækst i personens erkendelse, da de to horisonter smelter sammen, så personens meningshorisont ændres af kærlighedsbuddets udlægningshorisont (Gadamer 1986a, 311, 381, 401).

Hos Kierkegaard er selvet i udgangspunktet det givne selv (Grøn 1994, 239-240). Selvet er en størrelse, der forholder sig til sig selv. Ifølge Grøn har selvet noget processuelt over sig, idet det forholder sig til sig selv (Grøn 1997, 252-253). Grøn uddyber senere, at selvet både rummer noget, der giver kontinuitet, og noget, som er processuelt (Grøn 2002, 190-191). Det muliggør forandring og vækst gennem et menneskes livshistorie.

I *Kjerlighedens Gjerninger* er der basis for dette, idet Kierkegaard i Første Følge ønsker, at "Evighedens Forandring", "Uendelighedens Forandring" skal ske (SKS 9, 26, 137). I Anden Følge forudsætter Kierkegaard, at forandringen er sket første gang på en gennemgribende måde. Men kærligheden skal fornys og bevares i det levede liv således, at der sker vækst, udvikling og dannelse. Dette sker ikke bare en gang, men gentagne gange i et menneskes liv, således at der over et livsforløb udvikles en ny opfattelse, der er anderledes end den oprindelige selvkærlige opfattelse.¹

Dette rummer både gentagelse, som beskrives cirkulært, og fremadskridende vækst, som beskrives lineært. Den udvikling i ret selvkærlighed, der sker over et livsforløb, kan derfor bedst beskrives som en hermeneutisk spiral, der kombinerer gentagelsen og det fremadskridende.

Den følgende drøftelse følger dette spor i forsøget på at identificere kendetegn på den rette selvkærlighed.

Kærlighedsbuddet

Kierkegaard forudsætter det dobbelte kærlighedsbud og tager udgangspunkt i det i tre kristelige overvejelser i *Kjerligheden Gjerninger*

1. Jeg er opmærksom på, at Søren Kierkegaard lader sit pseudonym Vigilius Haufniensens sondre mellem den første og den anden etik i *Begrebet Angest* (SKS 4, 330-331). Jeg er også opmærksom på Arne Grøns behandling af denne sondring (Grøn 1998, 75-87). Det ville være særdeles relevant at inddrage betydningen af denne sondring her, men det vil sprænge rammerne for denne artikel.

(SKS 9, 25-95).² “Det første bud er: ‘Hør Israel! Herren vor Gud, Herren er én, og du skal elske Herren din Gud af hele dit hjerte og af hele din sjæl og af hele dit sind og af hele din styrke’. Dernæst kommer: ‘Du skal elske din næste som dig selv’. Intet andet bud er større end disse” (Mark 12,29-31).³ Det er formuleringen “Du skal elske din næste som dig selv”, der er tvetydig. Den kan give anledning til to tolkninger; 1) “Du skal elske din næste på samme måde som dig selv, og du skal altså også elske dig selv.” 2) “Du skal elske næsten lige så meget, som du faktisk elsker dig selv.” Den første er ifølge Forell den normative tolkning, mens den anden kaldes den faktuel-deskriptive tolkning (Forell 1989, 77-78). Den normative tolkning rummer et bud om at elske sig selv. Den faktuel-deskriptive tolkning rummer ikke noget bud om at elske sig selv, men sætter den umiddelbare selvkærlighed som målestok for buddet om at elske næsten.

Formuleringen af det dobbelte kærlighedsbud er en sammenstilling af to citater fra Det Gamle Testamente. Formuleringen i 3 Mos 19,18 rummer to mulige tolkninger: 1) Du skal elske din næste, sådan som du også skal elske dig selv. 2) Du skal elske din næste, (sådan) som du elsker dig selv (Schüle 2001, 519).

Både versionen i Det Gamle Testamente og Det Nye Testamente har to tolkningsmuligheder. I den første tolkningsmulighed er der to imperativer, mens der kun er et imperativ i den anden. Næstekærlighedsbuddet pålægger det enkelte menneske pligten at elske næsten, og denne pligt er analog med en pligt, der ikke udtales eksplicit. Selvkærligheden er sat op som sammenlignende norm for næstekærligheden, som udtrykkeligt er påbudt.

Kierkegaards fremstilling af selvkærlighedens problematik

Hvad betyder “den rette Selvkjerlighed” hos Kierkegaard? I det følgende vil hovedtræk blive trukket frem fra Kierkegaards *Kjerlighedens Gjerninger*.

Kierkegaard ser farer i den umiddelbare kærlighed. Den bærer en risiko for fortvivelse i sig. Hvis kærligheden undergår evighedens forandring og bliver pligt, giver den personen stabilitet og beskytter imod fortvivelse (SKS 9, 36, 47-49, 73). At fortvivle er at mangle det evige (SKS 9, 48).

2. Der henvises til Bibelen efter den autoriserede danske oversættelse fra 1992.

3. Det dobbelte kærlighedsbud findes i parallelteksten i Matt 22,37-40. Første del er fra 5 Mos 6,4-5 og anden del fra 3 Mos 19,18, hvor det også er placeret i en religiøs sammenhæng for det følges af begrundelsen: “Jeg er Herren!”

Kierkegaard har i *Kjerlighedens Gjerninger* en række fænomenologiske analyser. De viser, at den umiddelbare selvkærlighed har en række negative konsekvenser: Angst, had, iversyge og vane, men overordnet fører den til fortvivlelse (SKS 9, 36-49). Gennem hele *Kjerlighedens Gjerninger* løber en analyse af et sansebedrag. Det sker ved en gennemgående dialektik mellem to forestillingskredse. Sansebedraget holder mennesket nede i "en lavere Forestillingskreds", som ifølge Kierkegaard ikke har nogen anelse om den sande kærlighed (SKS 9, 237). Den umiddelbare selvkærlighed hører til i den lave forestillingskreds.⁴ Den rette selvkærlighed hører til i den højere forestillingskreds, som Kierkegaard kalder "den uendelige Forestilling om Kjerlighed". I forhold til den højere forestillingskreds er bedraget "at opgive Kjerligheden i og for sig og dermed forlise dens Salighed i sig selv" (SKS 9, 238). Der er to forestillingskredse – en lavere, der er karakteriseret af selvbedrag, og en højere, som er karakteriseret af evig og uendelig kærlighed. Der er kvalitativ forskel på de to forestillingskredse.

Kierkegaard bruger en enkelt gang udtrykket den rette selvkærlighed. Det modsatte begreb er egenkærlighed (SKS 9, 263), og da Kierkegaard er inspireret af bibeltekster, kan det ses i forlængelse af lastekataloget i 2 Tim 3,2. Ellers bruger Kierkegaard begrebet selvkærlighed om den umiddelbare selvkærlighed, der er selvisk.

Når Grøn forklarer, hvordan man elsker sig selv på den rette måde, så tilhører det den højere forestillingskreds. Det gør man ved at bevare sig selv, og "og det skal man ved og i at bevare kærligheden" (Grøn 1993, 136). Buddet er klart, men problemet ligger et andet sted. Kærlighedsbuddet er et uopfyldeligt imperativ for det umiddelbare menneske, der befinder sig i den lavere forestillingskreds. Mennesket er bundet af timeligheden og endeligheden. Derfor lider det blandt andet af angst, og det fører til fortvivlelse, når mennesket mangler det evige. Mennesket kan ikke selv frembringe evighedsens forandring, uendelighedens forandring. Forandringen må, som jeg læser *Kjerlighedens Gjerninger*, iværksættes udefra med evige og uen-

4. Stoikerne repræsenterer en klassisk grundposition, hvad angår selvkærlighed. Den er formidlet af Cicero: "Ethvert levende væsen elsker sig selv, og straks efter fødslen søger det at bevare sig selv, fordi det fra naturens hånd har fået denne første drift givet til livets opretholdelse, som går ud på at opnå den bedst mulige tilværelsesform svarende til dets natur" (Cicero 1968, 565). Det er umuligt at elske sig selv og at hade sig selv, skriver Cicero. Der er ganske vist mennesker, der begår selvmord. De drives enten af smerte og sorg, af begær eller af vrede og hidsighed, og den handling, der afslutter deres liv, anser de bedst for dem selv. Bag ved disse motiver ligger, at mennesket elsker sig selv (Cicero 1968, 569-571). Lighedspunktet mellem stoikernes opfattelse og Kierkegaards beskrivelse af den umiddelbare selvkærlighed er, at den lukker sig om sig selv.

delige kræfter. Selvom Kierkegaard skriver: "Det er Gud, Skaberen, som maa nedlægge Kjerlighed i ethvert Menneske, han der selv er Kjerlighed" (SKS 9 219), så er store dele af *Kjerligheden Gjærninger* en understregning af, at mennesker i umiddelbarheden mangler muligheder for at løse den etiske opgave, som kærlighedsbuddet fordrer. Kierkegaards påstand er, at der skal en forandring til, endda en "Grundforandring" (SKS 9, 144). Det sker ikke uden midler, og Kierkegaard mener tydeligvis, at kærlighedsbuddets "skal" er et middel, der befordre bevidsthed om det, som mennesket mangler. Det er ikke inden for denne overvejelses rammer at tolke, hvilke andre midler Kierkegaard mener er nødvendige for, at forandringen kan finde sted, da jeg overordnet begrænser min opmærksomhed på de tre kapitler, hvor Kierkegaard tolker kærlighedsbuddet.

Kærligheden til Gud – første prioritet

Kierkegaard skriver om forelskelsen, at der i denne er en selvisk for-kærlighed på spil, og den elsker ét menneske frem for alle andre. Den står i modsætning til den kristelige kærlighed, der elsker næsten, som er alle mennesker. Når digterne skriver, at man vil elske et andet menneske højere end alt andet (SKS 9, 27), er det ikke kun digternes fantasi. De forelskedes følelser er på afveje. Kierkegaard mener endda, at det er gudsbespottelse at tale sådan. Her kommer det frem, som stikker under.

Der er "kun Een, et Menneske med Evighedens Sandhed kan elske højere end sig selv, det er Gud", skriver Kierkegaard (SKS 9, 27). Kærligheden til Gud skal være første prioritet og forudsætning for al anden kærlighed. Han begrundet det med, at buddet ikke hedder "Du skal elske Gud som dig selv", men derimod "Du skal elske Herren din Gud i dit ganske Hjerter og i din ganske Sjel og i dit ganske Sind". Derfor skal et menneske elske Gud ubetinget lydende og tilbedende (SKS 9, 27). Ifølge Kierkegaard skal Gud have første prioritet i kærlighedens relationer. Det er forudsætningen for alle andre former for kærlighed.

Kierkegaard er på vagt over for det bedrag, som ligger i "at elske et andet Menneske som Gud" (SKS 9, 112). Det "er at bedrage sig selv, og at tillade at et andet Menneske at elske En som Gud er at bedrage dette andet Menneske" (SKS 9, 112). Derfor kræver kristendommen

ifølge Kierkegaard, at man om nødvendigt kan komme til at skulle have far, mor, søster og den elskede (SKS 9, 112).⁵

Derimod sætter Kierkegaard næstekærligheden og den rette selvkærlighed på samme kvalitative niveau, når han hævder, at kristendommen lærer, "at et Menneske skal elske sin Næste som sig selv, det er, som han skal elske sig selv" (SKS 9, 31).

Konsekvensen er, som jeg ser det, at Kierkegaard ville afvise en række formuleringer som: "Du skal elske Gud som dig selv" og "Du skal elske Gud som næsten". Af samme grund, mener jeg, at Kierkegaard ville afvise formuleringer som: "Du skal elske dig selv som Gud" og "Du skal elske næsten som Gud". Den kvalitative forskel på Gud og menneske bringer lys over en række formuleringer hos Kierkegaard, der kan forekomme tvetydige.

Når det gælder det dobbelte kærlighedsbud og Kierkegaards tolkning af det, er der tale om relationer mellem personlige væsener. Forell nævner, at man kan elske den abstrakte verden, idéer, materielle objekter eller hændelser (Forell 1989, 7). Men det er relationer mellem personer, der er tale om i denne sammenhæng. Med Claudia Welz må det fastholdes, at hvis "Gud *kun* symboliseres upersonligt ... kommer vi til at mangle hans respons på alt det, der svirrer og summer, resonerer og bevæger sig i vores liv" (Welz 2023, 65). Kierkegaard skriver, at "Guds-Forholdet bestemmer, hvad der mellem Menneske og Menneske er Kjerlighed" (SKS 9, 117).

Kierkegaards opfattelse er, at kærligheden til Gud skal bryde den umiddelbare selvkærlighed og forkærlighed, der er lukket om sig selv, så kærligheden til Gud, næsten og den rette kærlighed til sig selv kan komme på plads.⁶

5. Han nævner ikke skrifthenvisningen, men det er Lukas 14,26; Matt 10,37.

6. Når Kierkegaard stiller normative krav til kærligheden, er han på det punkt enig med den kristne tænker Maximus Confessor fra Østkirken (død 662 e.Kr.). Denne har en ensidig negativ bedømmelse af selvkærligheden i sine 400 artikler om kærligheden (Confessor 1985, 33-98). Han mener, at selvkærlighed er en lidenskabelig og irrationel affekt. Den kommer fra kroppen og strider imod kærligheden og selvbeherskelsen. Den, som har selvkærlighed, har alle lidenskaber. Selvkærlighed er årsag til lidenskabelige tanker. Fra dem kommer begæret, der fører til fråseri, grådighed og forfængelighed. Det fører videre til en række laster, der binder personen til jordiske ting. Alle lidenskaber begynder med selvkærligheden og ender med hovmod. Selvkærlighed er kroppens irrationelle kærlighed, og hvis man eliminerer den, så eliminerer man alle de lidenskaber, der udspringer fra den (Confessor 1985, 62-69). Selvkærligheden er ifølge Maximus Confessor altid negativ, fordi den strider imod kærligheden til Gud og kærligheden til næsten. Kærlighed til Gud medfører kærlighed til næsten. Han definerer kærligheden til næsten som en kærlighed, der er lige over for alle (Confessor 1985, 41). Kierkegaard er enig med Confessor i, at den umiddelbare selvkærlighed er selvisk, men Kierkegaard er ikke enig med Confessor i, at al selvkærlighed er negativ.

Diskussion om kærlighedens prioriteter

I det følgende vil nogle eksempler blive trukket frem, som viser, at der har været diskussion om Kierkegaards opfattelse af kærligheden og dens ytringer. Eksemplerne illustrerer, at Kierkegaards kærlighedsopfattelse har teologisk betydning for kærlighedssyntesen.

Jamie Ferreira har arbejdet med pligten hos Kant og Kierkegaard og påpeger, at Kierkegaard ikke mener, at der er næstekærlighed i hedenskabet (Ferreira 2001, 56; Ferreira 2016, 91-107). Konsekvensen er, at hvis man tager Gud ud af ligningen, er der ingen kristen næstekærlighed. Det, som er tilbage, kan være den universelle humanistiske etik, som Kant opstillede. Kants etik er autonom i modsætning til Kierkegaards, som er teonom. Kierkegaard argumenterer for, at når kærligheden bliver pligt, bliver den evigt frigjort i salig uafhængighed (SKS 9, 45). En sådan formulering ligner Kants position, når det gælder pligten. Men hvor Kant grundlægger etikken i mennesket, nemlig i den rene fornuft *a priori*, grundlægger Kierkegaard sin etik på en anden måde. Det er Gud, der skal bestemme, hvad der "i ethvert Tilfælde er Kjerlighed" (SKS 9, 129).

Darlene Weaver mener, at nutidens etik er relativ tavs om kærligheden til Gud (Weaver 2002, 45). Mennesket er skabt til relation med Gud. Menneskets selvbestemmelse konstitueres i ansvar for Gud og realiseres i kærlighedens relationer (Weaver 2002, 81). Det er Guds kærlighed, der gør det muligt, at en person kan blive forenet med Gud. Et sådant møde udsletter ikke personen, men skaber nyt (Weaver 2002, 128). Kærlighed til Gud, sig selv og næsten hænger sammen. Hvis man elsker Gud over alt, indebærer det et nej til afgudsdyrkelse og hovmod. Kristen etik kan ikke adskille kærligheden til Gud fra Guds selvmeddelelse i Jesu Kristi person, værk og opstandelse. Den konkrete kærlighed til Gud finder sit liv og sin udformning i discipelskab og kirkeligt liv (Weaver 2002, 133,135). Når det står svagt, skyldes det hævdelser af menneskets autonomi, som har sønderbrudt kærlighedssyntesen.

Vacek undrer sig også over den forlegenhed, der medfører, at det kun sjældent drøftes i dybden, hvad det betyder, at Gud elsker os, og at vi elsker Gud. Vacek påviser, hvordan en række teologer ikke interesserer sig for det store bud om at elske Gud. Nygren mente, at kærlighed til Gud var syndig og en stor fejl. Karl Rahner er et eksempel på, at kærligheden til næsten erstatter kærligheden til Gud (Vacek 2016, 114). Det er måder, hvorpå kærligheden til Gud elimineres. Vacek nævner, at nogle ikke mener, at Gud er en person, og at man derfor ikke kan have en personlig relation til Gud. Vacek mener ikke, at alt er i orden, når blot mennesker udøver næstekærlighed. Det fører

nemlig til, at bøn, tilbedelse og undervisning i den kristne tro ikke er nødvendig (Vacek 2016, 115).

Hvad er så kærlighed til Gud ifølge Vacek? Kærlighed til Gud er affektiv delagtighed i Gud. Når man elsker Gud, er man afstemt med Gud. Vaceks påstand er, at kærlighed til Gud er grundlaget for moralsk liv (Vacek 1994, 116-117). Kærligheden til Gud er forskellig fra kærligheden til andre, ligesom kærligheden til en ægtefælle er anderledes end kærligheden til et barn. Gennem åndelige erfaringer kan man mærke, at Gud er nær, elskende og elskelig. Gennem religiøs praksis kan man lære både at elske og at frygte Gud, og gennem teologisk tænkning kan man lære at tage del i Guds aktiviteter i verden. Kærlighed til Gud er en følelse, gennem hvilken vi på bekræftende måde bliver delagtig i Guds godhed og handlinger (Vacek 2016, 125).

Vacek og Weaver efterlyser noget, som kun indirekte findes hos Kierkegaard. Men der er elementer hos Kierkegaard, der kan bidrage til udviklingen af den rette selvkærlighed som en livshistorisk erfaringsproces inden for rammen af kærlighedssyntesen.

I drøftelsen af forholdet hos Kierkegaard er det relevant at nævne, at hos Augustin er anden del af det dobbelte kærlighedsbud underordnet den første del. Kærligheden til Gud er en forudsætning for ret selvkærlighed (O'Donovan 2006, 37). Søltoft nævner, at der hos Augustin er et hierarki af objekter for kærligheden, og det højeste objekt er Gud. Hos Kierkegaard er der ikke forskel, mener Søltoft (Søltoft 2014, 45). Det er efter min opfattelse en problematisk tolkning. Hos Kierkegaard er Gud højeste prioritet, og derefter kommer næstekærligheden, der inkluderer den rette selvkærlighed. Den umiddelbare forkærlighed og selvkærlighed er ikke på samme kvalitative niveau.

Den rette næstekærlighed og den rette selvkærlighed er billedligt som anhængere, der ikke kan bevæge sig selv. En anhænger kommer først i bevægelse, når det sættes på anhængertrækket og sættes i bevægelse af et foranstillet køretøj med trækraft. Kierkegaards opfattelse er: Elsk først Gud, så skal al den anden kærlighed følge deraf. Det kan lyde som et ekko af Jesu ord i Bjergprædiken om at søge Guds rige først, så vil det andet komme deraf (Matt 6,33).

Næstekærligheden – den nødvendige anden prioritet

Næstekærlighedens "som dig selv" er ifølge Kierkegaard en dirk, der skal låse op til menneskets inderste, så det ikke længere har undskyldninger. Selvkærligheden skal brydes. Buddets "som dig selv" skal føre til en "Evigheds Forandring mellem det Første og det Sidste" (SKS

9, 26). Kristendom lærer, at kærlighed til Gud og næsten er den sande kærlighed. Forelskelse og venskab er dermed detroniseret. Begge lider under et sansebedrag, da de er præget af selvished. Det kristelige tager "Du skal" alvorligt i modsætning til hedenskabet, der ingen selvfornægtelse har ifølge Kierkegaard (SKS 9, 59).

Hvis man elsker fortvivlet, er det ifølge Kierkegaard udtryk for, at man ikke elsker på den rette måde. Man elsker selvisk i stedet for at elske med den evige kærlighed, som er pligt. Det er evighedens "Du skal", der skal løfte kærligheden op på et frelsende, lutrende og forædlende niveau (SKS 9, 50). Når den selviske forkærlighed tages bort, kan man elske næsten, og man kan elske den elskede på den rette måde. Den enlige, kæresterne, manden og hustruen kan således elske sig selv og hinanden på den rette måde (SKS 9, 68). Det er derfor ikke rigtigt, når Amy Hall hævder, at den erotiske kærlighed tilintetgøres i *Kjerlighedens Gjerninger* (Hall 2002, 114). Der findes, som jeg har søgt at vise, en ret forkærlighed i Kierkegaards tekst, selv om han ikke selv bruger begrebet (Petersen 2013, 33-47).

Næstekærligheden kræves i den kongelige lov: "Nei, elsk den Elskede trofast og ømt, men lad Kjerligheden til Næsten være det helliggjørende i Eders Forenings Pagt med Gud; elsk Din Ven oprigtigt og hengivent, men lad Kjerlighed til Næsten være hvad I lære af hinanden i Venskabets Fortrolighed med Gud!" (SKS 9, 69). Gud gør ikke forskel, og det gør næstekærligheden ej heller. Næstekærligheden er en åndelig kærlighed, fordi Gud er mellembestemmelsen. I næstekærligheden elsker man med evighedens ligelighed (SKS 9, 74).

Næsten skal være mellembestemmelse mellem den, der elsker, og den, som bliver elsket, og mellem den, som har en ven, og vennen. Næsten bliver derfor "Selvfornægtelsens Mellembestemmelse". Den, som elsker, skal ikke beundre, men elske med selvfornægtelsens kærlighed, der jager selvisheden ud (SKS 9, 61). Det er vigtigt, at selvfornægtelsen ikke opfattes som selvopgivelse (Søltoft 2020, 32), men som et opgør med selvisheden. I forkærligheden elskes "det andet Jeg, det andet Selv", men i næstekærligheden elskes "det andet 'Du'" (SKS 9, 60).

På den baggrund af det, som er trukket frem, er det næppe rigtigt, at "den umiddelbare forkærlighed og den kristne næstekærlighed har *samme ophav*", som Søltoft skriver (Søltoft 2014, 49). Den umiddelbare forkærlighed hører til i den lavere forestillingskreds, og har selvisheden som kilde, mens næstekærligheden hører til den højere forestillingskreds, som trækker på en anden kilde.

Hvem er så næsten? Det er "Fordoblelsen af Dit eget Selv", skriver Kierkegaard (SKS 9, 29). Fordoblelsen er billede på den brudte selv-kærlighed, så der i selvet ikke længere er ét centrum som i en cirkel,

men to brændpunkter som i en ellipse. Næsten er alle mennesker, men det er ikke alle, der er nærværende. Der skal blot ét menneske til for, at næstekærligheden kan vises i praksis. Men selv på en øde ø kan næstekærligheden indøves, fordi selvkærligheden forsages og næsten elskes (SKS 9, 29). Man er ikke ringere end næsten, og næsten er ikke ringere end én selv. Man er lige, og fordoblingen i det indre menneske udtrykker ligheden mellem selvet og enhver anden (SKS 9, 66-67). Kierkegaard understreger, at vi "atter og atter mindes om Christendommens Lære: at et Menneske skal elske sin Næste som sig selv, det er, som han skal elske sig selv" (SKS 9, 31). I en sådan formulering ligger, at der er et bud både om at elske næsten og et bud om at elske sig selv. Buddet om at elske sig selv på den rette måde er et ligestillet bud med at elske næsten.

Der er i kærlighedsbuddets "som dig selv" næppe tale om identifikation mellem næstekærligheden og den rette selvkærlighed, som Grøn skriver (Grøn 1993, 133-134). Næstekærligheden og den rette selvkærlighed ligger ganske vist på samme kvalitative niveau. Men mennesker har individualitet. Derfor er der forskel på at elske sig selv på den rette måde og at elske "det andet 'Du'" (SKS 9, 61). Der er snarere tale om korrelation mellem næstekærligheden og den rette selvkærlighed, da det enkelte selv er afgrænset og individuelt.

Den rette selvkærlighed

Kierkegaard skriver, at når næstekærlighedsbuddet forstås ret, betyder det også det omvendte: "*Du skal elske dig selv paa den rette Maade*" (SKS 9, 30). Det er lige så svært at elske sig selv på den rette måde som at elske næsten. Kierkegaard beskriver her en ligevægt, som svarer til "som dig selv". Den rette selvkærlighed handler om lighed på trods af forskelligheder (Søltoft 2014, 313). "At elske sig selv paa den rette Maade og at elske Næsten svare ganske til hinanden, er i Grunden Eet og det Samme", skriver Kierkegaard (SKS 9, 30). Den rette selvkærlighed er en åndelig bestemmelse (SKS 9, 63).⁷

7. O'Donovan viser i sin fremstilling om Augustin og selvkærligheden, at Augustin (død 430 e.Kr.) har 150 referencer til selvkærligheden i sit omfangsrige forfatter-skab, uden dog at have en samlet teori om selvkærligheden (O'Donovan 2006, 57, 137). Den naturlige selvkærlighed er forudsætning for den rette selvkærlighed. Den naturlige selvkærlighed er god i sig selv, men den forekommer fordrejet. Ret selvkærlighed forudsætter skabt menneskelighed og Guds værk i modsætning til, hvad mennesket selv udretter (O'Donovan 2006, 55-61). O'Donovan viser, at Augustin udleder den rette selvkærlighed af Guds treenighed i skriftet *De Trinitate*. Augustin læser i 1 Joh 4,8, at Gud er kærlighed, og da Gud er én Gud og tre personer, så elsker

I umiddelbarheden oplever mennesket en trang til kærlighed. Det er både en trang til at blive elsket og til at elske. Kærlighedens trang er grundet i menneskets væsen (SKS 9, 156). Trangen til kærlighed er lagt ned i mennesket fra skabelsen. Jesus Kristus havde ifølge Kierkegaard denne trang, fordi han var menneske (SKS 9, 156). Trangen er ikke identisk med selvopholdelsesdriften, der er en naturbestemmelse, som mennesket har fælles med dyrene. Selvopholdelsesdriften er en del af den fællesmenneskelige basis, og den viser, at "vi ejer os selv", som Søltoft skriver (Søltoft 2014, 259-261). Man kan dog ikke bygge etik på selvopholdelsesdriften. Kierkegaard nævner "Selvopholdelsesdriften, der gjør Smaaligheden saa virksom for at faa alt Andet end dens Eget bort" (SKS 9, 271). Selvopholdelsesdriften er stærk i umiddelbarheden og er basis for selvkærligheden, egenkærligheden. I Anden Følge skriver Kierkegaard om kærligheden "i Grunden" (SKS 9, 223). Mennesket er anlagt på kærlighed. Kærlighedsbuddet forudsætter det og vil frembringe "en Omvæltning fra Grunden af" (SKS 9, 265).

I et intensivt afsnit under emnet "Kjerlighed er Lovens fylde" har Kierkegaard nogle formuleringer, der kan misforstås. Kristus havde en kærlighed, der ikke gjorde forskel på mennesker (SKS 9, 105). Anderledes er det med mennesker. De sammenligner sig med hinanden, og det skaber ulighed. Hvis Gud er med, så er alle mennesker lige over for Gud (SKS 9, 106). Verdslig visdom betragter kærlighed som et forhold mellem det ene menneske og det andet. Kristendommen lærer ifølge Kierkegaard derimod, at forholdet er mellem menneske og Gud og menneske, fordi Gud er mellembestemmelse. Derfor kan gudsforholdet ikke udelades, understreger Kierkegaard (SKS 9, 111). Det er i den sammenhæng, at Kierkegaard udtrykker sig tvetydigt: "Thi at elske Gud, det er i sandhed at elske sig selv; at hjælpe et andet menneske til at elske Gud er at elske et andet Menneske; at blive hjulpen af et andet Menneske til at elske Gud er at være elsket" (SKS 9, 111). På samme side skriver Kierkegaard, at "det at elske Gud er den sande Selvkjerlighed" (SKS 9, 111).

Sådanne udsagn kan misforstås, hvis de læses isoleret fra sammenhængen. Lippitt nævner to tolkningsmuligheder, som han forkaster:

Gud sig selv, og da mennesket er skabt i Guds billede, er der også en ret selvkærlighed (O'Donovan 2006, 75). Den naturlige selvkærlighed er behæftet med synd, og Augustin kender fra 2 Tim 3,2, at egenkærlighed er ond. Den er *superbia*, hovmod og skal derfor brydes. Man lærer at elske sig selv ved at elske Gud. Der er to kærlighedsbud, og det skyldes, at når man elsker Gud, så følger deraf, at man elsker sig selv på ret måde. O'Donovan peger på, at for Augustin er Gud vigtigere end sjælen, og derfor er kærlighed til Gud højere prioriteret i buddets formuleringer. Det er ikke menneskets egen anstrengelse, for ordet fra Rom 5,5, "Guds kærlighed er udgydt i vore hjerter ved Helligånden, som er givet os", betyder ifølge O'Donovan meget for Augustin (O'Donovan 2006, 41-42, 47, 130).

1) at det at elske Gud er identisk med at elske sig selv, eller 2) at man blot skal elske Gud, så er alt andet i orden. En tredje mulighed, som Lippitt gør gældende, er, at kærligheden til Gud er et filter, som andre kærlighedsrelationer går gennem (Lippitt 2013, 56-57). Den sande kærlighed til Gud indebærer, at man også elsker sig selv med den rette og sande selvkærlighed. Han følger op ved at skrive: "thi at elske Gud er at elske sig selv, at elske et andet Menneske som Gud er at bedrage sig selv, og at tillade et andet Menneske at elske En som Gud er at bedrage dette andet menneske" (SKS 9, 112). Der er forskel på Gud og menneske. Man må ikke elske sig selv selvisk, så gør man sig til gud i sit eget liv, og Kierkegaard er klar over, at andre mennesker; mor, far, søster og den elskede m.fl. kan være gud, og det er forkasteligt (SKS 9, 112). Hvis man er overbevist om, at det at elske sig selv i sandhed er at elske Gud, og det at hjælpe et andet menneske til at elske Gud er det bedste for den anden, så kan man blive mødt med beskyldningen om at være selvkærlig (SKS 9, 130). Kierkegaard er klar over, at den, som elsker Gud som første prioritet i verdens øjne anses således, "at han er selvkjærlig" (SKS 9, 131). Her er anstødet ifølge Kierkegaard. Han kalder det "Grund-Usandheden" i den menneskelige opfattelse af kærlighed, hvis man unddrager sig forholdet til Gud (SKS 9, 115).

I fortsættelsen bytter Kierkegaard om på rækkefølgen ved at skrive "Thi det Christelige er: i Sandhed at elske sig selv er at elske Gud; i Sandhed at elske et andet Menneske er, med enhver Opoffrelse (ogsaa den selv at blive hadet), at hjælpe det andet Menneske til at elske Gud eller i at elske Gud" (SKS 9, 118). Selvom Kierkegaard her nævner "at elske sig selv" – og gentager det (SKS 9, 130) – før "at elske Gud" ændrer det intet, for mennesket må lyde Gud og holde sig til gudsforholdet (SKS 9, 121).

Et sandt kærlighedsforhold er derfor tredobbelt: "den Elskende, den Elskede, Kjerligheden, men Kjerligheden er Gud" (SKS 9, 124). Kærligheden er ikke et abstrakt livsprincip, men kærligheden er personificeret i Gud og virkeliggøres i relation til Gud som person. Gud er ifølge Kierkegaard "Kjerlighedens eneste, sande Genstand" (SKS 9, 133). I denne åndens kærlighed ligger den rette næstekærlighed og den rette selvkærlighed implicit.

Den rette selvkærligheds grobund

I sin hævvelse af kærlighedssyntesen vender Weaver gentagne gange tilbage til, at selvet må blive en ny skabning (Weaver 2002, 115). I Kristus er selvet en fornyet skabning, en Guds skabning som anses

for god. Selvet er ikke en frembringelse, som skyldes mennesket selv, men det nye selv kommer i kraft af tilgivelsen og åbenbaringen. Det er ikke en tilintetgørelse af mennesket. Kristen etik må ifølge Weaver lokalisere selvet i den personlige livshistorie, der forbinder identitet og handlekraft. At være i Kristus er en dynamisk og relationel tilstand. Kristus viser nemlig, at mennesket er en skabning, der er kaldet til at elske (Weaver 2002, 35-36). Tilstanden, i Kristus, kan hos Kierkegaard ses som den tilstand, hvor evighedens og uendelighedens forandring er sket første gang som en "Grundforandring" (SKS 9, 144), og hvor der derefter følger en dialektisk kamp mellem det gamle og det nye. Det kan i det store teologiske perspektiv ses som en videreførelse af den paulinske kamp mellem ånd og kød (Rom 7,14-25; Gal 5,13-26), det nye menneske og det gamle menneske (Kol 3,9-10; Ef 4,22-24) og Luthers opfattelse af det kristne menneske, der efter retfærdiggørelsen af tro står i en kamp i det levede liv, hvor det ifølge Luthers *Store Katekismus* kun er delvis godt, rent og helligt (Bekendtnisskriften 1986, 659).

Weavers basistese er, at ret selvkærlighed danner en måde at være på, i hvilken selvet definerer sig selv i ansvar for Gud og i anvendt, men ikke udtømt i næstekærlighed (Weaver 2002, 79). Det afgørende for selvkærligheden er en kærlighed til Gud, der identificerer og frasorterer falske former for selvkærlighed og giver sammenhæng til den, der elsker.

Et kristent perspektiv på, hvordan man skal forholde sig i kærlighedens relationer indebærer i udgangspunktet den væren, der er åbenbaret i Jesus Kristus. Det perspektiv hjælper til at forfølge værdier, holdninger og handlinger i det liv, der følger af at være en ny skabning i Jesus Kristus. Det hjælper til at forfølge de værdier, der bygger op i stedet for det, der nedbryder os selv, vores næste og den omgivende verden (Weaver 2002, 184). Ret selvkærlighed er derfor en dybt intim, helt særlig og personlig relation til Gud ifølge Weaver (Weaver 2002, 189).

Som nævnt kan der ifølge Vacek være tale om forlegenhed ved at tale om, at mennesker skal elske Gud (Vacek 2016, 114). Det dobbelte kærlighedsbud fordrer det. Ønsker Gud det? I kapitlet med titlen "Kjerlighed søger ikke sit Eget" spørger Kierkegaard, om Gud søger sit eget? Svaret er: "Jo, han søger sit Eget, som er Kjerlighed", og Kierkegaard gentager: "Jo han søgte sit Eget, ved at hengive sig for Alle" (SKS 9, 263). Det gjorde han, fordi andre må ligne ham i den opofrende hengivelse. Gud søger kærlighed og ønsker at blive kærlighedens genstand – uden det kan siges, at han søger sit eget (SKS 9, 263-264). Kierkegaard mener, at mennesker både søger at få kærlighed og at give kærlighed. Kærlighed er hengivelse, og Gud har i Kristus

hengivet sig for alle med henblik på en personlig relation til alle. Det er hengivelsen og genkærligheden til Gud, der er kærlighedssyntesens og dermed den rette selvkærligheds grobund.

Det, som Weaver kalder kærlighedssyntesen, er ikke formuleret sådan hos Kierkegaard, men det ligger implicit i det dobbelte kærlighedsbud. Baggrunden for det er den treenige Gud, der gennem inkarnation og frelsesværk har vist Guds nåde. Kierkegaard har dette som forudsætning. Det er formuleret i den indledende bøn til Den treenige Gud. Kierkegaard formulerer bøn til "Du Kjerlighedens Gud", "Du, vor frelser og Forsoner" og "Du Kjerlighedens Aand" (SKS 9, 12). Guds kærlighed og nåde er formidlet gennem Kristi ord og frelsesværk. På den baggrund sætter Kierkegaard sin læser i møde med kærlighedsbuddet.

Kritik af tre hovedindvendinger mod den rette selvkærlighed

Den rette selvkærlighed har mødt stærk modstand, og derfor er det på sin plads at nævne tre hovedindvendinger mod den rette selvkærlighed og at argumentere imod indvendingerne.

En hovedkritik af selvkærligheden og dermed muligheden for en ret selvkærlighed er ofte fremført på grundlag af påstanden om, at selvkærligheden er selvcentreret. Men det er en misforståelse, mener Vacek, fordi Gud elsker sig selv, og det viser, at selvkærligheden ikke nødvendigvis er selvisk (Vacek 1994, 258). Det er rigtigt, fordi Gud er kærlighed! Gud er ifølge Vacek én Gud i tre personer. Det betyder, at Faderen elsker Sønnen og Helligånden. Sønnen elsker Faderen og Helligånden. Helligånden elsker Faderen og Sønnen. Gud elsker alle mennesker, og alle mennesker burde elske Gud, som er deres skaber. Det første bud i det dobbelte kærlighedsbud er væsentligt. Det er betydningsfuldt for menneskets selvopfattelse, at det er skabt i Guds billede (Meng 1997, 296-309).

En anden hovedindvending imod den rette selvkærlighed er ifølge Santurri, at den selvopofrende kærlighed, *agape* er hævdet at være den eneste legitime kristne kærlighed. Santurri finder, at kærlighed som *agape* med offer af egne interesser findes i johannæisk, synoptisk og paulinsk teologi. Men ikke ethvert offer til fordel for en anden eller for andre kan ifølge Santurri kaldes kristent. De nazistiske soldater, der ofrede sig for føreren og de islamiske selvmordsterrorister, der ofrer deres liv, falder ikke ind under kristen *agape* (Santurri 2016, 172). Vacek nævner et eksempel med en hjertepatient, som kommer til at dø, medmindre han får mit hjerte transplanteret. Vacek nævner, at

Jesus havde ønsket om at bevare livet, selv om han skulle dø. Det viser hans kamp i Getsemane (Matt 26,39) (Vacek 1994, 243). Det vil stride imod den rette selvkærlighed at opgive sit eget hjerte i det tilfælde.

En tredje hovedindvending er ifølge Weaver, at selvkærligheden ofte er afledet af næstekærligheden, og dermed udelukkes en række pligter, som selvet har at opøve og forvalte overfor sig selv (Weaver 2002, 60). I forlængelse af det må det anføres, at selvkærlighed og næstekærlighed er tidsmæssigt sammenfaldende. Derfor er der ofte konflikt mellem dem. Ubalancen kan enten bestå i, at man realiserer sig selv i forhold til andre, eller at man anser selvopofrelsen som lønnen i sig selv. Da alle mennesker er skabt i Guds billede, indebærer det en lighed, og derfor må det afvises, at næsten er mere værd end én selv. Næstekærlighed er kærlighed til næsten, men ifølge Kierkegaard også at være næsten i kærlighed til den anden (SKS 9, 30). Næstekærlighed er den lighed, der ikke gør forskel på folk (SKS 9, 64).

Identifikation af den rette selvkærlighed

Den størrelse, som Kierkegaard kalder "den rette selvkærlighed", har ikke haft nogen stor plads i teologiens historie. Confessor Maximus og Anders Nygren er eksempler fra gammel og nyere tid på kristne tænkere, der konsekvent distancerer sig fra al selvkærlighed, fordi de mener, at selvkærligheden kommer fra græsk førkristen filosofi.

Både græsk og kristen opfattelse af kærlighed er nuanceret, så de ikke nødvendigvis er kontradiktoriske, som Nygren mente (Nygren 1938, 174-203). Alternativerne er ikke nødvendigvis ensidig egoisme kontra selvopofrende kærlighed. Når kristen kærlighed ofte er endt i en ensidig opfattelse, skyldes det ifølge Terence Irwin, at der ligger problematiske filosofiske argumenter til grund (Irwin 2016, 48).

Den selvkærlighed, som de græske tænkere havde, vil efter Kierkegaards bedømmelse mangle det kvalitative niveau, som kærligheden skal have ifølge det dobbelte kærlighedsbud. Der er lighedspunkter mellem Augustins syn på selvkærligheden og Kierkegaards. Begge forholder sig til det dobbelte kærlighedsbud. Forskellen er, at Augustin begrundet selvkærlighed i Guds treenighed, mens Kierkegaard foretager kritiske fænomenologiske analyser af sin samtids opfattelse af kærlighed. Kierkegaard forudsætter Guds treenighed, og udvikler tanken om åndens kærlighed under indflydelse af samtidens lighedstanke. Det, som Kierkegaard kalder åndens kærlighed, svarer til det, som Weaver kalder kærlighedssyntesen, hvor den rette kærlighed til Gud, den rette kærlighed til næsten og den rette selvkærlighed hører

sammen. Kierkegaard formulerer budet: "*Du skal elske dig selv paa den rette Maade*" (SKS 9, 30). Dermed er hans opfattelse af kærlighedsbuddet, at det er et tredobbelt kærlighedsbud.

På baggrund af det fremlagte bør den rette og sande selvkærlighed efter min opfattelse fremstå som en legitim størrelse, når den har plads i kærlighedssyntesen. Når det siges, at vi "som er stærke, skylder at bære de svages svagheder og ikke tænke på os selv" (Rom 15,1), skal det ses i relation til det enkelte menneskes ressourcer, energi, evner, styrker og svagheder, som er individuelle. Nogle svage gør meget af pligt og udtrættes, men andre stærke gør meget af lyst, men kan rammes af omsorgstræthed. Afgørende er, at det sker i den kærlighed, som også tager ansvar for sig selv. Det enkelte menneske må være bevidst om at vurdere, hvordan man bedst muligt tager ansvar for sig selv og viser omsorg for sig selv i et samlet lys fra kærlighedssyntesen.

Konklusion

Kierkegaard betoner kærligheden til Gud, næsten og den rette selvkærlighed som åndens kærlighed. Ifølge Kierkegaard er det en kristen pligt at elske Gud først af alt. Det dobbelte kærlighedsbud påbyder at elske Gud, og en række af Jesu ord bekræfter, at der er en første prioritet; "Søg først Guds rige, så skal alt det andet" (Matt 6,33). Der skal ske en forandring fra umiddelbarhedens selvkærlighed til den rette selvkærlighed. Det indebærer, at kærlighedssyntesen kommer på plads, så kærlighed til Gud, til næsten og til en selv hænger uløseligt sammen.

Den rette selvkærlighed må ud fra den anvendte metode og de resultater, som analysen har frembragt, kæmpe imod selvisheden, og arbejde for en balance i forhold til næstekærligheden. Det er ikke en statisk størrelse, men den bør efter min opfattelse udvikles i det enkelte menneskes livshistorie.

Litteratur

Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Die. 1986. Zehnte Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Cicero. 1968. "De finibus bonorum et malum." I *Ciceros Filosofiske Skrifter* ved Franz Blatt, Thure Hastrup og Per Krarup. Bind II, 242-635. København: G.E.C. Gads Forlag.

- Confessor, Maximus. 1985. "The Four Hundred Chapters on Love." I *Selected Writings*, 33-98. New York: Paulist Press.
- Ferreira, M. Jamie. 2001. *Love's Grateful Striving: A Commentary on Kierkegaard's Works of Love*. Oxford: Oxford University Press.
- , 2016. "Kierkegaard and Kant on the 'Duty to Love'." I *Love and Christian Ethics: Tradition, Theory, and Society*, red. Frederick V. Simmons og Brian C. Sorrels, 91-107. Washington: Georgetown University Press.
- Forell, Urban. 1989. *Kärlekens motivstrukturer: En etisk och begreppsanalytisk studie*. Lund: Lund University Press.
- Gadamer, Hans-Georg. 1986a. *Hermeneutik I – Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 5. Auflage. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- , 1986b. *Hermeneutik II – Wahrheit und Methode – Ergänzungen Register*. 5. Auflage. Tübingen J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Grøn, Arne. 1993. *Begrebet Angst hos Kierkegaard*. København: Gyldendal.
- , 1994. "Selv hos Kierkegaard." *Psyke & Logos* 15: 235-249.
- , 1997. *Subjektivitet og negativitet*. København: Gyldendal.
- , 1998. "DET ETISKE: 'Anden' etik", i *Studier i Stadier: Søren Kierkegaard Selskabets 50-års Jubilæum*, red. Joakim Garff, Tonny Aagaard Olesen og Pia Søltoft, 75-87. København: C.A. Reitzel.
- , 2002. "Subjektivitet og selvforhold." *Psyke & Logos* 23: 186-199.
- Hall, Amy Laura. 2002. *Kierkegaard and the Teachery of Love*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Irwin, Terence. 2016. "Conceptions of Love, Greek and Christian". I *Love and Christian Ethics: Tradition, Theory, and Society*, red. Frederick V. Simmons with Brian C. Sorrels, 36-50. Washington: Georgetown University Press.
- Jeanrond, Werner G. 2012. *Kærlighedens teologi*. Frederiksberg: Aros Forlag.
- Kierkegaard, Søren. 1997. *Søren Kierkegaards Skrifter* (SKS). Bind 4. København: G. E. C. Gad.
- , 2004. *Søren Kierkegaards Skrifter* (SKS). Bind 9. København: G. E. C. Gad.
- Lippitt, John. 2013. *Kierkegaard and the Problem of Self-Love*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Meng, Wilhelm. 1997. *Narzissmus und christliche Religion: Selbstliebe – Nächstenliebe – Gottesliebe*. Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich.
- Nygren, Anders. 1938. *Den kristna kärlekstanken genom tiderna: Eros och agape I*. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelsens Bokförlag.
- Nørager, Troels. 2003. *Hjertets længsel: Kærlighed og Gud religionsfilosofisk belyst*. København: Forlaget ANIS.
- O'Donovan, Oliver. 2006. *The problem of Self-Love in St. Augustine*. Eugene: Wipf and Stock Publishers.
- Petersen, Carsten Elmelund. 2013. "Den rette Forkærlighed ... Et overset element i Kierkegaards *Kjerlighedens Gjerninger*." *Theophilos* 6/2: 33-47.
- Santurri, Edmund N. 2016. "Agape as Self-Sacrifice: The Internalist View". I *Love and Christian Ethics: Tradition, Theory, and Society*, red. Frederick V. Simmons og Brian C. Sorrels, 171-189. Washington: Georgetown University Press.
- Schüle, Andreas. 2001. "'Denn er ist wie Du': Zu Übersetzung und Verständnis des alttestamentlichen Liebesgebots Lev 19:18." *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 113: 515-534.
- Søltoft, Pia. 2014. *Kierkegaard og kærlighedens skikkelser*. København: Akademisk Forlag.
- , 2020. *Kierkegaard og kærlighedens kendetegn: En læsning af Kjerlighedens Gjerninger*. København: Akademisk Forlag.
- Vacek, S.J., Edward Collins. 1994. *Love, Human and Divine: The Heart of Christian Ethics*. Washington: Georgetown University Press.
- Vacek, Edward Collins. 2016. "The Problematic Love for God: 'Love the Lord, All You Saints' (Psalm 31:23)". I *Love and Christian Ethics: Tradition, Theory, and Society*, red. Frederick V. Simmons with Brian C. Sorrels, 111-130. Washington: Georgetown University Press.
- Weaver, Darlene Fozard. 2002. *Self Love and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Welz, Claudia. 2023. "At høre det uhørte: Teologisk epistemologi som dialogisk livsorientering." *Dansk Teologisk Tidsskrift* 86: 40-75.

Sasja Emilie Mathiasen Stopa og Rasmus H.C. Dreyer (red.)

Med nåden i favn. Dåbens teologiske baggrund og betydning. Fønix, 2024.
385 sider. 249,- kr.

“Hvad nytter det i det hele taget at skrive så meget om dåben, hvis man ikke også forkynder troen på dens løfte?” Sådan indleder redaktørerne, Sasja Emilie Mathiasen Stopa og Rasmus H.C. Dreyer, forordet til antologien *Med nåden i favn. Dåbens teologiske baggrund og betydning* fra forlaget FØ-NIX. I bogens 10 artikler vil forfatterne, der fortrinsvist består af universitetsansatte teologer, indkredse dåbens teologiske betydning, som den har “udviklet sig fra de første kristne menigheder til nutidens evangelisk-lutherske dåb” i Den Danske Folkekirke (s. 7).

Antologien indrammes af to artikler af Anders Klostergaard Petersen om religiøs tro og dåb i tidlig Kristusreligion og dåbsritualet ritualteoretisk set. Med Nils Arne Pedersen, Johannes Aakjær Steenbuch og Maria Munkholt Christensen føres læseren gennem oldkirkens dåbsteologier og -praksisser, mens Nils Holger Petersen redegør for middelalderen med karolingertiden som centrum. Reformationen og reformatorisk teologi udfoldes af Sasja Emilie Mathiesen Stopa, Christine Svinth Værge Pöder og Rasmus H.C. Dreyer, og rundes af med Kristoffer Garnes overblik over danske dåbsritualer og -salmer fra reformationen til i dag.

Det spørgsmål, der samler bogens artikler, er, hvilken tro – eller hvilket trosindhold – vi døber på i Den Danske Folkekirke. På forskellig måde forholder artiklerne sig til, hvordan man opfatter, og kan opfatte – eller erfare – tro aktuelt, og hvorvidt også spædbørn kan døbes på deres tro. Er mennesket allerede fra skabelsen eller bliver det først i dåben Guds barn – og giver det mening at hævde, at dåben er nødvendig til frelse?

Det er spørgsmål, der er diskuteret igennem teologiens historie, og som igen er sat på spidsen i den verserende danske dåbsdebat. Det er formentlig heller intet tilfælde, at det netop er *Kirkens babyloniske fangenskab*, forordet citerer fra. Der er skrevet meget om dåben de senere år, og fælles for flere af bogens artikler er, at de forholder sig kritisk til tendenserne i dåbsdebat og samtid, idet man forsøger at nuancere positioner, der er blevet karikeret i debatten, og spørge til, hvilke konsekvenser for troen på dåbens løfte de aktuelle teologiske takter har.

Nils Arne Pedersen leverer fx i “Dåbsritual og dåbsteologi i oldkirken: Vest og øst” en vigtig kritik af et konstrueret skisma mellem østlig og vestlig teologi, herunder arvesynden som vestlig/augustinsk fejludvikling. Pedersen afviser, at oldkirkens teologi primært drejede sig om skabelsen og menneskets gudbilledlighed, og påviser, at dåben også i oldkirken blev anset for en frelseshandling. Han understreger en nær sammenhæng mellem det i dag omdiskuterede Guds barn-motiv og de oldkirkelige teologers (trinitariske) forståelse af Jesu dåb i Jordanfloden som grundtype for den kristne dåb, hvori den døbte adopteres eller får status af Guds barn.

Samlet set fungerer Jordandåben som et grundtema for størsteparten af artiklerne. Det genfindes bl.a. i Rasmus H.C. Dreyers analyse af Luthers sene dåbsprædikener, hvor Jordandåben antager karakter af indstiftelsesberetning, ligesom Kristoffer Garne identificerer motivet i dansk liturgisk og hymnologisk kontekst. Alene af den grund skal antologien anbefales. De trinitarisk-dåbssteologiske potentialer i Jordandåben er et overset motiv i dansk liturgisk sammenhæng og rummer (også økumeniske) potentialer for den nuværende diskussion af dåbsritualet.

Hvad der ydermere gør antologien anbefalelsesværdig er, at den med afsæt i "den tro, vi døber på" bevæger sig ind på teologiske temaer som sammenhængen mellem skabelse, forsoning og genløsning, den treenige Gud, sakramente- og syndsteologi m.m.

I sit bidrag, "At drukne i Guds nåde. Dåbens tillidsvækkende pagt hos Luther og Grundtvig og i dag", identificerer Sasja Emilie Mathiasen Stopa således en "berøringsangst" overfor syndsbegrebet i nyere dansk teologi (s. 234). Hendes vigtige pointe er, at en ensidiggørelse af dåben som bekræftelse af skabelsens godhed ikke bare taber blikket for det erfarede livs tvetydige og smertefulde dimensioner, men problematiserer forkyndelsen af *og* den ritualiserede ramme om menneskelig afmagt, skyld, lidelse og død med genoprettelse af tilværelsens brudthed som fortegn. I Stopas udlægning af Luthers og Grundtvigs pagtsteologi øjnes desuden den nyere Lutherforsknings sans for socialitet, omverden og medmenneske – uanset om man abonnerer på Stopas udlægning af den skjulte Gud som en dimension ved menneskets lidelseserfaring.

Som helhed fremstår *Med nåden i favn* både relevant og læseværdig; den kræver en vis forudviden med henblik på stoffets tilegnelse og den kritiske stillingtagen til teologi og teoridannelse. Man kan fx overveje, om den samtid, der ikke er repræsenteret i dåbsdebattens positioner, egentlig kommer til orde med sin (ikke uvæsentlige) kritik af dansk dåbsstraditions kristologisk-soteriologiske overvægt.

Bogen vil dog uden tvivl fungere godt i undervisningen af teologistuderende og præster på universiteter, pastoralseminarier m.m., ligesom præster med interesse for teologi og liturgi mellem tradition og samtid kan hente ny viden her – særligt bogens fokus på de oldkirkelige og middelalderlige dåbspraksissers symbolsk-taktile og rumligt-sanselige dimensioner vil glæde den liturgiinteresserede læser, der her også kan finde en diskret feministisk-teologisk pointe.

Nete Helene Enggaard

Ane Kirstine Brandt og Sigrid La Cour Sonne (red.)

En verden til forskel. Religionsmøder og religionsteologi i et mangfoldigt samfund, 2025. København: Eksistensen.

Religionsteologi er en forholdsvis ny fagdisciplin i Danmark. I takt med at Danmark udvikler sig fra at være et homogent samfund med en i religions-teologisk henseende homogen evangelisk-luthersk folkekirke til at blive et religiøst mangfoldigt samfund vokser interessen for at arbejde med teologi-ens og folkekirkens tematikker ud fra et religionsteologisk perspektiv.

Religionsteologi har også i varierende grad vundet indpas på de teologiske uddannelser. På Aarhus Universitet har religionsteologi i mere end 20 år været en fast bestanddel af den teologiske bacheloruddannelse.

Folkekirke & Religionsmøde er en af de officielle folkekirkelige organisationer, der gennem årene mest vedvarende har arbejdet med religionsteologien. Det seneste resultat af indsatsen foreligger i bogen *En verden til forskel*.

Redaktørerne forklarer titlen med en henvisning til maleren Valdemar Andersens maleri af Jesus, der møder Nikodemus, og som findes på Diakonissestiftelsen på Frederiksberg.

Jesus er fremstillet som en nordisk arketype med den lange, flade nordiske næse, men Nikodemus er skildret som en jødisk karikatur med den buede jødiske næse. De to næser vidner om en lang kristen tradition for anti-judaisme og antisemitisme.

Andersens maleri, som pryder forsiden på den smukke og veltilrettelagte bog, illustrerer redaktørernes pointe om, at ét er andetgørelsen af "de andre", noget andet er at ignorere og usynliggøre dem i den religiøse og teologiske praksis.

Religionsteologi bestemmes derfor som en nødvendig agtelse i al teologi for den anden og det andet, fordi det gør en verden til forskel, om vi usynliggør de andre.

Med dette udgangspunkt giver det god mening at invitere repræsentanter for teologiens forskellige fagdiscipliner til at bidrage med hver deres perspektiv på de udvalgte cases, som omhandler forskellige hverdagshændelser, hvor møder med mennesker med anden tro eller andet livssyn finder sted.

Der er praktisk teologiske overvejelser ved blandt andre Kirstine Helboe Johansen og Mikkel Gabriel Christoffersen. De undersøger dels spændingsfeltet mellem folkekirke og folkeskole i forbindelse med afholdelse af skolens juleafslutning i kirken, dels religionsteologiske aspekter ved dåbsamtalen inden for rammerne af en åben folkekirke bestående af mennesker med forskellige religiøse identiteter.

Andre artikler af bl.a. Gitte Buch-Hansen og Birgitte Graakjær Hjorth drøfter meget indsigtsfuldt forskellige nytestamentlige problemstillinger omkring de dødes tilstand mellem sidste åndedrag og kødets opstandelse samt relationen mellem Biblen og Koranen som hellig skrift.

Flere artikler kredser om forholdet mellem folkekirken teologiske centrum og periferi. Hvor åben og imødekommende kan folkekirken være organisatorisk og teologisk i mødet med mennesker, der ikke på forhånd deler den evangelisk-lutherske tro? Det involverer ekklesiologiske overvejelser, som Michael Agerbo Mørch kommer ind på, og mere fundametalteologiske overvejelser om, hvad ret tro er, sådan som Johanne Stubbe Teglbjærg Kristensen behandler emnet indgående gennem en læsning af centrale elementer i Paul Tillichs religionsteologi.

Blandt de dogmatiske emner er også opfattelsen af nadverteologien og nadverens praksis. I den forbindelse analyserer Bo Kristian Holm religionsmødet som teologisk og liturgisk udfordring i folkekirken nadverpraksis med inddragelse af en overvejelse om nadverens flermedialitet.

Pointen er, at nadveren kan kommunikere imod sin teologiske hensigt ved at nægte deltagere med en anden tro i en gudstjeneste at deltage i nadveren. Holm peger på betydningen af den pastorale individuelle samtale, hvor der lyttes til de religiøse forestillinger, som har bragt den pågældende til kirke, så kirkens tro på den nådige Gud kan stå entydigt klart for enhver, som kommer til den.

Claudia Welz analyserer de teologiske og erkendelsesteoretiske problemstillinger i religionsdialogen i anledning af en luthersk-muslimsk vielse i folkekirken. Hun betoner, at religionsmødet er en lytteøvelse, hvor vi også stiller os åben i bønner over for den Gud, som altid har åbenbaret sig, og altid vil åbenbare sig på tværs af religioner og konfessioner. Frelsen kan således ifl. Welz ikke begrænses til kun én religion, selvom den ifølge den kristne tro formidles tydeligst i kristendommen.

Det vil Anna Vind være uenig i, hvis man forstår konsekvensen af hendes artikel om religionsmøder ved begravelsen. Her inddrager hun Niklas Luhmanns opfattelse af religion som systemteoretisk kommunikation og når frem til den konklusion, at man ikke bør sammenblande islam og kristendom som to forskellige kommunikationssystemer ved fx at læse en muslimsk bøn ved en kristen kvindes begravelsen.

Det hører med til bogens fortjeneste, at der også inddrages erfaringer fra udlandet. Jakob Wirén undersøger religionsteologiens teologi og praksis ud fra erfaringerne fra de omkring 20 interreligiøse råd, der findes på lokalt plan i Sverige. På den baggrund udleder han en række vejledende principper, som er med til at skabe rum for et religionsmøde, der respekterer religionernes forskellige trosstrukturer.

Helene Egnells afslutningsartikel koncentrerer sig om religionsteologien i mødet med åndeligt søgende. Hendes empiriske undersøgelse af forholdene i den svenske kirke understreger, at kirkerummet får en særlig betydning for mennesker, der er det, som kan kaldes for "religiøst søgende". Kirkerummet kommunikerer på en særlig måde og er med til at gøre kirken til et evangelisk lysthus.

Ovenstående yder kun *En verden til forskel* en besked en retfærdighed. Der er tale om en gennemarbejdet antologi med væsentlige teologiske betragtninger og empiriske undersøgelser, som er med til at kaste lys over indholdet og nødvendigheden at arbejde religionsteologisk. Bogens kapitler er meget forskellige, men bliver holdt sammen af den case-orienterede tilgang.

Peter Lodberg

Emil Saggau og Kasper Dalgaard

Kirkemødet i Nikæa: Oversættelse, indledning og kommentarer. København: Samfundslitteratur 2025, 223 s. Kr. 289.

Det ene formål med Saggaus og Dalgaards bog, der kommer i anledning af 1700-året for koncilet i Nikæa, er angiveligt “at gøre de nikænske tekster synlige igen, så en læser kan se det fundament, som kristendommen hviler på” (s. 16). De mener, at “[i] debatter om folkekirkens bekendelser og i ritualbøger – endog teologiske lærebøger – skøjtes der oftest let hen over disse tekster”, men også at de tidlige kristnes rige, indviklede og ofte sofistikerede debatter, traditionens dybe teologiske sprog, i alt for ringe grad præger moderne teologi eller nutidige præsters holdninger, og at det skyldes, “at teksterne, som de nikænske, ofte ikke er tilgængelige i en dansk udgave” (s. 16). Det andet formål er at kontekstualisere teksterne historisk, da de er “udformet i græske filosofiske termer, hvor antikkens syn på familie, natur og kosmos spiller en stor rolle”, og er “formet i en romersk bureaukratisk og administrativ virkelighed” (s. 16). Målgruppen er læsere med meget forskellige forudsætninger, herunder også forfatternes studerende, og derfor er “pædagogiske forklaringer og simpelhed” prioriteret over “lange afsnit med mange tunge henvisninger” (s. 16-17). Konkret er bogen opbygget i tre dele, først en introduktion til kristendommen og Romerriget før 325, dernæst en oversættelse af den nikænske trosbekendelse, de nikænske *kanones* og koncilets brev om tidspunktet for påskefesten, ledsaget af kommentarer, og endelig en udfoldelse af de nikænske teksters senere virknings- og receptionshistorie.

Forfatternes formål er tiltalende, men det er helt forkert, at de teologiske lærebøger skøjter hen over teksterne fra Nikæa; jeg har f.eks. selv gjort grundigt rede for dem i bind 1 af *Kirkens Historie* fra 2012. Den nikænske trosbekendelse er allerede tidligere blevet oversat til dansk, men det er de nikænske *kanones* og Nikæakoncilets brev til kirken i Ægypten om påskefesten vistnok ikke, og derfor ville en oversættelse være velkommen, men desværre har de to forfattere her påtaget sig en opgave, som de mangler forudsætninger for at udføre. Bogen vrimler med fejl, ikke mindst sproglige, og det værste er oversættelserne, sammen med kommentarerne, der desværre aldrig burde have været trykt.

Forfatterne mener, at Nicænum er stærkt påvirket af filosofien, og det er da også rigtigt, at hele οὐσία-terminologien er af filosofisk oprindelse. Forfatterne skriver endvidere, at Nicænum henter den græske filosofi fra Johannesevangeliets prolog (s. 37, 94, 96-99), hvilket er meget diskutabelt, da termen οὐσία ikke bruges i Johannes og λόγος ikke i Nicænum. I 325 kunne οὐσία og ὁμοούσιος betyde forskellige ting i forskellige kontekster, og der er en forskningsdiskussion om, hvad man præcist kan have ment, da man anvendte disse termer på koncilet, men de to forfattere hjælper os ikke her. I stedet sammenblander de igen og igen ὁμοούσιος og ὁμοιοούσιος (s.

91, 99, 100), hvilket er fatalt. Saggau og Dalgaard er ikke klar over, at i den arianske strid kom forskellen på disse to ord ligefrem til at danne basis for to forskellige partier. De skriver i øvrigt s. 100, at ὁμοιούσιος "er en term, som er opfundet til lejligheden", hvilket er helt forkert, da de må mene ὁμοούσιος. Ὁμοούσιος og ὁμοιούσιος, som forfatterne tror er samme term, gengives bl.a. som "væsenslighed" (s. 99), "af samme væsen" (s. 99), "af samme slags natur" (s. 99-100), "af samme slags" (s. 92, 98-99). Οὐσία skriver de også som οὐσίας og οὐσιος (s. 97, 100). Forfatterne kan altså ikke finde ud af at slå simple gloser op, men de upræcise oversættelser er desuden meget uheldige, for Saggau og Dalgaards interesse for det filosofiske indslag i Nicænum burde have ledt dem til at forstå, at den græske filosofi netop tilstræbte præcise entydige begreber og en tilsvarende terminologi, og da de kirkelige forfattere i den "arianske strid" blev tvunget til at udvikle et tilsvarende specialiseret sprog, skal man tænke meget skarpere og være bedre orienteret end de to forfattere, hvis man vil forstå deres tekster. De kirkelige forfattere gjorde bl.a. brug af deres skoleundervisning om Aristoteles' kategorier, og Athanasios forklarer i sit skrift *Om synoderne*, kap. 53, at ὁμοιούσιος ikke må anvendes om Guds Søn, fordi "lighed" (τὸ ὅμοιον) vedrører "kvaliteter" (ποιότητες) – dvs. accidenser – men ikke "substanser" (οὐσίαι). Guds Søn er ὁμοούσιος med Gud Fader, fordi han er Søn af natur, mens det kun er accidentelt, når vi bliver "lig ham" (ὁμοιοι αὐτῷ, 1 Joh 3,2) og bliver "Guds sønner".

Forfatterne mener desuden, at γεννηθέντα, "født" eller "avlet", er en form af γίγνομαι, "bliver til" (s. 96, 98, 105), og igen lykkes det dem derved at forkludre det hele, for ligesom med det lille ι i ὁμοιούσιος var forskellen mellem γίγνομαι og γεννάω en af de subtile betydningsbærende distinktioner i den "arianske strid" – "tilblevet" og "født" er ikke, som de tror, det samme, for det, der bliver til, er noget andet end Sønnens fødsel, der jo er evig, tidløs, og derfor to forskellige verber. Heri er der bestemt også filosofiske forudsætninger, men det, der bliver til, svarer også til det, der er skabt af intet – *creatio ex nihilo* var som bekendt en kristen nydannelse i forhold til filosofien. Kort og godt kan forfatterne derfor ikke forstå forskellen på "født" og "skabt"/"gjort". De manglende græskkundskaber viser sig i øvrigt også her, hvor ποιηθέντα på mærkelig vis s. 98 bliver til ποιητήν, akkusativen fra den første trosartikel!

Det sted, hvor Johannesevangeliets prolog tydeligst danner baggrund for Nicænum, nævner Saggau og Dalgaard imidlertid ikke. Udsagnet om Sønnen som deltager i skabelsen, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, "ved hvem alt er blevet til", er baseret på Joh 1,3; 1 Kor 8,6; fjernere Kol 1,16. I stedet oversætter de to forfattere det s. 98 til det kryptiske "ham, som ved alt er blevet til". Det er ikke nemt at forstå, hvad det betyder på dansk, men i det mindste må det nærmest forstås sådan, at de har misforstået det relative pronomen som en henvisning til τῷ πατρί, også fordi de i den følgende kommentar betragter Sønnens fødsel som en del af Faderens skabelse (igen fordi de tror,

at γεννηθέντα er en form af γίγνομαι). Ikke desto mindre skriver de også på s. 99, at det “er fra dette fælles ‘væsen’, at alt er skabt, som man kan finde i himlen og på jorden”, så det er også muligt, at de har misforstået δι’ οὗ som en henvisning til ὁμοούσιον.

Om ordet σαρκωθέντα, “blev kød”, i anden trosartikel får vi s. 101 at vide, at det “er en sammenkobling af at tage for eksempel tøj på, men i stedet for tøj, så er det her kød.” Ingen tvivl om, at patristikken tit bruger klædnings-metaforen om inkarnationen, men det gør Nicænum jo ikke, for dette participium er en form af σαρκόω.

Καθολική er ikke (s. 105) “et konstrueret ord”, men et almindeligt ord, der har været brugt i græsk, længe før kristendommen opstod, hvor det betyder “almen”, hvad forfatterne ikke har øje for i deres diskussion om ordets betydning. Det er heller ikke det samme ord som καθόλου, selv om det er dannet af de samme bestanddele. Helt forvåset er det, når forfatterne skriver, at det “kommer af ordet ‘efter hvilke’ (καθά, καθ’ ἃ) og ‘hel, udelte, fuldstændig’ (καθάπερ. Sml. καθό og καθώς, ὅλος). Ordet er en sammentrækning af καθά (efter) og ὅλος (hel).” Den lange forklaring dækker over manglende forståelse, og der indgår jo ikke noget relativt pronomen i καθολική.

Om adjektivet ἀποστολική får vi s. 106 at vide, at det “er afledt af at ‘udsende’ (στέλλω) særlige ‘udvalgte’, ofte soldater (στρατιώτης, soldater, særligt embede).” Det rigtige er jo det bibelske ἀπόστολος – ingen har i Nikæa tænkt på soldater, og det er ἀποστέλλω, der betyder “udsende”.

Ἐκκλησία bruges ikke bare “to gange i Matthæusevangeliet”, men masser af gange i de nytestamentlige tekster. Det er fuldstændig forkert, når forfatterne skriver, at det endnu ikke havde fået den specialiserede betydning “kirke” i Nikæa i 325 (s. 106-7); det havde det og bør også oversættes sådan.

Hvis så bare det kun var trosbekendelsen, det var galt med, men går vi videre til de nikænske *kanones*, finder vi igen mange fejl. Som eksempler nævner jeg bare den første *kanon* om kastraktion, hvor ἐχειρουργήθη, ἐξετμήθη og ἐξέτεμε ikke er “tre forskellige grafiske beskrivelser”, der betyder “ødelagt”, “beskåret” og “beskadiget”, idet det første verbum er aorist passiv af χειρουργέω med betydningen “opererer”, mens de to næste er henholdsvis aorist passiv og aktiv af det samme verbum ἐκτέμνω, “beskærer”, “kastrerer” (s. 110-11), eller at τῷ κατηγομένῳ i den anden *kanon* ikke skal oversættes “kateketen”, men “katechumenen” (s. 113-14).

Der kunne bringes meget mere kritik af oversættelserne og kommentarerne. Forfatterne kan ikke ordentligt græsk, og det er uacceptabelt i en akademisk publikation, der netop skulle handle om det. Men hvis vi ser bort fra oversættelserne, kunne dele af bogen alligevel have haft betydning, hvis de var blevet gennemrettet for fejl. Selv om forfatterne ikke forstår noget af den nikænske teologi, rummer især de lange socialhistoriske afsnit om kristendommens organisatoriske udvikling og social etik en betydelig viden, og det ser ud til, at det er her, forfatternes virkelige interesse ligger. Havde der bare

været en grundig fagfællebedømmelse! For også her er der for mange fejl til, at bogen kan bruges, f.eks. når forfatterne gerne vil bringe de centrale termer på grundspørgene, men ikke kender forskel på ental og flertal, så de bruges i flæng, eller de f.eks. s. 52 skriver “en libellatici”, og “en thuruficati” (*sic*). Konstantin den Stores tre sønner smelter s. 13-14 sammen til én, Konstantin II, skønt der ud fra beskrivelsen må være tænkt på Constantius II.

Man kan håbe, at forfatterne lærer af dette – lærer, at de må lære noget mere, før de kan skrive en sådan bog. Deres hensigter og energi fortjener næsten et forsøg mere, så måske skulle de tage de socialhistoriske afsnit ud og bygge videre på dem til en ny bog, der kunne blive interessant nok, hvis de ellers vil forstå, at vi må søge hjælp hos hinanden, og at nøjagtighed ikke kan negligeres.

Nils Arne Pedersen

Tone Bleie

A New Testament. Scandinavian Missionaries and Santal Chiefs from Company and British Crown Rule to Independence, Solum Bokvennen, 2023, 528 s., 499 NOK

Professor på Tromsø Universitet Tone Bleie har med *A New Testament* skrevet en på mange måder anderledes bog om den norsk-danske missionsorganisation Santalmissionen og dens arbejde blandt santalerne og andre stammefolk i Indien og Bangladesh i det 19. og 20. århundrede. Bogen er anderledes end en normal historisk biografi eller organisationshistorie ved at være tematisk snarere end kronologisk og ved ud fra en teoretisk ramme at arbejde med begreberne den atlantiske verden, transnational historie, tidlig globalisering og fælles hukommelse.

A New Testament beskriver gennem fokus på Santalmissionen højdepunktet og udviklingen af moderne protestantisk verdensmission. Pionererne i Santalmissionen kom fra Norge, Danmark, Preussen, og Nordamerika, og en række af de missionærer, som var involverede, var også udsendte til Sydafrika og Kina. Evangeliet blev på den måde spredt ikke blot blandt santalerne, men i lige så høj grad i Norge, Danmark, England og Nordamerika gennem besøgende missionærer, som forbandt kristendommen i Santalistan med kirkelivet disse steder.

Bogen er inddelt i fire hoveddele: Konteksten for den skandinavisk-asiatiske mission; missionsstationskristendommen; organisationshistorie og -transition; og museumsperioden for mission. Da bogen ikke i sig selv er en historisk redegørelse, så forudsætter den et vist kendskab til moderne missionshistorie, til Santalmissionens historie og til santalernes kulturhistorie og religiøse univers. Visse af kapitlerne giver et lidt bedre indblik i hovedpersonernes historier, ambitioner og teologiske forståelser, især i kapitel 10, som handler om kvindesyn og kvindeidealer i missionen, og hvor den pietistiske moral kommer på prøve. Disse kapitler hører til de bedste dele af bogen. Desuden indeholder bogen en kronologisk oversigt og en fyldig litteraturliste med vel stort set alt, der er skrevet om Santalmissionen.

Bogen følger sig ind i de seneste årtiers teoretiske trend med synet på international protestantisk mission som del af den bredere globaliserings- og verdenshistorie. En grundtanke er her, at moderne protestantisk verdensmission blev mulig i det 19. og 20. århundrede på grund af politiske, økonomiske og teknologiske forhold, som for første gang gjorde det muligt for frie kirkelige missionsorganisationer at udsende missionærer til fx det indiske subkontinent. Med den pietistiske lutherske teologi som motivation blev missionen muliggjort, da Indien blev åbnet for kristne missionærer efter overgangen fra kompagnistyre til britisk kronkoloni i 1858, ligesom missionen økonomisk blev støttet af frie indsamlede midler i stadig kontakt med de sendende menigheder.

Bogen er således en korrektion til den oversimplificerede analyse og kritik af moderne protestantisk mission som kulturimperialisme og som kolonimagts forlængede åndelige arm. Bleies indvending er, at en sådan kritik fratager santalerne selv agens i historien, og at det bliver svært at forstå Santalmissionens succes. Kristen mission spiller sammen med stammepolitik, økonomisk udvikling, og ønsket om øget selvbestemmelse blandt santalerne, både i forhold til de traditionelle landejere, *zamindar'erne*, den engelske kolonimagt og den nye politiske elite i det uafhængige Indien efter 1947.

Styrken i bogen er, at den gennem en detaljeret vævning med og perspektivering til nutiden fortæller og genfortæller missionshistorien på baggrund af den større globale historie. Til denne styrke hører også en svaghed, nemlig at det overordnede teoretiske greb bliver svagere, end hvis der var tale om en historisk redegørelse eller en mere teoretisk diskussion. Bleie selv beskriver sin metode som en 'vævning', hvor de enkelte tråde i stoffet udgøres af personer, bygninger, arkiver, retssager og organisationer. Set som en helhed er bogen et sammenhængende stykke historie om Santalmissionen som et prisme på tidlig globalisering, men hvert af kapitlerne er ganske selvstændige artikler, som kan læses mere eller mindre uafhængigt af hinanden. Ligesom i et stykke stof, er der intet nødvendigt startpunkt eller et slutpunkt for argumentationen. Det gør det nemt at læse rundt i bogen, men svækker dens teoretiske ambition.

Bogen er hermed anbefalet til læsere med interesse for missionshistorie såvel som globaliseringshistorie. Den giver et nyt blik på samspillet mellem skandinaviske missionærer og santaler i udbredelsen af luthersk kristendom.

Jonas Adelin Jørgensen

Lars Sandbeck

Når kærligheden dommer. Den kristne tro på alles frelse. Eksistensen 2024, 311 sider

Hvad er dit billede af Gud? Det spørgsmål stiller Lars Sandbeck ikke i sin bog om den kristne domstanke, men han besvarer spørgsmålet. Svarene på spørgsmålet om, hvem menneskers og verdens dommer ifølge kristendommen er, og hvad dommens præmisser og resultat er, afslører nemlig, hvordan Gud forstås. Sandbecks bog viser, at der i de kristne traditioner er givet radikalt forskellige svar på disse spørgsmål – så radikalt forskellige svar, at man må spørge sig selv, hvorvidt der er tale om den samme religion. Er Gud kærligheden selv eller retfærdigheden selv? Er det kærligheden, der dommer, eller er det den juridiske retfærdighed?

Disse forskellige domsforestillinger har stor betydning for dogmatikken, fordi domsforestillingerne er afgørende for, hvilke teologiske helhedsforståelser, der kan formuleres. Domsforestillingerne er også afgørende i den praktiske udfoldelse af teologien, fordi de bestemmer, hvordan der kan prædikes og synges, og hvordan sjælesorgen kan udfoldes. Derfor er det afgørende, at teologien hele tiden undersøger sine domsforestillinger. Det bidrager Lars Sandbecks bog til.

Lars Sandbeck udfolder i en fyldig indledning til bogen, hvordan forestillingen om alles frelse (*ἀποκατάστασις πάντων*) og forestillingen om, at dommen har to mulige resultater – nogles frelse og andres fortabelse, kan bruges som nøgler til totaltydninger af kristendommen. Derefter følger bogens fire hovedkapitler om de to totaltydningers implikationer for gudsbilledet, menneskesynet, kristologien og domsforståelsen. Sandbeck lægger intet sted i bogen skjul på, at han mener, at den eneste troværdige fortolkning af kristendommen må bygge på forestillingen om alles frelse. Derfor afsluttes bogen da også med et afsnit, der bærer overskriften “fred”. Fred opnås kun gennem tillid til, at Gud frelser alle. Efter bogens egentlig afslutning følger tre appendikser om frygtens teologi, den lutherske underminering af fortabelsesteologien og om forestillingen om alles frelse i oldkirken. Disse appendikser kunne med fordel være integreret i de fire kapitler, eller placeret som indledende afsnit, idet de bringer vigtig viden, som kan støtte forståelsen af bogens hovedkapitler. Den valgte struktur fungerer imidlertid også.

I det første kapitel diskuterer Sandbeck sammenhængen mellem gudsbilledet og eskatologien: Hvis man forestiller sig, at Gud er kærligheden selv, kan Guds sidste handling ikke være at dømme nogle til evig fortabelse og pine. Hvis man forestiller sig, at dommen både kan føre til evig frelse og evig fortabelse, må Gud (også) være retfærdig, vred og hævn-gerrig. Det usammenhængende og paradoksale er ifølge Sandbeck, at store dele af de kristne traditioner hævder, at Gud både er ren kærlighed og vred og hævn-gerrig.

Bogens andet kapitel handler om menneskesynet i de to eskatologiske totaltydninger. Sandbeck argumenterer for, at menneskeheden skal forstås som et kollektiv af personer og ikke som en samling af individer. Der skete et skred i det kristne menneskesyn, da den voksende individualisme flyttede fokus fra menneskehedens frelse til det individuelle menneskes frelse. Spørgsmålet blev, om alle er "værdige" til frelse eller kun nogle. Ifølge forestillingen om alles frelse, er det ikke muligt, at kun nogle frelses, mens andre går fortabt. Nogles fortabelse er lig med alles fortabelse, fordi Guds skaberværk ikke når sit mål (*telos*), hvis ikke alle frelses.

Bogens tredje kapitel undersøger, hvilke implikationer for kristologien de to totaltydninger har. Hvis "kærligheden dømmer" så må Kristus forstås som Guds kærlighedsrelation til mennesket, hvorigennem Gud genopretter det brudte forhold mellem Gud og det skabte. Hvis det er den vrede Gud, der dømmer, bliver Kristi funktion at hengive sig selv til døden som et offer, der kan tilfredsstille Guds retfærdighedstrang, vrede og hævnthirst.

I bogens fjerde kapitel udfoldes modsætningerne mellem domstanken forstået på baggrund af de to eskatologiske totaltydninger: alles frelse eller dobbelt udgang. Først gennemgås en række nytestamentlige domsudsagn. Forfatteren prøver ikke at harmonisere de meget forskelligartede domsudsagn i Det Nye Testamente, men han viser, at domsudsagnene ikke entydigt peger på, at dommen vil have en dobbelt udgang til frelse og fortabelse, sådan som mange hævder. Det Nye Testamente indeholder også en række udsagn om, at Guds dom er en renselsesdom, der ultimativt fører til alle tings genoprettelse. Sandbeck viser også, at traditionelle oversættelser og fortolkninger af en række af de nytestamentlige udsagn er problematiske, fordi de bygger på en indgroet forestilling om, at dommen har en dobbelt udgang til frelse og til fortabelse.

Som nævnt afsluttes bogens hovedkapitler med et afsnit, der bærer titlen "Fred". Sandbecks pointe i dette afsnit er, at kun forestillingen om alles frelse giver mennesker fred, fordi de kan leve i tillid til, at Guds kærlighed endegyldigt fører alle til frelse.

Sandbeck argumenterer således gennem hele bogen stærkt for forestillingen om, at dommen er en renselsesproces, og at alle endegyldigt frelses. Denne anmelder finder, at Sandbecks argumentation er stærk og overbevisende. Det skyldes ikke mindst, at han er omhyggelig med at præsentere de positioner, som han argumenterer imod. Nogle læsere vil formentlig finde Sandbecks argumentation og især hans fremstilling af de positioner, som han argumenterer imod, for firkantede og polemiske. Det er sandt, at Sandbeck stil er polemisk, men gennem denne argumentationsform opnår Sandbeck at gøre konsekvenserne af forestillingen om dommens dobbelte udgang til frelse og fortabelse helt tydelige. Megen teologi, der bygger på forestillingen om dommens dobbelte udgang til frelse og fortabelse, forsøger bevidst eller ubevidst at tilsløre konsekvenserne af denne tankegang. Det gør ondt, når Sandbeck "river plastret af" de sår, som forestillingen om

dommens dobbelte udgang har skabt, men det er nødvendigt, for at sårene kan heles.

Hvor fører det os hen, hvis vi lader os overbevise af Sandbecks argumenter og opgiver forestillingen om dommens dobbelte udgang til fordel for tanken om alles frelse? Sandbeck giver selv et svar i det andet appendiks med titlen 'Den lutherske underminering af fortabelsesteologien'. Sandbecks argument er, at den lutherske teologis stærke betoning af, at frelsen kun gives af nåde ved tro på Kristus, undergraver forestillingen om dommens dobbelte udgang, idet denne forestilling gør det klart, at Gud, der giver frelsen af ren nåde, må unddrage nogle (evt. mange) denne gave. Gud kommer derved til at fremstå som tvedydig, utilregnelig og ond. Det har sat flere bevægelser i gang inden for luthersk teologi: Nogle går planken ud og vedkender sig, at Gud må være både god og ond, andre forsøger at friholde Gud for ansvaret for, at nogle går fortabt ved at hævde, at det er menneskers eget ansvar, fordi de har frihed til at tro eller ikke at tro. De fleste danske lutherske præster og teologer opgiver imidlertid ifølge Sandbeck at formidle forestillingen om dommens dobbelte udgang, fordi de ikke kan forbinde teologisk mening med den. Derfor undermineres forestillingen indefra. Andre forkynder aktivt forestillingen om alles frelse.

Sandbeck har formodentlig ret i denne analyse. Den udvikling inden for dansk luthersk teologi udspringer ikke fra dogmatikernes skriveborde eller hjerner, men fra teologiens praksis. Mange præster afholder sig fra at prædike dommens dobbelte udgang, at tale om emnet ved dåbsamtaler; og hvis konfidenterne bringer emnet på bane i sjælesorgssamtaler, vil præsten ofte afvise tanken. Denne praksis er på én gang i overensstemmelse med luthersk teologi og i modstrid dermed: Ifølge luthersk teologi, er fremhævelsen af lovens fordømmelse grundlaget for, at evangeliet kan forkyndes, men samtidig opfordrede Luther selv til, at anfægtede forsøger at lade være med at tænke på den mulige forudbestemmelse til fordømmelse. Det er den sidstnævnte opfordring, de fleste lutherske præster i Danmark har taget til sig. Al teologi formuleres af mennesker, idet Bibelen og traditionerne fortolkes i altid omskiftelige kontekster. Der opstår kognitiv dissonans, når teologiske formuleringer fra hedengangne kontekster fastholdes. Luthersk teologi har lagt vægt på at kunne genfortolke sig selv. Det er det, der sker, når luthersk teologi underminerer sin egen forestilling om dommens dobbelte udgang til frelse og til fortabelse. En empirisk undersøgelse af problemstillingen blandt folkekirkeens medlemmer og ansatte kunne være nyttig. Lars Sandbeck bidrager med sin for nogle provokerende klarhed til en nødvendig genfortolkning af luthersk teologi.

Anders-Christian Jacobsen