

# dansk teologisk tidsskrift

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

Varför blev Gud människa?  
Thomas av Aquino om inkarnationens motiv

**STEFAN LINDHOLM**

Timothy Mortons øko-kristne vision af himmel og  
helvede

**LARS ALBINUS**

Den antipolitiske kærlighed hos Hannah Arendt  
En religionsfilosofisk udlægning af centrale tanker  
hos Arendt og Hegel

**ANNE MARIE PAHUUS**

*Anmeldelser om ny dogmatik, H.-G. Gadamer, musik  
og kristendom, tidlig kristen billedverden, den lange  
oplysning, Melanchthons brevveksling og genskrevet  
bibel.*

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.

---

## INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

Professor Ola Sigurdson,  
Göteborg

Professor Jan Dietrich, Bonn

Professor Johann Christian  
Pöder, Rostock

Professor Steffie Schmidt,  
Universität Osnabrück

Professor Marianne Bjelland  
Kartow, Oslo

## Inkarnation, økologisk teologi og kristen politik?

Ja, det lyder nærmest for godt til at være sandt, men Dansk Teologisk Tidsskrift udkommer nu igen med nummer, hvor det kristne udsagn om, at Gud er blevet menneske, og dettes betydning i form af tillid til fremtiden og kærlighed mellem mennesker er de store emner. De tre artikler, der tager udgangspunkt i henholdsvis Thomas Aquinas, Timothy Morton og Hannah Arendt følges også i dette nummer af en række anmeldelser af nye danske og internationale teologiske udgivelser.

I den første artikel "Varför blev Gud människa? Thomas av Aquino om inkarnationens motiv" skriver Stefan Lindholm om middelalderens skolastiske diskussion af hvorfor Gud var blevet menneske Kristus. Disse teologer antog, at det forhold sig sådan, og de forsøgte at udrede betydningen af det og af dettes forudsætninger. Er det fx en antagelse, som forudsætter den opfattelse, at menneskeheden er faldet? Eller kunne man også forestille sig Guds inkarnation i en situation, hvor menneskeheden ikke var faldet i synd og død? Faldet i lidelse? Lindholm fremstiller diskussionen med på den ene side Rupert af Deutz og John Duns Scotus, der sagde ja til at inkarnationen forudsætter et fald, og på den anden Thomas Aquinas, der var mere tilbageholdende; og Lindholm sætter det i sammenhæng med en diskussion om Kristus og af kristologien. Med udgangspunkt i dette undersøger Lindholm Aquinas' position nærmere, ser på betydningsbærende begreber og potentielle spændinger, som den fører med sig. Disse spændinger behøver ikke udgøre et problem, men tolkes konstruktivt.

I den næste artikel "Timothy Mortons øko-kristne vision af himmel og helvede" forudsætter Lars Albinus på den ene side en faldet verden, men fremhæver på den anden side måder, som man kan forestille sig forsoning på. Artikel fremstiller filosofen Timothy Mortons økologiske tænkning. Morton, som i over 40 år har været involveret i tantrisk buddhisme, er blevet kristen og udfolder en økologisk-kristen vision i bogen *In Search of a Christian Ecology* (2024). Albinus undersøger indholdet og fremhæver Mortons forsøg på at integrere Kristi budskab om Guds riges nærhed med en påskønnelse af jordens biosfære og argumenter for, at en kristen økologi indebærer tillid til fremtiden. Albinus er her især optaget af, hvad det kristne betyder for Mortons filosofiske selvforståelse. Hvilken forskel gør det kristne for filosofien og fremtiden?

Forsoning, tillid og kærlighed er også til diskussion i dette nummer sidste artikel om den antipolitiske kærlighed hos Hannah Arendt

af Anne Marie Pahuus. Fokus i denne anmeldelsesartikel er Niels Grønkjærs *Hannah Arendt og kærligheden – En religionsfilosofisk kritik*. Pahuus beskriver Grønkjærs tilgang til Arendt gennem Jørgen K. Bukdahl og Hegel og hævder, at Grønkjær fremstiller Arendt som en, der adskiller kærligheden fra den politiske sfære, og han fokuserer på hendes modvilje mod at se kærlighed som fundament for politisk handling. Det kritiserer Grønkjær Arendt for, og han stiller hende derfor over for Hegel, som han foretrækker. Det gør han på grund af Hegels forestilling om en forsoning af det individuelle og det fælles i kærligheden. Ifølge Grønkjær skyldes disse udfordringer hos Arendt indflydelsen hun fik fra Heidegger. Den fik hende væk fra de Hegelske idealer og rejser spørgsmålet om kærlighedens eventuelle indflydelse på det politiske perspektiv. Pahuus tøver overfor Grønkjærs læsning af Arendt og overfor de konsekvenser, som den kan have. Måske den Hegelske integrationstænkning har en bagside? Måske den Hegelske forsoning kan blive eller ligefrem hos Grønkjær bliver mere undertrykkende end befriende? Måske involverer dette et spørgsmål om perspektiv? Pahuus følger ikke Grønkjær hele vejen, men afslutter sin artikel med kritiske bemærkninger og en understregning af betydningen af Arendts værk om Augustin og hendes forestilling om fødsel og genfødsel som en indvending mod en muligvis for hurtig forening af det teologiske og politiske. Disse spørgsmål og indsigter forekommer for tiden ikke at være blevet mindre aktuelle.

Måske bidrager dette også til den polemik og til nogle af de udfordringer, som flere af anmeldelserne afspejler. Else Marie Wiberg Pedersen anmelder Margrethe Kamille Birkler og Anders-Christian Jacobsen *Frygt ikke! Indføring i kristen dogmatik, bind 2*; Martin Ravn har læst *Hans-Georg Gadamer/Martin Heidegger Briefwechsel 1922-1976 und andere Dokumente*; Carsten Bach-Nielsen anmelder Jørgen I. Jensens omfattende samling *Ansigtet. Musik og kristendom*; Jakob Engberg anmelder 2. udgaven af Sandra Kastfels bog *Den tidlige kristne billedverden*; Mattias Sommer Bostrup har læst Markus Wriedt (red.) *Differenz und Wahrheit. Theologische Transformationen konfessioneller Glaubensreflexion zwischen 1750 und 1914* Martin Schwarz Lausten anmelder det seneste bind af *Melanchthons Briefwechsel, Band T 25: Texte 7455-7802 (April 1555-April 1556)* og Mogens Müllers anmelder af Jonathan M. Potters *Rewritten Gospel. The Composition of Luke and Rewritten Scripture*.

God læselyst!

Johanne Stubbe Teglbjærg Kristensen

## Varför blev Gud människa?

Thomas av Aquino om inkarnationens motiv

*Lektor, ph.d. Stefan Lindholm  
Johannelunds teologiska högskola*

*Abstract:* The medieval scholastic theologians debated the hypothetical question, “Would God have become incarnate had humanity not fallen?” Some, like Rupert of Deutz and John Duns Scotus, argued for a positive answer while others, like Thomas Aquinas, did not think that Scripture warrants a positive answer. This article focuses on Aquinas’ contribution to the medieval discussion. The first part contextualizes his views within the scholastic Christological debates. The second part analyses the concept of “fittingness”, central to Aquinas’ argument. In the last part, I uncover and assess a Christocentric undercurrent in Aquinas’ Christology that is potentially in conflict with his hamartiological answer to the hypothetical question. Finally, I suggest a constructive interpretation of this tension.

*Keywords:* Thomas Aquinas – reason for the incarnation – incarnation without sin – fittingness – Christocentrism – hamartiology

Frågan om Gud skulle ha inkarnerats oberoende av syndafallet har engagerat kristna teologer när de reflekterat över förhållandet mellan skapelse och försoning. Man kan skilja mellan hamartologiska och kristocentriska svar. De hamartologiska svaren säger att synden är det primära motivet till inkarnationen medan de kristocentriska svaren säger att inkarnationen skulle ha hänt oberoende av synden.<sup>1</sup>

Under de senaste två århundradena har protestantiska och katolska teologer kommit att uttrycka olika former kristocentrism. Det finns flera idéhistoriska omständigheter som gjort denna utveckling möjlig. Dels kan man peka på återupptäckten av delar av kyrkofädernas kristologi och dels på den teologiska interaktionen med moderna filosofiska perspektiv (Fredrick Bauerschmidt 2005; Henley 2008, van Driel 2008, Crisp 2016). Även om det under skolastiken fanns en del kristocentriska teologer som Rupert av Deutz, Albert den store

---

1. I den engelskspråkiga litteraturen kallas det jag benämner som kristocentrism i exempelvis “Cosmic Christology”, “Incarnation Anyway” eller “Supralapsarian Christology”. Jag använder termen kristocentrism i en vid bemärkelse som rymmer dessa uttryck om inget annat anges. För vidare diskussion se Driel (2008); Crisp (2016); Adam (2004 och 2006); Dicker (2003); Daniels (2014). För en upplysande diskussion om termen kristocentrism, se Muller (2006).

och inte minst Johannes Duns Scotus har den hamartiologiska traditionen varit dominerande i den västliga teologihistorien fram till modern tid.

Thomas av Aquino ansluter sig till den hamartiologiska majoritetstraditionen. Samtidigt finns det i några av hans texter en relativt utforskad kristocentrisk underström. I den här artikeln kommer jag att undersöka en potentiell inre spänning mellan en hamartiologisk och den kristocentrisk tendens hos Thomas. I diskussionen skiljer jag mellan tre inter-relaterade frågor:<sup>2</sup>

- *Den hypotetiska frågan*: Skulle Gud ha inkarnerats även om människan inte fallit?
- *Motivfrågan*: Vad är Guds (primära) skäl eller motiv för inkarnationen?
- *Modalitetsfrågan*: Var inkarnationen nödvändig?

Thomas' negativa svar på den hypotetiska frågan kan karaktäriseras som agnostiskt: vi kan inte med säkerhet veta om Gud skulle ha inkarnerats om Adam inte hade fallit. Gud *kunde* ha inkarnerats även om människan inte fallit men vi har tillräckligt stöd i skriften för att påstå att Gud *skulle* ha gjort. Som jag ska försöka visa så finns det emellertid även tankegångar hos Thomas som skulle göra det möjligt för honom att hävda att inkarnationen skulle hänt även om Adam inte hade fallit.

I den första delen analyseras Thomas svar på den hypotetiska frågan i relation till hans övergripande teologiska vision och teologihistoriska kontext. Den andra delen behandlar motiv- och modalitetsfrågorna med fokus på det centrala begreppet "lämplighet" (*convenientia*) och i den sista delen försöker jag visa att det finns en spänning mellan en hamartiologisk och potentiell kristocentrisk tendens i Thomas kristologi.

## Varför blev Gud människa?

Som ung lärare vid det dominikanska seminariet i Paris hävdade Thomas i sin kommentar till Petrus Lombardus' (1100–1160) teo-

2. Justus H. Hunter (2020, kap 1) har visat att man i diskussioner om såväl medeltidens kristologi som i moderna bearbetningar av frågan tenderat att blanda ihop framförallt olika frågor om inkarnationens motiv. Jag använder två av hans frågor (fråga 1 och 2) och lägger till frågan om modalitet. Se även Frederick Bauerschmidt (2005).

logiska lärobok, *Sentenser (Libri Quatuor Sententiarum)*, att både ett jakande och ett nekande svar på den hypotetiska frågan är rimliga (*probabiliter dicunt*).<sup>3</sup> Thomas refererar till några icke namngivna teologer som menade att:

...det var inte endast befrielse från synden utan även upphöjelsen av människans natur och hela universums fulländning som frambringades genom inkarnationen av Guds son. Så även om synden inte hade funnits hade inkarnationen skett av dessa skäl. Denna åsikt är också rimlig. (*etiam probabiliter sustineri potest*) (Sent III, d. 1 q., l. a. 3).<sup>4</sup>

Thomas meddelar i sitt sammanfattande svar (*respondeo*) att han själv sluter sig till att inkarnationen förutsätter syndafallet, eftersom den åsikten har starkare stöd i skriften (referens till 1 Tim 1:15, Matt 1:21 m.fl.) och hos lärofäder som Leo den store och Augustinus.<sup>5</sup>

De icke namngivna teologernas åsikter om inkarnationens motiv hade Thomas kommit i kontakt med som student och lärare. Han sammanfattar denna position med att säga att motivet till inkarnationen var "människans upphöjelse och universums fulländning" och inte (endast) synden. Den medeltida teolog som verkar ha varit den förste med att ge ett positivt svar på den hypotetiska frågan var benediktinen Rupertus av Deutz (1075–1130).<sup>6</sup> Han ger ett koncist, jakande svar på den hypotetiska frågan. Sonens människoblivande

3. Det är främst i Sentenskommenaren och *Summa Theologiae* frågorna om inkarnationens motiv behandlas systematiskt. Den berörs bara i förbigående i ett par andra, exempelvis Thomas kommentar på 1 Tim 1:15 (ett *locus classicus* för skolastikernas behandling av frågan). Det är därför främst dessa två sammanhang som jag undersöker här. Men som vi ska se i nästa avsnitt finns det intressant material i *Summa Contra Gentiles* som har viss bäring på uttolkningen av Thomas position.

4. "Alii vero dicunt, quod cum per Incarnationem Filii Dei non solum liberatio a peccato, sed etiam humanae naturae exaltatio, et totius universi consummatio facta sit; etiam peccato non existente, propter has causas Incarnatio fuisset: et hoc etiam probabiliter sustineri potest."

5. Justus H. Hunter påpekar att Thomas använder "rimlig" (*probabiliter*) i vid mening här för åsikter som är försvarbara men inte rationellt demonstrerbara från Skriften. Detta begrepp skiljer sig, menar han, från den mer tekniska användningen av "lämplighet" (*convenientia*) i *Summa Theologiae*. (Hunter 2020, 41–2 och fn. 95)

6. "Hic primum illud quarere libet utrum iste Filius Dei, de qui hic sermo est, etiam si peccatum propter quod omnes morimur, non intercessidisset, homo fieret, an non. Nam de eo quod mortalis homo non fieret, quod mortale corpus non assumeret, nisi peccatum accidiesset, propter quod et nos omnes facti sumus mortales, nulli dubium est, nulli nisi infidenli incognitum est. Illud quaerimus utrum hoc futurum, et humano generi aliquo modo necessarium erat, ut Deus homo fieret caput et rex omnium, ut nunc est, et quid de hoc responditur?" (Deutz 1979, 415, n 684)

och skapelsens fulländning måste ha funnits med i Guds avsikt med skapelsen, oberoende av synden. Relativt sofistikerade argument för inkarnation oberoende av synd finner vi senare främst hos franciskanska teologer som Robert Grosseteste (1168–1253) och Alexander av Hales (1185–1245) men även Thomas' lärare, dominikanen Albert den store (1206–1280). Dominikanska teologer efter Thomas skulle i regel komma att försvara den hamartiologiska positionen – att synden är ett nödvändigt villkor för inkarnationen – och franciskanska teologer den motsatta.

Den hamartiologiska positionen associerades under medeltiden främst med Anselm av Canterburys (1033–1109) *Cur Deus Homo* (*Varför blev Gud människa?*). Anselm tog aldrig upp frågan om inkarnation oberoende av synden, utan argumenterade för att inkarnationen och korset var det enda sätt som Gud kunde försona människan med sig själv. Synden, vilken Anselm beskriver som en kränkning av Guds ära, fungerar som motivet eller skälet till inkarnationen. Efter som Guds ära blivit "skadad" av synden kräver Guds rättvisa att synden "gottgörs" (*satisfactio*). För att återupprätta Guds ära måste Gud bli människa eftersom Gud är den enda som kan återupprätta sin ära.

Majoriteten av västliga teologer har, *mutatis mutandis*, följt Anselms satisfaktionsteori vilket dels lett till att den hamartiologiska positionen har premierats och dels att varianter av kristologier som inte räknar synden som det främsta skälet till inkarnationen har kommit att utgöra en minoritet i västerländsk teologi. Samtidigt så har vissa teologer som försvarade kristocentrism kommit att låna begrepp från Anselm. Exempelvis menade Robert Grosseteste att om Gud är "det högsta tänkbara"<sup>7</sup> så skulle Gud inte undanhålla skapelsen något gott. Därför är inkarnationen nödvändig och oberoende av synden. En besläktad strategi under 1100- och 1200-talen var att argumentera med hänvisning till ett gudomligt attribut (exempelvis Guds godhet, rättvisa eller kärlek) som antogs utgöra ett tillräckligt skäl för att inkarnationen skulle skett oberoende av synden (Hunter 2020, 79–84).

Enligt Anselm *måste* Guds ära tillfredsställas genom inkarnationen och det förefaller då som att Guds frihet hotas. Inkarnationen framstår inte som en fri handling. Denna förmodade begränsning av Guds frihet kan ha varit en omständighet som gjorde att vissa skolastiska teologer började reflektera över inkarnationens motiv. Under

7. Detta är en grundläggande princip i Anselms s.k. ontologiska gudsbevis, i *Proslogion*: (Anselm, 1946, 112) "Ergo, Domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit. Quoniam namque valet cogitari esse aliquid huiusmodi: si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid maius te; quod fieri nequit."

1300-talet uppstod en annan argumentationsstrategi vars mest välar-tikulerade företrädare var franciskanen Johannes Duns Scotus (1266–1308). Scotus' sätt att argumentera hänger delvis samman med den under senare delen av 1200-talet framväxande voluntarismen (Thijssen 2023).<sup>8</sup> Scotus argumenterade inte från gudomliga attribut, utan från den inbördes logiska ordningen mellan Guds rådslut och avsikter. Han utvecklade därmed en "supralapsariansk kristologi" enligt vilken Guds rådslut eller avsikt att predestinera Sonen att inkarneras står "över" (*supra*) rådslutet att tillåta Adam "falla" (*lapsus*). Predestinationen av Sonens inkarnation kommer logiskt sett först (inte temporalt eller historiskt), bland de gudomliga rådsluten och därför är inte inkarnationen främst motiverad av synden. Istället menade Scotus att det primära motivet till inkarnationen är den gudomliga kärlekens vilja att förenas med människan, den del av skapelsen som mest liknar Gud (Cross 2001, 127–129; Adams 2004; 2006, 170–191).

Från denna korta översikt står det klart att Thomas' och Scotus' sätt att tänka kring inkarnationens motiv är mycket olika. I denna kristologiska fråga har man därför ibland ställt "thomism" mot "scotism". Historiskt sett är skillnaderna och likheterna mellan de båda läromästarna emellertid mer komplicerad än vad en sådan uppdelning ger vid handen. Ett exempel är jesuiten Francisco Suarez (1548–1617) som hävdade att Scotus' och Thomas' positioner gick att kombinera. Han menade att inkarnationen har två tillräckliga motiv, både (i) skapelsens och människans fulländning och (ii) frälsningen från synden.<sup>9</sup> Ett annat exempel är de oskodda karmeliterna vid det teologiska seminariet i Salamanca som under 1500-talet försvarade den hamartiologiska hållningen men tillämpade en sofistikerad "scotistisk" analys av Guds rådslut (Schrader 2021).

Thomas' behandling av den hypotetiska frågan som anfördes ovan är taget från början av hans karriär då han föreläste över Petrus

8. En av de viktiga faktorerna för voluntarismens framväxt var biskop Tempiers 219 fördömanden år 1277 mot uppfattade fel (*errores*) rörande användandet av aristotelisk filosofi vid den teologiska fakulteten i Paris. Några av positionerna som Tempier fördömde berörde Guds frihet och allmakt som föreföll hotade av den nya metafysiken och naturfilosofin. Konsekvensen av Tempiers fördömanden var en mer detaljerad diskussion under hög- och senmedeltiden om Guds frihet och allsmäktighet.

9. Suarez' argumentation hänger delvis på hans tillämpning av Luis de Molinas' (1535–1600) begrepp 'mellankunskap' (*scientia media*), d.v.s. Guds kunskap om vad fria agenter skulle ha gjort i alternativa scenarier. Å ena sidan menar Suarez, ordinerades inkarnationen för sin egen skulle oberoende av synden men å andra sidan, eftersom Gud har kunskap om att människan syndande och behövde försoning i just det scenario eller värld som Gud valt att realisera, ordinerades inkarnationen som försoning. Se Schrader (2021, 55).

Lombardus *Sentenser*. *Sentenser* blev för skolastikerna den främsta läroboken som lärarna utgick från när de föreläste och ofta skrevs deras kommentarer ner av en sekreterares eller utsedd students anteckningar. Som lärobok gav *Sentenser* således utrymme för olika sätt att se på en fråga, inte helt olikt våra teologiska introduktionsböcker i dag. Att Thomas inte så tydligt satte ner foten kan alltså förklaras utifrån det pedagogiska sammanhang han befann sig i samt att han ännu var en relativt ung lärare. *Summa Theologiae* skrevs ca 20 år senare när Thomas var en erfaren lärare. Där uttrycker han sig mer bestämt i sitt svar (*respondeo*):

... det finns olika åsikter om saken. För en del påstår att även om människan inte hade syndat så skulle Guds son blivit människa. Andra påstår det motsatta, vilket förefaller vara den rimligare ståndpunkten. Ty sådant som tillkommer av Guds vilja....kan endast bli känt för oss om det uppenbaras i den heliga skrift.... Eftersom inkarnationens motiv [*incarnationis ratio*] överallt i den heliga skrift tillskrivs den första människans synd är det rimligare [*convenientius*] att säga att inkarnationens verk befalldes av Gud till syndernas förlåtelse. För om synden inte funnits, skulle inkarnationen inte skett. Men Guds makt begränsas emellertid inte till detta, för även om synden inte existerat skulle Gud kunnat ha inkarnerats. (ST III, q. 1, art 3, resp. Min emfas)<sup>10</sup>

Här intar alltså Thomas en tydligare position än i Sentenskommentaren. Han skriver, "överallt i den heliga skrift" framgår det att inkarnationen skedde för att frälsa oss från synden och därmed den "mer passande" (*convenientius*) tolkningen. Thomas noterar även här att det finns olika åsikter i frågan men deklarerar att den hamartiologiska ståndpunkten är att föredra eftersom den har ett bredare stöd i Skriften.

Denna positionsbestämning innebär dock inte ett fullständigt fördömande av de alternativa åsikterna, men väl en stark rekommendation baserat på Skriftens vittnesbörd (även om han inte vill göra sin ståndpunkt till en bindande trosartikel). Thomas intar härmed vad

10. "Respondeo dicendum quod aliqui circa hoc diversimode opinantur. Quidam enim dicunt quod, etiam si homo non peccasset, Dei filius fuisset incarnatus. Alii vero contrarium asserunt. Quorum assertioni magis assentiendum videtur. Ea enim quae ex sola Dei voluntate proveniunt, supra omne debitum creaturae, nobis innotescere non possunt nisi quatenus in sacra Scriptura traduntur, per quam divina voluntas innotescit. Unde, cum in sacra Scriptura ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium peccati, ita quod, peccato non existente, incarnatio non fuisset. Quamvis potentia Dei ad hoc non limitetur, potuisset enim, etiam peccato non existente, Deus incarnari."

vi skulle kunna kalla en kunskapsteoretiskt modest attityd gentemot gränserna för teologisk spekulatio. Under hela sin karriär som lärare visar Thomas att den hypotetiska frågan har en viss legitimitet och att inkarnation utan synd inte är en helt orimlig teologisk position även om han inte omfattar den själv.

### Inkarnationens lämplighet och nödvändighet

I detta och nästa avsnitt kommer jag försöka påvisa en kristocentrisk underström som jag menar finns hos Thomas. Jag gör det i två steg. Jag undersöker först i detta avsnitt hur Thomas resonerade kring inkarnationens lämplighet och nödvändighet och i nästa avsnitt analyseras några passager och sammanhang som förefaller peka i en kristocentrisk riktning.

Både motivfrågan och den hypotetiska frågan formulerades ofta av skolastikerna i termer av "lämplighet" eller "rimlighet", *convenientia*, en term som skymtat förbi i citaten ovan. För Thomas är begreppet av stor teologisk-metodologisk vikt (Se Do Vale 2019; Kerr 2022, 31; 168–172).<sup>11</sup> Det latinska ordet *convenientia* är en sammansättning av *con* och *venio*, att komma samman eller att gå ihop, vilket väl fångar vad Thomas menar med termen. *Convenientia* används ofta av Thomas, och frekvensen av användandet når ett slags höjdpunkt just i Thomas mogna kristologi i *Summa Theologiae*. *Convenientia* är ett graderat begrepp för Thomas. Vi såg exempelvis ovan att Thomas använde komparativ-formen (*convenientius*) – den hamartiologiska positionen är "rimligare" än motsatsen. Han säger också strax före citatet ovan att inkarnationen är "ytterst lämplig" (i *sed contra*) eftersom den visar Guds osynliga väsen tydligare än på något annat sätt.

*Convenientia* användes också i skolastisk teologi för att uttrycka satsers eller tings modala egenskaper.<sup>12</sup> Anselm argumenterade i *Cur deus homo* för inkarnationens nödvändighet eller oundviklighet och använde då ofta en dubbel negation: det hade varit *o*-lämpligt (*inconvenientia*) om Gud *inte* skulle blivit människa för att försona människans skuld (Holmes 2001). När Thomas använder denna term gör han det med en annan avsikt. Han vill inte sluta sig till vad som för honom och andra skolastiker förefaller äventyra Guds frihet, så att Gud i någon mening skulle vara tvungen att försona oss just genom att bli människa. Gud skulle i sin allmakt kunde ha försonat oss di-

11. Detta är inte ett begrepp som är unikt för Thomas utan har rötter i patristisk teologi. Se Gregorius av Nyssa (2012, 39–40) ["Vad är passande för Gud?"].

12. Det vill säga, logisk eller metafysisk nödvändighet, möjlighet och kontingens.

rekt, utan någon medlare, men för vår skull var det lämpligt att göra det genom inkarnationen av Sonen som levde och dog för mänskosläktet. Detta framkommer i Thomas behandling av frågan "Om det var nödvändigt att Gud blev människa":

... något kan vara nödvändigt i förhållande till ett ändamål [i två betydelser]. Den ena betydelsen: när [ändamålet] inte är möjligt utan något annat [annat], som att maten är nödvändig för uppehållandet av det mänskliga livet. Den andra betydelsen: när ett ändamål lättare och mer passande [*convenientius*] kan uppnås genom något [annat] som att en häst är nödvändig för resan. Guds inkarnation var inte nödvändig för att upprätta människans natur i den första betydelsen. För Gud kunde, genom sin allsmåktiga kraft upprätta människans natur på många andra sätt. (ST III q. 1 a 2, resp.)<sup>13</sup>

Thomas håller här samman två grundläggande tankar: (i) Guds frihet i fråga om hur människan bäst återupprättas och (ii) en svagare form av nödvändighet än Anselm (uttryckt i termer av ett komparativt *convenientius*).

Thomas menar alltså att inkarnationen är det mest lämpliga medlet för att nå ett visst mål (människans upprättelse). Resonemanget kan förstås som ett fall av "praktisk rationalitet" (Osborne, 2012). Personer handlar alltid i enlighet med ett mål. Praktiska resonemang är inriktade på att finna det mest "passande" eller "lämpliga" handlingsalternativet för att nå målet i en konkret situation. Thomas sätt att tänka kring inkarnationens motiv kan alltså ses som ett exempel på denna typ av resonemang.

Det är viktigt att här ha i åtanke att Thomas argumenterar *a posteriori*, det vill säga utifrån frälsningshistorien, för inkarnationens lämplighet. Målet som resonemanget kring inkarnationens motiv är inriktat på att finna det mest lämpliga handlingsalternativet för upprättandet av människans natur. Det vill säga syndens realitet är en förutsättning i resonemanget. Men även om hans resonemang om inkarnationens motiv främst är soteriologiskt orienterat kan denna utgångspunkt ibland också antyda något om kontrafaktiska scenarier

13. "Respondeo dicendum quod ad finem aliquem dicitur aliquid esse necessarium dupliciter, uno modo, sine quo aliquid esse non potest, sicut cibus est necessarius ad conservationem humanae vitae; alio modo, per quod melius et convenientius pervenitur ad finem, sicut equus necessarius est ad iter. Primo modo Deum incarnari non fuit necessarium ad reparationem humanae naturae, Deus enim per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare." Det kanske bör tilläggas att citatet inte ska tolkas "utilitaristiskt", som om ett visst tillskrivet värde rent instrumentellt blir maximerat genom att Gud inkarneras.

där synden inte tycks vara en förutsättning. Det är vad jag ska försöka visa i nästa avsnitt.

Här vill jag konstruktivt utvidga Thomas användande av analogin med praktisk rationalitet i termer av kännedom om en persons karaktär. Sokrates' kännedom om sin frus Xantippas karaktär efter många års äktenskap innebär att han kan göra rimliga bedömningar om vad frun rimligen skulle göra i en stor mängd om än inte alla scenarier. Utifrån sin erfarenhet och kännedom om hennes karaktär kan han förvänta sig att hon under normala förhållanden skulle säga ja till en kopp mynta-té vid nästan alla dygnets vakna timmar. Mer än så, Sokrates kan förutsäga en hel del om hennes önskningar i många konkreta situationer och vidta lämpliga åtgärder för att hennes té-drickande ska bli lyckosamt – som att Xantippa gärna vill ha honungen i téet *efter* att det dragit i tre minuter, att vattnet inte får bli för ljummet och att det smakar bäst i grönt färgade, tjockbottnade koppar, att téet inte får serveras för nära på maten och inte för sent på kvällen och så vidare. Sådan detaljerad kunskap har "uppenbarats" för Sokrates genom att han observerat sin frus té-vanor under många år. Han har naturligtvis därmed inte fullständig kunskap om Xantippas förhållande till té, men kan ändå göra relativt säkra prediktioner om hennes önskningar och handlingar även i situationer utanför normala omständigheter. Sokrates behöver vanligtvis inte tänka på hur Xantippa skulle reagera i sammanhang där det varken finns té eller tjockbottnade koppar och undviker gärna spekulationer kring sådana scenarier. Likväl skulle han även kunna göra kvalificerade gissningar och komma på kreativa handlingsalternativ i sådana sammanhang för att Xantippa ska få sitt té (eller åtminstone något som påminner om det) eftersom han har god kännedom om Xantippas karaktär.

I en analog mening skulle vi därför kunna säga något "prospektivt" om Guds handlingar i den mån vad vi säger är grundat i det vi vet om Gud "retrospektivt" utifrån frälsningshistorien.<sup>14</sup> Människan får kunskap om Guds karaktär främst utifrån det Gud uppenbarat om sig själv i frälsningshistorien. Precis som i fallet med äktenskapsanalogin, kan någon som studerat Guds karaktär genom uppenbarelsen göra kvalificerade bedömningar om vad Gud skulle gjort även i vissa kontrafaktiska scenarier (Gud skulle exempelvis inte ljuga eller bedra oss i något kontrafaktiskt scenario eftersom Gud har uppenbarat sin faktiska kärlek för oss.) Vi kan också, som Thomas gjort, säga något om skälen till varför Gud blev människa.

14. Jag har här lånat och utvidgat begrepp från Frederick Bauerschmidt (2016) som i sin diskussion av Thomas' syn på inkarnationens motiv noterar att praktisk rationalitet både är en bakåtblickande eller "retrospektiv" och en framåtriktad eller "prospektiv" aktivitet.

Så analogin med praktisk rationalitet och kännedom om en persons karaktär skulle potentiellt kunna utvidgas till att inkludera även kontrafaktiska scenarier, som inte involverar synden som motiv. Frälsningshistorien kan ge oss aningar om vad Gud skulle ha gjort även om synden inte blivit en verklighet att räkna med.

Detta blir, åtminstone delvis, en fråga om hur man kan göra dogmatiska härledningar från skriften (Do Vale 2019). *Prima facie* förefaller det som att det finns bibelmateriel som pekar i en kristocentrisk riktning (exempelvis Kol 1:15–19 och Rom 1:4). Thomas kommenterar på bibelsammanhang som verkar peka i en kristocentrisk riktning är tyvärr för summariska för att kunna utvärderas. Istället är det tydligt att han menar att inga skriftställen utgör tillräckligt säkra premisser för ett positivt svar på den hypotetiska frågan. Därför menar han att den hamartiologiska positionen har stöd överallt i skriften. Hur ska denna slutsats vägas? Det förefaller inte som att Thomas menar att det är en *nödvändig* eller bindande slutsats, som är fallet med trosartiklarna (ST II-II q. 1 a. 6).<sup>15</sup> Frågan om inkarnationens motiv är inte av denna dignitet. Thomas visar därmed att det finns olika grader av visshet när det kommer till dogmatiska slutsatser som inte är nödvändiga eller bindande. Som vi har sett säger han att den hamartiologiska positionen är *mer passande* eftersom det är tydligast “överallt i skriften”. Den är alltså inte en trosartikel utan framstår mer som en stark rekommendation. Men även om den hamartiologiska positionen framställs som mer passande, avisas inte kristocentriska positionen som opassande, i meningen “heretisk”, utan också kan också sägas vara passande, fast på en lägre nivå.

Som vi snart ska se, har Thomas några perspektiv som pekar i en kristocentrisk riktning. Jag kommer att lyfta fram några textsammanhang som (kumulativt) konstituerar en spänning mellan två kristologiska intuitioner – en hamartiologisk och en kristocentrisk – som förefaller samexistera i Thomas texter. Avslutningsvis diskuterar jag några tolkningsmöjligheter av denna spänning där analogin med praktisk rationalitet blir relevant.

## En kristocentrisk underström?

I *Summa Theologiae* nämner Thomas inte mindre tio motiv för inkarnationen. Ett av motiven är:

15. En trosartikel (*articulus fidei*) är en sammanfattning av en central läropunkt som visar hur olika delar av tron passar samman (*convenio*). En sådan sammanfattning är bindande, d.v.s. den måste bekännas för att ha en frälsande tro.

...det fulla deltagande i det gudomliga som är människans sanna lyck-salighet och målet för mänskligt liv. Detta förlänas oss genom Kristi mänsklighet; som Augustinus säger i en predikan om Kristi födelse "Gud blev människa för att människa skulle bli gud." (ST III, q. 1, a. 2, resp)<sup>16</sup>

Thomas hävdar här att inkarnationen ger människan del i hennes sanna lycksalighet och mål. I sig förefaller detta motiv inte förutsätta syndafallet. Samma sak skulle kunna sägas om några av de andra motiven som Thomas nämner. Det "fulla deltagandet i det gudomliga" är för Thomas liktydigt med salighetsvisionen av Guds essens, något tillkommer Kristi mänskliga natur allt sedan konceptionen (ST III, q. 14, a. 1 och q. 41, a. 4). Genom inkarnationen inbjuds människan på en resa mot sitt yttersta mål, ett mål som Kristus redan har nått som människa under sitt jordeliv.

Thomas utvecklar i *Summa Contra Gentiles*<sup>17</sup> en liknande tankegång. Inkarnationen framställs som det mest effektiva medlet för att nå det saliga skådandet av Gud, alla rationella varelsers högsta mål.<sup>18</sup> Inkarnationen är maximalt lämpligt (*convenientissima*) medel för detta ändamål. Han skriver:

Guds kärlek till människan kan inte bättre demonstreras för männi-skan än [genom] detta: att [Gud] personligt ville förena sig med män-niskan. För det ligger i kärlekens natur att den som älskar förenas med den älskade så mycket som det är möjligt. Därför var det nödvändigt för människan, som är ämnad för saligheten, att Gud blev människa. (SCG IV:54, 5)<sup>19</sup>

Här framstår det möjligen ännu tydligare än i citatet ovan att synden inte är ett absolut villkor för inkarnationen. Istället för försoning av

16. "quantum ad plenam participationem divinitatis, quae vere est hominis beatitudo, et finis humanae vitae. Et hoc collatum est nobis per Christi humanitatem, dicit enim Augustinus, in quodam sermone de Nativ. domini, factus est Deus homo, ut homo fieret Deus." (Augustinus citerar här Athanasius' kända uttalande "Gud blev människa för att människan skulle bli gud".)

17. *Summa Contra Gentiles* är skriven tidigt i Thomas' karriär och var tänkt en handbok i apologetik för munkar som skulle bemöta de muslimska teologernas invändningar mot kristen tro.

18. Sättet som Thomas formulerar sig här har vissa likheter med t.ex. Grossesste som argumenterade för att inkarnation oberoende av synden för med sig andliga förtjänster. Se Hunter (2020, 154).

19. "Amor autem Dei ad homines nullo modo efficacius homini potuit demonstrari quam per hoc quod homini uniri voluit in persona: est enim proprium amoris unire amantem cum amato, inquantum possibile est. Necessarium igitur fuit homini, ad beatitudinem perfectam tendenti, quod Deus fieret homo".

synden är det Guds längtan efter förening med den älskade som Thomas anger som inkarnationens motiv.<sup>20</sup>

Utöver dessa exempel finns det ett annat men relaterat teologiskt meningssammanhang som pekar i en kristocentrisk riktning. Petrus Lombardus förde upp frågan om Adams hade tro även i oskuldens tillstånd. Skolastikerna skulle komma att besvara denna fråga på olika sätt. Många menade att även om människorna var syndfria i paradiset hade de ännu inte nått den fulla salighetsvisionen av Gud. Här förutsätts det således (i) att Gud skulle låtit mänskligheten växa från ursprungstillståndet till ett högre tillstånd (även om syndafallet inte skulle ha skett) och (ii) att människorna under detta växande skulle behövt vandra i någon form av tro (eftersom de ännu inte skulle åtnjutit den fulla salighetsvisionen) men också (iii) att inkarnationen är föremålet för denna tro (Se Lim 2025). Thomas kom under en period att förneka (ii) och (iii) men i *Summa Theologiae* håller han (i)-(iii) för sanna. Han menar att tron på inkarnationen av Kristus är nödvändig "i alla tider och för alla människor" (ST II-II, q. 2, a. 7).<sup>21</sup>

Adams tro beskrivs som profetisk och ger honom en form av förkunskap om inkarnationens mysterium. Men hur skulle Adam kunnat ha kunskap om inkarnationen utan att samtidigt ha kunskap om syndafallet? Thomas har ju, som vi har sett, hävdatt att synden är motivet till inkarnationen. För att undvika motsägelse gör han en distinktion: "Inget hindrar att ett tings verkan uppenbaras utan att dess orsak uppenbaras. Därför kunde inkarnationen uppenbaras för den första människan utan att han kände till dess orsak." (ST III, q. 1, a. 3, ad 5)<sup>22</sup> Att Gud skulle komma att inkarneras blev alltså uppenbart för Adam men inte att synden var motivet till inkarnationen. Detta i sig är därför inte samma sak som att säga att inkarnationen skulle ha skett oberoende av synden. Men Thomas har mer att säga som kan relateras till vad han sagt här.

Vid ett annat tillfälle säger Thomas att Kristus förmedlar all nåd till skapelsen genom sin mänskliga natur (ST III, q. 8, a. 1. Se även Unger 1942; Lim 2024; 2025). Kristi mänskliga natur har i den hypostatiska föreningen berikats med "maximal nåd" och kan därför

20. Thomasforskaren, Jean-Pierre Torrell har hävdatt att Thomas i Sentenskommentaren och *Summa Theologiae* är "bunden" av de traditionella auktoriteterna och åsikterna om inkarnationens motiv. Men i *Summa Contra Gentiles*, menar Torrell, att vi möter en "återhållen passion" (*restrained passion*) som glöder under Thomas' sedvanliga "nykterhet" (*sobriety*). (Torrell, 1996, 107)

21. "Et ideo mysterium incarnationis Christi aliquantulum oportuit omni tempore esse creditum apud omnes."

22. "nihil prohibet alicui revelari effectus cui non revelatur causa. Potuit primo homini revelari incarnationis mysterium sine hoc quod esset praescius sui casus." Thomas' sätt att argumentera har likheter med Albert den store.

fungera som ett instrument för all den nåd som kommuniceras till hela mänskligheten (ST III, q. 7, a. 9 resp). Här görs ingen skillnad mellan mänskligheten före och efter syndafallet. Inkarnationen relaterar därmed till människan både före och efter syndafallet fast på olika sätt. Före syndafallet förs Adam genom Kristi förmedlande av nåden mot fullkomningen (salighetsvisionen av Gud) och efter syndafallet helar Kristus människan från syndens verkningar (ST II-II, q. 2, a. 7 och ST I-II, q. 109, a. 2). Det tycks alltså följa från denna tankegång att även om Adam inte hade fallit skulle Kristus komma att inkarneras eftersom det är i sin *mänskliga natur* som Kristus ska förmedla den nåd som skulle fört även den icke fallne Adam till salighetsvisionen.

Låt oss sammanfatta. Thomas talar för det första vid några tillfällen om motiv för inkarnationens som inte tycks förutsätta synden utan handlar om människans yttersta mål och fullkomning. För det andra menar Thomas att Adams tro på inkarnationen är profetisk och, för det tredje, eftersom Thomas också menar att Kristus enligt sin mänskliga natur är den som ska förmedla den saliggörande nåden till alla människor – även de före syndafallet – verkar det som att inkarnationen är nödvändig för att människan skulle nått yttersta mål (även om Adam inte hade fallit). Sammantaget framträder här något som närmar sig den kristocentriska positionen.

Men hur går då detta ihop med Thomas' avvisande av kristocentriska spekulationer? Annorlunda uttryckt, går det då att förena den hamartiologiska med den kristocentriska tendensen i Thomas tänkande? En tolkningsmöjlighet är att Thomas vill *signalera* att den hamartiologiska positionen som sin officiella linje och att den kristocentriska är en undanskymd position som han inte vill saluföra.<sup>23</sup> De kristocentriska tendenser vi noterat ovan är endast som smulor som trillat av bordet så att säga. De kan såklart skrapas ihop men det blir inget bröd av dem. De kan möjligen mätta den som är svulten på kristologisk spekulation. En andra tolkningsmöjlighet skulle naturligtvis vara att Thomas är *själv motsägande*, att de två kristologiska

23. Joshua Lim (2025) har gett oss skäl att tänka oss att Thomas troligen var medveten om spänningen och även en önskan att hålla sig till den hamartiologiska linjen. Thomas vacklar i sin reflektion över Adams tro på inkarnationen: i en första fas visar han en öppenhet mot den kristocentriska implikationen, i mellanfas förnekar han den (eftersom han till synes önskar hålla sig till den officiella linjen) och i en sista period – under tiden han skriver *Summa Theologiae* vars position vi har bekantat oss med – öppnar han åter för kristocentrismen. Intrycket från den mogna Thomas' verk är alltså att problemet förblir något obearbetat. Mot denna bakgrund har jag föreslagit den första tolkningen (den officiella linjen) som förefaller bygga på en viss medvetenhet om spänningen men också att han kanske helt enkelt förbisett spänningen.

tendenserna djupast sett är inkompatibla. Styrkan med denna tolkning är att den tar sin utgångspunkt i vad Thomas faktiskt säger och inte i vad han eventuell skulle vilja signalera som sin officiella position. En andra möjlig styrka, beroende på hur man värderar Thomas' intellektuella förmågor, förutsätter inte denna tolkning att Thomas i allt var motsägelsefri. En tredje möjlighet är att *kombinera* de två första tolkningarna och hävda att de kristocentriska tankegångarna som dyker upp lite här och var bör tolkas i ljuset av den officiella hamartiologiska linjen. Denna tolkning har definitivt sina förtjänster om man vill försöka finna en enhetlig tolkning av de lite motstridiga uppgifterna. Men Thomas säger, mig veterligen, aldrig att de kristocentriska sammanhangen ska tolkas hamartiologiskt.

Jag vill emellertid föreslå en något mer konstruktiv tolkning än de tre ovanstående alternativen som kan sägas vara ett fall av att "tänka med" Thomas. Denna läsning hänger sig inte åt spekulationer om det skulle finnas någon form av "strategi" bakom Thomas' officiella hållning och den antar varken att han i allt var motsägelsefri eller tvingar in de kristocentriska tankegångarna genom ett hamartiologiskt nålsöga. Istället föreslår jag att vi helt enkelt kan konstatera att det finns material i hans *corpus* som medger att inkarnationen kan ha *två tillräckliga motiv* – både (i) människans fulländning och (ii) frälsningen från synden. Frälsningshistoriskt har det hamartiologiska motivet prioritet men samtidigt är det möjligt att utifrån frälsningshistorien ana ett vidare teologiskt motiv som (även om inte Thomas uttrycker det så) *också är passande för Guds karaktär och uppenbarade syften*. Även om Thomas inte framhåller det så finns det *de facto* material i hans texter som kan leda fram till en villkorad slutsats: Om Adam inte fallit skulle det ändå funnits ett tillräckligt motiv för inkarnation. Uttryckt med avstamp i de aspekter som jag lyft fram ovan: även om syndafallet inte hade skett skulle Kristus enligt sin mänskliga natur fört Adam mot föreningen med Gud. Eftersom Thomas föredrar att argumentera *a posteiori*, utifrån syndens fakticitet och frälsningshistorien, så hamnar naturligt sådana kristocentriska motiv i bakgrunden. Denna metodologiska preferens utesluter inte att Thomas ibland ändå kan säga något om Guds "ursprungligare" mål för människan och relatera det till inkarnationen utan att detta måste ställas mot hans *a posteriori*-resonemang.<sup>24</sup>

Det bör avslutningsvis poängteras att denna potentiella kristocentrism skiljer sig både från medeltidens och moderna teologers diton. Scotus exempelvis argumenterade utifrån de gudomliga rådslutens

24. Kanske kan vi ge Torrells kommentar om att Thomas i *Summa Contra Gentiles* tillåter sig vara mer "spekulativ" visst förklaringsvärde här. Se fotnot 20.

inre ordning medan Thomas tog sin utgångspunkt i uppenbarelsen av Kristus som frälsare. Frälsningshistorien ge ändå oss aningar om vad Gud skulle ha gjort även om synden inte varit en verklighet att räkna med. Den kristocentriska underström som jag försökt peka ut kommer därför ibland upp till ytan och blir synligt när Thomas ger uttryck för mångdimensionaliteten i inkarnationens mysterium.

## Bibliografi

- Adams, Marilyn M. 2006. *Christ and Horrors: The Coherence of Christology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Adams, Marilyn M. 2004. "Cur Deus Homo? Priorities Among the Reasons?" *Faith and Philosophy* 21/2: 141-158
- Anselm av Canterbury. 1946. "Proslogion." I *Anselmi Opera Omnia*. Vol I., red. F.S. Schmitt, 89-139. Edinburg: Thomas Nelson and Son.
- Thomas av Aquino. Den latinska texten till Thomas verk har jag hämtat från *Corpus Thomisticum*. Alla översättningar är mina egna. <https://www.corpusthomisticum.org/>.
- [Förkortningar: *Scriptum super Sententiis* = Sent; *Summa Theologiae* = ST; *Summa Contra Gentiles* = SCG. Referenser är gjorda enligt originaltexten, till volym, fråga, artikel etc. som i ST III, q. 1, a 2.]
- Bauerschmidt, Frederick. 2005. "Incarnation, Redemption, and the Character of God." *Nova et Vetera* 3/3: 459-472.
- Clemens Cavalin, Stefan Lindholm Mikael Schink och Mats Wahlberg (red.) 2025. *Thomas av Aquino: en introduktion till hans teologi och filosofi*. Skellefteå: Artos academic.
- Cross, Richard. 2001. *Duns Scotus*. Oxford: Oxford University Press.
- Daniels, Joel C.. 2014. "Christology, Evolution, and Cultural Change." *Anglican Theological Review* 96/3: 435-459.
- Deutz, Rupert. 1979. *De gloria et honore Filii hominis super Matthaeum*. Corpus Christianorum, XXIX. Turnholti: Brepols.
- Dicker, Gordon. 2003. "The Christology of Isaak Dorner Revisited." *Pacifica: Australian Theological Studies* 16/1: 33-44.
- Dos Santos, Jose Celio. 2018. "Incarnation and Humanization in the Theology of Karl Rahner." A Thesis Submitted in Partial fulfillment of the Requirements for the Licentiate in Sacred Theology (S.T.L) Degree from Boston College School of Theology and Ministry.

- Do Vale, Felipe. 2019. "On Thomas Aquinas's Rejection of an 'Incarnation Anyway'." *TheoLogica: An International Journal for Philosophy of Religion and Philosophical Theology*. 3/1: 144-64.
- Henley, Nicholas J.. 2008. "Henri de Lubac on Nature and Grace: A Note on Some Recent Contributions to the Debate." *Communio* 35:55-564.
- Holmes, Steven. 2001. "The Upholding of Beauty: A Reading of Anselm's *Cur Deus Homo*." *Scottish Journal of Theology*, 54/2:189-203.
- Hunter, Justus Hamilton. 2020. *If Adam had not Sinned: The reason for the Incarnation from Anselm to Scotus*. Washington, D.C: The Catholic University of America Press.
- Kerr, Fergus. 2022. *After Aquinas: Versions of Thomism*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Lim, Joshua Han. 2024. "The Headship of Christ and the Angels: An Ambiguity in Thomas's Account." *New Blackfriars* 105/1: 92-103.
- Lim, Joshua Han. 2025. "Thomas Aquinas on Adam's Faith in the Incarnation." *The Thomist* 89: 1-34.
- Muller, Richard A.. 2006. "A Note on 'Christocentrism' and the Imprudent Use of Such Terminology." *Westminster Theological Journal* 68/2: 253-260.
- Nyssa, Gregorios. 2012. *Kateketiska föreläsningar*. Skellefteå: Artos och Norma.
- Osborne, Thomas. 2012. "Practical Reasoning." I *The Oxford Handbook of Aquinas*, red Brian Davies. Oxford Academic. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195326093.013.0022> (anlitad 30 Jan. 2025).
- Thijssen, Hans. 2023. "Condemnation of 1277." I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (vinterutgåvan), ed. Edward N. Zalta & Uri Nodelman. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/condemnation/>>
- Torrell, Jean-Pierre. 1996. *Saint Thomas Aquinas*. Washington, D.C: Catholic University of America Press.
- Schrader, Dylan. 2021. *A Thomistic Christocentrism: Recovering the Carmelites of Salamanca on the Logic of the Incarnation*. Washington, D.C: The Catholic University of America Press.
- Unger, Dominic. 1942. "Franciscan Christology: Absolute and Universal Primacy of Christ." *Franciscan Studies* 2: 428-75.
- van Driel, Chris. 2008. *Incarnation Anyway: Arguments for Supralapsarian Christology*. Oxford: Oxford University Press.

# Timothy Mortons øko-kristne vision af himmel og helvede

Lektor Lars Albinus  
Aarhus Universitet

*Abstract:* Widely acclaimed philosopher Timothy Morton discloses that after having been involved with Tantric Buddhism for 40 years they (i.e., Morton) have recently become born-again-Christian. That personal note aside, they offer a challenging vision of the connection between Christianity and ecology in their latest book *Hell: In Search of a Christian Ecology* (2024). Loosely framed as an interpretation of – and thinking together with – William Blake’s work, Morton brings their own commitment to an object-oriented-ontology to bear on a drama between heaven and hell, appreciating the earth’s biosphere as the sacred reference for Christ’s announcement of the divine kingdom “to be at hand”. Christian ecology is, according to Morton, the faith in a future that is different from the Anthropocene’s hellish biotope of deluge and conflagration. The leading question of the present article is in what sense Morton’s ecological thinking attains a certain profile through their Christian self-understanding?

Keywords: Økologi – buddhistisk meditation – William Blake – Helvede – Kristen omvendelse.

## Indledning

I sin seneste bog *Hell: In Search of a Christian Ecology* (2024) drejer øko-filosoffen Timothy Morton sin tænkning ind i en kristen kontekst. Efter i 40 år at have næret en indgående og personlig interesse for Tantrisk Buddhisme bryder et mellemværende med kristendommen, som har ligget skjult siden barndommen, pludselig frem igen. Det drejer sig nu om en pentekostal bekendelse, der ganske vist ligger langt fra den anglikanske kirke, der prægede opvæksten i London, men der er ikke desto mindre et koblingspunkt, som også i en dansk, luthersk-evangelisk sammenhæng gør Mortons tænkning interessant. Gennem en årrække har Morton vakt stigende opmærksomhed i forskellige fagmiljøer, ikke mindst som en radikal økologisk tænkner, og fortjener ligeledes en plads i et teologisk refleksionsrum. Morton selv taler om en “søgen efter en kristen økologi”, og jeg giver i den forbindelse et bud på, hvorledes den dialektiske henvisning til himmel

og helvede i forlængelse af William Blake rodfæster et kristent livssyn i denne verden (eller biosfæren, som det konsekvent hedder hos Morton). Afgørende er det i den forbindelse, at mennesket opgiver sit forsøg på at beherske denne sfære for i stedet for at indstille sig på den skrøbelige eksistens, som kristendommen ifølge Morton kaster et nådens lys henover. Det er denne grundlæggende tanke, der vil blive udfoldet i artiklen og sat i relation til relevante tekststeder fra Det Ny Testamente. Det er netop det direkte forhold til Kristus som udtryk for det guddommeliges tilstedeværelse i denne verden, der hinsides forskellige kristne trosretninger gør Mortons øko-filosofiske tænkning interessant, ikke mindst i en dansk teologisk sammenhæng.

### Timothy Mortons filosofiske baggrund

Britisk fødte Timothy Bloxam Morton er Rita Shea Guffey professor i Engelsk ved Rice University i Houston, Texas. Morton, hvis akademiske karriere tog sit udgangspunkt i studier af den engelske romantik med fokus på ægteparret Shelley (Mary og Percy Bysshe), er i dag mere kendt som “the philosopher prophet of the Anthropocene”, som Alex Blasdel formulerede det i *The Guardian* d. 15 juni 2017.<sup>1</sup> Rent filosofisk fandt Morton sig tidligt til rette inden for den såkaldte objekt-orienterede ontologi (ooo), som filosofen Graham Harman lancerede med sin disputats *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, der blev udgivet i 2002. Harmans nytænkning af Heideggers begreb om vores omgang med ting skulle snart danne skole og udgør i dag en retning i filosofien, det er svært at overhøre. Grundtanken er kort fortalt, at vi lever i en verden af genstande, som er utilgængelige for os, inklusive os selv som “genstand”. Bortset fra denne “tingsliggørelse” af mennesket lyder det som Kants begreb om tingen-i-sig-selv (*das Ding an sich*). Det er heller ikke tilfældigt, selvom den konsekvens, der nu tages af begrebet, er en helt anden. G.W.F. Hegel afviste tanken om en ting-i-sig-selv som en filosofisk blindgyde, der blot forstyrrede åndens sande mellemværende med naturen. Filosofiens opgave for Hegel var at overvinde spaltningen mellem subjekt og objekt gennem en dialektisk erkendelsesproces. Et par generationer senere tog Martin Heidegger et fundamentalt opgør med den tyske idealisme og åbnede dermed for en ny forståelseshorisont.

---

1. Der kan refereres til <https://www.theguardian.com/world/2017/jun/15/timothy-morton-anthropocene-philosopher>.

Hos Heidegger handler det ikke først og fremmest om, *hvad* noget er, men om *hvordan* vi forholder os til det, som er, herunder vores egen væren-til-stede (*Dasein*). Noget af det, der kendetegner denne i-verden-væren (*in-der-Welt-Sein*), som han også kalder det, er vores omgang med *tingene*, dvs. alt det, der *betinges* vores daglige praksis. I den forbindelse skelner han mellem det, vi har ved hånden, dvs. en tings ved-hånden-væren (*Zuhandensein*), og det, vi har for hånden, altså en tings for-hånden-væren (*Vorhandensein*). Forskellen består groft sagt i forskellen mellem håndtering og anskuelse. En ved-hånden-værende ting anvender vi i overensstemmelse med det, den duer til. Først når den viser sig ikke at du eller går i stykker, må vi forholde os til, hvorfor den ikke virker, og hvordan vi får den til det. Det sidste åbner for en teoretisk erkendelse af tingens objektive egenskaber og er altså ifølge Heidegger afledt af vores umiddelbare gøren-brug-af-den.

Den objekt-orienterede-ontologi investerer nu en interesse i dette forhold, som ikke lod til at have Heideggers bevågenhed, nemlig spørgsmålet om, hvad tingen så er i sig selv. Hvor tingen (*Das Ding*) for Heidegger – i modsætning til det anskuede objekt (*Das Objekt*) – *viser sig i vores omgang med* den (Heidegger 1980, 19 ff; 1984, 49), trækker den sig for Harmann og Morton, for nu at begrænse mig til de to, tilbage *i sig selv*. Når de tilsyneladende ikke rekurrerer til Kant skyldes det, at ooo bevarer det heideggerske “hvordan” i stedet for det kantiske “hvad”, eller rettere sagt gør “hvordan” til det egentlige “hvad” (Morton 2024, 5f). Det rejser et spørgsmål til, *hvordan* vi befinder os i en verden af ting eller objekter (for nu skelnes der ikke længere mellem de to ord), der ikke blot er utilgængelige for os, men som også er utilgængelige for *sig selv*. Morton har flere gange brugt eksemplet med en banan, hvis egenskaber vi henholdsvis kan se, berøre og smage, men som vi aldrig kan nå ind til i dens væren-banan (Morton 2023, 5), og Morton går så vidt som til at sige, at heller ikke bananen har adgang til det, den er i sig selv (Morton 2023, 6). For Morton gemmer der sig en mystik i denne tanke, som maner til ydmyghed over for den materialitet, vi selv er en del af. Selv den mest overmodige antropocentrisme er bundet til den biosfære, den mentalt lægger afstand til i sin naturudnyttelse. I sin Gudsrefleksion har mennesket endog – og meget sigende – vendt sit blik mod himlen. Anderledes forholder det sig i ooo's perspektiv, hvor transcendens er altings indre uudgrundelighed. At forstå det transcendent i den betydning er ifølge Morton at tænke økologisk. I *Hell* indbefatter det samtidig en åbenbaring, der genopvækker hans forhold til en kristen betydningskontekst. Økologi og religion kommer til at hænge ufravigeligt sammen, eftersom det, som Morton i positiv forstand forstår ved religion, er menneskets åbenhed over for noget, der i absolut for-

stand ligger ud over dets selvbevidsthed som menneske. Og det, vi hører i dag, siger Morton, er at “religion cries aloud in a green voice” (Morton 2010, 1).

## Økologi og religion i Mortons optik

Morton har efterhånden skrevet en del bøger, som overordnet kredser økologisk om menneskets måde at være i verden på. Udover tilhørsforholdet til ooo, kalder han selv sin tilgang “magisk realisme” (2013a) og taler om “mørk økologi” (2010, 16; 59; 2018a), betegnelser der bl.a. tjener til at udfordre naturvidenskabens instrumentelt objektiverende selvopfattelse. Det skal ikke forstås som et opgør med uafviselige, naturvidenskabelige indsigter, men som en problematisering af, at det objektiverede “hvad” kommer til at spærre for det livsnære “hvordan”. Den distancerende optagethed af kausalitet skygger ifølge Morton for sensoriske væsners æstetiske virkelighedsopfattelse (2010, 94; 2013a, 17-19; 2018a, 128 ff; 2024, 163), en pointe, Morton i øvrigt deler med biosemiotikken (Hoffmeyer 2005). At påvirkes af et digt (et af Mortons egne eksempler) kan være lige så virkningsfuldt som at snuble over en kantsten, men falder uden for kategorien af målbare data. Sådanne data vil i øvrigt aldrig nå ind til tingene selv (2024, 158). Forholdet mellem subjekt og objekt er et forhold mellem herre og slave (2024, 16; 114), mellem beherskelse og behersket. Samtidig er det et forhold, hvor subjektet negligerer, at det selv er et objekt, og at slaven eller objektet selv er et subjekt. Forholdet mellem subjekt og objekt – eller herre og slave, der af Hegel bestemmes dialektisk – bliver hos Morton (og i ooo generelt) konciperet som en ikke-hierarkisk ontologi, hvilket efterhånden går under betegnelsen “flat ontology”.<sup>2</sup> Mennesket har fejlkonstrueret sig selv som et subjekt, der kan hæve sig over naturen og gøre med den, hvad det vil. I Mortons optik er vi ikke andet end et kontingent tilvejebragt konglomerat af kemiske stoffer, der har haft held til at reproducere energiforbrugende artsindivider fra død til død (2013b; 2023, 68; 88).

I romantikken søgte man forsoningen af ånd og natur, men allerede i selve naturbgrebet lå misforståelsen, hævder Morton, for så vidt

2. Levi R. Bryant, der kalder sin egen økologiske version af ooo for “onticology” (jf. Bryant 2011), er ophavsmand til begrebet om *flad ontologi*. Ser man bort fra de mere specifikke meningsforskelle mellem Bryant og Harman, kan betegnelsen også bruges om Mortons perspektiv, hvor det humane og non-humane tildeles samme status i biosfæren. Vi bør, som Morton ofte formulerer det, være åbne for en “radical coexistence”.

som naturen blev (og stadig bliver) opfattet som et produkt til konsumption og begrebslig beherskelse (2007, 92 f; 109 ff; 2010, 134 f).<sup>3</sup> Men en sådan "natur", forstået som omverden, er et fantasme: "There is no such 'thing' as the environment," som Morton formulerer det, "since, being involved in it already, we are not separate from it" (2007, 163). Den religiøse traditions fejltagelse er at rette blikket mod det hellige som noget, der kommer fra en anden verden. I Mortons optik forholder det sig omvendt. "Biological being" er, som de skriver, "the real 'unobtainium'" (90). Gennem denne utilgængelighed er det imidlertid muligt ifølge Morton at høre evangeliets røst. Det vender jeg tilbage til.

Morton har viet en af sine bøger til "the stuff of life" (Morton 2023), der, som de siger, udfolder et væld af vidunderlige tilfældigheder i biosfæren. Gennem den menneskelige selvbevidsthed vender livet sig imidlertid satanisk mod sin egen skabelse. Vi er godt i gang med at indrette helvede på jord. Og her kommer religionskritikken så ind. Religion er ikke kun åbenhed over for eksistensen, men er ifølge Morton også – i en fastlåst dogmatisk og konfessionel udgave – "turning Earth into Hell, in the name of Heaven" (2024, 87). Og dog er *Hell*, bogen altså, en hyldest til livet: "life as accidents, accidentality as the key to life, and therefore as key to the divine" (2024, 154). Det er bl.a. her, William Blakes livtag med kristendommen udgør en væsentlig klangbund. Himmell og helvede gemmer sig bag hinanden; det er ikke i definitorisk (eller dogmatisk) forstand et spørgsmål om, *hvad* der er hvad, men *hvordan* det kommer udtryk i livet. Helvede er det, der lukker sig om sig selv i selvophøjelse, himlen er det åbne, livets egen åbenhed.

Problemet er, at vi ikke længere ved, hvordan vi skal leve i en verden, vi ikke kan styre, eller som vi netop styrer mod afgrunden, dvs. vores egen afgrund, fordi vi har bldt os ind, at "naturen" var til *for os*. Religionen har tilsagt os det, troede vi, men religionen tilsiger os også noget helt andet, påstår Morton, hvis vi evner at lytte til dens vidnesbyrd. Buddha og Jesus, de to religiøse forbilleder i Mortons univers, viste os gennem deres "hvordan", deres måde at leve i verden på, at det netop ikke handler om et menneskeligt privilegium. Religionen byder os ikke et herredømme over livet, men åbenbarer os dets skrøbelige midlertidighed. Forestillingen om, at vi i ånden adskiller os fundamentalt fra den øvrige biosfære, er en illusion (2007, 38 f; 168

3. Som Morton formulerer det i en af sine tidlige bøger, *Ecology without Nature*, der indtil videre er den eneste, som er oversat til dansk: "numerous ideas about nature are inadequate, ideological constructions created in an age of machines and capitalism", hvorfor "the ecological subject position was identical with consumerism" (2007, 139).

f; 2023, 93; 101). Vi tager fejl af verden, siger Morton, fordi vi tager fejl af os selv. Vi kan ikke, uanset hvor meget vi end prøver, beherske den biosfære, vi er en del af. Men vi kan *mærke* den. Og *at* mærke den er samtidig at forstå religionens tale om det hellige. "Transcendence is the feel of immanence" (2024, 14), det utilgængelige dyb i alting. ooo bliver her til oor (objekt-orienteret-religion).

Frem for transcendens vil Morton i det hele taget hellere tale om "*subscendens*" (2019, 101 ff; 2024, 112). Det utilgængelige, som i myten placeres hinsides sansningens verden, er allerede det, verden består af, dens genstande, eller rettere sagt en indre, subscenderende realitet hinsides disse genstandes fremtræden (*appearance*, 2023, 73; 2024, 158). Den immanens, ånden vil begribe hos Hegel, forbliver ubegribelig ifølge Morton. Uanset dens mytiske ikklædning handler religion om dette indre, som indtil videre holder biosfæren ved lige. At være ydmyg nok til at indse dette gør et "hvordan" til det egentlige "hvad" (2024, 6). Det handler ikke om "specific denominations", men "*ways of handling*, thoughts, behaviors, tools, other people, myself" (s.st.).

Morton angriber i den forbindelse den gængse truisme, at helheden skulle være større end summen af dens dele (112 f). Den yderste politiske konsekvens af en sådan idé er fascisme; folket, nationen, ses som mere end antallet af enkeltindivider. Men dette er, hævder Morton, ude af trit med virkeligheden, som den forstås ifølge ooo. Her tæller alene et numerisk argument, nemlig at antallet af objekter altid vil overstige mængden af helhedsbestemmelser. Bedrevidenhed har ført os ud i en økologisk krise af uanede dimensioner, netop fordi har troet, vi kunne håndtere helheder på bekostning af delene. Delene er blevet til data, til tal i en kalkule, i stedet for de genstande, *de er i sig selv*. En flad ontologi viser sig derimod i bevidstheden om det levende vævs gennemtrængelighed, om udvekslingen af "objekter", der subscenderer vores jeg-bevidsthed. I denne vidunderlige mangfoldighed, som biosfæren udgør, trækker vi vejret. Men samtidig har vi ophøjet "ånde" til en "ånd", der "ser ned" på materien. Helvedet bor i dette blik.

### Morton som mystiker

Gennem 40 år (fra 1983 til 2023) var det den tantriske buddhisme og specielt dens meditationsteknik Dzogchen, der beskæftigede Morton. Denne form for meditation svarer i Mortons optik til, hvad en flad ontologi lærer os, nemlig at vi uvægerligt, om end i metaforisk forstand, *er* den jord, vi kristent udtrykt kommer af, og at det, vi kalder

ånd, ikke burde være andet end erkendelsen heraf. Det er imidlertid en erkendelse, som kristendommen syntes at spørre for. Således forekom det i hvert fald Morton indtil d. 28 marts 2023 kl. 6 om morgenen amerikansk tid. Også det vender jeg tilbage til.

I buddhismens Dzogchen-tradition fandt Morton foreløbig en tankegang og en metode til at mærke sin egen biologiske væren i den mest basale forstand. "Far from transcending the world of material objects, meditation burrows down further into them, releasing subjective confusions such as the idea of a separate ego. One really does become like a stone, as is said in the Zen meditation manuals" (2013b, 83). At forene sig meditatativt med en materiel grundtilstand er ifølge Morton at realisere den tilstand af død, som enhver levende organisme allerede indeholder ved at være en foreløbig bærer af livets egenskaber. At praktisere Dzogchen er at fornemme denne tilstand kaldet *dharmakaya* i levende live (2013b, 78 f). Det er en tilstand af absolut ro (*quiescence*), som er al mystiks kerne (2013b, 74), en nulstillet bevidsthed eller opmærksomhed (*awareness*), der ophæver jegets illusion. Samtidig er det indtrykket af materiel væren som "a warm, loving place [...] of intimacy" (2013b, 88). Det var denne uorganiske verdens ro, som fyldte Pascal med rædsel (2013b, 94), men som aldrig var den kristne mystik fremmed. Og mystik er i det hele taget – for Morton – en selv-subscenderende erkendelse af, at livet ikke er grunden til at livet leves (2013b, 89). Livet er ikke andet end et mirakuløst produkt af kontingente kemiske forbindelser; at være økologisk er at tage den ydmyge konsekvens heraf, at drage omsorg for alt liv i stedet for at maksimere udnyttelsen af dets iboende energi. Det er den tanke, der også fylder i *Hell*, og som nu relateres til en kristen frem for en buddhistisk livsindstilling. Det kan derfor ikke overraske, at Morton finder en åndsfælle i Simone Weil (med reference til hendes bog *Gravity and Grace*), netop gennem hendes eksistentielle, næsten selvudslettende ydmyghed (2002, 34; 40-42). For hende kunne alene nåden modstå den gravitation, der holder alt liv fanget i et jordisk helvede (s.st. 1, 4, 78). I Mortons optik betyder det samtidig, at sindet gennem sin egen tyngdekraft åbner sig for en dødsdrift, *thanatos* i Freuds forstand, der vier sig til det hellige. Det skal ikke forstås på den måde, at Morton bifalder selvmordet,<sup>4</sup> men at det hellige viser sig gennem den forbindelse mellem liv og død, som gennemtrænger biosfæren. Dødsdriften er melankoliens væsen (2013b, 86), et forpint ønske om at udligne sig med alt andet, at give slip på den energi, det koster at

4. Simone Weil døde i en alder af blot 34. Selvom hun fik konstateret tuberkulose, døde hun primært af spisevægring.

leve.<sup>5</sup> Men at nære dette ønske er stadig at leve og i positiv forstand at forlige sig med den væren, vi ikke behersker, men som behersker os. Thanatos er biologiens nødvendige modstykke til libidoen. Det hellige er at favne begge dele. Det er den hellighed, filosofien kun kan få øje på gennem religionen, og som lover sjælen den udødelighed, at dens uorganiske essens aldrig vil forgå. Som Morton skriver:

Because the soul's essence is the very quiescence of the inorganic world, it must remember through this darkness that everything else is an illusion, a delusion that the soul matters, that reality is about it [...] How to let go? You have to tunnel further in – that's what every mystical text on the planet says (2013b, 86).

Mystik i Mortons optik består således ikke i en bortvendthed fra verden, men i et verdensnærvær, der indbefatter alt levende. I den forstand er det forbundet med en dyb økologisk bevidsthed.

### Religion, videnskab og tid

Normalt kan naturvidenskaben kun tælle genstande, men ikke mærke (*feel*) dem. De data, al empirisk erfaring baserer sig på, hører desuden fortiden til. Objektiv viden definerer fortiden i et slavegørende forsøg på at kontrollere fremtiden, på samme måde som enhver spaltning i subjekt og objekt udgør et forhold mellem herre og slave. Data betyder slet og ret via ordets latinske oprindelse "det givne" (i flertal), nemlig det som allerede *har vist* sig (2023, 100). Data er ophøret af tingenes (altings) vibration, en standsning af tiden. Religion står derimod i konjunktiv; religion er at mærke altings fremtidige betydning, ikke den passage gennem fortidens modstand, som begrebet "tid" forsøger at gøre målbar. Tingenes betydning for os (i oooos forstand) kommer fra fremtiden. Meningsfuldhed i religiøs forstand er en forventning, om at fremtiden kan være forskellig fra fortiden (2024, 9; 157; 175).<sup>6</sup> "The Sacred is made of futurity" (2024, 194).

5. Hos Weil lyder det: "We have to die in order to liberate a *tied up* energy, in order to possess an energy which is free and cable of understanding the true relationship of things" (2002, 35), et udsagn der ligefrem synes at harmonere med perspektivet i ooo.

6. Det er værd at bemærke, at Morton ikke anvender ordene "feeling" og "future", men "feel" og "futurity" i betydningen af have en fornemmelse (som i det tyske *wahrnehmen*) af noget, at mærke noget, at mærke sig noget, mens "futurity" ikke blot betyder fremtid, men det *at* noget har en fremtidig karakter.

Det skal ikke forstås på den måde, at Morton nærer en formålsbestemt opfattelse af livet. Liv er netop ikke en pil (*arrow*) vendt mod fremtiden, men kemiske forbindelsers stokastiske uforudsigelighed; eksistentielt udtrykt en åbenhed over for, hvad tiden bringer, her og nu, i fremtidens altid fraværende nærvær.<sup>7</sup> Øjeblikket er en eksplosion, som er forbi i samme øjeblik. Religiøs mysticisme er følelsen af, at øjeblikket er nærværende. Men bevidstheden kan i sin natur ikke forblive i nærværet. I den forstand er den menneskelige bevidsthed aldrig samtidig med sig selv (som også Derrida må krediteres for at have pointeret); den er underlagt samme vilkår som alt andet: at være noget, der "hele tiden" er "*i tiden*". "[C]onsciousness", skriver Morton, "is most assuredly not immediate, but saturated with time" (2024, 3). Tiden ligger til grund for vores væren, som Heidegger har beskrevet det i *Sein und Zeit*. Når tiden bliver noget, vi måler, tilføjer Morton, er vi allerede i gang med at indrette et helvede på jord. Det er det helvede, vi lever i, og ikke føler vi kan undvære, men som ikke desto mindre skyldes den fejlkonstruerede abstraktionsevne, der gør at vi tilskriver alt et mål. *Teleologi* er netop, hvad videnskaben og dogmatikkens Gud har til fælles. De vil begge fastholde et greb om virkeligheden. Mystikken derimod vil give slip.

I sin forbundethed med mystikken rummer religionen den ekstatiske og forventningsfulde drøm om en "ubevidst" bevidsthed, forstået som følelsen, *the feel*, af en ægte lære om livet, biologi i dens indre, utopiske, messianske og demokratiske væren-intet-andet-end-sig-selv (2010, 125; 2024, 223 f). For Morton skal det forstås konkret, eksistentielt. Da Martin Luther King deklamerede "I have a dream," så han ind i en fremtid, hvor sorte og hvide børn tog hinanden i hånden som brødre og søstre (2024, 211). En sådan vision er ifølge Morton ikke en målsætning, en pil, et våben (*weapon*), hvor nogen er skydeskive (*target*), men slet og ret en bevidsthed om, hvor enkelt det kunne være blot at leve, side om side (s. st.). Man fristes til – uden om Morton selv – at sammenligne dette håb eller denne forjættelse med Es 11,6-9 og Åb 21,1-4, hvor rovdyr og byttedyr skal leve fredeligt sammen. Morton har selv evangelierne i tankerne, nemlig de ord, der lægges i Jesu mund: "Omvend jer, for Himmeriget er kommet nær!" (Matt 3,2; 4,17, med let variation hos Markus 1,15 og Lukas 21,31). Morton knytter dette "the kingdom of God is at hand" (som det hedder i King James-udgaven) til Heideggers begreb om det ved-hånd-

7. Med tanke på alt levendes unyttige æstetik skriver Morton således: "Without guiding prefabricated categories, the world is profoundly unmeasurable in advance. The worlds of science, mysticism, and sexuality overlap most disturbingly and deliciously" (2024, 174).

den-værende (*Zuhandensein*).<sup>8</sup> Det betyder, at det ikke er direkte til stede (*directly present*), men at dets “*thereness*”, dvs. Heidegger’s *Dasein*, er “an invisibility of disappearance” (2024, 198; 219). Hvordan det skal forstås, angiver Morton med ord, der tilhører en flad ontologi. Himmeriget er ved-hånden, men uden at det lader sig gribe, og det lader sig ikke gribe, eftersom det hører hjemme under huden, “under my skin”; ja endog: “*It is my skin*,” som Morton siger (2024, 198). Morton, som har fået diagnosen “svær depression” og flere gange har overvejet selvmord, har ofte desperat følt trang til at få sin hud af; at gøre sig fri af sig selv. Med til historien, som Morton selv fletter ind i bogen, hører et misbrug i barndommen. Skygge-jeg’et, “the Devil himself”, har i drømme forsøgt at overbevise Morton om, at denne intet var værd (2024, 204). Det er således vigtigt for Morton, at tænkning konkret, i alle dens krumspring, udspringer af den tænkende selv. Intet himmerige og intet helvede uden den personlige historie, der hører med til begge dele. Der gives ingen vej til forløsning uden om den ydmyghed, der ligger i at opgive enhver dogmatisk målsætning, enhver forsikring om, hvad det hele går ud på. Det, en religion som kristendommen danner ramme om, som Morton ser det, er den blotte taknemmelighed over at være-i-live. Heri ligger til gengæld det helliges velsignelse samt en økologisk bevidsthed, der rækker sig ind til hjertet af biosfæren selv.

Det må endnu en gang understreges, at Morton ikke underkender videnskabens indsigter, men tværtimod refererer løbende til dem. Det, som kristendommen imidlertid kan lægge oven i – eller bedre: under – den videnskabelige virkelighedsforståelse, er nærværet af det utilgængelige, den mirakuløse følelse af tilfældigvis at være til stede, at trække vejret, at mærke væren. Gudsriget er nær; man må blot *vende sig om*, som Jesus siger. Også videnskaben kredser omkring det, det immanentes hellighed, men misforstår alt i det øjeblik, den stivner til scientisme, den videnskabelige fortabelses dogmatik. Kundskabens træ, hvis frugter den empiriske og teoretiske viden næres af, er altid fortid, data og fakta. De begivenheder, det er muligt at forudsige, er alene produkter af fortiden. Det nye, det anderledes, kommer fra fremtiden. Med denne messianske tanke lægger Morton sig i øvrigt i forlængelse af Derrida, for hvem tro er tillid til det kommende. Når Guds bud i Edens have lyder: “Spis ikke af træet”, betyder det: “Just don’t turn this phenomenology of being alive into a ‘religion’” (2024, 206). Med “religion” i negativ forstand mener Morton altså dogmatik, religion som et rigtigt system af “godt” og “ondt”, “synd”

8. Som Morton skriver: “If Jesus was Heidegger he would be declaring that ‘the kingdom of Heaven is ready-to-hand’ (German *zuhanden*)” (2024, 90).

og "straf" (2024, 208). Det er et sådant system, Satan har opfundet og vendt mod Gud.<sup>9</sup> Men som logikken har vist, kan intet system begrundes sig selv (2024, 217f). Al begrundelse grunder i intet eller går under i det, der ligger til grund for alting, dvs. biosfæren med dens formålsløse skabelse og tilintetgørelse. Det glade budskab er imidlertid, at intet levende væsen nogen sinde har forladt Edens Have, selv om mennesket har spist af det forbudte træ. "There is literally no way to leave the Garden of Eden" (2024, 208f), for bag den kundskab, der efterhånden truer med at lægge verden øde, hviler forløsningens mulighed. Det er det, der i positiv forstand gør kristendommen til en religion for Morton. Den peger ind i Edens have som en immanent transcendens, der både er større og mindre end mennesket som individuelt væsen. Det handler om, "how being a lifeform appears to itself", som de skriver (2024, 209). Forsøget på rodfæste denne væren i en *anden* verden er de institutionaliserede trosforestillingers djævelske forlokkelse. At gøre himlen til sandhed er at indrette helvede på jord. Og det er det, vi mennesker gør, igen og igen, fordi vi har spist af kundskabens træ og føler os "totally sure what good and evil means" (2024, 210).

Morton orienterer sig altså ikke ud fra en religiøs lære, men mener til gengæld i Jesu forkyndelse at høre fordringen om en ydmyg tilstedeværelse i biosfæren – religion som en åbenhed over for det at lytte til livets egen stemme, at fornemme hvordan den vibrerer i alt, der er til, og i sidste ende at mærke roen nedenunder det hele, den ro, som også døden bringer. At være økologisk (*being ecological*, 2018b) i kristen forstand er at stige ned fra subjekt/objekt-dualismens, dvs. beherskelsens, trone og tage imod den nåde, at det, der er til, nu engang er til. Vi gennemtrænges af genstande, af hele verdener, men har ikke én verden til rådighed (2024, 230). Der gives ingen "natur", vi kvit og frit kan tappe af, men kun en underfuld økologisk balance. I og med at livet bliver sig selv bevidst, viser kundskabens træ sig imidlertid med sin tillokkelse til et verdensbeherskende overmod.

## Blake som rammesætning

*Hell* udfolder sig som en paralleltekst til William Blakes *The Marriage of Heaven and Hell* samt *Songs of Innocence and Experience*. De løbende referencer til disse tekster er på én gang udlægninger af Blakes og

9. Mortons anti-dogmatiske position minder en hel del om, hvad Derrida gav udtryk for i sin fremstilling af religionens to kilder, nemlig den originale trosakt og den sekundære, vidensanaloge dogmatik (1998, 10).

Mortons egne tanker; det er som to tankeuniverser, der smelter sammen. Morton strukturerer desuden sin bog som de 9 helvedesringe i Dantes *Den guddommelige komedie*, men fordeler dem samtidig i 3 sektioner, der hver bærer overskriften *Holy* som det trefoldige *Holy*, der lyder fra Blakes englekor. De tre sektioner præsenterer forskellige aspekter af et helligt liv på jorden, der samtidig er “ad helvede til” (*Hell on Earth*). Ligesom Blake ønsker Morton at bevare tvetydigheden i forholdet mellem himmel og helvede, mellem uskyld og erfaring. Der gives intet i biosfæren, som i sig selv er godt eller ondt; den er gennemtrængt af genstande, fra atomer til ord, der indeholder såvel fortabelsens som frelsens mulighed. Som Morton fremstiller det humane liv, vil det ene altid spejle sig i det andet, “a push-pull between Hellish meaning and Heavenly meaningfulness? Between lapidary past and the lapping ways of the future?” (2024, 214). Hvad Morton sigter til her er, at en ufravigelig overbevisning om, hvordan det forholder sig med alting (fra videnskabelig erkendelse til religiøse dogmer), er et Satanisk produkt, en helvedes ting (2024, 216).<sup>10</sup> Men religionen åbner også for det “meningsfulde” i eksistentiel forstand: det uforberedte møde med det, livet tilskikker os (2024, 193).

Uden at Morton selv nævner det, går der en oplagt linje tilbage til det spørgsmål, Derrida stillede til religionen på et filosofisk symposium, der fandt sted på Capri i 1994. Nogle af hovedtankerne i Derridas (som sædvanligt) ordrige indlæg, var ikke til at tage fejl af. Det handlede om, at religionens forløsende potentiale ikke lå i nogen officiel konfession, men i troen på, og tilliden til, at religionens kilde i det *åbenbare* atter vil kunne rinde; at dogmatikkens størkede *åbenbaring* ikke er det sidste ord (Derrida 1998, 19 [§22]). Derrida låner begreberne om det åbenbare (*Offenbare*) over for åbenbaring (*Offenbarung*) fra Heidegger (1998, 15-16 (§18-19)), og en lignende distinktion gør sig umiskendeligt gældende hos Morton.<sup>11</sup> Hvor Derrida gør op med logocentrismen, gør Morton op med subjekt/objekt-dualismen. Modsat Nietzsche gør Morton sand religion til en befrielse fra al form for slaveri.: “Judaism then Christianity are about how to liberate oneself and others from slavery, including the very idea of slavery” (2024, li), og ligesom Derrida knytter Morton religionens forløsende

10. “Satan’s glitch”, som Morton formulerer det, “is that he is totally certain of himself, that *Satan has no glitches*” (216). Gennem diverse formuleringer tidligere i bogen aner man en slet skjult reference til Donald Trump.

11. “What is best about the sacred”, som Morton skriver, “is its immanence to the physical world, and what is worst about religion are its horrified and violent attempts to achieve escape velocity from the immanence” (2024, 44). Den bogstavelige forkyndelse af himmeriget er en flugt fra livet selv. Morton lægger sig klart nok i forlængelse af Spinoza og Nietzsche på netop dette punkt, selvom det ikke er en idéhistorisk indplacering, han selv gør opmærksom på.

potentiale til en ikke-konfessionel horisont, en tro på det betingelsesløse demokrati (2024, 223): “*The Holy Spirit is how the Apostles can have a group vibe at all, one that isn’t about violence and exclusion*” (xxix, kursiveringen er Mortons egen).<sup>12</sup> Omdrejningspunktet for Morton er – og har længe været – forestillingen om en hellig økologi, eller en økologisk hellighed, som på én gang er udgangspunktet for et solidarisk samvær med alt liv og en meningsfuldhed, der har med det fremtidige, noget udskudt, at gøre (som i Derridas begreb om *différance*). “The feel of the sacred is another way to talk of the irreducible futurity of meanings, its not-yet subjunctivity of shimmering in the very realness of the real”. Således begynder bogen (2024, xxix), og således slutter den (2024, 193), med tanken om og tilliden til “worlds without ends”, en biosfære uden endemål, mere andre ord: en helligsfære. Som Morton ser det, er Kristus netop vidnesbyrdet om dette. “As pure passion, as total passivity, as undergoing, Christ rewrites the subject-object duality. The Passion (Crucifixion) means Jesus is saying, ‘Don’t do anything. Anything. Just let be. Just let it happen’” (2024, 230).

Spørgsmålet er, om Morton ikke her forlader perspektivet hos Blake? Er det ikke netop det tøjlesløse liv, der boltrer sig mellem himmel og helvede, der er på spil i dennes univers? Men på den anden side giver Blake ikke noget svar på, hvordan det egentlig forholder sig med himmel og helvede (selvom han ganske vist vil forstå djævelen i Miltons *Paradise Lost* som en messias-skikkelse). Men igen, det ene spejler sig i det andet. Og som Morton siger, for en gangs skyld med en velvillig reference til Gud i stedet for Kristus: “God is not the answer: God is the question” (2024, 1).

Når Morton allerede i bogens indledning bekender sig til kristendommen, er der altså ikke tale om et traditionelt *credo*. Morton henter ingen guddommelig plan ud af den bibelske beretning og refererer ikke til en skabergud, men adopterer Blakes ironiske begreb om Gud som “Nobodaddy” (2024, 75ff). Gud-fader er en projektion, en intet-sigende størrelse, der ikke desto mindre har lagt stemme til dogmerne, og hvis uanfægtelige autoritet som dommer og lovgiver en kristen fundamentalisme tager bogstaveligt. Evangeliet er en anden sag for Morton. Hvor en bibelsk fundamentalisme lukker sig om sig selv, er evangeliet åbent i sin forkyndelse af Kristi liv og gerning og ikke mindst hans ord, som er “genstande”, der ikke vil forgå, men bliver

12. For Morton inkluderer den demokrati-tanke, som en flad ontologi indbefatter, ikke blot mennesker, men alle levende væsner.: “The Holy Spirit does not enter nonhumans ... it’s already in them” (2024, 220). Derridas sene bog *L’animal qui donc je suis* (Oversat til engelsk som *The Animal That Therefore I Am*) åbner for en lignende optik (2008, 131 f).

ved med at trænge sig på. Introduktionskapitlet til *Hell* lader ingen tvivl tilbage: Det hedder “Christ’s Earthly Form Divine” og lader al (traditionel) transcendens ude af billedet. Hvad er da spørgsmålet til religionen, til Gud? Det er “[t]his one: What on earth am I? Shhh. Don’t answer. Just feel the question. There, that’s it.” (2024, 1). Længt henne i bogen, hvor Morton henviser til Blake’s reformulering af Jobs spørgsmål, nemlig som et spørgsmål til, hvad meningen med livet er, lyder det: “The kind answer is also a sacred answer: where the sacred and ecological thinking align is in a view of life as beautiful contingency” (2024, 170). Morton kunne for så vidt have standset der, for dette er budskabet, evangeliet, om man vil.

### Forkyndelse og omvendelse

Har Timothy Morton brug for Kristi forkyndelse for at kunne komme med sin egen økologiske udgave af den, kunne man så spørge? Hvorfor søger Morton efter en *kristen* økologi? Kunne den tantriske buddhisme, som efter sigende har hjulpet dem selv gennem kompleks PTSD og kronisk depression, ikke have været tilstrækkelig? Man finder ikke et klart svar hos Morton. Ikke desto mindre bryder *Hell* af i forhold til det Blakeske og økologiske perspektiv, der ellers gennemløber bogen, og ender som sagt med en trosbekendelse. Morton serverede vegatarboller for sin søn, og med et så faderen sig selv som den fortabte søn, der bevidst havde vendt kristendommen ryggen, men nu, idet blikket faldt på et nøgent kors over køkkendøren, skuede den tomme grav, som Maria Magdalene så den, “the empty tomb of the house of my life” (2024, 229). I det øjeblik følte Morton sig som genfødt, en “born-again-Christian”, og indrømmer samtidig at være “a Christian’s nationalist’s worst nightmare” (226). Det eneste religiøse tilhørsforhold, der betyder noget for dem, er det, vi alle deler med biosfæren, den måde at være i verden på, som Jesus forkynnder, når han fortæller, at det nu er tid – altid – til at omvende sig, for Gudsriget er nær. Det gælder blot om at mærke det. Det er denne opmærksomhed på det nærværende, Morton ser som kernebudskabet i evangeliet. Deres tanke i *Hell* er, at det også indbefatter en økologisk bevidsthed, som ikke er abstrakt, men konkret maner til ydmyghed over for det under, som livets tilfældighed er.

## Afsluttende refleksioner

Religionsfilosofisk set forsyner bekendelsen til kristendommen Mortons økologiske tænkning med en dybdedimension, der rækker bagom menneskets virke i verden. Det kommer helt konkret til udtryk i oplevelsen af at være taget til nåde; Jesu røst lyder inde fra biosfæren selv. I den forstand svarer Mortons perspektiv til en teologisk selvforståelse inden for en luthersk-evangelisk tradition, der ikke længere tager sit udgangspunkt i en dømmende Gud hinsides verden.

Lad os for at skære ind til benet af, hvad Morton siger på egne vegne, se bort fra den flade ontologis biosfære og William Blakes udfordrende livtag med himmel og helvede, uskyldighed og erfaring. Hvad er det mere præcist, der optager Morton i forbindelse med dennes trang til at bekende sin tro? Et par af Mortons bemærkninger er værd at citere i den forbindelse: "As an abuse survivor with Complex PTSD, I have known where my keys and wallet are since age ten and I trust no one. No one. And then I got born again and realized Someone trusted me, whether I liked it or not" (2024, 226). Og endvidere: "As of late March 2023, I can say 'Jesus loves you anyway' in a way all Evangelicals will intuitively understand, without any of the transphobia, misogyny, white supremacy ... quite the opposite." (s. st.).

Jeg vil i nærværende sammenhæng afholde mig fra en psykoanalytisk udlægning af denne oplevelses perspektiv, hvor nærliggende den end måtte forekomme, når man tager Mortons egne ord om sin opvækst taget i betragtning. Skal man vurdere en filosofisk tankerække er det imidlertid ubilligt for ikke at sige uklædeligt at omklamre den med forfatterens biografiske omstændigheder, uanset at disse stilles til skue af vedkommende selv.

I stedet for må det være relevant at spørge, om der rejser sig et perspektiv, som uanset personlig baggrund har noget mere alment at byde på? Et positivt svar på dette spørgsmål finder jeg bl.a. i Mortons tankevækkende livtag med Blake, som allerede er et livtag med kristendommen. Ligesom Derrida (og man kunne nævne beslægtede tænkere med interesse for et religiøst perspektiv såsom Emmanuel Lévinas, Gianni Vattimo og Jean-Luc Marion) afviser Morton den lukkethed om sig selv, en konfessionel dogmatik kan ende i. Tilbage står den konfession, hvormed det enkelte individ (og altså også Morton selv) bekender sig til Kristi forkyndelse. Morton kunne have nævnt Kierkegaard i den forbindelse, ligesom det ikke er tilfældigt, at han nærer sympati for Simone Weil, der trods hendes ydmyge *imitatio Christi*-holdning aldrig lod sig overtale til at blive katolik. Det er ikke dogmerne, der er vigtige, men den eksistentielle tillid til noget andet og mere end mennesket selv, der ligger i troen. Morton forsøger

dermed at åbne et håbefuldt kristent perspektiv inde fra en verdens-tilstand, der, hvad et forgiftet klima angår, nærmer sig helvede på jord, som Morton selv siger. Det er her opgøret med subjekt-objekt distinktionen bliver relevant. Mennesket er den livsform, der alene blandt alle andre har ansvaret for det helvede, der består i, at det har sat sig selv til at herske: over sig selv, over andre og over alt, der kan tjene dets vilje. Mennesket er den egentlige Nobodaddy, som står i vejen for den ydmyghed, Jesus taler om, når han siger, at tiden er nær, og at man må lade sig omvende. Gudsriget er biosfæren i al dens vidunderlige og grusomme tilfældighed. Som uforbederlige syndere står vi imidlertid fast på os selv og tror, at alt andet er til for os. Når Bibelens skabelsesberetninger kan udlægges til støtte for en sådan selvopfattelse, vidner det blot om det Sataniskes allestedsnærværelse, selv når det er Gud, der tænkes at tale. Kristi ord, som de lyder gennem synopsen, er en anden sag. Kristus er ikke en Nobodaddy, men en realiseret, dennesidig kærlighed, hvor ingen og intet er lukket ude. Ifølge Morton altså. Det kan således forekomme relevant på vegne af Morton at henvise til Matt 13,10-11, hvor disciplene spørger Jesus, hvorfor han til en fremmødt skare taler i lignelser om sædemanden. Som bekendt svarer han dem:

Jer er det givet at kende Himmerigets hemmeligheder, men de andre er det ikke givet [...] Derfor taler jeg til dem i lignelser, fordi de ser og dog ikke ser, og hører og dog ikke hører og heller intet fatter. På dem opfyldes den profeti af Esajas, der siger: I skal høre og høre, men intet fatte, I skal se og se, men intet forstå (Matt 13, 11-14).

På den ene side kan dette udlægges som en *ingroup-outgroup* strategi, der, om man så må sige, skiller fårene fra bukkene (udelukkelse med andre ord). På den anden side kan det selvfølgelig også forstås som en velsignelse af villigheden til at lytte åbent og modtageligt, nemlig i modsætning til dem, der allerede mener at vide bedre. Det eksistentielle perspektiv hos Morton, der nu finder genklang i deres bekendelse til kristendommen, består i at undsige sig den menneskelige selvovervurdering, den sataniske tilskyndelse til at hævde sig selv over for andre og den materialitet, livet betinges af. At knytte religionens betydningspotentiale til et hierarki i livets mangfoldighed, samt til en kategorial skelnen mellem mennesker (som f.eks. borgere og ikke-borgere, troende og ikke-troende, mænd og kvinder), er i Mortons optik antikristen; i virkeligheden har vi aldrig forladt Edens Have, uanset at vi har placeret os selv i helvedes forgård. Men hvis vi forstår at lytte, tilsiger en kristen tro os at vende os om mod en fremtid, der ikke har andet formål end eksistensen selv.

Og så til slut: Et ofte citeret tekststed fra Lukasevangeliet (som jeg dog ikke er stødt på hos Morton) kan med lidt hermeneutisk velvilighed tilpasses hans begreb om den helligsfære, vi ikke kan udpege, fordi vi allerede befinder os midt i den. For da "farisæerne spurgte Jesus, hvornår Guds rige kommer, svarede han: 'Guds rige kommer ikke, så man kan iagttage det; man vil heller ikke kunne sige: Se, her er det! eller: Se dér! For Guds rige er midt iblandt jer.'" (Luk 7, 20-21). Vores verden er heller ikke, som Morton påpeger, en iagttagelig omverden, for den *er* allerede midt-iblandt-os. Alle digressioner til trods holder Mortons bøger sig konsekvent til dette "midt iblandt", biosfæren i dens hellige utilgængelighed. Det er *i* den, eller rettere: som en del *af* den, at vi uselvsk må åbne os eksistentielt for det, fremtiden måtte bringe. Fremtiden blev med ét nærværende for Morton selv, da oplevelsen af nåde indfandt sig. Dette synes endvidere indrammet af en kristen økologi, som for Morton består i at holde hus med det liv, der er skænket os. Det, der maner til kritisk eftertanke i forhold til Mortons immanente perspektiv, er imidlertid spørgsmålet om, hvorfra det Guds nærvær, der åbenbarer sig for dem, tænkes at komme fra? I Mortons optik synes svaret at ligge i det mystiske, en oplevelsesdimension, som der hverken kan eller bør gives en rationel redegørelse for. Og det strider for så vidt heller ikke imod den eksistentielle form for tro, der ikke beror på fornuftens tilegnelse, men på en tillidsfuld åbenhed for det liv på jorden, vi ikke selv er ophav til. Som fortæller for en tro, der ikke fortaber sig i forestillingen om noget hinsidigt, eksemplificer Morton en modernitetserfaring, der ud fra sit eget øko-filosofiske perspektiv peger ind i en samtidig, verdensvendt teologi.

## Litteratur

- Bryant, Levi R. 2011. *The Democracy of Objects*. Open Humanities Press [DOI: <http://dx.doi.org/10.3998/ohp.9750134.0001.001>]
- Derrida, Jacques. 1998. "Faith and Knowledge: The Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone." I *Religion*, red. Jacques Derrida og Gianni Vattimo, 1-78. Cambridge: Polity Press.
- Derrida, Jacques. 2008. *The Animal That Therefore I Am*. Overs. David Wills. New York: Fordham University Press.
- Freud, Sigmund. 1930. *Das Unbehagen in der Kultur*. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
- Heidegger, Martin. 1980. *Holzwege*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Heidegger, Martin. 1984. *Die Frage Nach dem Ding: Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Gesamtausgabe, Vol. 41. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- Hoffmeyer, Jesper. 2005. *Biosemiotik – en afhandling om livets tegn og tegnenes liv*. København: Forlaget Ries.
- Morton, Timothy. 2010. *The Ecological Thought*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Morton, Timothy. 2013a. *Realist Magic: Objects, Ontology, Causality*. University of Michigan Library. Ann Arbor: Open Humanities Press.
- Morton, Timothy. 2013b. "Thinking the Charnel Ground (The Charnel Ground Thinking): Auto-commentary and Death in Esoteric Buddhism." I *Glossator: Practice and Theory of the Commentary Volume 7: The Mystical Text (Black Clouds Course Through Me Unending . . .)*, red. Nicola Masciandaro og Eugene Thacker, 73-94. Scotts Valley: CreateSpace Independent Publishing Platform,.
- Morton, Timothy. 2018a. *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence*. New York: Columbia University Press.
- Morton, Timothy. 2018b. *Being Ecological*. London: Penguin House.
- Morton, Timothy. 2019. *Humankind: Solidarity with Nonhuman People*, London og Brooklyn: Verso.
- Morton, Timothy. 2023. *The Stuff of Life*. London: Bloomsbury Publishing.
- Morton, Timothy. 2024. *Hell: In Search of a Christian Ecology*. New York: Columbia University Press.
- Weil, Simone. 2002. *Gravity and Grace*, oversat af E. Crawford og M. van der Ruhr, London og New York: Routledge.

## Den antipolitiske kærlighed hos Hannah Arendt

En religionsfilosofisk udlægning af centrale tanker hos  
Arendt og Hegel

*Lektor i filosofi, ph.d. Anne Marie Pahuus*  
*Aarhus Universitet*

Om Niels Grønkjær: *Hannah Arendt og kærligheden – En religionsfilosofisk kritik*, (København: Eksistensen 2024).

*Abstract:* Niels Grønkjær's *Hannah Arendt og kærligheden* explores Hannah Arendt's conception of love and its philosophical implications in relation to her political thought. Grønkjær highlights the tension in Arendt's thinking, particularly her separation of love from the public sphere and her reluctance to see love as a foundation for political action. While he critiques Arendt's apolitical stance on love, he contrasts her views with Hegel's, arguing that Hegel's concept of reconciliation offers a more integrated vision of personal and communal love. Grønkjær also examines Arendt's relationship with Martin Heidegger, suggesting that it contributed to her philosophical distance from Hegelian ideals. This tension, he argues, underscores Arendt's commitment to plurality but leaves open questions about how love might shape political life within her broader philosophical framework.

Key words: Hannah Arendt – Love – Hegel – Heidegger – Augustine

### Indledning

Niels Grønkjær har længe haft interessen for Hannah Arendts tænkning, i hvert fald siden *Det nye menneske* fra 2017, men med denne seneste bog fra 2024 får vi en religionsfilosofisk kritik med Arendt som omdrejningspunkt. Kritikken er sammenlignelig med den religionsfilosofiske læsning af Hegel ud fra kærligheden, som Jørgen K. Bukdahl udarbejdede i løbet af 1970'erne og som blev udgivet i bogform på forlaget Philosophia i 1996. Der viser Bukdahl med sin gennemgang af Geiststrukturen forstået ud fra kærligheden, at

ånd og frihed hos Hegel forenes i kærligheden på en måde, der kan udgøre et alternativ til oplevelsen af fremmedgørelse. Det er denne af Bukdahl præsenterede hegelske forsoningstanke, hvor kærlighed giver både frihed og ånd en plads i verden, som Grønkjærs religionsfilosofiske kritik af Arendt trækker på. Med den kærlighedsfigur i tankerne undersøger han baggrunden for Arendts begreb om den a-politiske og antipolitiske kærlighed.<sup>1</sup>

### Bogen om Arendt begynder og slutter med Hegel

Grønkjær tager udgangspunkt i Hegels forståelse af kærlighed og ånd. Herudfra ser han nærmere på Arendts unge år, hvor hendes filosofi blevet præget af Heidegger, inklusive hendes afhandling om kærlighedstanken hos Augustin. Kærlighedstankens udvikling i Arendts forskellige hovedværker udgør derefter bogens tema, dog sådan, at der netop er tale om en kritik, hvor Grønkjær vender tilbage til Hegel for der at finde grundlaget for en sammensmeltning mellem Gudsforhold og menneskeligt fællesliv. Det er en virkeliggjort kærlighed eller det som Grønkjær med Augustin (Grønkjær 2024: 55<sup>2</sup>) og med Grundtvig (167) kalder: “Caritas influerer cupiditas” (167). Grundlæggende mener Grønkjær nemlig, at Hegels kærlighedsforståelse udkonkurrerer Arendts. Hegel ser kærligheden både som dét, der grundlægger den enkeltes frihed og det, der livet igennem har muligheden for at befri os på et fællesskabsplan gennem en “syndstilgivelse” (154), der kan overvinde samfundsmæssige modsætninger, forskelligheder og konflikter. Grønkjær trækker som nævnt på Jørgen K. Bukdahls læsning af Hegel (Bukdahl 1996), hvor Bukdahl peger på venskabet med Hölderlin, når Hegel “i forhold til den fremmedgørelsesproblematik” (Bukdahl 1996, 24), han kommer fra, udpeger den erfaring, hvor

... sådan noget som *kærlighed* (og overhovedet participation i et sprogligt-socialt fællesskab, et “åndeligt” fællesskab) kan forbinde hen over ikke blot forskelligheder, men også modsætninger (Bukdahl 1996, 25).

Derved blev Hegels blikretning ændret med kærligheden, skriver Bukdahl,

---

1. Jeg vil gerne takke min reviewer og redaktionen for gode kommentarer og forslag. Ansvar for artiklen i dens endelige form er selvsagt mit.

2. I det følgende gælder sidehenvisningen Grønkjærs 2024-bog, hvis der alene er angivet et sidetal

... så han kunne tænke sig forbindelser, der eksisterede nede under, bag ved fremmedgørelsen mellem individ og individ og mellem individ og miljø. Det fremmede, det undertrykkende er *som fremmed* en levende del af en helhed. Fremmedgørelse, spaltning er en fase i, et "moment" i et fællesskab. Gør man sig dette bevidst, transformeres situationen til noget man kan acceptere og dermed føle sig hjemme i (Bukdahl 1996, 25 – bogens egen stavemåde af acceptere).

I forlængelse af Bukdahl, skriver Grønkjær på følgende måde:

Hegel sætter alt ind på, at vi – trods alle forskelle, modsætninger og konflikter – kan se os hjemme i verden. Virkelig hjemme i verden bliver vi først, hvis vi i tilegnelse af de livsmuligheder, som kunst, religion og filosofi artikulerer, "forstår, at der dybest set ikke er noget fremmed i verden" (Grønkjær 2024, 144).

Det som er fremmed, skriver Bukdahl således i sin læsning af Hegel, viser sig gennem åndens erkendelse af det at høre med i helheden, og dermed er det kun tilsyneladende fremmed for os.

Den indre forbindelse mellem Geist og erkendelse fremgår da også klart ved bestemmelsen af ånd som frihed. Erkendelse er assimilation af det fremmede. Det er muligt, fordi det fremmede ret beset ikke er ånden fremmed, men en del af den helhed, ånden er (Bukdahl 1996, 41).

Det er den samme helende eller integrerende kærlighed, som Grønkjær er på sporet af. Kærligheden er at forstå som en grundfigur i vores tilværelsestolkning, hvor den danner udgangspunkt for det skabende og forvandlende i verden. Hos Bukdahl beskrives denne Geistforståelse ud fra kærlighed som en modsætning til en anden lige så grundlæggende, men radikalt anderledes praktisk fremstillingsform (*poiesis*), der ligger i arbejdet. Arbejdet er modsat kærligheden en potentielt fremmedgørende bevægelse. Arbejdets fremmedgørelse er ikke et tema for Grønkjærs bog om Arendt.

Temaet for Grønkjær er Arendts beskrivelse af kærligheden som antipolitisk. Heroverfor vil Grønkjær vise den samfundsmæssige relevans af Hegels forståelse af den personlige og den samfundsmæssige forsoning, hvori kærligheden bygger bro eller forsoner, der hvor afstanden og fremmedgørelsen truer.

I bogen danner Arendts tænkning mere end afsæt for endnu en fremhævelse af Hegels tanker i Grønkjærs forfatterskab. Hans bog om Arendt er skrevet ud fra en fascination af og interesse for Arendts

liv, inklusive den betydning Martin Heidegger fik for hende, såvel i liv som i værk.

Den hegelske kærlighedstanke ville imidlertid ifølge Grønkjær kunne have bragt hende endnu længere i forståelsen af det politiskes muligheder. Hun kunne f.eks. med en kristen kærlighedstanke have givet plads til en syndstilgivelse, der havde bragt hende ud over det tilgivelsesbegreb, hun selv formulerer og som er "*durch und durch* en menneskelig handling" (110). Ifølge Grønkjær ender Arendt "med at fundere tilgivelseshandlingen i et universelt kantiansk princip om humanitet" (121). Det betyder, at "næstekærlighedsbuddet overhovedet ikke tilkendes nogen betydning for den moderne politiske lighedsidé" (119) hos hende.

Denne udlægning af Arendts politiske tænkning er jeg ikke helt enig i, som det vil fremgå af det følgende. Men Grønkjærs kritik af Arendt rummer imidlertid også en loyal indføring i, hvorfor Arendt placerer både kærligheden og gode gerninger i det før-politiske. Grundlæggende er disse, altså kærligheden og godheden, måder at være selvforglemmende optaget af den anden person og vedkommandes behov på. Det betyder dels, at kærligheden lidenskabeligt forleder de elskende til at forsvinde væk fra verden i kærlighedens opslugthed, dels at kærligheden som uselvsk optagethed af den anden har bedst af ikke at blive udbasuneret eller skiltet med. Kærligheden rummer for Arendt ikke en retning mod eller kommunikation til verden, den er unikt knyttet til relationen og kan ikke, undtagen som respekt, genfindes på samfunds niveau. Med Hegel i ryggen er det nu det, som Grønkjær i sin bog forsøger at råde bod på. Han vil atter bringe det personlige og det politiske tættere sammen, uanset om det sker med eller mod Arendt.

### Århundredets filosofiske kærlighedshistorie

Grønkjær begynder som nævnt med Hegel og går dernæst over til det, han kalder Arendts første kærlighed, nemlig den 18-19-årige Hannahs forhold til sin ældre lærer Martin Heidegger og den indflydelse, som forholdet til ham fik på hendes tænkning. I et "Efterspil" til bogen vender han tilbage til denne Arendts første kærlighed.

Med bogen bidrager Grønkjær således også med en fortolkning af en af filosofihistoriens mest berømte affærer og efterfølgende brud, hvor de fleste har taget Arendts parti; det samme gør Grønkjær og dermed er kritikken af den "verdensløse" kærlighed også Grønkjærs kritik af Heidegger. Hvordan Heidegger svigtede Arendt personligt,

er allerede beskrevet, bl.a. af Rüdiger Safranski i en bog fra 1998 om Heidegger; men Grønkjær gør mere end at tilslutte sig Safranskis udlægning ved at tage klart parti for Hannah Arendt imod en Heidegger, der tilsyneladende bl.a. gjorde hvad han kunne for at forhindre, at Arendt fik mulighed for at blive filosofisk midtpunkt i Tyskland i årene efter krigen. Grønkjær går i interessante filosofihistoriske og personalhistoriske detaljer, bl.a. ved at pege et brev ud, som Heidegger skriver til Arendt d. 13. maj 1925 (Grønkjær 2024, 37), dvs. et halvt år efter, at hun som 18-årig var begyndt at gå til hans forelæsninger i Marburg. Heidegger takker Arendt for hendes breve, som har taget ham med "ind i din kærlighed – elskede", som der står (Arendt & Heidegger 2024, 28). At få kærligheden givet betyder, siger Heidegger,

... at være skubbet ind i den allermest egne eksistens. Augustin siger et sted, at *Amo vil sige volo*, ut sis: Jeg elsker dig – jeg ønsker, du skal være til som denne, du er (Arendt & Heidegger 1924, 28).

Disse ord fra Heidegger er mest af alt, hvad Grønkjær kalder en "effektiv scorereplik" (Grønkjær 2024, 37) i øvrigt genbrugt af Heidegger i et kærlighedsbrev til Elisabeth Blochmann (s.st.). Grønkjær viser da, hvordan disse ord, tilsyneladende fra Augustin, dukker op igen hos Arendt flere gange, bl.a. i hendes afsluttende universitetsafhandling om Augustin og i bogen om det totalitære samfundssystem udgivet i USA i 1951. Dog forbliver det uklart, skriver Grønkjær, hvad det er Arendt har imod kærligheden eller i hvilken forstand, politik og kærlighed er hinandens modsætninger. På den ene side kan det politiske, forstået som universel lighed, stå i modsætning til kærlighed, der som erotik og venskab sætter den elskede højere end andre, dvs. politisk og universel lighed står her i modsætning til forkærligheden, som fremhæver det særlige hos den anden. På den anden side kan kærlighed som næstekærlighed være den kærlighed, der stiller alle lige. Da er det mindre tydeligt, at det politiskes modsætning skulle være kærligheden.

Grønkjær sporer hos Arendt en politikforståelse, hvori hun forstår "den politiske idé om universel lighed tænkt adskilt fra næstekærlighedens idé om universel lighed" (Grønkjær 2024, 45-46) og samtidig mener han, at Arendt ikke i tilstrækkelig grad gennemfører en skelnen mellem forkærlighed og næstekærlighed. Grønkjær er skeptisk over for Heideggers brug og Arendts gentagelse af det tilsyneladende, men ikke sporbare, Augustincitat. I stedet forsøger Grønkjær at se nærmere på noget, som Augustin med garanti har sagt, nemlig "vis ut sit" i en prædiken fra 416 om Johannes' Første Brev, og som Arendt

også giver en fortolkning af i sin Augustinbog. Grønkjær går nuancerne igennem hos Augustin.

*Non enim amam in nulle quod est, sed quot vis ut sit:* "Du skal ikke elske et andet menneske for, hvad det er, men for, hvad du vil, at han skal være".. *Vis ut sit* betyder ifølge Augustin: Du skal ville, at han er din næste (Grønkjær 2024, 64-65).

Yderligere formulerer Augustin ifølge Grønkjær også i Johannesteksten tanken om at elske den, der hader én.

Vi skal ville, at det andet menneske er vores næste ... Syndere elsket af Gud. Lige i synd. Lige i kærlighedens nåde (Grønkjær 2024, 65).

Augustins prædikentekst var også blandt dem, som Heidegger gennemgik i de forelæsninger om det religiøse livs fænomenologi, som han holdt i Freiburg i 1920-21, men som Arendt godt kan have kendt til gennem sin ven, Hans Jonas, der begyndte i Marburg i 1921, men var optaget af Heidegger og Bultmann allerede på det tidspunkt.

Grønkjær mener nu, at det "du", der er på spil i "vis" og ikke i "volo" gør hele forskellen. Heidegger gør den unge Hannah Arendt ufri med sit kærlighedsbrev – og Arendt formår, for Grønkjær at se, aldrig at slippe ud af ufriheden. Om Heideggers syn på Arendt, skriver han:

Han ville, at hun skulle være, som hun var, og dermed gjorde han hende ufri ved at spærre hende inde i en uhåndgribelig forestilling, som hun kun kunne befri sig for ved at flygte. Måske forestillede han sig, at hun ville falde for hans beundring af hende, uden at forstå, at beundring ikke er kærlighed, fordi den gør den beundrede ufri (Grønkjær 2024, 65).

Det kan spores i Arendts tænkning, der opererer med, siger Grønkjær,

... et moment af fremmedhed, som forhindrer mennesket i at elske verden, og som gør det svært at elske i den (Grønkjær 2024, 96).

## Kærlighed som relation

Grønkjær ser to grunde til, at det ikke lykkes Arendt at give kærligheden en politisk plads:

Den ene er, at Arendt ender med at definere kærligheden som apolitisk, samtidig med at hun formulerer et begreb om politisk handling, som netop er udvundet af kristendommens tanke om, at noget revolutionerende nyt træder frem i verden. I tilknytning til Augustins teologi sporer hun idéen om en absolut, revolutionerende kærlighed, men hun isolerer den fra sin politiske tænkning. Den anden grund til, at det ikke lykkes Arendt at tænke kærligheden ind i verden, er systematisk: hendes begreb om kærlighed og absolut godhed er ikke overbevisende (Grønkjær 2024, 31-32).

Over for denne modstilling sætter Grønkjær en forståelse af kærligheden som det, der skaber et tredje ståsted i frihed, "så jeg er ude af mig selv, og det er du også. Så er vi begge befriet fra os selv, frie til at forbinde os med hinanden" (14). Det er ikke spørgsmålet om, hvordan den ene og den anden forvalter sin kærlighed, sine følelser, længsler og lærer livet at kende gennem kærligheden til et bestemt andet menneske. Grønkjær forsøger selv at være konsistent filosofisk over for kærlighed som en relation ved ikke at gå til kærligheden som et verbum med en aktør, der "elsker".

Der gøres dog en undtagelse i forordet, hvor Grønkjær tillader sig selv at tale personligt om kærlighed. Her bruger han dels det verbum, som han ellers mener, vi skal opgive at tænke ud fra, dels et "hende", som sammen med bogens dedikation afslører, hvor vi finder forfatterens egen stemme:

Når vi elsker, fanges vores opmærksomhed af den elskede. Kærligheden vækkes ikke i os, men fødes i os. Min kærlighed var der ikke fra begyndelsen. Kærligheden kom med den elskede. Den begyndte med hende. Forbundet med hende er jeg fri (Grønkjær 2024, 11).

Med bogens første kapitel føres vi gennem ikke kun næstekærligheden, men også venskab, erotik til en forståelse af Guds kærlighed hos den tidlige Hegel, hvor kærlighed ligesom ånd ikke kan forklares som sider eller egenskaber ved Gud. Dette med sider af Gud ville være en metafysisk bestemmelse af Guds egenskaber, mens filosofiens begreb om kærlighed

... stiller krav om konsistens og konsekvens. Filosofien anstiller ikke betragtninger og gør sig ikke forestillinger om, hvordan kærligheden griber os. Den ræsonnerer ikke. Den begriber, hvad der griber os. Filosofiens begreb siger ikke, hvad man også kan sige om kærlighed. Det siger, hvad kærlighed er. Hvad kærlighed er, når den er sand (Grønkjær 2024, 15).

Vi bør således hverken gå empirisk eller metafysisk til værks. Et metafysisk udsagn er f.eks. udsagnet om, at Gud er almægtig, hvormed man sætter et prædikat på et subjekt, Gud, men sådanne "karakteristika egner sig ikke som begrebsbestemmelser af Gud, af det absolutte, men kun som prædikater, der tillægges et subjekt, som egenskaber ved en ting: Gud er god, almægtig, stor osv." (27). Sådanne bestemmelser "nedskriver Gud til noget tingsligt ved at sammenligne ham med ting, der tilskrives egenskaber" (s.st.). Filosofisk bestemt – i modsætning til metafysisk – er Gud ikke kærlig, men *er* kærlighed. Dermed forstår vi ifølge Grønkjær tankemæssigt kærlighedens muligheder bedst ud fra et begreb om absolut kærlighed forstået som den frie enhed i relationen.

Grønkjær vender flere gange tilbage til idéen om det absolutte og den frihed, der ligger heri. Det er enheden som en relation, der udgør det absolutte. Det er en fri enhed, der, som bogens allerførste Hegelparafrase forklarer, består i, at den første ikke har sin selvbevidsthed i sig selv, men i den elskede, mens den anden også har sin selvbevidsthed i den første. Grønkjær prøver at give en mindre abstrakt, men dog Hegel-tro udlægning af dette forhold ved at vise, at den anden ikke er en forhindring for min frihed, men en betingelse for den.

Dette kan også, som jeg forstår Grønkjærs pointe, vise sig i en bredere etisk forstand, når man selv over for fremmede eller ukendte mennesker forstår, at man er forbundet med dem i et socialt fællesskab. I dette fællesskab indgår man ikke blot som en person, der efterlever sædelighedens fælles normer, men som en, der tilegner sig normerne gennem handlinger i samme fællesskab. Grønkjær må tænke på situationer, hvor vi formes i fælles løsninger på samfundsmæssige opgaver og oplever det som en frisættelse trods eller måske netop i kraft af modsætningerne mellem os.

### Frisættende kærlighed

Arendt kommer til at løfte kærligheden ud af den verden, hvori mennesker kan forsones sig med hinanden, skriver Grønkjær. Selv om hun i lighed med Hegel "udvinder et begreb om absolut kærlighed af den kristne religion", "finder hun her vidnesbyrd om en godhed og en kærlighed, som er løsrevet fra det verdenslige liv. Hun kalder den verdensløs" (30).

Grønkjær opfatter det som et udtryk for at det ikke lykkes "Arendt at opbløde arven fra eksistenstækningen" (142) og tillægger ikke kun Heidegger, men også Bultmann en hovedrolle i den eksistensfiloso-

fiske blindgyde, som han mener, at Arendt ender i ved ikke at ville forene sin forståelse af næstekærligheden med sin forståelse af et liv i den politiske sfære.

Arendt forstår, siger Grønkjær, forbundetheden i den politisk vellykkede form uafhængigt af sin egen forståelse af friheden i den revolutionerende kærligheds form. Hun trækker således på en kristen kærlighedstanke uden at se dens samfundspotentiale. Grønkjær mener her, at der opstår en for skarp modsætning mellem kærligheden på den ene side og den beskrivelse, som Arendt giver af det politiske liv i offentlighedens lys på den anden side. Med Hegel ville Arendt kunne have forbundet det gode og det politiske på en forbilledlig måde – nemlig ved at have set at den frihedstanke, der ligger i hendes udlægning af handling faktisk er en frihedsidé, der er forenelig med Hegels, hvor det enkelte menneske er “genstand for Guds kærlighed og derfor som ånd bestemt til at stå i absolut forhold til Gud. Det skal lade ånden bo i sig og virkeliggøre den i den virkelige verden af fælles normer” (127).

Grønkjær vil med Hegel forene identitet og politik gennem kærligheden og de politiske handlinger uden dermed at udlede en direkte handlingsorientering af kærligheden, dvs. uden at man trækker den så langt, at man taler om en kristen etik. En sådan afviser Grønkjær med både Arendt og Løgstrup: “ingen politisk handling kan legitimeres religiøst” (124). Men religionsfilosofisk set mener Grønkjær stadig, at der ligger en mulighed i at forstå kærlighed som en form for handling – og denne mulighed mener han, at Arendt overser.

### De tre faser i Arendts tænkning

Grønkjær deler i sin Arendtudlægning forfatterskabet op i en tidlig del, en midtvejs og en sen del. I den tidlige del, dvs. i 1920'erne, hvor Arendt lærer Heidegger at kende, overser hun muligheden for kærlighedens forenende kraft ved i sin afhandling om Augustin at forstå næstekærligheden som en ligheds-kærlighed, det vil sige en, der kan fungere politisk, men som ikke kan opsamle det personligt-unikke og dermed de individuelle forskelle i kærligheden. I den senere del, som Grønkjær benævner hendes “modne” værk, det vil sige i *Det totalitære samfundssystems oprindelse* og *Menneskets vilkår* fra 1950'erne, kalder Arendt kærligheden apolitisk og antipolitisk, samtidig med at hun med sin natalitetstanke folder idéen om det selvåbenbarende i handlingen ud. Endelig forsøger hun i 1960'erne at oversætte og supplere Augustinbogen ved at føje natalitetstanken, som den er ud-

foldet i *Menneskets vilkår*, sammen med det oprindelige manuskript om kærligheden hos Augustin, som var hendes afsluttende universitetsafhandling. Men Arendt går i stå i dette arbejde mellem 1962 og 1964. Denne krise i oversættelses- og udgivelsesarbejdet undrer ikke Grønkjær, da han opfatter det på den måde, at Arendt her støder ind i sin egen halvvejs selvforskyldte modstilling mellem politisk lighed på den ene side og absolut godhed eller kærlighed på den anden side. Hun bliver derfor stående ved det politiske venskab og respekten. Kærligheden rykker hun ikke ind i det politiske.

Hvordan kunne man da have tænkt om kærlighed som noget, der har med politik at gøre? Løgstrup står for Grønkjær som et eksempel på en for hvem dette lykkedes, omtrent samtidigt med, at Arendt skrev sin filosofi. Løgstrup peger på forbindelsen mellem barmhjertighed som livsytring og situationens handlingskarakter, hvor livsytringen, når den er der, er det umiddelbare svar på den etiske handlingssituation, hvorved man end ikke kommer frem til at formulere den etiske fordring, der er tavs, ensidig, radikal og principielt uopfyldelig. Arendt kunne have valgt noget lignende, mener Grønkjær, altså at vi med kærligheden i ryggen umiddelbart kan få øje på den etiske appel i situationen. Arendt stopper ved normerne for interaktion og ser ikke forbindelsen mellem livsytring og handling, eller mellem frihed og forsoning, som Grønkjær opfatter det. Havde Arendt valgt Hegels vej, ville hun have set, siger han, at Hegel "bygger den bro over overgangen mellem befrielse og grundlæggelse af frihed", som består i, at "vi lærer at handle godt ved at gøre det i et samfundsmæssigt fællesskab" (Grønkjær 2024, 129). Et sted, hvor Arendt understreger behovet for at øve sig i praksis, er i sin forståelse af dømmekraften. Det har Grønkjær også blik for, uden at han dog går langt ind i hendes tanker om den udvidede tænkemåde eller den reflekterende og kreative brug af dømmekraften, som hun tog op fra Kants begreb om dømmekraft som *sensus communis*. Jeg har i min egen fortolkning forsøgt at udlægge både Løgstrups og Arendts forståelse af skønnet eller dømmekraften som en slags holdning til situationen, hvormed man sætter sig i den andens sted og mobiliserer den etiske fantasi, der er nødvendig for at bidrage til og støtte det værdifulde i den andens liv (Pahuus 2003 og Eriksen, Pahuus, Pahuus forthcoming). Jeg opfatter både Løgstrups og Arendts forståelse af etik som en situationsbåret etik, hvor personens holdning i situationen handler om en brug af sindets mulighed for at sætte sig i andres sted. Hos Arendt er det mindre, som det er hos Løgstrup, spontaniteten, der betones. Arendt er optaget af de situationer, som Løgstrup kalder etisk-politiske valgsituationer, dvs. situationer, hvor den etiske appel ligger i at vi skal stoppe op og forholde os kritisk og fordomsfrit, ikke mindst til

de handlinger, som et ondt system pålægger en og som man er nødt til at sige fra overfor. Skønnet lever her af både indlevelse og af imagination eller etisk fantasi ift. at forstå situationen som den ser ud for dem, der bærer konsekvenserne, både af ens handlinger og ens undladelsessynder, dvs. ens manglende evne til at sige fra over for lidelsen.

Grønkjær mener, at Arendt forsøgte at gøre Kants dømmekraftsbegreb politisk frugtbart som en forståelse af hvordan “mennesket med udøvelsen af denne evne kan komme til at føle sig hjemme i den plurale verden” (Grønkjær 2024: 116). Det er, så vidt jeg kan se, ikke helt rigtigt. Det er faktisk kærligheden, der for Arendt at se er det eneste, der kan skabe den mulighed, som vi skal se det om lidt med et citat fra totalitarismebogen (Arendt 2019a, 310). Det er ikke dømmekraften, som for Arendt at se indgår i det at tilgive et andet menneske – f.eks. forstået på den måde, at man med sin forestillingsevne sporer en grundlæggende og universel værdighed hos enhver.

Det er dét, at man selv er blevet tilgivet, der sætter en i stand til at tilgive sig selv og dermed at forsone sig med verden – og herfra opstår muligheden for at tilgive andre. I *Menneskets vilkår* siger Arendt det ganske klart, “erfaringen af tilgivelse og indfrieede løfter [vil] afgøre, i hvilken grad og på hvilken måde vi er i stand til at tilgive os selv” (Arendt 2005b, 238). Derfor er det ikke helt rigtigt, når Grønkjær mener, at dømmekraften ligger bag som den evne ud fra hvilken tilgivelseshandlingen sker. Jeg citerer lidt længere fra Grønkjærs udlægning af Arendt på dette punkt:

Hun vil hinsides modstillingen: indholdsmættet sædelighedsetik versus formel moralitet. Den ambition fremdriver hendes inddragelse af dømmekraften som den evne, der skulle få mennesket til at føle sig hjemme i verden. Den skulle danne grundlag for tilgivelseshandlingen og dermed for konstitueringen af en offentlig verden, hvor det politiske beror på respekt. Ikke på kærlighed. Kærligheden forbliver verdensløs. Den er ikke af verden. Det er ikke den kristne kærligheds lighedsidé, som ligger til grund for Arendts idé om lighed. Det er respekt. Arendts forståelse af kærlighed hviler som vist på et begreb om det absolutte, som hun har arvet fra Bultmanns eksistensteologi. Stillet over for evangeliets budskab, *kerygma*’et, kaldes mennesket til en afgørelse om at tage sit liv op i ansvar. ... Men afgørelsens frigørelse fører ikke til, at friheden virkelig-gøres i verden. ... Kærligheden, som ikke er af verden, får ikke engang momentant fodfæste i den verden, som Arendt anser for at være den virkelige verden: den offentligt-politiske verden. Kærligheden findes i andre verdener, i de elskendes samfundsfravendte tosomhed (Grønkjær 2024, 130-131).

Arendt har ganske rigtigt en forståelse af kærligheden som "samfundsfravendt tosomhed". Det har Grønkjær ret i. Men hun har også et begreb om kærlighed som andet og mere. Kærlighed indgår på lige fod med f.eks. venskab og respekt i Arendts opremsninger af dét, som skaber en fortrolighed med verden, dvs. giver os en dyb fornemmelse af at have hjemme i verden.

Det er som allerede nævnt to træk ved kærligheden, der for Arendt at se skal mane til forsigtighed med brugen af kærlighed på det politiskes felt. Det ene er den legitime, men umulige forelskelse, hvor to mennesker lukker sig om sig selv og kun har blik for hinanden. Det andet er et element i den evangeliske kærlighed, der går imod den kommunikativt bestemte offentlige sfære, nemlig kærlighedens ordløshed og umiddelbarhed i fuldbyrdelsen af det gode. Den betyder nemlig, at et politisk greb om kærligheden nemt bliver til, at vi stiller den til skue frem for at lade den gøre arbejdet for os. Om den sidste tænkte Arendt evangelisk eller, som Grønkjær også siger det, revolutionært. Den ordløse hengivelses kærlighed rummer et stort element af verdens-løshed. Helt i overensstemmelse med Arendt viser Grønkjær i bogen, at det gode og uskylden for Arendt at se unddrager sig en fælles udlægning og fortolkning i modsætningen til skylden, som kan bevises: "kun skyld kan uigendriveligt bevises. Uskyld derimod – i det omfang det er udtryk for mere end at være uskyldig – kan ikke bevises, men må accepteres på baggrund af tillid" (Arendt i *Om revolution*, her citeret efter Grønkjær 2024, 74). Og med endnu et Arendtcitat refereret af Grønkjær i bogen: "Godhed tåler ikke at blive bemærket, heller ikke af den, der gør det gode" (Grønkjær 2024, 74).

Men der er andet og mere at sige om Arendts forståelse af kærligheden – og den kræver et nærmere blik på hendes natalitetstanke, som her skal bringes ind i en videre kritik af Grønkjærs fortolkning.

## Kritik

Det diskuterbare i Grønkjærs Arendtlæsning er to forhold. For det første om Arendts karakteristik af kærligheden som en ordløs, umiddelbar hengivelses-kærlighed er en for hende selv at se udtømmende beskrivelse af kærligheden. Her kunne man fremhæve, at natalitet eller fødsel (der i augustinsk forstand faktisk er en slags genfødsel) er en integreret del af hendes handlingsforståelse og at denne natalitetstanke er så åbenlyst samtænkt med tanken om tilgivelse i evangelierne, at det er umuligt ikke også at se næstekærligheden som bærende for forståelsen af handlingsfriheden. For det andet kan det

diskuterer, om det politiske hos Arendt betoner ligheden i den grad, som Grønkjær mener. Pluraliteten er grundlaget for det politiske fællesskab, men den kan ikke forstås uafhængigt af nataliteten, ligesom den rummer både lighed og forskellighed eller unikhed. Dermed mener jeg, at der hos Arendt faktisk er plads til kærlighedens formidlings- eller brobygningsarbejde midt i den politiske eller offentlige sfære.

Grønkjær tegner modsætningen mellem politik og kærlighed for hårdt op hos Arendt ved at stille politisk lighed op over for kærligheden. Han tager vel at mærke Arendt på ordet, de steder, hvor hun taler om den antipolitiske kærlighed. Men det er værd at notere sig, at det ikke betyder, at det personlige forstået som det særegne eller unikke hos det enkelte menneske realiseres et helt andet sted end i det politiske fællesskab. Politisk fællesskab består i en flerhed, der hviler på både lighed og forskellighed. Arendt beskriver selv pluraliteten som noget, der både manifesterer sig som forskellighed og lighed:

Menneskelig pluralitet, det basale vilkår for såvel handling som tale, manifesterer sig både som lighed og forskellighed. Hvis menneskene ikke var lige, kunne de hverken forstå hinanden eller dem, som kom før dem, og de ville heller ikke være i stand til at lægge planer for fremtiden og forudse, hvilke behov som de, der kommer efter dem, vil have. Men hvis menneskene ikke var forskellige fra hinanden, og man ikke kunne skelne et menneske fra et andet, som er, har været eller vil komme, så ville der hverken være behov for tale eller handling for at gøre sig forståelig. Da ville tegn og lyde være tilstrækkeligt til at kommunikere menneskenes umiddelbare, identiske ønsker og behov. ... Hos mennesket bliver den særegenhed, som det har til fælles med alt værende, og den forskellighed, som det har til fælles med alt levende, til dets unikum, og menneskets pluralitet er de unikke væsners paradoksale pluralitet (Arendt 2005b, 180-181).

Det kan også i Arendts egne termer udlægges som en gensidig afhængighed mellem natalitet og pluralitet, dvs. mellem selv-åbenbarende handlingsfrihed på den ene side og jævnbyrdighedsskabende politisk samtale på den anden side. Den gensidige afhængighed i Arendts egen forståelse af natalitet og pluralitet har Grønkjær kun delvist blik for, når han opererer med ikke blot en modstilling, men en egentlig apori i "Arendts konsekvente politiske tænkning", der "ikke påbyder kærlighed til verden" og "ikke tilbyder kærligheden bedre vilkår i verden" (Grønkjær 2024, 144).

Jeg mener ikke, at Grønkjær har ret, når han peger på en uopløst apori hos Arendt mellem frigørende handling og fællesskab. Plurali-

tetstanken kan nemlig vanskeligt tolkes som en politisk forståelse af lighed alene, den er også en idé om det unikt menneskelige. Pluralitet er ganske vist et fællesskab af ligestillede, men det er også et "hvor alle har samme evne til at handle", som Arendt skriver (Arendt 2005b, 243). Denne evne til at handle gør, at ingen reelt kan ligne nogen anden, men dog gøre den anden til ligemand eller "peer". Ingen kan forudse, hvad andre finder på. Det er faktisk grunden til, at vi har brug for fællesskabet, hvor vi kan skabe en vis forudsigelighed gennem ordholdenhed. Pluraliteten er det såkaldte ontologiske vilkår for løfter, som vi giver hinanden, og som skaber "isolerede øer i et hav af usikkerhed" (Arendt 2005b, 244). Pluraliteten er ikke forskelsløs eller uden spændinger hos Arendt. Der er tale om en magt:

... der opstår, når mennesker samles og handler "i fællesskab", og som forsvinder, så snart de skilles. Den kraft, der holder sammen på dem, adskiller sig fra såvel det fremtrædelsesrum, hvori de mødes, som fra den magt, der bevarer dette offentlige rums eksistens, idet de beror på gensidige løfter og kontrakter (Arendt 2005b, 244).

Politik forudsætter således også hos Arendt meget mere end institutioner og retlige rammer og meget mere end de normer, vi i fællesskab og i fællessager kan finde sammen om, nemlig den daglige samtale, som udgør et fælles magt- og mulighedsrum. At få mund og mæle er ganske vist en politisk opfyldelse af det, hun kalder "retten til at have rettigheder", men vi har ikke mund og mæle én gang for alle som en vunden rettighed. Vi har den i stedet på en måde, hvor vi hver især sprogligt kan udtrykke vores unikke fortolkning af historisk varierede situationer. I offentligheden får vi mulighed for at få en stemme og at danne os et synspunkt og vinde fodfæste eller ståsted, men når vi gør dette, lyder vi ikke ens. Arendt fremhæver igen og igen, hvordan offentligheden og pluraliteten rummer en flerstemmighed og helst skal rumme en sådan. Det betyder, at al politik har indbygget i sig et forlangende om at vi gennem dialogen holder sammen ved at forblive i dialog med dem, vi er uenige med. Det betyder, at vi skal leve op til at være en flerhed, hvor ingen er identiske, men alle i princippet kan forme deres ståsted som deltager. Når man gør dette, altså taler, er det altid også en (tale)handling og dermed rummer talen et element af selvåbenbaring. Det er over for andre, at man kan komme til orde.

Vi kan se dette, når Arendt fra den første større tekst, hun skrev, nemlig Augustinbogen, opererer med en kærlighed, der er forskellig fra eller står i modsætning til begæret. Begæret opererer som en drivkraft fremad og henimod døden, mens nataliteten eller den evangeliske næstekærlighed kommer fra den begyndelse, som er vores fødsel.

Det er den kærlighed, hvori vi gentager vores egen fødsel eller oplever den genopdaget i andres opmærksomme blik på os udefra. Samtalen lever faktisk af dette og dermed af en ubetinget kærlighed, der bekræfter vores fødtthed.

At Arendt kalder kærligheden antipolitisk er et faktum. Men det forhindrer hende for mig at se ikke i at integrere grundtræk fra den tilgivende kærlighed i sin forståelse af det politiske. Denne integration skyldes ikke Heidegger, men må snarere ses som en del af det, hun med Karl Jaspers kalder en slags foræring eller gave, der opstår i "offentlighedens vovestykke", nemlig en "humanitet", det ikke er muligt "subjektivt" at erkende eller kontrollere. (Arendts lovtale til Karl Jaspers fra *Mennesker i en mørk tid*).

Når jeg foreslår, at det personlige, som med Jaspers træder frem i offentligheden, kan forstås som humanitas, ønsker jeg dermed at antyde, at ingen som Jaspers kan hjælpe os med at overvinde vores mistro til offentligheden og fornemme den ære og glæde, som er det menneske forundt, der – hørt af alle – kan lovprise en, han eller hun elsker (*Mennesker i en mørk tid*, 81-82, her citereret fra Joachim Wrangs oversættelse af bogen, der udkommer på Klim i efteråret 2025).

Spørgsmålet er, om Grønkjær overser denne betydning af offentlighed hos Arendt selv, hvor fælles og offentlige samtale er en lejlighed til at komme til sig selv som handlende og frit menneske. Til tider lader Grønkjær Heidegger spille en større rolle for Arendt end han faktisk havde. Grønkjær citerer f.eks. Arendts brug af Augustins ord om "Amo", men springer den sætning over, hvor Arendt nævner fødslen – ganske vist ikke den politiske genfødsel, men dog menneskets fødsel:

Denne blotte eksistens, altså alt det, som på mystisk vis er givet os ved fødslen, og som indbefatter formen på vores legemer og vore hjerners talenter, kan vi kun nogenlunde holde ud, hvis vi tilfældigt har det held at møde venskab, sympati eller den store og uberegnelige kærligheds nåde, som med Augustin siger: "*Volo ut sis*" ("jeg vil, at du skal være"), uden at den kan give nogen særlig grund for en så ophøjet og enestående forsikring (Arendt 2019a, 310).

Disse linjer læser Grønkjær især biografisk og som en skjult besked fra Arendt til Heidegger, eller han spørger i hvert fald: "Er det nu hendes forsikring til ham?" (Grønkjær 2024, 43), altså Arendts forsikring til Heidegger om, at hendes kærlighed til ham har overlevet de politiske begivenheder, hvor han valgte at følge naziregimets forlangender som leder på universitetet i Freiburg.

Men sætningen om fødslen, dvs. fødselens spor i form af hjernens talenter og formen på vores legemer, afslører, hvad der for Arendt at se er kernen i såvel venskabet, sympatien og kærligheden, nemlig at de, altså også kærligheden, er afgørende forudsætninger, ikke kun for den første biologiske fødsel, men også for den anden fødsel, den politiske fødsel, som kommer med det menneskelige møde mellem to ligestillede eller voksne mennesker. Det er den anden fødsel, der giver os en tillid til verden, en forsikring, et hjem, ud fra hvilket man kan holde eksistensen ud (Arendt 2005a, 204). Det er ikke overstået med barndommens erfaringer. Vi har også brug for kærlighed, acceptkærlighed eller hvad man kan kalde en evangelisk kærlighed i en voksen udgave for at kunne være hjemme i verden på en måde, der giver mod til at være eller leve blandt mennesker. Det er gennem natalitet og pluralitet, at vi opnår handlingsfrihed og evnen til at begynde nyt.

Grønkjær fokuserer mindre på, at Arendts begreb om vilje er et begreb om handlingsfrihed (se Pahuus 2025), hvor friheden altid fødes i relationen til andre. Også i hendes sene filosofi (fra *Åndens liv*) om viljen kan man se, at kærlighed og politisk fællesskab er forenet gennem viljen eller gennem den natalitet, som jeg mener kan oversættes til den frihedsfødende eller genløsende handling. Med sin udlægning af kærligheden i den evangeliske form – som ubetinget opmærksomhed og selvforglemmende, selvåbenbarende afsløring af en livsholdning, hvormed man primært forholder sig til noget af værdi i den andens liv – lander Arendt så vidt jeg kan se ikke entydigt dér, hvor Grønkjær placerer hende, nemlig i en “sekulariseret form af Bultmanns eskatologiske kærlighedsbud” (Grønkjær 2024, 109), men derimod snarere i en original filosofi om menneskelighed og interdependens. Frihed realiseres i et politisk liv, hvor menneskeligheden eller humaniteten forudsætter, at der er grænser for manipulation med selve grundlaget for det menneskelige. Dette grundlag kan man udmærket tænke religiøst om – Arendt tænker selv ud fra Jaspers og Kants begreber om humanitet og ud fra bl.a. Paulus’ og Augustins viljes- og tidsbegreber. Dermed er der tale om en form for tilbageholdenhed, retention gennem erindring, ære og glæde. Det kan være over for “das Umgreifende” med Karl Jaspers, som Kants beundring og ærefrygt over for “stjernehimlen over os” eller Augustins idé om “ens eget *hvorhenne-fra*” (Arendt 2025, 41). Vigtigst er det, at den, altså menneskeligheden hos en selv, alene forløses gennem relationen i kærlighed. Arendt formulerer det ud fra en aristotelisk venskabsetik og en analyse af tilgivelsen i *Menneskets vilkår*, ud fra Jaspers i bl.a. *Mennesker i en mørk tid* og ud fra Kant i *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, men det må ikke mindst forstås ud fra den tidlige Augustin-inspirerede forståelse af samletthed som modsætning til adspredthed som mulig gennem en

relation, der af Augustin beskrives som “en kærlighed til din kærlighed”. Det er følgende to passager fra Augustins bekendelser, hun bl.a. henviser til, dels “af kærlighed til din kærlighed gør jeg det, idet jeg erindrer mine veje... og samler mig fra adspredtheden” (Arendt 2025, 114-115) dels “..og jeg selv sammensætter ved hjælp af de forgangne ting og ud fra disse også de fremtidige handlinger, begivenheder og håb, og alle disse ting overvejer jeg igen, som om de var nuværende” (Arendt 2025, 114). Herudfra konkluderer Arendt med Augustin i den tidlige afhandling om den fødsel, begyndelse og oprindelse, som hun senere giver navnet natalitet:

Det lyksalige liv erindres ikke blot som noget rent og skært fortidigt, der som sådan ikke forpligter det faktiske liv, men som den endnu erindrede fortid bliver det lyksalige liv til en fremtidsmulighed ... Fortiden red- des i erindringen, fordi den således nutidiggjort bliver til noget muligt fremtidigt ... Det er derfor ikke begæret efter det lyksalige liv, som leder til erindringen, skønt det netop først er her, dette liv kan opdages og frem for alt sikres, men snarere det søgende spørgsmål om ens egen oprindelse, om den, der har skabt mig (Arendt 2025, 41).

## Litteratur

- Arendt, Hannah. 1951. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace & Company.
- Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah. 1978. *The Life of the Mind*. New York: Harcourt Brace & Company.
- Arendt, Hannah. 1992. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah. 2005a. *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books.
- Arendt, Hannah. 2005b. *Menneskets vilkår*. Oversat af C. Dahl. København: Gyldendal.
- Arendt, Hannah. 2014. *Love and Saint Augustine*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah. 2019a. *Totalitarismens oprindelse I-III*. Over. P. Borch. Aarhus: Klim.

- Arendt, Hannah. 2019b. *Åndens liv*. Oversat af Joachim Wrang. Aarhus: Klim.
- Arendt, Hannah og Heidegger, Martin. 2024. *Breve 1925-1975 Hannah Arendt og Martin Heidegger*. Redigeret af Ursula Ludz. Overs. Christian Rud Skovgaard. Aarhus: Klim.
- Arendt, Hannah. 2025. *Kærlighedsbegrebet hos Augustin*. Overs. Christian Rud Skovgaard, Jakob Juul Pedersen og Nils Arne Pedersen. Aarhus: Klim.
- Bukdahl, Jørgen K. 1996. *Introduktion til Hegel*. Aarhus: Philosophia.
- Eriksen, Cecilie og Pahuus, Anne Marie og Pahuus, Mogens. 2025 (forthcoming). *Tillid som fællesskabets grobund*, Aarhus: Klim.
- Grønkjær, Niels. 2002. *Kristendom mellem gnosis og ortodoksi: En systematisk undersøgelse af Augustins indoptagelse af platonismen*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Grønkjær, Niels. 2010. *Den nye Gud*. København: Eksistensen.
- Grønkjær, Niels. 2017. *Det nye menneske*. København: Eksistensen.
- Grønkjær, Niels. 2024. *Hannah Arendt og kærligheden. En religionsfilosofisk kritik*. København: Eksistensen.
- Løgstrup, Knud Ejler. 2010. *Den etiske fordring*. Aarhus: Klim.
- Pahuus, Anne Marie 2003. "Hannah Arendts teori om offentlighed og dømmekraft." *Slagmark – Tidsskrift for idéhistorie* 37, 63-78.
- Pahuus, Anne Marie. 2010. *Hannah Arendt*. København: Eksistensen.
- Pahuus, Anne Marie. 2025. "Det etiske selv som vilje og kærlighed: Romerbrevet læst gennem Hannah Arendt." *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 88(1), 76-95.
- Safranski, Rüdiger. 1998. *En mester fra Tyskland: Heidegger og hans tid*. København: Gyldendal.

**Margrethe Kamille Birkler og Anders-Christian Jacobsen**

*Frygt ikke! Indføring i kristen dogmatik*, bind 2. Eksistensen, 2025. 270 sider. 299,95 kr.

I februar 2025 udkom andet bind af Birklers og Jacobsens indføring i dogmatik. Det betyder en indføring i de resterende dogmatiske loci, nemlig dels anden trosartikel om kristologi, inkarnationslære og soteriologi, dels tredje trosartikel om pneumatologi, ekklesiologi, embedsteologi, sakramenteologi og eskatologi.

Her i andet bind har forfatterne valgt at skrue op for pluralismen ved at bringe en meget stor palet af forskellige teologer og bevægelser. Jeg finder det meget værdifuldt, at de bringer flere modernitetstænkere, herunder navnlig en række feministiske og queer teologer. Forfatterne er optaget af at vise dogmatikkens diversitet, som jeg selv har gjort det i årtier. Men i denne indføring kammer det til tider over på bekostning af de klassikere, der bør være grundigt på plads med henblik på at danne solid baggrund for de moderne og postmoderne opgør og bedømme dem korrekt. Der skelnes ikke mellem de for dogmatikken afgørende teologer og klassikere og de mange, der, som min Doktormutter Anna Marie Aagaard udtrykte det, "heldigvis bliver glemt". Selvfølgelig er det en del af dogmatikerens forskning at genafdække vigtige, glemte kilder og aspekter. Men i en lærebog til BA-studerende, er det en hovedopgave at lære de studerende at skelne mellem væsentligt og mindre væsentligt i dogmatikkens komplekse univers: Hvem har af gode grunde været central i århundreder? Hvem har fået en central plads i vort århundrede?

Jeg er ikke enig med dem, der mener, at en lærebog i dogmatik skal være et sammenhængende system, sådan som forfatterne lagde op til i bind 1, og som de tilsyneladende har forladt. En lærebog i dogmatik skal præsentere problemstillinger på baggrund af de bedste teologiske eksempler på uenigheder og argumenter, men den skal ikke forfalde til kirkehistorie. Udvalget vil altid bero på dogmatikerens personlige præferencer. I dette tilfælde har man valgt at fokusere på oldkirke og modernitet/postmodernitet, mens klassiske Luthertekster udsættes for overfladisk behandling. Måske derfor beskyldes den radikalt inkarnationskristologiske Luther for at have en "delvis doketisk kristologi" i sin *Epistelprediken over Filipperbrevshymnen* (31). Denne tekst indgår ikke i pensum, tekst citeres ikke, og den anvendte udgave af Luthers tekst angives ikke. I omtalen af den helt centrale *Epistelprediken over Gal. 4,1-7* savner jeg dels Peter Widmanns pædagogiske opstilling af Luthers fempunktskristologi, dels en fremhævelse af det radikalt inkarnatoriske og menneskelige aspekt, som Luther lægger frem (32). Der er ikke henvisninger til de kolleger, der har arbejdet indgående med området. Da Niels Henrik Gregersens dybdeinkarnation senere nævnes, er der ikke blik for, at Gregersen oprindeligt tog udgangspunkt i Luthers radikale inkarnationsteologi (50).

Det skal nævnes, at Anna Marie Aagaard får en fortjent plads under pneumatologi og ekklesiologi, mens Løgstrups spændende eskatologi ikke optræder. Jeg kan dog ikke komme ind på alle detaljer i den korte anmeldelse, som DTT tillader, så lad mig give et par nedslag i behandlingen af Luthers teologi, hvor jeg finder den burde have fået plads frem for bevægelser som humanistisk og grøn kirke. De fleste teologistuderende bliver trods alt stadig præster i den (endnu?) evangelisk-lutherske folkekirke, hvilket teologisk forpligter. Også i de øvrige loci ses nemlig en misrepræsentation. Under soteriologi fremstilles lovens brug så uklart, at den studerende kan tro, Luther havde tre brug, sådan som konservative lutheranere og reformerte gerne ser, og ikke kun de to, *usus civilis* og *usus theologicus* (98f: hvorfor hedder boksen ikke "lovens to brug"?). I den tredje brug ligger moraliseringen, som Luther tog afstand fra, men konservative kirker holder af. Luthers sakramente-teologiske opgør med katolsk forståelse behandles for overfladisk, så man ikke forstår rækkevidden af den som bl.a. en bemyndigelse af menigheden og humanisering af præsteembedet. Videre gøres hans nadverforståelse til kannibalisme i stedet for det kærlighedsfællesskab med Kristus, han selv betoner (212f). Under eskatologien behandles Luthers komplekse lære om den skjulte og den åbenbarede Gud og forbindes med en påstået prædestinationslære i *De servo arbitrio*. Forfatterne er ikke ene om denne påstand, nok fordi flere læser Ellen Madsens danske oversættelse, ikke den originale latinske tekst (237f). Her savner jeg Løgstrups sobre læsning. I lighed med online søgemaskinen viser min læsning af den latinske tekst ét hit på *prædestinatio*, nemlig hvor Luther afviser tanken som spekulation. Luther selv beskæftiger sig med Guds nådige forsyn (*provisio*), ikke med en kontrollerende og på forhånd dømmende Gud. Med sådanne skæve behandlinger af Luthers teologi, er det ikke mærkeligt, at der findes så meget Luther-*bashing* – selv i en dansk folkekirke.

Det er igen gået hurtigt med at færdiggøre bogen, om end der er færre trykfejl end i første bind. Forfatterne har tydeligvis lyttet til kritikken af første bind, så der denne gang er angivet flere kildereferencer og fagtermer på latin, tysk og græsk. Desværre har de også lyttet til dem, der slynger om sig med det misbrugte ord "woke". Man er jo nu om stunder woke, både hvis man altid har været feminist og ligheds/diversitetstænkere, og hvis man sent har indset betimeligheden af den kritik feminist/diversitetstænkere rejser. Det er blevet et skældsord, skønt det er godt at være vågen. Forfatterne synes at være blevet frygtsomme og har næsten fjernet det, der var spændende i bind 1 af *Frygt ikke!* Hvor de friskt, om end for lidt, skiftede mellem han/hun om Gud, forklarer de nu brugen af pronomener, at den følger den gængs teologi. Det er ærgerligt, især fordi brugen af pronomener er forskellig fra sprog til sprog og ofte allerede ideologisk bestemt (og ikke blot grammatisk). Eksempelvis følger oversættelser, danske eller engelske, ikke nødvendigvis deres græske, latinske eller tyske forlæg. Ja, selv Grundtvig-

salmer gengives ikke altid korrekt i salmebogen, når det handler om kønnede pronomener om Gud.

Bogen er et velkomment forsøg på at give nye vinkler til dogmatikken, men som lærebog er den, med sin manglende skelnen mellem væsentligt og mindre væsentligt, både for lidt og for meget.

*Else Marie Wiberg Pedersen*

## Hans-Georg Gadamer/Martin Heidegger

*Briefwechsel 1922-1976 und andere Dokumente, Aus dem Nachlässen herausgegeben und kommentiert von Jean Grondin und Mark Michalski. Vittorio Klostermann 2024, 516 sider.*

Udgivelsen af korrespondancen mellem Hans-Georg Gadamer og Martin Heidegger, som strækker sig fra 1922 til Heideggers død i 1976, er en vigtig publicistisk begivenhed. Det er en brevudgave, der både belyser forfatternes filosofiske udvikling og rummer interessante perspektiver på deres samtid. Både på grund af det, der bliver sagt, og alt, der forbliver usagt. Jean Grondin og Mark Michalski har gjort et grundigt redaktionelt arbejde, men man kan både diskutere nogle af de valg, der er truffet i præsentationen af materialet, og hensigtsmæssigheden i tilrettelæggelsen af bogen: Som læser kastes man direkte ind i brevvekslingen uden en egentlig introduktion til de intellektuelle og personlige forhold, der ligger bag brevene. Et forord, der eksplicit gennemgik de biografiske aspekter af forholdet mellem Gadamer og Heidegger, havde været velkomment. I stedet for fodnoter har man desuden valgt slutnoter (som er gode og solide), men læseren er nødsaget til konstant at blade frem og tilbage mellem brev- og noteafsnittet. Det havde været mere læsevenligt, hvis noterne havde været bragt under hvert brev.

Udover selve brevene rummer bogen et afsnit med andre dokumenter, blandt andet Heideggers bedømmelse af Gadammers habilitationsskrift om Platons *Philebos*-dialog, som han forsvarede i 1929. Bedømmelsen er positiv og står hermed i skarp kontrast til Heideggers udtalelser om Gadammers akademiske planer nogle år før. Den 11 år ældre Heidegger er en streng bedømmer af sin unge elevs arbejde, og hvad man kan beskrive som en art far-søn-dynamik præger forholdet for bestandig. Gadamer skriver faktisk et sted, at han, der mistede sin far, da han selv kun var i tyverne, siden har set Heidegger som en akademisk faderfigur. Brevvekslingen viser, at der aldrig blev tale om et jævnbyrdigt forhold mellem de to, selvom den dækker 54 år, og Heideggers respekt for Gadammers arbejde kun bliver større med tiden. På den måde belyser brevene en anden side af Heidegger end for eksempel den udgivne brevveksling med Rudolf Bultmann, hvor to omtrent jævnaldrende og jævnbyrdige udveksler tanker, der i øvrigt ofte er mere personlige, end tilfældet er med Gadamer.

Noget af det morsomme ved at læse brevudgaver er, at indholdet ikke er skrevet med udgivelse for øje. Også i tilfældet Heidegger-Gadamer er det så som så med diskretionen overfor fælles bekendte og kolleger, hvorfor bogen rummer adskillige kuriøse personalhistoriske oplysninger af en art, som udelades i gængse biografiske fremstillinger. For eksempel hører vi om Herbert Spiegelberg (som senere emigrerede til USA og skrev standardværket *The Phenomenological Movement*), at Gadamer traf hans forlovede i 1929 og fandt hende "sehr nett". Den slags er med til at gøre læsningen levende

og giver et mere nuanceret billede af de to filosoffer og deres cirkler, end det man får i de mere officielle fremstillinger.

Det mest omdiskuterede emne i Heideggers biografi er som bekendt hans forhold til nazismen. Efter indgåelsen af ikke-angrebspagten mellem Tyskland og Sovjet skriver han om enheden mellem tysk- og russiskhed, og senere understreger han i et brev til Gadamer, at "førereren har brug for os". Den slags udfald kommenterer Gadamer ikke, hvilket jo som bekendt også er en slags svar.

I krigsårene er det især bemærkelsesværdigt, hvor lidt krigen fylder. På afstand af frontlinjerne går livet videre. Man forelæser og skriver, og akademikerne kæmper som altid om stillingerne og sladrer om hinanden.

Udgaven forekommer tekstkritisk pålidelig, og kommentarerne er generelt informative, men til tider kunne de have været mere dybdegående. De filosofiske implikationer af brevene kunne have været foldet mere ud, hvilket ville have været en gevinst for læsere, der ikke allerede er indgående bekendt med forfatternes værker. Derfor vil jeg ikke anbefale bogen til læsere uden solidt forudgående kendskab til Gadamer og Heideggers forfatter-skaber. Beskæftigelse med en brevudgave må formodes at være udtryk for interesse for korrespondenternes biografier, og her vil jeg også tilråde at læse noget andet først. Der findes adskillige gode Heidegger-biografier, og for Gadamers vedkommende kan Jean Grondins levnedsskildring anbefales.

Ikke desto mindre er *Briefwechsel 1922-1976 und andere Dokumente* en væsentlig tilføjelse til forskningen, som især vil appellere til specialister inden for hermeneutik og kontinental filosofi. Dens rigdom af personalhistoriske og filosofiske indsigter gør den læseværdig, men den kunne have vundet ved en stærkere redaktionel rammesætning.

*Martin Ravn*

### Jørgen I. Jensen

*Ansigtet. Musik og kristendom*, red. Flemming O. Nielsen. København: Grønningen 1. 2024. 544 s. 349,95 kr.

Jørgen I. Jensen er en institution i dansk teologi, kirkehistorie, musikhistorie og kulturhistorie i videste forstand. På Institut for Kirkehistorie på Københavns Universitet skilte han sig ud ved ikke åbenlyst at melde sig på nogen side af de fronter, der tidligere var nok af, når der ageredes ud fra opgørets nødvendighed.

Jørgen I. Jensen gik til kirkehistorien via kristendommens indlejring i kulturens ytringer, og i sine analyser var og er han helt sin egen. Han har ikke dannet et center eller etableret et korps af elever, der kan arbejde videre ad de baner, hans fortolkninger måske har stukket ud. Han har skrevet sine egne bøger, hvoraf nogle har været store – og så har han beredvilligt indvilliget i at skrive, hvor et publikum har ønsket det. Ikke nødvendigvis folkeligt, men heller ikke elitært. Etiketter passer ikke på Jørgen I. Jensen. Selv vil han muligvis sige, at han står i en dynamisk grundtvigsk tradition, i et stadigt ekspanderende univers af nye analyser og erkendelser. Teolog til finderspidserne; kulturist, som det lød i visse ældre teologiske miljøer, vil nogle sige.

Jørgen I. Jensen har haft større gennemslag end de fleste andre udøvere af kulturteologien på 20. århundredes danske scene. Hans mammutværk om Carl Nielsen er svært at komme udenom. Hans bog om den fjerne kirke gav danskerne fred i sindet, fordi de nu vidste, at de var kristne nok, nemlig som fjernkirkegængere. Kirken havde været på afstand lige siden guldalderen. Hans tekster til cd-udgivelser af nyere musik har nået et mere specialiseret segment, men også åbnet den nye musik for et lidt bredere publikum.

Det udvalg af Jørgen I. Jensens artikler, der nu foreligger, er et vidnesbyrd om vingefanget i hans interesser og hans viden. I 2004 udgav forlaget Anis/Eksistensen et udvalg af hans artikler, *Mødepunkter*. 808 sider! Intet mindre. Nu foreligger den næste mursten med et udvalg af artikler og med en opdateret og kompletteret bibliografi. Redigeret af Flemming O. Nielsen. Det er svært ikke at opfatte det som et festskrift til forfatteren selv – eller som det kan hedde i Tyskland *Festgabe*, for det er jo en gave sådan at få samlet den del af sin produktion, man selv finder vigtig. Tre af artiklerne har aldrig været publiceret før.

Måske er titlen lidt gådefuld eller misvisende, for det handler her ikke kun om musik og kristendom. Det gør det også, men det er lige så meget teologi samt kirke- og kulturhistorie, der udgør linjen i udvalget. Er Jørgen I. Jensen i grunden liberalteolog, som denne udfoldede sig i kulturoptimismens tid omkring 1. Verdenskrig? Overhovedet ikke. I min optik er han dog nok nykantiansk påvirket, når han fastholder det uomtvistelige, det der ikke står til diskussion, men tillægges en universel gyldighed – og derfor stadig gør krav på fortolkning. Måske ligger der et ekko af Ernst Cassirers

filosofi og tænkning i symbolsk form bag mange af Jensens tolkninger. Han er ikke en mand, der river ned, men snarere en, der bygger videre med de sten, som hele tiden har været til rådighed. På en ny måde, med nye erkendelser. Jensen vil se synteser, forbindelser, ikke disruption, ikke opgør, ikke forkastelse. Det kommer ikke mindst til syne i hans analyser af modernismens musik, særligt af Alban Berg, der i sig selv søger mod en traditionsforarbejdelse inden for et radikalt formelt nybrud.

Hvor absolut og kategorialt Jørgen I. Jensens greb er, kan man læse i hans analyse af det, han kalder den anden europæiske følelse, hvor han paralleliserer den sene Beethoven og dennes Niende Symfoni med Schuberts *Winterreise*, og ikke viger fra den klare bestemmelse, at de rummer ganske forskellige udtryk, men på den anden side befinder sig i samme tid og kulturelle – europæiske – kontekst. Han fremanalyserer en bevidsthedsform, hvor det ensomme menneske drives frem og tilbage mellem det heroiske ideal og den tragiske oplevelse af tab. Dette er en livsbetingelse for individet. Og den må accepteres, for den kan ikke opløses ved nemme bortforklaringer. Jensen kan høre mere end den almene læser, for han lytter ikke bare til ordene, men har det formelle musiske beredskab, der sætter ham i stand til at høre, hvor tekst og tone følges ad, og hvor der er dissonanser. En analyse som den af Beethoven og Schubert vil alene kunne lykkes, hvis man forudsætter, at de analyserede værker rummer en essens og en kulturel forankring, der ikke kan diskuteres. De står som kulturelle og psykologiske symboler. Vestlige, vel at mærke.

Enhver kan sådan set høre det meste i musikken, når det bliver forklaret, fremlagt af en kyndig pædagog, og man må huske, at Jørgen I. Jensen ofte helst stiller op til foredrag, hvor der er et klaver til rådighed. I den forstand er de her trykte tekster kun en del af hans formidlingsform. Alle kan synge – og de fleste kan synge noget, de ikke er bevidste om, at de gør. For der er en umiddelbarhed i sang, og den er i stand til at føre os til steder, som vi ikke selv har valgt. Den åbner for en tredje position. Dette udfoldes i essayet om "Musikkultur som åndelig demokratisering".

Det psykologiske spiller en ganske stor rolle, men ikke som bevidsthedspsykologi, langt snarere i en aftapning, som Jensen har stiftet bekendtskab med hos C.G. Jung og Aage Henriksen, altså en opfattelse af symbolerne som energi, spænding mellem modsætninger. Hvis det er en ledetråd, så forklarer det Jensens stadige jagt på og analyse af kulturens, følelsernes, ytringernes kerne, på begrebsafklaring, på motivforskning. Hvad er det, han søger? Det er ofte den tredje virkelighed, der kommer til at befinde sig mellem modsætningerne. Det kan til tider føles ukonkret, for der er sjældent en egentlig, "videnskabelig" konklusion på analyserne, der snarere er bevidstgørende, og som netop også kan brede sig ekspansivt ud over de grænser, som vi i vestlig videnskab har opstillet.

Som sagt er Jørgen I. Jensen ikke nogen partigænger. Nok er Prenter, Løgstrup og Sløk at finde på eller mellem linjerne, men forfatterens initia-

tion til teologien forløb ad en overraskede, anden, vej, nemlig via professor i systematisk teologi N.H. Søb. Han var ifølge Jensen – og Bent Hahn – modernitetsteolog, der var præget af den spaltning af kulturen, som det moderne medførte. Her anerkendte den barthiansk prægede teolog N.H. Søb litteraturen, politikken og psykologien som dele af den nye verdensopfattelse og -tolkning. Det var hos Søb, han lærte om Marx og Jung. Det var en tidlig påvirkning, hvis betydning nu fremlægges i et aldeles strålende essay om den professor, der satte det hele i gang hos den unge studerende. Det ville man ikke umiddelbart have troet. Alene dette bidrag om Søb gør bogen alle pengene værd. Det kunne have stået som det første i den store samling, men det ville så have fungeret som en slags facitliste, en forståelses-horisont for hele Jørgen I. Jensens analysearbejde. Nu står det i den senere del af bogen, som det omdrejningspunkt, det fortjener at være.

*Carsten Bach-Nielsen*

## Sandra Kastfelt

*Den tidlige kristne billedverden*, 2. udgave, København (Orbis) 2025 (2020).

Førsteudgaven fra 2020 var den første nordiske monografi om emnet siden Sven Aage Bays smallere *Den første kristne kunst*, Odense (OUF) 1975. Siden er der udkommet relativt lidt om emnet i Norden (Se Nordisk Patristisk Biografi ved Holger Villadsen, <https://patriistik.dk/B11/bKunst.htm>). Kastfelts andenudgave er opdateret med indeks (265-269) og et nyt afsnit (119) og omfatter litteraturliste (263-264), citatfortegnelse (260-261), forord (6-9), efterord (256-259) og 28 små kapitler organiseret i syv dele. Tre dele behandler den tidligste kunst, mens de fire sidste fokuserer på 300- og 400-tallet. Indholdsfortegnelsen (4-5) formidler ikke denne disponering, men det nye indeks og de hyppige krydshenvisninger (fx 150, 157, 204) gør det enkelt at slå op.

Kastfelt fokuserer i alle syv dele på at fremlægge og analysere den tidlige kristne kunst. Hun forbinder kunsten til de bibelske passager, som kunstnerne ofte skildrede (fx 14, 62, 98, 197, 247), til motiver fra græsk-romersk kunst og litteratur (fx 26, 31, 52, 107, 189) og til 100- til 400-tallets kristne tekster (fx 13, 39, 60, 79 og 228). Analysen er omhyggelig og skarpsindig og sproget engagerende (fx 60, 202, 207). Bogen er æstetisk med smukt gengivne billeder (fx 2, 167, 178-179).

Kastfelt trækker i analysen på den internationale forskningslitteratur om tidlig kristen kunst (263-264). Hun er ikke polemisk og henviser kun sjældent til, hvordan tidligere tolkninger af motiver eller værker er blevet forladt (fx 151).

Kastfelt viser klart, at der er et intimt samspil mellem kunsten og den samtidige kristne litteratur og teologi (fx 39-40, 45, 62, 145, 157 og 169). I både tekster og kunst finder hun samme teologi, bibelbrug, motiver, Jesustolkning, fromhed osv. Herved leverer Kastfelt en implicit gendrivelse af G.F. Snyders indflydelsesrige, *Ante Pacem: Archaeological Evidence of Church Life Before Constantine*, Mercer University Press 2003 (1985). Snyder argumenterede for, at kunsten afspejlede de almindelige kristne i modsætning til teksternes elite, og at kunstens kristendom afveg fra teksternes. Snyder mente fx, at kunsten sjældent afbildede opstandelsen, og at dette viste, at almindelige kristne var mindre optaget heraf. Kastfelt viser imidlertid, at de mest populære motiver i såvel kunst som litteratur, Jonasscener, Danielscener, Noascener, Jesu helbredelser, opvækkelsen af Lazarus, dåb, paradisisbilleder, den gode hyrde etc. blev forstået som opstandelsesmotiver. Kastfelt konkluderer "Kristen gravkunst var opstandelseskunst, fyldt med liv og håb" (45). Kastfelt er her i samklang med P.C. Finney, *The Invisible God: The Early Christians on Art*, Oxford (OUP) 1994 (263). Kastfelts tolkning af kunsten bidrager hermed også implicit til en debat om, hvor fortrolige tidens kristne var med de bibelske fortællinger. Kastfelt konkluderer, at de tidligere kristne billeder "forudsætter en dyb fortrolighed med de gammel-

testamentlige fortællinger og indforståethed med det billedsprog, der fulgte med [...] og motivernes gennemslagskraft vidner om, at denne indforståethed og evne til at afkode betydningslag var udbredt” (75, jf. W. Mayer, “John Chrysostom as Exegete,” i: *Studia Patristica* 31 (1997), 321-346, som viser, at Chrysostomos’ menighed havde stor bibelfortrolighed).

Ud over at vise at kristen kunst og litteratur udspringer fra og afspejler den samme dynamiske og kreativt fortolkende bevægelse, er det Kastfelts hovedpointe, at de tidlige kristnes verden, skønt en forudsætning for vores, var radikalt anderledes. Kunsten indskrev ofte de afbildede kristne i den bibelske verden (fx 49, 98, 203). At forstå denne kunst – der selv er kilde til datidens verden – forudsætter indsigt i både Bibelen og antikkens kristendom. Kastfelt udfolder kompetent både verden og billeder, og inddrager blandt andet viden om Romerrigets håndværk, sociale strukturer, dagligliv etc. (fx 73, 217).

Uundgåeligt vil der være forhold i tekster og billeder, vi misforstår. En enkelt misforståelse bør rettes her. Kastfelt refererer flere gange til et udsagn af Klemens af Alexandria, der i *Pedagogen* 3,59,2 diskuterer, hvilke seglmotiver der er passende for kristne, og henviser til Polykrates’ lyre og Seleukos’ anker (23, 26, 29, 58, 213). Kastfelt tolker skarpsindigt, at Polykrates og Seleukos og deres seglmotiver er kendte af læseren på forhånd. Imidlertid slutter Kastfelt herfra, at det må være medlemmer af den samtidige alexandrinske menighed. Dette er ikke tilfældet. Klemens refererer til grundlæggeren af Seleukideriget, Seleukos Nikator (ca. 358-281 f.Kr.), der brugte et anker som symbol (fx B. Antela-Bernardez, “The Anchor and the Crown. Seleucos’ Use of the ‘Anchor’ Coin Type in 305 BC,” i: *Athenaeum* 291(2009), 294-297), og tyrannen Polykrates (enehersker på Samos, 538-522 f.Kr.) med den berømte signetring (Herodot, *Historie* 3,41), der skulle have haft lyren som motiv (fx P. Kaplan, “The Ring of Polycrates,” i: *Journal of Ancient History* 4 (2016), 132-157).

Andenudgavens nye afsnit (119) er skrevet på baggrund af en artikel fra 2022 (263), der omtolkede huskirken i Dura Europos’ dåbskapel som et gravkammer. Kastfelt er skeptisk, idet denne omtolkning forudsætter en i perioden uhørt gravlæggelse inden for bygrænsen.

Kastfelts fejlslutning vedrørende Seleukos og Polykrates understreger på sin egen måde hendes hovedpointe: Den tidlige kristne kunst hidrører fra en fremmed verden med egne koder. Det, som var selvfølgeligt for antikkens kristne, kan vi i dag kun afkode med omhu. Kastfelt viser, at det er umagen værd. Hun åbner en rig verden, der ydermere er forudsætningen for vores egen. Dette er en prægtig bog.

Jakob Engberg

**Markus Wriedt (red.)**

*Differenz und Wahrheit. Theologische Transformationen konfessioneller Glaubensreflexion zwischen 1750 und 1914* (Christentum in der modernen Welt 7). Tübingen: Mohr Siebeck 2024. 465 sider. 99 €.

Udgivelsen er en samling af artikler baseret på et seminar i Mainz i 2019. Bindets 20 artikler, af hvilke de 18 er på tysk og to på engelsk, fokuserer på, hvordan “teologi” blev konstrueret, kontekstualiseret og appliceret i det “lange 19. århundrede”, dvs. tiden mellem fremkomsten af den historisk-kritiske bibellæsning og den liberale protestantisme forud for Første Verdenskrig. Tematisk kommer bidragene godt rundt i de discipliner, der tilsammen udgør den akademiske teologi. Geografisk begrænser de sig til den tysksprogede kontekst med to undtagelser, der forholder sig til dansk materiale.

Perioden er kendetegnet ved, at det, vi i dag kalder for det konfessionelle, træder i baggrunden, dvs. de trosbaserede fremstillinger af læren og de tilsvarende tilgange til indretningen af menneskers private og sociale liv, der voksede ud af 1500-tallets splittelse af den middelalderlige enhedskirke. Det konfessionelle træder i baggrunden, fordi nye livssyn vinder frem i revolutionernes kølvand, fordi pietismen/oplysningen fremhævede det universelle frem for det partikulære, og endelig fordi teologibegrebet opstår som en videnskabelig beskæftigelse med troens indhold, historie og kilder. Samtidig er det en periode, hvor overhovedet begrebet om det konfessionelle opstår, altså en systematisk inddeling i den europæiske kristendoms hovedretninger med partikulære lærebygninger, kirkeforståelser og etikker. Det er altså en brydningstid, hvor gamle opfattelser og nye systemer udfordrer og går i dialog med hinanden. Dette illustrerer artikelsamlingen flot. Jeg vil fremhæve et par eksempler.

Benjamin Dahlkes bidrag omhandler oplysningens prægning af katolsk teologi ved det 19. århundredes begyndelse. Dele af oplysningens afvisning af klassisk katolicisme er velkendte; ligeså er den ultramontanistiske og antimodernistiske teologi, som blev formuleret i forbindelse med Første Vatikanerkoncil i 1869-1870. Men Dahlke slår til lyd for, at 1800-tallets første halvdel rummer paralleller til den i højere grad økumenisk og bibelvidenskabeligt åbne katolicisme, der udviklede sig efter Andet Vatikanerkoncil i 1960'erne. På samme måde som kirkehistorikere har foreslået at se lighedstræk mellem de tidligmoderne denominationer, foreslår Dahlke at tale om en “shared history” mellem denominationerne i 1800-tallet i deres måde at forholde sig til modernitet på.

Lignende toner anslår Johannes Zachhuber i sit bidrag, der redegør for, at 1800-tallets teologier ikke kun delte erfaringen af krise med hinanden. De bidrog også positivt til udviklingen, ikke kun inden for teologiens domæner, men også inden for kunst, litteratur og politik. Et bud på, hvordan det kunne se ud, giver Anna Vind i sit bidrag om Otto Møller, der i en dansk

teologisk og kirkehistorisk sammenhæng er velkendt, men i denne internationale ramme præsenteres som en repræsentant for en grundtvigianisme, der ikke umiddelbart kan jævnføres med den tyske konfessionelle lutherdom. Et andet bud leverer Martin Ohst i sit bidrag om Schleiermacher, hvis protestantismeteorologi netop forsøger at rumme et "hele", som teologien kan og må forholde sig til. Martin Mulsow viser, hvordan den radikale oplysning, der selv hviler på ældre kristne og filosofiske traditioner, får et opsving i den tyske *Vormärz*-tid, der lader Hegels filosofi føre andre steder hen end Schleiermachers syntese. Anselm Schubert gør i et velskrevet bidrag rede for de debatter om Jesus' køn og eventuelle ægteskabelige status, der udsprang i radikale kredse som en direkte aflægger af den lessingske bibelkritiks fokus på mennesket Jesus.

Læseren præsenteres bl.a. også for skiftende erindringskulturer og deres konfessionsbestemte fortolkninger (Tim Lorentzen), for prædikener (Markus Wriedt) og akademisk forlagsvirksomhed (Konrad Hammann) under Første Verdenskrig. Der skal ikke være tvivl om, at det europæiske og i særdeleshed det tyske perspektiv er godt behandlet. Bortset fra enkelte afstikkere til tysktalende områder uden for Kejserriget og til Danmark lades resten af Europa og i øvrigt det globale perspektiv ude af betragtning. Man savner i vid udstrækning kontekster som de britiske øer, Nordamerika, kristen mission uden for Europa og hele den ortodokse verden. Sådanne kontekster kunne have bidraget til en endnu højere grad af detaljerighed og have tegnet et mere retvisende billede af spørgsmålet om teologisk transformation i det lange 19. århundrede. Bogens enkeltstudier og hele værket som helhed fungerer imidlertid som en invitation til videre arbejde.

Mattias Sommer Bostrup

**Christine Mundhenk (Hg.):**

*Melanchthons Briefwechsel*, Band T 25: Texte 7455-7802 (April 1555-April 1556), bearb. von Matthias Dall' Asta, Heidi Hein, Regine Klar und Christine Mundhenk. Verlag frommann-hoolzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 2024. 555 s. € 298,00.

Af bogens 347 tekster er her for første gang offentliggjort 31 tekster. Af årtallene alene kan enhver sikkert forestille sig, at næsten hele bogen handler om religionsfreden i Augsburg 1555. Men det er rigtigt, som værkets hovedudgiver Christine Mundhenk bemærker i forordet, at Melanchthon faktisk beskæftiger sig forbavsende lidt med denne ikke kun kirkehistoriske, men verdenshistoriske begivenhed, som protestanterne i årtier havde ønsket. Alligevel er Melanchthons fortrolige mand, den danske konge, Christian III, en af dem, som han holder orienteret om forløbet. Han skriver ganske vist til kongen, at han ikke har noget særligt nyt om Augsburgforhandlingerne, men oplyser dog om det vigtigste, han har erfaret, at man vil indrømme de protestantiske en vis religionsfred, hvilket de katolske biskopper naturligvis ikke vil gå med til (7518). Senere oplyser han kongen om det andet kontroversielle problem, som man drøftede i Augsburg: hvad skal man gøre, hvis en katolsk biskop går over til protestantismen? (7532).

Dette leder over til det andet hovedemne, som de brevveksler om, nogle aktuelle begivenheder, som for dem viser, at den katolske kirke er en fejltagelse. En afsløring af en gruppe usømmelige munke viser, at munkevæsenet er en forbandet sag, mener Melanchthon (7519), og det istemmer kongen, som håber, at det kan være en advarsel til verdslige øvrigheder (7529). Men navnlig er Melanchthon ivrig efter at berette om den østrigske regent Maximilian – som blev tysk kejser fra 1562 – som mere og mere nærmede sig den protestantiske lejr. Han fortæller kongen om regentens evangeliske prædikant Johann Pfausers indflydelse (7519), men ejendommeligt nok synes Melanchthon ikke at have tilsendt kongen den 27 tryksiders store tyske betænkning, som han sendte til Pfauser, hvor han opridsrer forskellen mellem evangelisk og katolsk opfattelse af en række hovedemner (22. marts 1556, nr. 7760).

For Melanchthon og Christian III er den evangeliske tro naturligvis sandheden, og derfor er de så meget mere bedrøvede og vrede over de interne teologiske stridigheder, som er brudt ud blandt de evangeliske. Kongen bliver underrettet om Osiander, Servet og andre "kættere", og kongen håner dem – de vil bare vise sig, mener han. Deres fyrster skal straffe dem (7727). Til gengæld støtter han økonomisk, på Melanchthons opfordring, Luthers søn, medicineren Poul, som er gudfrygtige og lærd, men "gift og fattig" (7519). Kongen glæder sig over, at Poul går i faderens fodspor (7529). Også i disse års breve kan Melanchthon berette om sager, som Gud lader ske, fordi vi fortjener hans straf – en kilde, som flød med blod i stedet for vand, en grusom fødsel, som endte i en ildebrand. Ved begge beretninger tilføjer han

“Det er fuldstændig sandt” (7532). Sidst i brevet af 25. marts 1556 kan han også oplyse majestæten om, at det den dag var 1522 år siden korsfæstelsen og 5518 år siden Adams og Evas skabelse (7767).

*Martin Schwarz Lausten*

**Jonathan M. Potter**

*Rewritten Gospel. The Composition of Luke and Rewritten Scripture.* Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 267. Berlin: De Gruyter 2025, XVIII + 333 s. Euro 128,45.

Allerede i indledningskapitlet om kontekstualiseringen af Lukasevangeliets inddragelse af Markusevangeliet (s. 1-33) bliver det klart, at Jonathan M. Potter som forlæg kun vil inddrage dette. Således inddrager Potter ikke Matthäusevangeliet som et af Lukasevangeliets forlæg. I stedet godtager han grundlæggende to-kildehypotesen og daterer Lukasskrifterne til engang i 80'erne eller 90'erne. Han vil desuden ikke lede efter forbilleder i ikke-jødisk antik litteratur, selv om han på den anden side heller ikke vil udelukke påvirkninger fra den kant. Det hele handler således også om at placere Lukasevangeliets inddragelse af Markusevangeliet inden for samtidens jødiske fortolkningsstrategier.

Kap. 2, "Redefining Rewritten Scripture" (s. 34-85) rummer en instruktiv gennemgang af den hidtidige drøftelse af fænomenet "genskrevet Bibel", om det er en egentlig genre, eller om ordet "proces" er mere på sin plads. Her lander Potter på følgende definition: "Rewritten Scripture designates a functional genre of early Jewish exegetical literature in which an authoritative text or series of texts is interpreted through the creation of a new, hypertextual work generated by a process of pervasive rewriting" (s. 83).

Jubilæerbogen, som behandles i kap. 3 (s. 86-142), og som vi er så heldige at have på dansk takket være Bent Noack, er en fascinerende genskrivning af 1. Mosebog og 2. Mosebog 1-14. Genkendeligheden af fortællingen er ikke truet af de mangfoldige tilføjelser og udeladelser, omskrivninger og flytninger af informationer, men indholdet fremstår rigtigt nok i en anderledes og mere eller mindre fortolket skikkelse, og det skyldes angiveligt Moses selv, der her har fået sine oplysninger fra en engel. Potter leverer her en i høj grad fokuseret og læseværdig gennemgang af dette "klassiske" eksempel på "rewritten Bible/Scripture".

Det samme gælder kap. 4 (s. 143-203) om Josefus' genskrivning af den bibelske historie i de første 11 bøger af hans *Jødefolkets Historie* (*Antiquitates Judaicae*), der altså både har en kendt forfatter og kan dateres, da det 20 bøger store værk udtrykkelig siges at være afsluttet i Domitians 13. regeringsår, dvs. 93, i øvrigt det 56. år i Josefus' liv (her er en dansk oversættelse virkelig et *desideratum*, da den eneste eksisterende er fra 1750'erne). Hvor Jubilæerbogen både selv oprindeligt var på hebraisk og havde et hebraisk forlæg, er Josefus' genskrivning på græsk. Han bygger dog ikke bare, hvad man umiddelbart ville forvente, på Septuaginta, men grundlæggende på den hebraiske tekst. Hans gengivelse er derfor også en oversættelse. Men selv om han kan udtrykke sig, som om gengivelsen i al væsentlighed er en oversættelse, er det helt tydeligt, at det dog ikke er af den hebraiske tekst, men af det, som Josefus forstod som dens væsentligste indhold. Potter får i

sin analyse fornemt vist, hvordan Josefus i sin tolkningsstrategi gør brug af stort set de samme elementer som forfatteren til Jubilæerbogen.

Efter dette grundige tilløb når vi så i kap. 5 (s. 204-280) frem til Lukasevangeliet, som Potter altså daterer relativt tidligt og i øvrigt heller ikke anser for kompositorisk særlig tæt forbundet med Apostlenes Gerninger. Men når det er sagt, sandsynliggør Potter, at forfatteren til Lukasevangeliet i sit arbejde med Markusevangeliets tekst faktisk betjener sig af de samme midler som Jubilæerbogens forfatter og Josefus til at skabe en Jesus-fortælling, der passer til hans særlige formål.

I et kort afsluttende kap. 6 (s. 281-288) drages konklusionerne. Lukasevangeliet er genremæssigt i familie med de jødiske tekster, der på grundlag af en hypotekst skaber en hypertekst, der både bevarer og fortolker. Markusevangeliet er ganske vist endnu ikke nogen bibeltekst. "Yet we should observe that just as Jubilees and Josephus bolster the authority of their scriptural hypotext by their rewriting of it, or rather by *reinscribing* it, so also Luke's new account of Jesus reinscribes the Markan form of the Jesus tradition. Mark is not yet 'Scripture', but Luke is moving in that direction" (s. 283). Forfatteren synes at have kendt Jubilæerbogen, mens ligheder med Josefus ikke skyldes direkte kendskab, men fælles tradition. Endelig afviser Potter, at forfatteren til Lukasevangeliet med sit skrift ønskede at fortrænge Markusevangeliet.

Hvor jeg hidtil mere løseligt har betragtet fortolkningsstrategien "genskrevet Bibel/Skrift" som forklaringsmodel på de senere evangelieforfatters overraskende frihed i forhold til deres forlæg, har Potter leveret en disciplineret analyse af Lukasevangeliets brug af Markusevangeliet som netop et eksempel på denne genre. Derfor er det et vigtigt bidrag til forståelsen af Lukasevangeliets tilblivelse.

Fremstillingen er bestemt ikke præget af trykfejl, men der er dog et par enkelte, som når fx Willert bliver Wellert (s. 25 n. 80), og "hypertext" vist skulle have været "hypotext" (s. 193), ligesom læseren overraskes, når det hedder, at "the author probably already knew about the events he described in Acts when he wrote Acts" (s. 207).