

# IDENTITET, DANNEELSE OG TEOLOGI

## Om Arne Grøns bidrag til teologien



Lektor, ph.d., cand.theol. Jakob V. Olsen

Resumé: I denne artikel fokuseres der på dele af professor Arne Grøns tænkning med fokus på de spørgsmål, Arne Grøn rejser til teologien på baggrund af en hegeliansk dialektik. Arne Grøns produktion har sit tyngdepunkt i moderne kontinental filosofi, religionsfilosofi og Søren Kierkegaard. I denne artikel udelades dog Arne Grøns bidrag til Kierkegaard-forskningen, for i stedet at lade andre aspekter af hans tænkning få rum, hvilket særligt vil sige Arne Grøns læsning og anvendelse af Hegel. Noget, som dermed fremholdes i artiklen, er Arne Grøns grundige læsning af moderne religionsfilosofi og de skarpe spørgsmål, han på den baggrund rejser, hvilket er spørgsmål, som det er væsentligt for teologien at fastholde, selvom de let kan efterlades som spørgsmål, der er besvaret.

Professor Arne Grøn (f. 1952) har i flere år undervist på Det teologiske Fakultet i København, inden han på grund af sygdom måtte trække sig fra sit professorat, men han nåede at efterlade sig en indholdsrig mængde af artikler og bøger. Jeg vil ikke i det følgende kronologisk nævne alle udgivelserne, dels fordi det kan findes andetsteds (Hansen 2019a, 375-388), og dels fordi hensigten med denne artikel er en anden. Jeg vil i stedet fokusere på begreberne anerkendelse og identitet, deres relationer til teologien og inddrage dele af Arne Grøns bidrag i den forbindelse. Af gode grunde vil jeg ikke inddrage alt, hvad Grøn har sagt, da det bliver for omfattende, og jeg har samtidig valgt at udelade en direkte anvendelse af Grøns forskningsbidrag til læsningen af Søren Ki-

erkegaard for i stedet at inddrage andet fra Grøns produktion. Selvom jeg anser Grøns bidrag til Kierkegaard-forskningen som ganske væsentlig og på trods af, at den har haft betydning for min egen læsning af Kierkegaard, så vil mit fokus være et andet, og jeg vil i stedet indkredse dele af Grøns bidrag gennem hans kommentarer til teologer som G.W.F. Hegel, Wolfhart Pannenberg, Johannes Sløk og Vagn Andersen. Særligt vil Hegel blive anvendt i det følgende. Grøns bevægelse ind i fagteologien kommer fra en uddannelse i filosofi, og hans fagfelt i teologien har været religionsfilosofi, hvilket betyder, at tilgangen til temaet teologi og dannelse bliver religionsfilosofisk.

Min egen interesse for Grøns bidrag, går mere end 30 år tilbage, da jeg i studietiden blev indfanget af hans undervisning. Grøn, vil jeg mene, er ikke den store retoriker hverken skriftligt eller mundtligt, men alligevel blev og bliver jeg opmærksom på hans tænkning, når jeg møder den. Det er ikke underholdningsværdien, der fænger, men det er oplevelsen af, at her er der en, der har fat i den lange ende af noget, som er væsentligt og interessant. Her er der en, der formår at læse tekster, få øje på sammenhænge, som andre overser, og gør det i forhold til emner, som er menneskeligt relevante og har teologisk betydning, om end den teologiske vinkel er indirekte. Læseren må ofte selv gøre arbejdet med at oversætte pointerne til teologisk sprog eller selv skabe det mere eksplicite teologiske indhold, hvilket ikke betyder, at tænkningen er uden teologisk relevans, for Grøn formår at holde temaer levende, som er uundgåelige i en teologisk refleksion, såsom frihed, valg og identitet, temaer der bærer på teologisk relevans, da de berøres i enhver teologisk antropologi. Han behandler ikke eksplicit konfessionelle teologiske spørgsmål såsom ekklesiologi, dåbsforståelser, forsoningslære og lignende, men han fastholder teologiens forbindelse til refleksion og erfaring uden at teologien bliver identisk med immanent tænkning og erfaring.

### En spørgende tilgang

Noget, som kendetegner en del af Grøns skriftlige produktion, er en spørgende tilgang, hvor han vil fastholde spørgsmål, som andre lukker, eller åbne spørgsmål, der ikke stilles. Et eksempel på det kan være Grøns diskussion af Vagn Andersens afhandling *Transformationen Gottes: Abwandlungen des Begriffs des Unbedingten in der Moderne* (Grøn 2009). Temaer, der diskuteres i den afhandling, er spørgsmålet om det absolutte, totalitet i tilværelsen, metafysik og eftermetafysik, hvor Vagn Andersen gør gældende gennem inddragelse af blandt andre Jürgen Habermas, at vi lever i en efter-metafysisk tid, hvilket vil sige, at vi ikke tolker verden med udgangspunkt i en sammenhængende afsluttet forståelse af verden (Andersen 2008, 69). Et oplagt spørgsmål til Habermas er jo, om det ikke er en snæver og reel ahistorisk brug af ordet metafysik, men det, som Grøn gør, er at stille spørgsmålet, om man kan undgå at føre metafysikken med over i det post-metafysiske. Grøn tænker så at sige afhandlingen i medløb, han ser den som væsentlig og vigtig og finder det derfor relevant at skærpe nogle af problemstillingerne ved at åbne op for spørgsmål, der ellers synes forladt.

Med afsæt i Habermas mener Vagn Andersen, at moderniteten sætter rammer for, hvordan vi må tænke i dag, og moderniteten bliver dermed bestemmende for, hvordan rationaliteten fungerer. Habermas' tanker om dialogisk rationalitet anvendes, så der kommer en nutidig ramme for teologisk rationalitet samtidig med, at en principiel normativ universalitet forudsættes. Menneskets tænkning eller rationalitet er dialogisk i sin grundstruktur og kan derfor ikke eksistere isoleret, forankret alene i det enkelte subjekt. Det er i den sammenhæng, Habermas taler om tre former for gyldighed, for at beskrive hvordan fornuften fungerer, nemlig som en gyldighed der angår kognitiv sandhed, normativ rigtighed og subjektiv vederhæftighed (Grøn 2009, 123); eller hvad man også kunne kalde erkendelsesteoretisk sandhed, etisk gyldighed og eksistentiel tilegnelse. Fornuften må forstås spændingsfyldt som en samlebetegnelse for de tre nævnte områder, som den opererer indenfor. I den beskrivelse af fornuften er der en yderligere indbygget spænding, nemlig mellem den kontekstuelle forankring og den universelle præntention, for den sandhed, vi gør gældende, har vi kun kontekstuel, lokalt afgrænset og tilegnet, men vi gør den alligevel gældende med universel betydning. I sproget opdager vi, at der er noget, der forpligter, hvilket er en rest af transcendens, og selvom transcendenten med inddragelse af Hegel tolkes historisk af Vagn Andersen, og dermed immanent, så ligger der i det transcendent en udfordring af immanensen.

Der er, fastholder Vagn Andersen, nogle metafysiske spørgsmål, der stadig står tilbage eller svæver i luften, selvom vi tager afsked med metafysikken. På den baggrund spørger Grøn, om vi virkelig har forladt metafysikken og må beskrive nutidig tænkning som eftermetafysisk. Grøn spørger, om der ikke i metafysikken selv er indeholdt et selv-ogør, som vi må tage med os, for hvis metafysik er at sætte det absolutte og gøre det gældende, som Habermas tænker det, så ligger der i selve den forståelse det problem, at hvis det er os, der må gøre det gældende, ophæver vi det som absolut og gør det afhængigt af os. Vi kan ikke undslippe subjektiviteten, selv når vi gør det absolutte gældende. Metafysikkritikken ligger indbygget i den metafysiske tradition og er ikke et moderne vilkår.

Ved hjælp af Hegel griber Grøn fat i nogle af de grundlæggende begreber, forstår dem dialektisk og stiller spørgsmålet, om det er muligt at forlade dem på den måde, som nogle i dag ønsker. Hvis man vil tænke verden rent immanent og forlade det transcendent, hvad forstår man så ved immanens. Er det overhovedet muligt at give mening til det immanente uden at forudsætte transcendent? Hvis man for eksempel forstår naturen, det fysiske, som alt der er, og det er mennesket, der skal bestemme naturen, kategorisere den, så betyder det, at mennesket er meta-fysisk og metafysikken vender tilbage. Mennesket synes at kunne transcendere immanensen og vurdere den, hvilket vil sige, at mennesket overskrider eller står ved siden af det fysiske.

Vagn Andersen vil med Habermas gøre det ubetingede gældende, ikke transcendent, men immanent, i tiden, i sproget, i dialogen, for der er noget, der binder. Men det ubetingede er ikke noget, vi råder over, det er ikke givet, at det viser sig, men kan

komme til udtryk i samtalen, i en enighed om det ubetingede, hvilket synes at angive, at det er transcendent. Det er ikke os, der bestemmer os for det, men det er noget, der bestemmer os, noget, der afgør, hvem vi er (Grøn 2009, 131).

Når Vagn Andersen taler om det ubetingede, beskriver han også det normative, det forpligtende, men hvad er det, der forpligter? Habermas forsøger at føre forpligtelsen ind i den rationelle samtale, men der synes, ifølge Grøn, at være noget udenfor samtalen, der forpligter, hvis vi skal opnå mere end bare en intention om forpligtelse. Det normative må gøre sig gældende som noget, vi opdager, ikke noget, vi konstruerer. Erfaringen af, at vi kan fejle, er en erfaring af en forpligtelse, vi undviger.

Det får til sidst Grøn til at stille kritiske spørgsmål til en tænkning, der sætter grænser for, hvad vi kan tænke i dag, fordi tiden er, som den er: «Min fornemmelse er, at det at gøre det til en pointe at tænke epokalt er et træk ved tiden nu, som bærer på sine egne problemer. Det viser sig i en ofte skematisk omgang med historien, også når vi gør det til en pointe at tænke os selv historisk» (Grøn 2009, 139).

Som det fremgår af de spørgsmål, Grøn stiller til Vagn Andersens afhandling, så har han en interesse i at stille spørgsmål i dialog med dansk filosofi og teologi gennem inddragelse af international tænkning. Han er indlæst på moderne fransk og tysk filosofi, og når jeg skriver moderne, tænker jeg på Descartes og fremad. En person nævnt ovenfor er Hegel, som har været en vedvarende interesse for Grøn, med hvem der også har fulgt en opmærksomhed og en særlig vinkel på menneskelig dannelse og identitet. Med udgangspunkt i Grøns læsning af Hegel, vil jeg derfor i det følgende fremhæve temaerne frihed, anerkendelse, dannelse og identitet og vil til slut fremdrage en teologisk relevans.

## Anerkendelse og identitet hos Hegel

I den langsomt voksende sekundærlitteratur om Arne Grøn, inddrages Hegel flere gange. Således skriver Carsten Pallesen om Grøns brug af Hegel: »For Grøn er tænkningen epokalt forpligtet i den hegelske betydning at 'være sin eget tid sat på begreb' [...] Filosofiens historie og historiens filosofi afstikker med Hegel rammen for en filosofi, der vil være sin egen tids begreb« (Pallesen 2019, 24). Tænkningen er historisk bundet og i dialog med samtiden, samtidig med at Grøn dog også er kritisk overfor den epokale tænkning, hvilket fremgår af hans kritiske spørgsmål til Vagn Andersen, da man kan blive blind for egne begrænsninger. På trods af præntionen om at være historisk, kan det ske, at man lukker af overfor relevansen af den historie, som synes at falde udenfor ens egen epoke eller epokale tænkning. Den positive brug af Hegel er dog tydelig hos Grøn, selvom den ikke er ukritisk.

Et meget besøgt sted hos Hegel, som Grøn genbesøger, er beskrivelsen af herre-slave forholdet i *Phenomenologie des Geistes*, hvor Hegel beskriver anerkendelsen dialektisk, at herrens behov for anerkendelse er et behov, der retter sig mod en, han selv anerkender, så han fanges dialektisk af sin egen forståelse af den anden som slave. Som Hegel

anfører det: »Aber zum eigentlichen Anerkennen fehlt das Moment, dass, was der Herr gegen den Anderen tut, er auch gegen sich selbst, und was der Knecht gegen sich, er auch gegen den Anderen tue. Es ist dadurch ein einseitiges und ungleiches Anerkennen entstanden« (Hegel 1970, 152).

Denne dialektik i anerkendelsesforholdet er blevet anvendt i en grundlæggende forståelse af det menneskelige, hvor menneskelig identitet dannes intersubjektivt, da der ikke findes nogen menneskelig selvforståelse, uden den går gennem et forhold til andre. Hvad vi er i andres øjne er dannende for, hvad vi er i egne, og hvordan vi ser på andre virker tilbage på egen selvforståelse. Blikket er ikke rent så at sige i den forstand, at det ikke er ensidigt, men hvad man i blikket gør ved andre, virker tilbage på en selv, og hvad man gør ved sig selv, er med til at bestemme andre. Og dialektikken er også blevet læst politisk, fordi det gælder på det nationale plan, at en nation kan kun være et land, hvis det anerkendes af andre som en nation. Som Grøn formulerer det: »Få tekststykker har haft en sådan betydning for det 20. århundredes filosofi som Hegels *Åndens fænomenologi*, kapitel IV afsnit A: 'Selvbevidsthedens selvstændighed og uselvstændighed. Herredømme og trældom'« (Grøn 2019a, 63).

Det, at præcis dette meget korte udsnit af *Åndens fænomenologi* har været så heftigt anvendt i det 20. århundrede, kan friste til at kigge på det på ny og samtidig indikere, at der ikke kan siges noget nyt om det, men Grøn fortsætter: »Hvor fortolket og aktualiseret end disse 10 sider er blevet, fortjener dette fint ciselerede afsnit IV A i *Åndens fænomenologi* en fornyet læsning. Først og fremmest overses det i Hegel-receptionen, at afsnittet rummer en dobbelt ansats. Det indeholder ikke blot fremstillingen af dialektikken mellem herre og slave, men giver forinden en bestemmelse af, hvad anerkendelse egentlig er« (Grøn 2019a, 63). Grøn ønsker altså ikke bare at gentage, hvad der er sagt, men bringe det sagte i spil på en ny måde. Det, som Grøn sigter efter her, er, hvad anerkendelsen kræver, dens logik, og hvordan anerkendelsen foregår, dens dialektik, og hvad forholdet er imellem dialektikken og begrebet.

Det, som er afgørende i Grøns læsning og anvendelse af Hegel, er, at anerkendelsen mislykkes. Det er en observation, som er væsentlig og vigtig at forstå, både at det sker og hvorfor, det sker. I udgangspunktet er anerkendelsen ensidig. Der er her en tradition fra Hobbes, som Hegel knytter til ved. Herren kræver anerkendelse af slaven, men kravet kan ikke lykkes på den måde, som han i udgangspunktet tænker det. Grøn nævner forskellige svar fra fortolkningen og anvendelsen af Hegel på, hvorfor anerkendelsen mislykkes, men fremhæver selv, at den ensidige anerkendelse ikke lykkes, fordi den, man søger anerkendelse af, må være en, man selv anerkender, ellers mister anerkendelsen sin værdi og betydning. Der er en dialektik, en gensidighed i anerkendelsen. Hvis ikke man anerkender den anden, så fraskriver man allerede i udgangspunktet den andens anerkendelse, selvom man insisterer på den. Den ensidige insisteren på anerkendelse er dømt til at mislykkes, da den er baseret på en selvmodsigelse. Hvordan man ser sig selv i den andens øjne, er afhængigt af, hvordan man ser den anden. Den, man selv bliver

eller ser sig selv som, er afhængigt af, hvad man gør ved andre, men dog ikke i mekanisk forstand, for der er noget ved den anden, man ikke kan kontrollere. Der er en frihed, en selvstændighed det ikke er muligt at ophæve, hvis anerkendelsen skal lykkes.

Det medfører samtidig, at der er en dobbelthed i selvforståelsen. Jeg kan kun blive mig selv ved at forholde mig til en anden, som jeg ser mig som forskellig fra, hvorved jeg ser mig selv i den andens blik. Det betyder yderligere, at jeg også ser mig selv som en anden. Og gennem tilegnelsen af mig selv gennem den andens blik, må jeg forsøge at blive mig selv uden at være fremmed for mig selv eller blive fremmedgjort. Der sker en fordobling af selvbilledet.

Denne gensidighed i anerkendelsen knytter til ved andre begreber eller fænomener, forbundet med Hegel, nemlig frihed, fremmedgørelse og normativitet. Begrebet frihed er centralt i idehistorien og teologihistorien, får en særlig betoning i den franske revolution og fylder meget i den tyske idealisme. Virkelig frihed involverer for Hegel et ret selvforhold. Det modsatte ender i en fremmedgørelse, hvor man kan gøre sig selv fremmed for sig selv, ved at anerkendelsen mislykkes. Dette betyder, i Grøns læsning af Hegel, at i dialektikken indtræder også en norm, et krav, hvilket viser sig negativt, når gensidigheden fortrænges:

At gensidigheden i forholdet på denne måde kan benægtes, betyder, at den får en *normativ* karakter. Den bliver også for parterne selv det, der mangler. Som allerede nævnt optræder anerkendelsens begreb som den målestok, 'vi' bruger i anerkendelsens dialektik, men denne målestok må også vise sig for den skikkelse, der beskrives. At anerkendelsen af den andens selvstændighed melder sig som fordring i det gensidige forhold, siges indirekte hos Hegel (Grøn 2019a, 69-70).

Denne normativitet vil Grøn understrege som vigtig at få øje på, da den er overset i litteraturen om Hegel. Der ligger i anerkendelsen både selvstændighed og binding, de står i et spændingsforhold, da man er bundet til den anden i anerkendelsen samtidig med, at både en selv og den anden må være fri, da anerkendelsen kun ret lykkes i frihed. Det betyder, at anerkendelsen ikke skaber selvet, for selvet var der allerede før anerkendelsen og må anerkendes som sådan, ellers mistes friheden. Dette, angiver Grøn, er ikke noget Hegel siger direkte, men det forudsættes (Grøn 2019a, 77). Spændingen består i, at man først kommer til sig selv, bliver virkelig, i anerkendelsen samtidig med, at man allerede er et selv, hvilket også gælder den anden. Denne dialektik kalder Hegel åndens begreb (Grøn 2019a, 71).

Det, der kendetegner mennesket, er, at man forholder sig til sig selv gennem den anden, bliver sig selv gennem den anden samtidig med, at man er et selv. Dermed kan der opstå en splittelse i selvet, at man bliver fremmed for sig selv, at man i den andens øjne

bliver en anden og splittes i sin egen selvopfattelse, bliver fremmedgjort. I denne erfaring af en anerkendelse, der ikke lykkes, viser normativiteten sig. Den frihed, der søges, er et mål, den er ikke uden videre givet, og i erfaringen af det mislykkede opstår kravet, fordringen om anerkendelse. Den fordring fører individet i retning af fællesskabet, sædelighed, *Sittlichkeit*, da gensidigheden er alle steder og ikke lykkes i adskillelsen. Det er i fællesskabet og anerkendelsen, at friheden ligger, det er der, selvudfoldelsen er.

Det betyder, at identiteten er på spil i forholdet til andre, den er ikke et internt anliggende (Grøn 2019b, 101). Identiteten kan ikke vindes uden gennem forholdet til andre. Det kan umiddelbart lyde som begrænsning af selvet, men Hegel ser det som frihed, for hvis friheden skal vindes, må den vindes i anerkendelsen, da intet andet er muligt.

## Frihed som religionsfilosofisk grænsebegræb

Frihed er, som tidligere anført, et centralt begreb i idehistorien, men også et omstridt (Düsing 2021, 311-345). I den tyske idealisme, anfører Grøn, bliver den »et tema, andre temaer må ses igennem« (Grøn 2019c, 119). Han citerer fra et brev Hegel sender til Schelling: »al filosofis alfa og omega er frihed« (Grøn 2019c, 119). Hegel begejstres af frihedslængslen i den franske revolution og forholder sig både anerkendende og kritisk til Kants forståelse af frihed (Pinkard 2001). Grøn skitserer, hvordan Hegel viderefører et anliggende hos Kant samtidig med, at han reviderer Kants forståelse.

Kant diskuterer i *Kritik af den rene fornuft* spørgsmålet om determinisme og indeterminisme, hvor han anfører problemer på begge fløje, for determinismen ophæver ansvaret og er udfordret af oplevelsen af, at man kunne have handlet anderledes. Indeterminismen på den anden side synes vilkårlig. Den frihed Kant ønsker at gøre gældende, er den autonome, hvor mennesket tilslutter sig den lov, det lever efter. Mennesket er ikke heteronomt bestemt, men er sin egen lovgiver. Det betyder ikke, at loven er vilkårlig og subjektiv, den er tværtimod fornuftig og fælles, men den er en, man som fornuftsvæsen selv tilslutter sig. For Kant er mennesket mere end natur eller naturnødvendighed, for det kan forholde sig til sig selv, det kan gøre noget med sig selv, og hvad mennesket er, er afhængigt af, hvordan det stiller sig (Grøn 2019c, 122). Menneskelivet er ikke som en plante, der folder sig ud på en bestemt måde, men mennesket må være med til at give sit liv form og i modsætning til planten tage ansvar for sit liv.

Det, der så yderligere sker hos Hegel, ifølge Grøn, er, at det andet menneske rykker ind centralt i refleksionerne om frihed (Grøn 2019c, 128). Hos Kant var det naturen, der var det andet, hos Hegel det andet menneske. Her bliver friheden en frihed, der etableres i forholdet til den anden, hvor selvforholdet må brydes, så man ser sig selv som en anden i forholdet til den anden og modtager sig selv fra den anden i anerkendelsen. Mennesket bliver indlejret i en social historisk sammenhæng, og friheden er at komme til sig selv i det sociale forhold. I det ligger der en frihed, hvor man sætter hinanden fri, og der ligger en forsoning. Kun sådan kan friheden etableres i egentlig forstand. Hegel kan fastholde, at man vinder kun sig selv ved at miste sig selv (Grøn 2019c, 130), hvilket



dels betyder, at en normativitet kommer ind, og dels at viljen problematiseres, for der kan opstå en splittelse i viljen, i måden man vil sig selv på. Der er en binding, mennesket må finde sig selv i for at blive fri.

Det, jeg har beskrevet her, er nogle af de religionsfilosofiske refleksioner, vi kan finde hos Grøn, og det, som gør det til religionsfilosofi, ifølge Grøn, er, at det er grænseovervejelser. Religionsfilosofien befinder sig i et grænseområde og befrugtes af det. I artiklen »Die Aufgabe der Religionsphilosophie« skriver Grøn, at det er netop fordi religionsfilosofien befinder sig i et grænseområde, at den kan være svær at bestemme samtidig med, at grænseområdet er med til at befrugte religionsfilosofien: »Die Schwierigkeit zu bestimmen, was Religionsphilosophie sei, ist begründet. Diese Schwierigkeit ist verbunden mit dem Status der Religionsphilosophie als Grenzdisziplin« (Grøn 2001, 111). Den lever i spændingsfeltet, siger Grøn videre, mellem teologi og filosofi og stiller spørgsmål i begge retninger. Den er udtryk for eftertanke, hvor refleksionen også drejer sig om grænsen selv: »Die Religionsphilosophie arbeitet aber nicht nur 'auf der Grenze', sondern sie hat auch auf eine fruchtbare Weise die Grenze zum Problem. Theologie und Philosophie beschäftigen sich beide mit der Frage nach den Grenzen für das menschliche Erkennen und Handeln« (Grøn 2001, 112). Når grænsen sættes, må der også spørges til hvorfor den sættes, hvor den gør, og hvad det betyder for menneskelig erkendelse og handlen. Det medfører, at religionsfilosofi ikke er en regional filosofi, en filosofi om et særligt område, men hermeneutisk refleksion over den måde religionen taler om verden på.

En lignende diskussion af begrebet frihed hos Kant, møder vi hos Ricoeur (Ricoeur 1992, 108), som netop er en person, vi også jævnligt støder på hos Grøn, blandt andet i overvejelserne om identitet (Grøn 2019b, 103), hvor historien hos Ricoeur ikke er noget tilbagelagt, men relevant hvis vi ret skal forholde os til problemfelter som etik og identitet, og hvor der mellem Ricoeur og Grøn er flere parallelle tilgange og interesser (Hansen 2019a, 20). I 1982 beskriver Grøn Ricoeur, som en der i forhold til traditionen fra Descartes:

foretager en grundlæggende forskydning i begrebet om subjektet: Subjektet når ikke sig selv i et direkte, uformidlet nærvær for sig selv, men kun gennem den sociale, historiske og sproglige sammenhæng, det udtrykker sig i. Selv-forholdet er i bund og grund formidlet. Selv-refleksionen må gå *omvejen* over fortolkningen af 'de private og offentlige, psykiske og kulturelle tegn, hvori vort eksistensbegær og eksistensanstrengelse har udtrykt og forklaret sig' (Grøn 1982, 389).

Dette anliggende forfølger både Grøn og Ricoeur i tiden efter og begge med en interesse i blandt andet Hegel, selvom deres terminologi er forskellig. For begge er der for individet en omvej at gå for at nå sig selv eller friheden, da mennesket ikke umiddelbart er sig



selv, hvor fortællingen bliver vigtig for Ricoeur, som det der skaber sammenhæng over tid til en menneskelig identitet, der finder sig strakt ud i tid og dermed i fare for at miste sig selv, blive fremmedgjort eller splittes i sig selv (Ricoeur 1992, 116-119). Senere kan Grøn med en henvisning til Ricoeur tale om en »viljens poetik«, hvorved friheden findes i, at mennesket vil sig selv på den rette måde (Grøn 1997, 220).

## Spørgsmål til teologien

En stor del af Grøns bidrag til teologien er at rejse væsentlige spørgsmål. Det er dog ikke alt, der er at sige, men det er en vigtig del af hans bidrag. Jeg begyndte artiklen med at pege på nogle af de spørgsmål, Grøn stiller til Vagn Andersens brug af Habermas, og vil nu følge op med spørgsmål, som stilles til to andre teologer, nemlig Johannes Sløk (1916-2001) og Wolfhart Pannenberg (1928-2014). Det er to teologer, som begge griber ind i det religionsfilosofiske fagfelt og i Danmark har haft væsentlig betydning. De forholder sig begge til dele af den filosofi og teologi, som findes i deres samtid, og de svar, de giver, er meget forskellige. I 1992 udgiver Grøn to artikler, som sætter fokus på netop Sløk og Pannenberg, og de spørgsmål, som rejses af Grøn, kommer fra to forskellige vinkler, hvilket viser et anliggende, som ligger Grøn nær.

I Fønix udgives artiklen »Hvad det hele (ikke) er for noget. Om det sandt religiøse hos Sløk«. Og i Dansk Teologisk Tidsskrift kommer artiklen »Teologiens rationalitet? Om Panneborgs *Systematische Theologie (I)*«. Kendetegnende for begge artikler er den spørgende form, hvor der ses efter sammenhænge og brudflader, men på grund af hvad man kan kalde emnets karakter, er det forskellige udfordringer, der fremføres. I artiklen om Sløk er det særligt brudflader og spændinger, der trækkes frem, mens artiklen om Pannenberg i højere grad fremholder sammenhænge.

I artiklen om Sløk fremføres det, at Sløk skifter position i forskellige bøger, hvilket gør det svært at sige, hvad han egentlig mener. Sløk er tydeligvis i opposition til noget, til metafysikken, til systemet, til essensen, til det store billede, men hvad kan han på den baggrund positivt sige om verden? Sløk gør sig nogle steder til talsmand for, at det er sproget, der skaber vores opfattelse af virkeligheden, og da vi ikke selv vælger sproget, er vores tolkning af verden allerede bestemt. Vi får givet et perspektiv, som former vores opfattelse af verden, vores teori. Men samtidig kan Sløk også tale om, at virkeligheden er mere end teorien, så åbenbart er det muligt at udfordres af andet end den teori, vi har. Der er et sammenstød hos Sløk, gør Grøn gældende, mellem vores søgen efter mening i verden og så, hvad verden tilsteder os, hvilket må betyde, at vores teori kan udfordres, at der findes noget udenfor sproget, som rammer os. Når Sløk kan tale om bedrag, må det betyde, at det er muligt at tage fejl.

Umiddelbart efter Grøns artikel i Fønix har Sløk en kort replik, hvor han giver udtryk for, at der ikke er sammenhæng i hans egne tanker, hvorved hans tanker afspejler den virkelighed, vi lever i. Men i forhold til Grøns anliggende og tænkning finder jeg, at det interessante i artiklen er den måde, hvorpå Grøn gør rationalitet og metafysik

gældende. Hvis metafysik drejer sig om de yderste spørgsmål, om hvor vi kommer fra, hvor vi er på vej hen, hvad grundlaget for etikken er, er det umuligt for os at undgå metafysikken. Og når Sløk vil have et opgør både med metafysik og med »en begrundet, almengyldig helhedsforståelse« (Grøn 1992b, 3) af tilværelsen, responderer Grøn:

Det mærkelige er nu, at dette forsøg på et radikalt opgør kun kan lykkes ved at gentage eller endog overbyde filosofiens eget rationalitetskrav. Filosofien må begrunde sine egne forudsætninger. At det ikke kan lade sig gøre helt ud, synes for Sløk at betyde, at det filosofiske projekt ender i en selvmodsigtelse.

Sløk overser, at filosofi som refleksion netop er en spørgen efter forudsætninger. Kravet om rationalitet vil sige at spørge efter begrundelser så langt, det er muligt. Men det vil også sige at anerkende, at der er en grænse for, hvor langt man kan begrunde. Tilmed er fornuftens grænse en grænse for fornuften selv i den dobbelte betydning, at det at drage grænsen selv kræver refleksion. Fornuftens grænse er således et nøgletema *inden for* den filosofiske tradition.

Rationalitet er ikke et spørgsmål om at være uden forudsætninger. Spørgsmålet ligger et andet sted: om vi er vilkårligt udleverede til de forudsætninger, vi har (Grøn 1992b, 4).

Når grænsen for filosofien eller teologien sættes, kan man ikke dermed ophæve kravet om at blive krævet til regnskab og begrunde eller forklare, hvorfor grænsen er, hvor den er. Man kan ikke undslippe det spørgsmål ved at appellere til paradokset, forudsætninger, valget, lidenskab eller en grundlæggende uvidenhed. Man kan selvfølgelig lade være med at svare, men spørgsmålet står stadig tilbage. Og med det spørgsmål følger også en overvejelse over den indre sammenhæng i det, man gør gældende, om det så har navn af filosofi, teologi, religion eller livssyn.

Denne interesse for den indre sammenhæng kommer til udtryk på en anden måde, når det drejer sig om Pannenberg, da Pannenberg netop ønsker at begrunde sin teologi. Det, som Grøn særligt forholder sig til i artiklen om Pannenberg, er bind 1 i Pannbergers systematiske teologi. I det bind fastholder Pannenberg, at der er ét sammenhængende tema for teologien, som er Gud, og det er det tema, der bestemmer teologien som systematisk teologi. Gud og sandheden om Gud er det, der holder teologien sammen. Når Pannenberg taler om sandhed, peger han på noget alment. Der er en almengyldighed, som teologien er forpligtet på, hvilket er noget af baggrunden for hans kritik af Karl Barth. Der er et anliggende i Barths åbenbaringsteologi, som Pannenberg deler, nemlig at vi kun kan kende Gud, hvis Gud giver sig til kende. Åbenbaringen er nødvendig. Og han er enig i Barths motiv om at undgå en subjektivering af teologien, hvor teologi bliver psykologi eller antropologi, men han er uenig i Barths strategi for at undgå subjekti-

veringen, hvor Barth løsriver åbenbaringen fra det almene og ender, ifølge Pannenberg, i en ekstrem subjektivisme, hvor gudsforholdet udskilles fra alt andet.

Der er ifølge Pannenberg en sårbarhed i teologien, som gør, at man ikke kan afgrænse sig mod kritik ved at lukke teologien inde i åbenbaringen eller i kirken, men der må kunne argumenteres alment for den teologiske sandhed. Der er dog det forbehold indbygget i Pannenburgs forståelse, at teologi drejer sig om en altbestemmende sandhed og derfor også om tidens ende, hvilket betyder, at sandheden må verificeres eskatologisk, og det giver en vis bredde i argumentationen og en margen i forhold til bekræftelse. Sandheden er teologiens mål, og det mål når vi ved tidens ende. Det betyder dog ikke, at vi må undlade at argumentere og begrunde troen, før vi når målet. Der er en fælles menneskelig erfaringsvirkelighed, som må bruges i udfoldelsen af troens sandhed.

Det, som er udgangspunktet for vores tale om Gud, er historien, som er fælles menneskelig, det er religionshistorien, som er en historie, hvori åbenbaringen finder sted. Dog vil Pannenberg ikke dermed sige, at Gud er identisk med menneskelige forestillinger om Gud, for det menneskelige bliver også modsagt i teologien. Den sandhed, som udskiller sig, bliver den, der bedst argumenteres for, og som giver mening til erfaringen af Gud som den altbestemmende virkelighed.

Det betyder, at Pannenberg ikke vil opgive metafysikken og mener, at teologien overilet har tilpasset sig tidsånden, når metafysikken fjernes. Mennesket kan reelt ikke slippe spørgsmålet om virkelighedens enhed, hvilket er et metafysisk spørgsmål og er forbundet med gudsbegrebet: »Talen om Gud er henvist til at bruge et begreb om verden, som kun kan sikres ved en metafysisk refleksion. Pannenberg citerer med tilslutning Karl Rahner: det, som ordet Gud gør, er, at det sætter mennesket over for 'das eine Ganze der Wirklichkeit as solcher'« (Grøn 1992a, 136). Gennem det uendelige, som mennesket er nødt til at forholde sig til, udfoldes forholdet mellem teologi og metafysik. Og den måde hvorpå den teologiske sandhed i sidste ende godtgøres på, er ved hjælp af kohærensprincippet. Derigennem kan teologien godtgøre, at dens sandhed hænger sammen internt, og at den hænger sammen med menneskelig viden i sin helhed.

Det er på den baggrund, at Pannenberg kaster sig ud i teologien som en argumenterbar sandhed, hvilket får Grøn til at rejse nogle spørgsmål til Pannenberg: »Hvis tro ikke også er tro 'på trods af', vil der så være tale om tro? [...] Pannenburgs systematiske teologi hævder en forståelse af teologien, hvor striden, anfægtelsen, tages med. Men udsætter den sig også selv for denne anfægtelse?« (Grøn 1992a, 139-140).

Disse to artikler fra 1992 angiver et anliggende hos Grøn, hvor han afgrænser sig overfor to afveje, selvom jeg efterlades med det indtryk, at han er tættere på Pannenberg end på Sløk, da kritikken af Sløk er mere grundlæggende. Der er en fare, som kan beskrives som vilkårlighed, hvor man fideistisk og decisionistisk beslutter sig for et standpunkt, men mangler at få tanken med. Og der er en anden fare, hvor eftertanken og argumentet er i høj kurs, men hvor overbevisningen vindes ved at ignorere dele af virkeligheden. Det er ikke muligt på den baggrund at udfolde en positiv teologi hos

Grøn, men der kan tegnes nogle konturer indenfor hvilke teologien må bevæge sig og dannes.

Grøn tager ikke stilling til spørgsmål om konfessionelle retninger, dåbssyn, retfærdiggørelse ved tro og så videre, men interesserer sig særligt for grænseområder og for den erfaring, som ligger i måden, teologien taler om verden på, hvor oplevelser af tab, død, skyld, fortvivlelse, glæde og så videre er fælles menneskelige erfaringer.

Teologien udfordres internt og eksternt. Den udfordres i forhold til en indre sammenhæng og presses til at gøre rede for sin egen logik. Og den udfordres udefra, i forholdet til den almene erfaring, det vil sige om den teologiske sandhed er vilkårlig. I den udfordring sker der en dannelse af teologien. Men Grøns sigte er ikke et ideal om det harmonisk afsluttede, hvilket kommer frem i hans spørgsmål til Pannenberg. Paradokset, anfægtelsen, troen som udfordring til det alment antagede kan ikke uden videre ophæves i teologien. Hvis alt skal med, sådan som Pannenberg ønsker det, må også det med, som ikke passer ind. Det kan lyde som Sløks anliggende, men det fremføres på en anden måde end hos Sløk, for kritikken af Sløk er, at der er en vilkårlighed i hans tilgang. I stedet må paradokset fastholdes som en hjælp til at reflektere over grænsen for menneskelig tænkning og som en fordybelse i selvforståelse. Paradokset er som det andet, der er dannende. Det paradoksale forstås ikke som en logisk selvmodsigelse, men at der er grænser for tænkningen, som igen er med til at identificere tænkningen, da den kun kan finde sig selv i forhold til sin grænse.

## Identitet, krav om anerkendelse og brugen af Hegel

Jeg har allerede angivet, hvad man kan bruge Grøns tænkning til i teologien, men vil udfolde det yderligere gennem inddragelse af nyere diskussioner. Det korte svar, på spørgsmålet om relevans og anvendelse, er: Som en hjælp til refleksion. Det betyder blandt andet at stille de gode spørgsmål, som kan skærpe blikket for noget, som ellers er glemt eller står i fare for at blive det. Det må siges at være meget bredt formuleret, men for at gøre det mere specifikt kan et eksempel være spørgsmålet om dannelse, som er udgangspunktet for denne artikel med tilknytning til Hegel. Jeg vil, som tidligere skrevet, ikke direkte inddrage Kierkegaard, selvom det nok ville være relevant på grund af temaet dannelse, og fordi Kierkegaard er den person, der fylder mest i Grøns produktion, men der er også andre og andet hos Grøn, som er væsentligt at hæfte sig ved og vigtigt at få frem, som kan begrunde, at Kierkegaard må gemmes til en anden gang eller et andet sted.

Spørgsmålet om dannelse er gammelt og dog altid nyt, i og med at det angribes på forskellige måder. I dag aktualiseres det på sin egen måde blandt andet i spørgsmål om identitet og køn, hvilket ikke er et nyt tema, men det har grebet om sig på en ny måde i det 21. århundrede (Butler 2007; Truemann 2020). Noget, som præger flere udgivelser, er netop spørgsmålet om identitet eller identitetspolitik, hvor nogle læser vores tid som præget af identitetsforvirring på en særlig måde, hvor erfaringen af identitet er blevet

mere flydende (Taylor 1989; Giddens 1996; Baumann 2003), og det i en tid som er præget af acceleration (Rosa 2019).

En person, flere knytter til ved som en brik i fortællingen om, hvorfor vi er, hvor vi er i dag, er Hegel. Han er selvfølgelig en blandt flere, der bruges, men der er dele af hans begrebsapparat og tankeverden, som ofte vender tilbage. En af dem, der knytter til ved Hegel, er Charles Taylor (Taylor 1987 og 2007), og Taylor er også i sig selv blevet en person, som flere bruger som et omdrejningspunkt for at forklare, hvor vi er i dag (Smith 2014). To begreber, der bruges af Trueman i tilknytning til Taylor, er *mimesis* og *poiesis*, som går tilbage til den græske antikke verden. I *mimesis* ligger der en efterligning og i *poiesis* en skabelse. Begreberne er også blevet forbundet med det immanente og det transcendent, hvor det transcendentes betydning både for samfundsstrukturer og identitetsdannelse fremhæves (Trueman 2020, 39-40).

Hvis *mimesis* er det, der er skabende for samfundet, så forudsættes der nogle strukturer, som samfundet efterligner og spejler sig i. Det kan være nogle ordninger, der er givet af Gud, og som er indlejret i den tradition, der bærer samfundet, så kongen er konge af Guds nåde; eller de kan ligge i naturen som formende for det menneskelige; eller ordningerne kan ligge i fornuften som evige ideer eller principper, som samfundet må efterligne, om det så er demokratiske principper eller hierarkiske; eller det kan være traditionen i sig selv, som er det samfundsbærende, og som må videreføres. De strukturer er givne, og opgaven er ikke at forbedre dem, men at efterligne dem bedst muligt. Lignende strukturer kan ligge i familien, i kirken og i dannelsen af det enkelte menneske. Nu kan de strukturer så udfordres på forskellig måde, for eksempel ved at andre strukturer viser sig, som vi må forsøge at efterligne. Og der kan ske det, at *poiesis* som ideal overtager, hvilket betyder, sådan som blandt andre Trueman bruger begrebet, at mennesket selv må skabe og også tror sig i stand til at være grundlæggende skabende.

Et skelsættende eksempel, som satte afgørende spor hos Hegel, var den franske revolution i 1789 og måden, hvorpå samfundet blev forsøgt omdannet og tænkt på ny i særligt Frankrig i løbet af det 18. århundrede (Pinkard 2001). Flere ønskede et tydeligt brud med det overleverede, med monarkiet, med kirken og forsøgte at tænke samfundet forfra på ny (Toulman 1990, 139-145). Om det lykkedes, er jo heftigt debatteret, blandt andre af Gadamer i hans kritik af dele af arven fra oplysningstiden (Gadamer 1990, 276), men impulsen og forsøget er vigtigt. Lignende tanker tager til i løbet af det 19. århundrede, hvilket Marx er et eksempel på, hvor et ideal er at forandre samfundet og gøre det mere rationelt. I samme århundrede vokser nationalismen og tanker om demokrati, hvor flere ønsker at få medbestemmelse i den styreform, som former samfundet.

Denne tanke om forandring af samfundet får også betydning for individet og identiteten. Der er et ønske om at forstå individet rationelt, uafhængigt af det overleverede, og her er Freud et eksempel, på trods af hans kraftige understregning af det irrationelle og ubevidste (Trueman 2020, 201-223). Han har en stærk tro på fornuftens muligheder i bekæmpelsen af det patologiske og i et brud med tidligere udredninger af menneskets

sjæleliv og konstitution. Tanker om evolution, udvikling, fremskridt, forbedringer og revolution ligger i luften, og alt sammen er forbundet med ideer om frihed: Frihed for tanken, for ytringer, for politisk engagement, fra neurotiske bindinger, fra fremmedgørelse, for selvudfoldelse.

Judith Butler kan være et eksempel på en tydelig stemme i det 21. århundrede, som vil føre menneskets evne til at bryde med et fastlagt eller overleveret mønster ind i forståelsen af menneskelig identitet ved at fastholde, at der er ingen metafysisk substans eller ontologisk basis bag selvet eller identiteten, men mennesket er, hvad det gør, og hvad det gør, kan ændres (Butler 2007, 25); og Butler henter inspiration hos netop Hegel i sin forståelse af menneskelig identitet (Butler 2012). Tanken hos Butler om identiteten som plastisk, læser Trueman som kendetegnende for tendenserne i dag, hvor samfundet på flere områder har bevæget sig fra *mimesis* til *poiesis*, hvor det begyndte med en ændring af det ydre og derefter har bevæget sig til det indre (Trueman 2020, 363).

I halen på denne bevægelse over tid fra *mimesis* til *poiesis*, er der også en religionskritik, som formuleres som en kritik af det transcendent, af metafysik, af teisme og et ønske om, at enhver forståelse af verden må være immanent forankret for at fastholde menneskelig autonomi og frihed, så mennesket og det menneskelige samfund ikke til egen skade bliver bundet af det metafysisk uvirkelige og fremmedgørende.

I den sammenhæng bruges Hegel af Taylor, Butler og Trueman på flere forskellige måder. Der knyttes til ved hans understregning af historiens betydning, hans dialektik og hans forståelse af frihed og anerkendelse. Det enkelte menneskes identitet må anerkendes af andre, for at det kan blive, hvad det vil være. For Hegel er der en højere nødvendig orden, som det er vigtigt at forstå, men der er også samtidig en selvudfoldelse, og forskellige personer knytter til ved forskellige aspekter af hans tænkning, hvor nogle gerne taler om nødvendighed, dialektik og fremmedgørelse, men kan anvende begreberne frit i forhold til Hegel. Hegels sætning, at »Hvad der er fornuftigt, er virkeligt; og hvad der er virkeligt, er fornuftigt« (Hegel 2004, 25), kan bruges mere eller mindre revolutionært for at gøre virkeligheden fornuftig, som den nu burde være, og give samfundet sin virkelige form, så der i fællesskabet etableres et krav om en fornuftig og rimelig anerkendelse, hvorved både en ydre og en indre fremmedgørelse ophæves.

### Identitet, Grøn og brugen af Hegel

Hvad er så Arne Grøns bidrag teologisk set i den sammenhæng? Bidraget er ikke en specifik teologisk pointe, men en fastholdelse af spørgsmål, som har teologisk relevans. Når Grøn taler om en eksistentiel hermeneutik, så peger han på en tolkning af den menneskelige eksistens, som betyder, at de spørgsmål, som flere forsøger at lukke, ikke lader sig lukke, og han gør det blandt andet gennem en læsning af Hegel. Det er uomtvisteligt, at der kan være et frigørende element i religionskritikken. Religionskritik finder også sted indenfor religionerne i en kritik af andre og i en selvkritik, så religionskritikken er ikke religionerne fremmed, men dermed er religion ikke lukket som emne og tema, og

noget, som Grøn trækker frem som en ressource i religionen, er, at man forholder sig til erfaringer, som er almene og uundgåelige for mennesker, såsom død, lidelse, afsavn, skyld, hvorved det viser sig, at det transcendentale ikke lader sig udskille og afgrænse, men følger med i den menneskelige kamp for identitet (Hansen 2019a, 33). Der er en positiv erkendelse indlejret i den religiøse læsning af mennesket.

Når der i Hegels læsning af menneskelig identitet er en søgning efter anerkendelse, så ligger der i denne bevægelse en erfaring af, at mennesket ikke kan finde sig selv uden at forholde sig til det udenfor sig selv, det andet, det fremmede, hvilket virker tilbage på forståelsen af mennesket selv, hvor det ser sig selv med andre øjne og må tilegne sig selv på ny. Mennesket står i en mellemposition, hvor der er spørgsmål, der trænger sig på, som det er formuleret om Grøns måde at angribe temaer på: »Grøn har på forskellig vis undersøgt spørgsmålet om eksistens som det, der stiller sig imellem – endelighed og uendelighed, tid og evighed, fødsel og død, individualitet og slægt. Fælles for disse yderpunkter af eksistensen er, at den eksisterende ikke kan stille sig selv ved begyndelsen på (eller enden af) disse, men er så at sige mellemstillet« (Hansen 2019a, 16).

Det betyder dels, at hvert enkelt menneske begynder midt i historien, i en historie, som allerede er i gang, og som vi skubbes ind i, og at det menneskelige liv er strakt ud i tid, det er ikke færdigt, hvilket så også gælder for menneskelig tænkning. Vi kan ikke undgå at forholde os til begyndelse og slutning, men kan samtidig ikke få overblik over det, da vi ikke er nogen af stederne, hvilket virker tilbage på vores selvforhold, vores selvforståelse. Selv der, hvor man forsøger at få immanensen til at fylde alt, sniger det transcendentale sig ind. Og der, hvor det transcenderende særligt kommer til syne, er i de menneskeligt grundlæggende negative erfaringer, såsom tab, skyld, lidelse, da de udfordrer vores selvforståelse og tvinger os til at forholde os til det fremmede som en egen-erfaring for at indoptage det i vores selvforståelse.

Denne måde at angribe de grundlæggende spørgsmål på betyder, at Grøn i mange spørgsmål holder sig svævende. Det er svært at putte ham i en kasse, da hans ønske er at holde flere spørgsmål åbne. Man kan sige, at han modsætter sig naturalismen og scientismen, men gør det ved de åbne spørgsmål. Når mennesket forsøger at forstå sig selv, opdager det en grundlæggende utilstrækkelighed, hvilket er en tanke, Grøn finder hos Hegel, og som han tager videre med sig til en mangfoldighed af forskellige temaer:

Den gensidige anerkendelsesbevægelse vil sige en gensidig opgivelse af forestillingen om uden videre at stå i sig selv (selvtilstrækkelighed) for så at komme til at stå i sig selv i forhold til den anden (selvstændighed som frihed i forholdet).

Tesen i Hegels anerkendelsesteori er nu, at friheden først er i den gensidige anerkendelse. Man står først i sig selv i forhold til det andet selv, som man allerede ser sig selv i forhold til. At komme til sig selv i forhold til det andet selv (friheden i forholdet) kræver imidlertid anerkendelse af, at denne anden allerede står i sig selv (Grøn 2019a, 71).



Den gensidighed, normativitet og dialektik giver Grøn en særlig tilgang til andre emner og problemstillinger. Der er en dialektik, en spænding og en spændstighed, som følger ham, som gør, at når et synspunkt forlades, er der ofte en pointe, som tages med. Eller når han forholder sig til specifikke teologiske emner som for eksempel ekklesiologi, bliver det for ham et spørgsmål om hvordan, man taler, på hvilke betingelser man kan »tale om ånd« (Grøn 1995, 153) og fællesskab.

Friheden er at komme til sig selv, men selvet er ikke selvberørende, så man kommer kun til sig selv gennem den anden på en måde, hvorved selvforholdet brydes. Det betyder, at det at overtage os selv, blive os selv, hvilket er frihed hos Hegel, er problemfyldt, og hos Grøn betyder det, at transcendensten ligger i måden at være menneske på.

Hvis jeg i forhold til nutidige temaer om identitet og dannelse tænker i forlængelse af Grøn, så kan der rejses spørgsmål til en gennemført flydende og konstruktivistisk forståelse af det menneskelige selv, da selvet må forstås dialektisk i spændingen mellem *mimesis* og *poiesis*, mellem det givne og det mulige. Bevægelsen i retning af at blive sig selv involverer forandring med en bevidsthed om, at selvet allerede er noget på forhånd, »allerede står i sig selv« (Grøn 2019a, 71).

Denne overvejelse i forhold til individuel identitet kan også gøres gældende overfor teologien som sådan, hvor teologien i bevægelsen fremad må overveje, hvad den allerede er. Der ligger i det givne en erfaring af verden, som kan gøres gældende på ny, ligesom der i søgningen efter menneskelig identitet allerede er et selv, som søger. Selvbesindelse er en del af enhver identitetssøgning. Man kunne indvende, at det kan lyde som en bevægelse på stedet, som en form for minimums udsagn, men samtidig er det ganske i Grøns ånd at vende tilbage til nogle grundlæggende spørgsmål og begynde derfra, for derved måske at opdage, at der er noget væsentligt, vi har overset (Grøn 2013b). Så når jeg tidligere i artiklen har gjort gældende, at Grøn i flere sammenhænge fastholder, hvad andre forlader, så kan han i denne bevægelse tilbage til noget efterladt være en inspiration til erfaringsmættede ny-formuleringer af gamle problemstillinger.

## Konklusion

For til sidst kort at rekapitulere vil jeg fremhæve, at når jeg i indledningen pegede på, at Grøn holder temaer i live, som har betydning for teologisk antropologi og dermed for teologi, så gør han det ikke ved for eksempel eksplicit at forholde sig til et luthersk arvesynsbegreb, en protestantisk trosforståelse eller en romersk-katolsk sakramentforståelse, men han anvender det teologiske begrebsapparat i medløb og spørger efter hvilken verdenserfaring, der ligger i sproget, og hvad vi mister, hvis sproget opgives. Det kan sammenlignes med det K.E. Løgstrup kalder en uundværlighedsprøve, hvor manglen af begrebet kan vise os, at der er dele af vores reelle verdenserfaring, vi taber (Løgstrup 1995, 213-216). Hvis for eksempel verden læses rent mekanisk, så gør det noget ved vores selvforståelse, identitet og ønske om anerkendelse. Her ligger der i Grøns

læsning af Hegel en ressource, som har indirekte teologisk potentiale, da det åbner den menneskelige verden op mod det, som bryder identiteten, for at finde sig selv i en sammenhæng, hvor erfaringen af frihed ikke kan undgås, hvilket igen knyttes til begreber som etik, tilgivelse og Gud (Grøn 1994c, 138-139). I oplevelsen af identitet ligger der en erfaring af en grænse, da identitet ikke kan nås uden i forhold til en grænse samtidig med, at identitet allerede er forudsat og ikke skal etableres fra grunden af. Det betyder, at begreber som synd og paradoks kan udfordre og fastholde identitet (Grøn 1994c, 145-147), være identitetsskabende både individuelt og for en teologi, som ikke ønsker at miste identitet, samtidig med, at der med begreberne følger en erfaring og en læsning af den menneskelige verden (Grøn 1997, 344-345). Som Pallesen formulerer det: »Med fremlæsningen af den negative fænomenologi og den brudte dialektik hos Kierkegaard, fastholder Arne Grøn 'det umulige' som teologiens kategori. Den enkelte som den enkelte er således en dialektisk kategori, der er udspændt mellem mulighed og umulighed, menneske og Gud, tid og evighed, og som artikuleres i lidenskaben« (Pallesen 2019, 36-37). Når mennesket vil overtage sig selv lidenskabeligt, erfarer det en grænse, som kaster det tilbage på sig selv, hvor det må forsøge at overtage sig selv med erfaringen af grænsen, hvilket må ske med Gud som forudsætning og erfaring. I Grøns tænkning ligger en selvbesindelse på flere niveauer og dermed også elementer, som peger udover nærværende artikel.

## Litteratur

- Andersen, Vagn. 2008. *Transformationen Gottes. Abwandlungen des Begriffs des Unbedingten in der Moderne*. Aarhus: Aarhus University Press.
- Baumann, Zygmunt. 2003. *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*. Cambridge: Polity.
- Butler, Judith. 1999. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge: New York.
- Butler, Judith. 2012. *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press.
- Düssing, Edith. 2021. *Gottvergessenheit und Selbstvergessenheit der Seele. Religionsphilosophie von Kant zu Nietzsche*. Paderborn: Brill.
- Gadamar, Hans-Georg. 1990. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr.
- Giddens, Anthony. 1996. *Modernitet og selvidentitet*. København: Hans Reitzel.
- Grøn, Arne. 1982. »Fransk filosofi i det 20. århundrede«. I *Vor tids filosofi. Engagement og forståelse*, redigeret af Poul Lübcke, 280-395. København: Politikens Forlag.
- Grøn, Arne. 1992a. »Teologiens rationalitet? Om Pannenberg's *Systematische Theologie (I)*«. *Dansk Teologisk Tidsskrift* 55, nr. 2: 123-141.

- Grøn, Arne. 1992b. »Hvad det hele (ikke) er for noget. Om det sandt religiøse hos Sløk.« *Fønix* 16, nr. 1: 2-22.
- Grøn, Arne. 1994a. »Liebe und Anerkennung«. *Kerygma und Dogma* 40, nr. 2: 101-114.
- Grøn, Arne. 1994b. »Dannelse og karakter«. *Kritisk Forum for Praktisk Teologi* 58: 19-35.
- Grøn, Arne. 1994c. *Begrebet Angst hos Søren Kierkegaard*. København: Gyldendal.
- Grøn, Arne. 1995. »Synligt og usynligt«. I *Vinduer til Guds rige*, redigeret af Hans Raun Iversen, 135-154. Frederiksberg: Anis.
- Grøn, Arne. 1997. *Subjektivitet og negativitet. Kierkegaard*. København: Gyldendal.
- Grøn, Arne. 2001. »Die Aufgabe der Religionsphilosophie«. *Kerygma und Dogma* 47, nr. 2: 111-125.
- Grøn, Arne. 2009. »Religionsfilosofi eller metafysik?«. *Dansk Teologisk Tidsskrift* 72, nr. 2: 122-139.
- Grøn, Arne. 2010. »At forstå – og at forstå«. I *At være sig selv nærværende*, redigeret af J. Garff, E. Rocca, P. Søtoft, 100-115. København: Kristeligt Dagblad.
- Grøn, Arne. 2013a. »Time and History«. I *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, redigeret af J. Lippitt og G. Pattison, 273-291. Oxford: Oxford University Press.
- Grøn, Arne. 2013b. *Kierkegaard i Rundetaarn: Arne Grøn – Kierkegaard som eksistencetænker – Københavns Universitets Videoportal (ku.dk)* (set 10.01.2024).
- Grøn, Arne. 2019a. »Anerkendelsens dialektik og begreb«. I *Filosofiske essays af Arne Grøn. Eksistentiel hermeneutik*, redigeret af B.M.S. Hansen, M.P. Carlsen, R. Rostov, 63-78. Frederiksberg: Eksistensen.
- Grøn, Arne. 2019b. »Self and Identity«. I *Filosofiske essays af Arne Grøn. Eksistentiel hermeneutik*, redigeret af B.M.S. Hansen, M.P. Carlsen, R. Rostov, 79-115. Frederiksberg: Eksistensen.
- Grøn, Arne. 2019c. »Frihed i religionsfilosofisk perspektiv«. I *Filosofiske essays af Arne Grøn. Eksistentiel hermeneutik*, redigeret af B.M.S. Hansen, M.P. Carlsen, R. Rostov, 119-139. Frederiksberg: Eksistensen.
- Hansen, B.M.S., Carlsen, M.P., Rosfort, R. (red.). 2019a. *Filosofiske essays af Arne Grøn. Eksistentiel hermeneutik*. Frederiksberg: Eksistensen Akademisk.
- Hansen, B.M.S., Carlsen, M.P., Rosfort, R. (red.). 2019b. *Selvforståelse og selvfremmedgørelse. Eksistentiel hermeneutik*. Frederiksberg: Eksistensen Akademisk.
- Hegel, G.W.F. 1970. *Phenomenologie des Geistes*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hegel, G.W.F. 2004. *Retsfilosofi*. Frederiksberg: Det lille forlag.
- Løgstrup, K.E. 1995. *Skabelse og tilintetgørelse. Religionsfilosofiske betragtninger*. København: Gyldendal.
- Pallesen, Carsten. 2019. »'Den enkelte som den enkelte' – subjektivitetsteori og teologi: Dobbeltbestemmelsen i begrebet om 'den enkelte' ud fra Arne Grøns afhandling, Subjektivitet og negativitet. Kierkegaard'«. I *Selvforståelse og selvfremmedgørelse. Ek-*

- sistentiel hermeneutik*, redigeret af C. B. Michaelsen, M. G. Henriksen og R. Rostoft, 15-39. København: Eksistensen.
- Pinkard, Terry. 2001. *Hegel. A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ricoeur, Paul. 1992. *Oneself as Another*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Rosa, Hartmut. 2019. *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- Smith, J.K.A. 2014. *How (not) to be Secular: Reading Charles Taylor*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Toulmin, Stephen. 1992. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Trueman, Carl R. 2020. *The Rise and Triumph of the Modern Self: Cultural Amnesia, Expressive Individualism, and the Road to Sexual Revolution*. Wheaton: Crossway.

### Forfatter

Jakob V. Olsen  
Fjellhaug International University College  
Leifsgade 33,6  
2300 København S  
jo@dbi.edu

---

Artiklen er blevet godkendt ved en redaktionsuafhængig fagfælle vurdering.