

Frihedens svimlende skrøbelighed: En sammenlignende læsning af Kierkegaards og Ricoeurs udlægning af fortællingen om syndefaldet i Genesis 3

Iben Damgaard

Syndefaldsfortællingen spiller en afgørende rolle i både Kierkegaards og Ricoeurs antropologiske overvejelser over den menneskelige friheds skrøbelighed. Udlægningen af fortællingen er da også for begges vedkommende at finde i et af deres antropologiske hovedværker; for Kierkegaards vedkommende i *Begrebet Angest* (1844) og for Ricoeurs i *La Symbolique du Mal* (1960), der sammen med *L'homme faillible* udgør anden del af værket om viljens filosofi: *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité*.

Det fælles udgangspunkt er, at Adam er et menneske med samme grundvilkår som os. Fortællingens tematisering af menneskets frihed og ikke mindst af menneskets tvetydige forhold til denne frihed kan således vise os noget alment om den menneskelige eksistens. Fortællingen om syndefaldet er så antropologisk central, fordi den med afsæt i negativiteten belyser menneskets frihed ud fra tabet af friheden i syndens ufrihed. Det ondes problem spiller en hovedrolle i dramaet om den menneskelige frihed.

Ricoeurs udlægning er i høj grad inspireret af Kierkegaard, men skiller sig også afgørende ud fra Kierkegaard. Gennem en analyse af først Kierkegaards og dernæst Ricoeurs udlægning af syndefaldsfortællingen vil jeg trække den problemstilling frem, som viser den afgørende forskel i deres opfattelse af syndefaldet. Forskellen viser sig i tolkningen af slangen. Slangen synes at symbolisere, at fristelsen kommer udefra, og at det onde altså allerede er i verden udenfor Adam forud for Adams første synd. Haufnien-sis gør op med en sådan forståelse af slangen, der underspiller syndens radikalitet ved at lade synden følge af noget andet. Ricoeur vil derimod vise, at slangen ikke bare kan reduceres til at være en ydre projektion af en konflikt i mennesket, idet slangen også symboliserer, at det onde allerede er i verden, og at mennesket synder, idet det lader sig forføre af det onde, som

det støder på i verden. Det, der står på spil i tolkningen af slangen, er altså spørgsmålet om syndens radikalitet.

Når friheden segner – om syndefaldsfortællingen i *Begrebet Angest*

Kierkegaards tanker om syndefaldet udfolder sig polemisk imod de tolkninger af syndefaldet, der sætter Adam »phantastisk« udenfor historien ved at lade Adam være væsentlig forskellig fra ethvert senere individ.¹ Man har haft den »fixe Idee«, at fortællingen om syndefaldet skødesløst kan betragtes som en myte, i hvilken Adam har anderledes vilkår end os. Man har således undladt at sætte sig selv på spil i spørgsmålet om, hvordan synden kom ind i verden, og dermed unddraget sig spørgsmålets etiske karakter. Det er den idé, som *Begrebet Angest* vil gøre op med. Kierkegaard, i skikkelse af pseudonymen Vigilius Haufniensis, pointerer derfor, at Adams første synd ikke adskiller sig kvalitativt fra noget senere menneskes første synd. Adams synd er den første synd, men den er hverken større eller mindre end andre menneskers synd. Vi skal altså ikke på afstand betragte Adams synd som noget, der er helt forskelligt fra os selv, for vi kan ene og alene med os selv forstå, hvordan synd kom ind i verden. Men der er alligevel en forskel på Adams synd og vores synd, for syndigheden var ikke i verden, da Adam begik sit syndefald, hvorimod alle andre mennesker fødes ind i en verden, der allerede er præget af syndigheden, der ophobes gennem historien. Denne forskel er imidlertid kun en kvantitativ – ikke en kvalitativ – forskel, fordi det enkelte menneskes første synd ikke forudsætter syndigheden. Vi tager først selv del i denne syndighedens historie i det øjeblik, hvor vi selv falder i synden. Ved hvert enkelt menneskes første synd, kommer synden ind i verden. Det formulerer Haufniensis således: »Idet Slægten nu ikke begynder forfra med ethvert Individ, faaer Slægtens Syndighed vel en Historie. Denne gaaer imidlertid frem i quantitative Bestemmelser, medens Individet i Qualitetens Spring deeltager i den« (SKS 4, 340²). Uskylden tabes ved den enkeltes kvalitative spring, og det gælder for både Adam og os. Med metaforen 'springet' markerer Haufniensis, at synden er det diskontinuerlige, det radikalt nye, det pludselige, der ikke kan forklares ud fra noget forudgående. Denne understregning af synden som et spring gør op med den fortolkningstradition, der »negter Springet« ved at postulere, at syndigheden går forud for Adams synd, således at Adams synd følger naturligt af syndigheden. Faldet bliver derved en numerisk proces, hvor determinative faktorer ophobes, indtil de naturligt resulterer i faldet. Haufniensis sammenligner

denne måde at udlægge syndefaldet på med logikken i børneremsen: »Pole een Mester, Pole to Mester – Politi Mester« (SKS 4, 339). Idet man lader synden følge af noget andet, har man ophævet begrebet synd, fordi man ikke længere ser synden som et kvalitativt spring, men gør syndefaldet til noget kontinuerligt (SKS 4, 345f.). Mod dette understreger Haufniensis, at synden ikke kom ind i verden som en følge af syndigheden. Synd kom ind i verden ved en synd, dvs. ved et kvalitativt spring, der som det absolut diskontinuerlige sætter skel mellem før og efter, mellem uskyld og skyld.

Synden kan ikke udledes af noget forudgående, men Haufniensis søger at beskrive den psykologiske proces, der går forud for syndefaldet.³ Det gør han ved at se nærmere på fænomenet angst, der knytter sig til menneskets frihed på en tvetydig måde og viser sig som mellembestemmelsen mellem mulighed og virkelighed, mellem uskyld og skyld.

Uskyldigheden opfattes i syndefaldsfortællingen som uvidenhed, idet fortællingen understreger, at mennesket endnu ikke har kendskab til forskellen mellem godt og ondt. Mennesket er en enhed af sjæl og legeme og uvidende om sin egen bestemmelse som ånd. Ånden er endnu ikke vågnet, men den er alligevel til stede som 'drømmende', og denne drømmende ånd gør, at uskyldigheden ikke helt kan hvile i enheden af sjæl og legeme. Der er »noget Andet«, nemlig friheden og ånden, der skaber uro ved at antyde, at mennesket er noget andet og mere. Den drømmende ånd forstyrrer forholdet mellem sjæl og legeme og peger frem mod muligheden af, at ånden sætter sig igennem og bryder enheden, men det er stadig bare en mulighed, et intet, der fremkalder angst. Angst melder sig, idet forskellen mellem mig selv og mit andet, forstået som den jeg kunne blive, viser sig. Menneskets paradisiske tilstand i Edens have er altså ikke ren idyl, for der er noget i mennesket selv, der forstyrrer og skaber uro. Angst er en tvetydig magt, der retter sig ubestemt mod det, der både tiltrækker og frastøder; angsten er en »sympathetisk Antipathie og en antipathetisk Sympathie« (SKS 4, 348). Den ængstelige famlen efter noget, man endnu ikke ved hvad er, som både frister og ængster, kan man iagttage i børns »Søgen efter det Eventyrlige, det Uhyre, det Gaadefulde« (SKS 4, 348). Ånden forholder sig til sig selv i angst – angst for den ubestemte mulighed af at realisere friheden, der ikke betyder friheden til at vælge mellem godt og ondt, men friheden til at blive sig selv. Angst er: »Frihedens Virkelighed som Mulighed for Muligheden« (SKS 4, 348). Hvor frygt og begær retter sig mod noget bestemt, er angsten kendetegnet ved den radikale åbenhed, der knytter sig til frihedens mulighed.

Syndefaldet kan ikke forklares, men det kan beskrives metaforisk, og

det gør Haufniensis med et billede af den drømmende ånd, der kredser omkring frihedens ængstende mulighed, der åbner sig som en afgrund foran mennesket:

Den, hvis Øie kommer til at skue ned i et svælgende Dyb, han bliver svimmel. Men hvad er Grunden, det er ligesaa meget hans Øie som Afgrunden; thi hvis han ikke havde stirret ned. Saaledes er Angest den Frihedens Svimlen, der opkommer, idet Aanden vil sætte Synthesen, og Friheden nu skuer ned i sin egen Mulighed, og da griber Endeligheden at holde sig ved. I denne Svimlen segner Friheden. [...] I samme Øieblik er Alt forandret, og idet Friheden igjen reiser sig op, seer den, at den er skyldig. Imellem disse tvende Øieblikke ligger Springet, som ingen Videnskab har forklaret eller kan forklare (SKS 4, 365f.).

Dette billede af mennesket foran en afgrund af mulighed spiller på angstens dobbelthed. Årsagen til svimmelheden kan ikke fikses i hverken afgrunden eller øjet, for svimmelheden udløses, idet menneskets flakkende blik stirrer ned i afgrundens intethed uden at finde et fast holdepunkt. Uden noget orienteringspunkt bliver mennesket svimmel, det vakler og mister fodfæstet og griber da ud efter endeligheden at holde sig fast ved. Syndefaldet sker, idet friheden »segner« afmægtigt, og mennesket klamrer sig entydigt til det endelige.

Syndefaldet er altså ikke menneskets bevidste valg mellem godt og ondt motiveret af et ondt begær, men derimod et diskontinuerligt spring, der ikke kan forklares: »I Angesten er Mulighedens selviske Uendelighed, der ikke frister som et Valg, men besnærende ængster med sin søde Beængstelse« (SKS 4, 366). Der gives i verden intet tvetydigere end dette, siger Haufniensis, for: »den, der gennem Angest bliver skyldig, han er jo uskyldig; thi det var ikke ham selv, men Angesten, en fremmed Magt, der greb ham, en Magt, han ikke elskede, men ængstedes for; – og dog er han jo skyldig, thi han sank i Angsten, som han dog elskede idet han frygtede den« (SKS 4, 349). Skyldens tvetydighed grunder i angstens tvetydige karakter af passivitet og aktivitet. Angsten er udtryk for en grundlæggende passivitet, idet mennesket *gribes* af angsten; og dog er mennesket skyldigt, idet det *lader* sig gribe og friste af angstens besnærende søde beængstelse.

I faldets øjeblik er ånden ikke længere drømmende, men skelsættende. Ånden sætter mennesket som syntese af sjæl og legeme, af endelighed og uendelighed. Det betyder, at mennesket i faldet skilles ud fra sig selv, og derved kommer til bevidsthed om sig selv som opgave for sig selv; nemlig som

den opgave, der ligger i at få de uensartede momenter, som det selv er et forhold imellem, til at hænge sammen i en syntese. Bevidstgørelsen sker i kraft af et brud, en adskillelse, hvor der sættes skel mellem et før og et efter; idet man er blevet en anden, end man var, kan man ikke komme bagom dette skel. Den voksne kan nok forestille sig barndommens verden, men altid kun med en anden bevidsthed end barnets. Den enkeltes historie begynder egentlig først i dette adskillelsens øjeblik, hvor den enkelte forskydes i forhold til sig selv og derved kommer til bevidsthed om sig. Haufniensis pointerer, at seksualitet ikke er synd, men idet synden kommer ind i verden, kommer også seksualiteten: »uden Synd ingen Sexualitet og uden Sexualitet ingen Historie [...] Først i det Sexuelle er Synthesen sat som Modsigelse, men tillige, som enhver Modsigelse, som Opgave, hvis Historie i samme Øieblik begynder« (SKS 4, 354). Idet individet kommer til bevidsthed om sig selv som et seksuelt væsen, konfronteres det med det modstridende i sig selv, og det er i kraft af denne bevidsthed, at individet får historie.⁴

Forbudet og slangen

Haufniensis diskuterer forholdet mellem forbudet og angst i syndefaldsfortællingen, hvor Gud siger til Adam: »træet til kundskab om godt og ondt må du ikke spise af, for den dag du spiser af det, skal du dø!« (Gen. 2,17). Adam er uvidende om forskellen mellem godt og ondt, og han forstår derfor ikke forbudet.⁵ Det er et 'gådefuldt' ord for ham, der vækker angsten i ham, fordi det åbner for frihedens mulighed. Frihedens mulighed er ikke at kunne vælge mellem godt og ondt, for Adam er uvidende, og der kan derfor ikke være tale om et bevidst valg. Frihedens mulighed er: »den ængstende Mulighed af at kunne« (SKS 4, 350). Adam har endnu ingen forestilling om, hvad det er, han kan, for det ville forudsætte den viden om godt og ondt, som først sættes i faldet. Det er kun muligheden af 'at kunne', der vækkes, og den udtrykker en højere form for uvidenhed, for den antyder en viden, som Adam endnu ikke har forudsætning for at forstå. Den tvetydighed, som er så karakteristisk for angsten, potenseres i denne angst for den uendelige mulighed af at kunne, som forbudet vækker.

Efter denne udlægning af forbudet konstaterer Haufniensis, at han har fulgt den bibelske fortælling, der lader forbudets røst komme udefra, hvilket har pint mangen en tænker gennem tiden: »Den Vanskelighed er dog kun at smile ad. Uskyldigheden kan jo godt tale; forsaavidt eier den i Sproget Udtrykket for alt Aandeligt. Forsaavidt behøver man blot at antage, at

Adam har talet med sig selv« (SKS 4, 351). Adam er uvidende om forskellen mellem godt og ondt og kan derfor ikke forstå forbudet, og den ufuldkommenhed i den bibelske fortælling, at den antager, at en anden taler til Adam om noget, han ikke forstår, forsøger Haufniensis at fjerne ved at antage, at Adam har talt med sig selv. Adam kan tale, men ikke nødvendigvis forstå, hvad han siger. Adam kan eksempelvis ikke forstå forskellen mellem godt og ondt, der imidlertid ligger indlejret i sproget, der har udtryk for alt åndeligt. Adam kan derfor tale om forskellen mellem godt og ondt, selvom han først kommer til at forstå den i kraft af den ændrede bevidsthed, der følger af den erfaring af skyld, som Adam får i syndefaldet. Haufniensis' udlægning af forbudet betoner altså, at det gådefulde ord stammer fra Adam selv, for idet Adam behersker sproget, kan han formulere muligheder, som overskrider den givne virkelighed og hans forståelse af denne. Haufniensis betoner, at vi ikke kan besvare spørgsmålet om oprindelsen til menneskets sproglighed, og at et sådan ætiologisk spørgsmål i øvrigt også ligger udenfor hans psykologiske undersøgelse af angsten. Men han slår dog fast, at det ikke går an at lade mennesket selv have opfundet sproget (SKS 4, 353 note 1). Sproget er simpelthen givet som et menneskeligt grundvilkår, og det hører så grundlæggende til det at være menneske, at Haufniensis om udtalelsen af forbudet kan sige: »den Talende er Sproget, og det altsaa er Adam selv, der taler« (SKS 4, 353). Sproget og angsten er kædet sammen, for med sproget potenseres angsten for den svimlende mulighed, som Adam ikke forstår og ikke kan finde fodfæste i.

I udlægningen af slangen er det også eksternaliteten, der udgør et problem for Haufniensis. Den listigt talende slange markerer, at fristelsen kommer udefra. Det kritiserer Haufniensis på baggrund af det klassiske sted i Jakobsbrevet i Det Nye Testamente, som lyder: »ingen, som bliver fristet, må sige: 'Jeg bliver fristet af Gud;' for Gud kan ikke fristes af det onde, og selv frister han ingen. Når man fristes, er det ens eget begær, der drager og lokker én, når så begæret har undfanget, sætter det synd i verden« (Jakobsbrevet 1,13-15). Slangen er i modstrid med den centrale indsigt i Jakobsbrevet, at mennesket ikke fristes udefra, men frister sig selv, og ved at tolke slangen som et ydre udtryk for en indre konflikt, korrigerer Haufniensis Genesis ud fra Jakobsbrevet, der altså bliver en hermeneutisk nøgle til Genesis.

Om slangen erkender Haufniensis blankt, at han »Ingen bestemt Tanke kan knytte til den« (SKS 4, 353). I et tidligere udkast til *Begrebet Angest* er der imidlertid en antydning af de tanker, som Kierkegaard har overvejet at knytte til slangen: »Og dersom Én vilde belærende sige til mig: Du kunde

jo i Overensstemmelse med det Foregaaende sige at det [slangen] er Sproget, saa vilde jeg svare: jeg har ikke sagt det«. ⁶ Når slangen, der markerer fristelsen, gøres til symbol på sproget, stemmer det overens med Haufniensis' tidligere betoning af, at forbudet ikke er Guds tale, men sproget selv, der taler gennem Adam. Sproget sætter mennesket overfor gådefulde ord, der åbner for den fristende mulighed af at kunne. ⁷ Passagen er drilsk, idet Kierkegaard ikke entydigt afviser koblingen mellem sprog og fristelse, men heller ikke vil vedkende sig den, og passagen bliver da også i sidste instans udeladt fra den endelige udgave. Haufniensis slår fast, at slangen ikke bare fristede Eva i tidens begyndelse, men også i tidens løb har fristet mangan en skribent til at være åndrig m.h.t. slangens betydning. Fortolkerne har ladet sig friste til at lade slangen symbolisere, at syndigheden allerede var i verden forud for Adams synd, og det er som bekendt netop denne forståelse af syndefaldet, som Haufniensis skriver sig op imod. Hvis slangen blev identificeret med sproget, ville det være sproget, der åbnede den afgrund af mulighed, som Adam falder i, og sproget ville dermed blive den forudsætning, der forklarede syndefaldet. Men Haufniensis vil jo netop pointere, at synden *ikke* kan forklares, da synden er det diskontinuerlige, det kvalitative spring, der sætter skel mellem uskyld og skyld. Hvis han identificerede slangen med sproget, ville han desuden låse sig fast på en forståelse af sproget ud fra dets potentielle dæmoniske konsekvenser, og det strider med den indsigt, han udfolder i analysen af den dæmoniske angst for det gode, hvor sproget viser sig som en forløsende magt i forhold til den dæmonisk indelukkede. Haufniensis må altså tilstå, at han ikke aner, hvad han skal stille op med en figur som slangen.

På trods af sin polemik mod den »fixe Idee« at læse fortællingen som en myte, vælger Haufniensis at kalde slangens forførelse af Eva for et mytisk element i fortællingen. Med et hermeneutisk greb fra Hegel konstaterer Haufniensis, at myten lader det foregå udvortes som er indvortes (SKS 4, 352). ⁸ Haufniensis argumenterer altså imod, at man tolker Adam som en mytisk figur, mens det ikke forstyrrer og forvirrer tanken, at man tolker slangen som en mytisk figur. En mystisk talende slange kan med fordel ses som et mytisk element, der symboliserer menneskets fristelse af sig selv. Det afgørende er, at vi ikke læser Adam som en eksotisk mytisk figur, for det spærrer for det subjektive engagement, hvor vi forstår, at det er i enhver af os, at dette frihedens drama finder sted. Den enkelte må med sig selv forstå, hvordan synden kom ind i verden med Adams første synd.

Nøglen til at forstå denne tilgang til de bibelske fortællinger gives metaforisk i Kierkegaards *Til Selvprøvelse, Samtiden anbefalet* (1851), der beskri-

ver Guds ord som et spejl i hvilket mennesket ser sit sande selv. Den bibelske fortælling fungerer som et spejl, som mennesket skal se sig selv i, sådan som det beskrives i den gammeltestamentlige fortælling fra Anden Samuelsbog, hvor profeten Nathan kommer til Kong David, der har giftet sig med den skønne Batseba, efter at han har sørget for, at hendes mand Urias er faldet i krigen. Nathan fortæller kong David en lignelse om en rig mand, der stjæl den fattige mands eneste lille lam, og da David i vrede dømmer den rige mand, svarer Nathan ham med ordene: »Du er manden!« (2 Sam 12,1-7).

Ricoeurs fortolkning af dette menneskelige – alt for menneskelige – drama

Ricoeur udlægger primært syndefaldsfortællingen i: »Le Mythe 'Adamique' et la Vision 'Eschatologique' de l'Histoire« i *La Symbolique du Mal* (1960) og i: »Penser la Création« i *Penser la Bible* (1998). Den følgende analyse trækker løbende på begge, da Ricoeurs seneste udlægning af fortællingen ligger i forlængelse af den tidligere.

Ricoeurs hermeneutiske overvejelser over syndefaldsmyten tager udgangspunkt i hans grundlæggende tese, at myten og symbolet rummer et meningsoverskud, som giver stof til eftertanke.⁹ Ricoeur betoner ligesom Kierkegaard, at Adam er et menneske med de samme grundvilkår som ethvert senere menneske. Der er imidlertid en forskel i deres syn på Adams relation til os. Idet Haufniensis gør op med de fortolkninger af syndefaldsmyten, der sætter Adam fantastisk uden for historien, betoner han, at Adam er den første i slægtens historie, og han taler således om en kvantitativ forskel mellem Adam og det senere individ. Ricoeur pointerer derimod, at der er et brud, en diskontinuitet mellem myten, der beskriver universelle grundvilkår i en urtid, der gælder altid, og vores kronologisk fremadskridende historie.¹⁰ Myten rummer et universelt bud på menneskets grundvilkår. Idet myten ætiologisk giver os et bud på, hvordan det onde, synden, kommer ind i en verden, der er skabt god, kan myten sige os noget væsentligt om menneskets frihed og ikke mindst om menneskets vanskelige, tve-tydige forhold til sin frihed.

Syndefaldet¹¹ kan ikke forklares. Vi kan kun konstaterende fortælle, hvad der skete: Adam og Eva tog frugten af det træ, som Gud havde forbudt dem at spise af – og spiste! Derved kom synden ind i verden, og de grundvilkår, som mennesket fik i skabelsen, ændredes fundamentalt.

Grundvilkåret er, at mennesket er skabt godt med friheden som et væsentligt træk ved mennesket som skabning. Denne skabelsens oprindelige godhed er skrøbelig p.g.a. denne frihed. Friheden gør nemlig mennesket i stand til at vælge det onde ved at overskride den grænse for friheden, som det er skabt med. Denne frihedens grænse er givet med Guds forbud mod at spise af kundskabens træ, der markerer en grænse, som er konstitutiv for mennesket i dets endelighed til forskel fra det guddommelige uendelige. Menneskets frihed er altså ikke en uendelig frihed, men en frihed, der grundlæggende er orienteret i forhold til Gud. Ricoeur kan således sige, at forbudet ikke gælder dette eller hint, idet forbudet snarere skal markere, at der er en grænse for menneskets autonomi. Det menneske, som endnu ikke er faldet for fristelsen, vil ikke opleve denne grænse som et forbud, der undertrykker, men som en grænse, der orienterer og værner om friheden. Men idet vi allerede selv har misbrugt vores frihed, ser vi grænsen som et forbud, for vi kan ikke komme bagom den ændring i vores bevidsthed, som erfaringen af skyld har resulteret i. Uskyldighedstilstanden kan derfor lignes med det kantianske 'Ding an sich', som vi aldrig kan nå.¹²

Ricoeur ser en to-foldig rytme i Adamsmyten, der er spundet ud i en dialektik mellem øjeblikket og fristelsens tid. Myten betoner på den ene side selve øjeblikket, faldets inkommensurabilitet, der som en cæsur sætter skel mellem uskyld og skyld; og på den anden side spreder myten begivenhederne ud i et forløb, et fristelsens drama, der involverer flere handlende figurer i skikkelse af Eva og slangen. Selve overtrædelsens øjeblik er indskrevet i en større fortælling om skabelsens grundvilkår, og Ricoeur læser således hele fortællingen om menneskets skabelse i Edens have og dets fald og uddrivelse derfra som fortællingen om en fremadskridende adskillelse mellem Gud og menneske. Skabelsen i Genesis kap. 2 er den grundlæggende referenceramme for fristelseshistorien i Genesis kap. 3, som Ricoeur kalder historien om »Forbrydelse og straf«. Omvendt må også skabelsen ses i lyset af faldet; forbudet i Gen 2,16-17 repræsenterer f.eks. en grundlæggende struktur i skabelsesordenen, som fristelseshistorien må forstås ud fra, ligesom man retrospektivt i lyset af fristelseshistorien må se forbudet som en anledning til faldet. Det ondes mulighed ligger i skabelsesordenen, for hvad er meningen med et forbud, hvis man ikke kan forestille sig alternativet mellem lydighed og ulydighed? Den skabte orden rummer muligheden for overtrædelsen i kraft af kundskabens træ, der som et 'alternativets træ' giver mulighed for ulydighed.¹³ Der er således en skrøbelighed indbygget i selve skabelsesordenen, og denne skrøbelighed sættes på spil ved slangens spørgsmål. Lad os derfor se på den

rolle, som slangen udfylder i dette menneskelige – alt for menneskelige – drama om fristelse.¹⁴

Slangens symbolske betydning i fristelsens drama

Slangen frister Eva¹⁵ ved at så tvivl om den skabte orden gennem spørgsmålet: »Har Gud virkelig sagt?« Forbudet har lige indtil dette spørgsmål været et grundvilkår, der forekom de uskyldige mennesker lige så selvindlysende som planterne i haven, for mennesket i uskyldighedstilstanden er et uvidende 'barnemenneske'. Indsigt, arbejde, seksualitet, smerte og skam er 'syndens blomster', der først vokser frem hos det faldne menneske.¹⁶ Idet mennesket er i denne barnlige og uvidende uskyldstilstand, giver det ikke mening at forestille sig, at slangens spørgsmål skulle være en prøvelse af mennesket, som vi kender det fra Jobs bog.¹⁷ Men idet slangen har introduceret dette spørgsmål, er det ikke længere muligt at have en umiddelbar tiltro til forbudet om ikke at spise af træet midt i haven. Med dette spørgsmål har slangen åbnet for det Ricoeur i *Penser la Bible* kalder 'mistankens hermeneutik'¹⁸, hvor menneskets umiddelbare tillid til sproget er brudt. Slangens hermeneutik udfolder og udvikler den negative mulighed i sproget, som for så vidt allerede ligger i Guds forbud mod at spise af træet. Tolkningen af slangen som en mistankens hermeneut, der frister mennesket ved at åbne for sprogets og fortolkningens tvetydighed, er interessant i forhold til det udkast til *Begrebet Angest*, hvor Kierkegaard legede med tanken om at identificere slangen med sproget. Ricoeur udfolder her en fortolkningsmulighed, som Kierkegaard har antydnet i sit udkast, men fjernet i den endelige udgave.

Med allusion til Kierkegaards analyse af angsten anfører Ricoeur i *La Symbolique du Mal*, at slangens spørgsmål gør mennesket svimmel. Fristelsens drama frem mod faldet er udfyldt af en svimmelhed, fra hvilket det onde udgår som ved fascination. I denne fascinerede svimlen over det uendelige sker overskridelsen af forbudet. Svimmelheden begynder med, at mennesket fremmedgøres fra budet, der før var orienteringspunktet. Idet meningen med grænsen er blevet forplumret, så bliver også meningen med endeligheden obskur, og heraf udspringer et begær efter at overskride grænsen.¹⁹ Slangens løfte om, at deres øjne skal blive åbnet, så de bliver som Gud og kan kende godt og ondt vækker et begær efter at overskride frihedens grænse. Det er et begær efter det uendelige, eller rettere – et uendeligt begær, der begærer selve begæret.²⁰ Idet Adam giver efter for dette begær, bringer han synden ind i verden.

Fortællingen er sparsom med faktuelle oplysninger om slangen, der ik-

ke ser ud til at være noget problem for fortælleren, eller for den sags skyld for personerne i fortællingen, der, så vidt vi ved, ikke fortrækker en mine, da slangen begynder at tale. Slangen er der bare, og den er blevet det snedigste af de vilde dyr, som Gud har skabt. Det afgørende er her, at slangen er skabt af Gud, og der spekuleres så ikke videre over, hvordan slangen er blevet så listig.

Det store spørgsmål er, hvorfor myten involverer en ekstern figur som slangen i stedet for at lade Adam være alene om det ondes oprindelse. Ricoeur giver i *La Symbolique du Mal* et dobbelt svar på dette spørgsmål om, hvad slangen symboliserer. Det første svar svarer til den tolkning, som vi så hos Haufniensis, nemlig at myten lader det foregå udvortes som er indvortes. If. Ricoeur dramatiserer slangen et vigtigt træk ved erfaringen af fristelse, nemlig erfaringen af fristelsens eksterne karakter. Slangen som den udvendige frister er en psykologisk projektion af begæret som en del af os selv, som vi ikke vil kendes ved. Slangen repræsenterer det passive ved forførelsen, der opererer på grænsen mellem indre og ydre. Ricoeur sammenligner slangens dramatisering af en indre trang med den gamle kong Hamlets spøgelse, der viser sig for Hamlet og kalder ham til hævn og handling.²¹ Ricoeur begrunder ligesom Haufniensis denne fortolkning af slange-figuren med Jakobsbrevets betoning af, at fristelsen kommer indefra. I modsætning til Haufniensis pointerer Ricoeur imidlertid, at slangen ikke bare kan reduceres til at være en ydre projektion af menneskets forførelse af sig selv, for slangen repræsenterer også i mere fundamental forstand 'det andet', der er udenfor mennesket. Slangen repræsenterer nemlig det menneskelige grundvilkår, at mennesket altid allerede er indlejret i en historisk situation, hvor det onde allerede er der. I absolut forstand er der ingen, der skaber det onde. Mennesket støder på det onde og giver efter for det og bringer derved det onde videre til næste generation. Fortællingen lader os vide, at slangen er skabt. Slangen er allerede en del af verden, som mennesket må forholde sig til. Slangens rolle i historien er således også at vise, at ondskaben allerede er i verden udenfor mennesket. Adam begår, som ethvert andet menneske, sin første synd i en verden, der allerede rummer det onde. I værket *Histoire et Vérité* sammenfatter Ricoeur slangens betydning ved at sige, at slangen spiller en enigmatisk rolle, der viser, at mennesket ikke i absolut forstand er den, der gør det onde, for det er gennem fristelse og forførelse, at mennesket kommer til det onde. Det er menneskets »skrøbelige affektivitet«²², der gør, at mennesket lader sig friste af slangens snedige snak. At synde er at give efter: »Pécher c'est céder«.²³ Ricoeur vil imidlertid fastholde, at selvom synden sker, idet man giver efter for det onde, som allerede er

der, så er synden stadig Adams ansvar. Ricoeurs forståelse af synden må ikke desto mindre betegnes som et brud med Haufniensis' syndsforståelse, der pointerer, at synd ikke er eftergiveness overfor omverdenens ondskab, men en bestemmelse af menneskets misforhold til sig selv og Gud.

Menneskets frihed og rivalisering med Gud

Myten om syndefaldet adskiller det ondes oprindelse fra den forudgående gode skabelse, og derved undgår den if. Ricoeur at postulere, at det onde direkte er skabt af Gud, samt at mennesket er ondt i udgangspunktet.²⁴ Ved at myten lader slangen repræsentere det onde, som mennesket først skal opdage, understreger myten, at synden ikke er vores oprindelige virkelighed forstået som vores første ontologiske bestemmelse. Myten viser os mennesket som et væsen, der er udsendt i et paradoks mellem bestemmelse og tilbøjelighed. Det opsummerer Ricoeur med Kants ord: Mennesket har »Hang zum Bösen«, men »Bestimmung zum Guten«.²⁵ Synden definerer ikke, hvad mennesket er, for forud og nedenunder synden ligger det grundvilkår, at mennesket er skabt i Guds billede,²⁶ og selv idet mennesket har pådraget sig skylden og er forstødt fra samhørigheden med Gud i Edens have, er mennesket stadig Guds gode skabning, skabt i Guds billede. Men menneskets grundvilkår ændres fundamentalt ved faldet, hvor mennesket, der oprindeligt var nær Gud, nu adskilles fra Gud og kommer i et rivaliserende forhold til Gud. Slangen fristede mennesket med, at det skulle bliver som Gud til at kende godt og ondt, hvis det spiste af træet; og der er noget om snakken, for gennem faldet åbnes menneskets øjne, så det ser sig selv på en ny måde. Gud konstaterer således: »Nu er mennesket blevet som en af os og kan kende godt og ondt« (Gen 3,22). Dette kendskab til godt og ondt markerer if. Ricoeur tvetydigheden ved den menneskelige eksistens, idet menneskets storhed er viklet ind i menneskets tilbøjelighed til det onde. Mennesket bliver et bevidst væsen ved at udfordre Gud, og denne nye indsigt udgør herefter en uigenkaldelig dimension ved den menneskelige eksistens. Selvbevidsthedens udgangspunkt er ikke positivt, men negativt, som det kendes fra Hegels pointering af anerkendelsens kamp mellem Herre og slave.²⁷ Idet mennesket spiser af kundskabens træ, opfatter det gudbilledligheden som en mulighed for rivalisering med det guddommelige. Denne rivalisering er måske kun menneskets fantasi,²⁸ men ikke desto mindre virkelig og som sådan kulminationen på tvetydigheden ved det menneskelige grundvilkår adskilt fra Gud.

Ricoeurs hermeneutiske refleksioner over syndefaldet betoner den tvetydighed, som kendetegner det faldne menneske. Det er gennem adskil-

lelsen fra Gud og rivaliseringen med Gud, at mennesket bliver bevidst om sig selv, men det er netop også i dets forsøg på at imitere Gud, at mennesket taber sig selv i begærets uendelighed.

I *La Symbolique du Mal* konkluderer Ricoeur, at syndefaldet er en fortælling om menneskets begær efter frihed, en frihed, som viser sig som problematisk for mennesket, idet den ikke kun kan bruges til at blive sig selv, men også – og i praksis netop – til at tabe sig selv. Med henvisning til Kierkegaards *Begrebet Angest* påpeger Ricoeur, at mennesket taber sig selv, når det ikke er opmærksom på sin egen sammensatte natur, dvs. når det ikke forholder sig til sig selv som både endeligt og uendeligt, som både mulighed og nødvendighed. Mennesket kan tabe sig i det endelige, når det har mistet blik for frihedens mulighed. Men mennesket kan også tabe sig selv i det uendelige, for fantasiens svimlende udkast af uendelige muligheder kan løbe løbsk i et fantasteri, der abstraherer fra det bestemte, som mennesket er.²⁹

Afsluttende betragtninger

Både Haufniensis og Ricoeur betoner, at fortællingen om Adams problematiske, tvetydige forhold til friheden kan fortælle os noget alment om eksistensens grundvilkår. Vi kan spejle os selv i fortællingen om Adam, idet Adam har de samme grundvilkår som os.

Det afgørende teologiske skillepunkt mellem Haufniensis og Ricoeur viser sig i tolkningen af slangen. Haufniensis pointerer, at det onde ikke er i verden forud for Adams synd, og han aner derfor ikke rigtig, hvad han skal stille op med en ekstern figur som slangen, som han med reference til Jakobsbrevet må tolke som et ydre udtryk for det frihedens drama, der udspiller sig i Adam. At mennesket efter Adam altid fødes ind i en verden, hvor det onde allerede er der og allerede har en ganske betragtelig virkningshistorie, har if. Haufniensis ingen væsentlig indflydelse på det enkelte menneskets fald, idet det højst betyder, at angsten potenseres yderligere. Til forskel herfra betoner Ricoeur, at frihedens skrøbelighed viser sig i Adams interaktion med omverdenen, idet slangen ikke kun symboliserer, hvad der foregår i Adam, men også at det onde allerede er i verden forud for Adams synd. Synden opstår, idet mennesket giver efter for det onde, som det støder på i verden. Selvom Ricoeur betoner, at synden stadig er Adams ansvar, så udelukker han, at synden i radikal forstand kommer ind i verden ved en synd, for synd reduceres til eftergivenhed i forhold til det onde i omverdenen. Det er et begreb om synd, som man med udgangspunkt i *Begrebet Angest* kan kritisere for at 'nægte springet'.

Notes

1. Haufniensis' polemik er rettet mod de forskellige udgaver af arvesyndslæren, der antager, at ethvert senere menneskes første synd forudsætter den syndighed, der kommer ind i verden med Adams første synd. Derved bliver Adams første synd afgørende forskellig fra alle andre menneskers første synd, og Adam sættes fantastisk udenfor historien.
2. Der henvises til *Søren Kierkegaards Skrifter (SKS)*, udgivet af Søren Kierkegaard Forskningscenteret, Gad, København, 1997ff. Første tal i parentes angiver hvilket bind, andet tal hvilken side, der henvises til.
3. I sin artikel fra 1963 om Kierkegaard og det onde pointerer Ricoeur, at *Begrebet Angest* er en psykologisk beskrivelse af processen frem mod synden forstået som en handling, et spring, hvorimod *Sygdommen til Døden* er en teologisk redegørelse for synd som en tilstand, fortvivlelsen, der er en bestemt position i forhold til Gud, idet synd ikke er modsætning til dyden, men til troen. Paul Ricoeur, »Kierkegaard et le Mal«, *Lectures 2*, Paris, 1992, pp. 15–28.
4. For en analyse af, hvad det betyder, at mennesket kommer til bevidsthed om sig selv som en syntese, henvises til Arne Grøn, *Subjektivitet og Negativitet*, København, 1997, pp. 65–76.
5. Fra eksegetisk hold er det blevet bemærket, at forbudet er første gang, at negerende tale optræder i Genesis. Før forbudet var der overensstemmelse mellem ord og verden, som det eksempelvis ses af Guds befaling: der skal være lys! – og der blev lys, og tilsvarende med Adams navngivning af dyrene: Det, Adam kalder dem, er deres navn. Forbudet og advarslen om straffen ændrer dette. Det er allerede her med Guds tale, at sproget overskrider det, der er, og forholder sig til det, der kunne være. Hugh S. Pyper, »The Language of Myth and the Myth of Language«, *Kierkegaard Studies. Yearbook 2001*, p. 82.
6. *Pap.V B 53*, 11.
7. Hugh S. Pyper har i artiklen, »The Language of Myth and the Myth of Language« påvist, hvordan Kierkegaards læsning af Jakobsbrevet på mange måder er inspirationskilde til hans læsning af syndefaldsfortællingen, således også m.h.t. sproget, idet sprogets farlige og vildledende karakter er et ledemotiv i Jakobsbrevet .
8. Se således Hegel: »In der ganzen bildlichen Darstellung ist das, was innerlich ist, als äusserlich, was notwendig, als zufällig ausgesprochen«. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion in Werke*, bind 17, p. 77.
9. Ledemotivet i *La Symbolique du Mal* er den følgende maxime: »le symbole donne à penser«, idet symbolet rummer et »surplus de sens«. Paul Ricoeur, *La Symbolique du Mal*, Paris, 1960, pp. 323–332. Værket er oversat til engelsk under titlen: *The Symbolism of Evil*, New York, 1967, pp. 347–357.
10. Paul Ricoeur, *Penser la Bible*, Paris, 1998, p. 58f. Værket er oversat til engelsk under titlen: *Thinking Biblically*, Chicago & London, 1998, p. 32f.
11. I *La Symbolique du Mal* foretrækker Ricoeur at kalde syndefaldsmyten for Adamsmyten bl.a. for at pointere, at faldets øjeblik må forstås som led i den fortælling om menneskets grundvilkår, som den er indlejret i.
12. Ricoeur, *La Symbolique du Mal*, p. 234f./250. [Ved henvisninger til Ricoeurs værker gælder generelt, at første sidetal henviser til den franske udgave, og andet sidetal henviser til den engelske udgave].
13. Ricoeur, *Penser la Bible*, p. 90/58.
14. Ricoeur, *Penser la Bible*, p. 71, note 21/42, note 20.
15. Ricoeur pointerer, at Adam og Eva ikke symboliserer mandens og kvindens forskellige karakterer, men hvert sit aspekt af det almenmenneskelige. Idet Eva er den, der falder for fristelsen i fortællingen, symboliserer hun menneskets svaghed og skrøbelighed. Med Ricoeurs formulering kan man

- sige, at enhver kvinde synder 'i' Adam og enhver mand forføres 'i' Eva. Ricoeur, *La Symbolique du Mal*, p. 239/255.
16. Ricoeur, *La Symbolique du Mal*, p. 230/246.
 17. Ricoeur, *La Symbolique du Mal*, p. 239/255.
 18. Ricoeur, *Penser La Bible*, p. 71f./42f.
 19. Ricoeur, *La Symbolique du Mal*, p. 236/252.
 20. Ricoeur, *La Symbolique du Mal*, p. 237/253.
 21. Ricoeur, *La Symbolique du Mal*, p. 241/257.
 22. Paul Ricoeur, *Histoire et Vérité*, Paris, 1955, p. 305. Værket er oversat til engelsk under titlen: *History and Truth*, Evanston, 1965, p. 302.
 23. Ricoeur, *La Symbolique du Mal*, p. 243/259.
 24. Ricoeur, *La Symbolique du Mal*, p. 228/243.
 25. Ricoeur, *La Symbolique du Mal*, p. 236/252; & *Histoire et Vérité*, p. 303/301. Ricoeur jævnfører her Kants udsagn med Luthers »simul peccator et justus«.
 26. Ricoeur, *La Symbolique du Mal*, p. 235/251.
 27. Ricoeur, *La Symbolique du Mal*, p. 290/312.
 28. Fantasteri er min oversættelse af det franske: »fantasme«, der på engelsk kan gengives med: 'fantasy'. *Penser La Bible*, p. 76/45f.
 29. Ricoeur, *La Symbolique du Mal*, p. 290/312.