

Carsten Petersen Pallesen

Den uendelige parrhesi – teologiske eftertanker i anledning af en religionspædagogisk ph.d.-afhandling om 'fortælling'¹

Abstract

The article examines the role of narrative discourse in religious education and communication as represented in Kirsten Andersen's Kantian approach. In Hegel's Lutheran perspective figurative thinking is deconstructed in forms of interpretive narrative, the topos of the speculative Good Friday. On this account the words (and deeds) of Jesus should be understood as an unprecedented revolutionary parrhesia. Hegel's pervasive awareness of the linguistic mediation, translation and appropriation anticipates the role of language and communication in hermeneutics and deconstruction. The proposed alternative to the Kantian account is inspired by Paul Ricœur, Günter Bader, Niklas Luhmann, Jacques Derrida, Catherine Malabou and Vladimir Jankélévitch.

Nøgleord

Fortolkende fortælling, parrhesi, profanering, tilgivelse

I sin ph.d.-afhandling, *Sekularisering og religion. En studie i fortællingens nøglerolle i folkeskolens religionsundervisning*, har Kirsten Andersen taget et omstridt og påtrængende aktuelt emne op: Fortællingen som et skæringspunkt for religion, pædagogik, sociologi og filosofi med særlig henblik på den danske folkeskole. De følgende overvejelser er ikke en kritik, men videreførende teologiske eftertanker, der står i gæld til afhandlingen.

Spørgsmålet om, hvorvidt 'fortællingen' er en velegnet metode i religionspædagogikken, behandles i fire afsnit. I det første afsnit tegnes baggrunden for forholdet mellem fortælling, sprog og religion i G.W.F. Hegels syn på den lutherske reformation, som den moderne filosofiske hermeneutik trækker på. Det andet hovedafsnit handler om splittelsen i den moderne pædagogiks menneskesyn mellem varetagelsen af individets selvrealisering og af samfundets krav om tilpasning og målbare resultater. Dette syn på individ og samfund er en problematisk arv fra Oplysningen (J.-J. Rousseau og Immanuel Kant), som Hegel tog kritisk stilling til, og som også den moderne dialektiske teologi i 1920'erne gjorde op med i liberalteologien. I det tredje afsnit fremdrages Hegels syn på sproget i nutidig teologisk og filosofisk lys. Påstanden er her at de sidste 40 års danske narrative teologi viderefører

1 Kirsten M. Andersen, "Sekularisering og religion. En studie i fortællingens nøglerolle i folkeskolens religionsundervisning" (Ph.d.-afh., Institut for uddannelse og Pædagogik (DPU), Aarhus Universitet, forsvaret 30. januar 2015).

Carsten Petersen Pallesen, Københavns Universitet, Danmark
E-mail: cp@teol.ku.dk

Studier i Pædagogisk Filosofi | www.ojs.statsbiblioteket.dk/index.php/spf | ISSN nr. 22449140

Årgang 3 | Nr. 2 | 2014 | side 87-114

en liberalteologisk dannelsesteologi fra Kant. Med udgangspunkt i Paul Ricœurs begreb om den 'fortolkende fortælling' som den kristne bekendelses form og tilgivelsen som dens indhold, skærpes i det afsluttende hovedafsnit en modsætning mellem på den ene side Hegels Spekulative Langfredag og Kants "ulykkelige bevidsthed" på den anden. Tesen er, at tilgivelsen er kristendommens tematiske fokus, der fremstilles i Jesu lidelseshistorie: fortællingen om gudmenneskets dødskamp er tillige fortællingens egen dødskamp. Således "ophæver" hovedhandlingen i Det Nye Testamente fortællingen i den form, som den narrative teologi og religionspædagogik vil rehabilitere som modtræk til den dialektiske teologis afmytologisering. Den fortolkende fortælling ophæver eller dekonstruerer ifølge Ricœur gængse opbyggelige teorier om identitet og fortælling. Markusevangeliets lidelsesberetning er paradigmet for fremstillingen af den lidende Menneskesøn som fortællingens grænse og gudsrigetets foreløbige nederlag. Den kantianske religionshermeneutik betoner heroverfor Menneskesønnen, det gudvelbehagelige menneske som et forbillede, der formidles gennem en tilsvarende narrativ pædagogik. Konflikten mellem disse to divergerende fortolkninger af kristendommen perspektiveres til slut ud fra Vladimir Jankélévitch overvejelser over tilgivelsen efter holocaust.

Kirsten Andersen vil forankre religionspædagogikken i en kantiansk religionshermeneutik, som fremlæses hos Ricœur, der forskyder Kants teori om Kristus som urbilledet til en mere udfoldet narrativ teori, der forbinder "det uopfyldte krav som den oprindelige handlingserfaring" med fortællingens plotstruktur ud fra håbets perspektiv.² Gennem forestillingsevnen magt genføder urbilledet viljen til det gode. Denne indlevelses-hermeneutik bestemmes som en tilnærmelse og tøven, der modstilles den hegelske forståelse af den lutherske korsteologi. Hegels religionsfilosofi kredser om begrebets ophævelse af forestillingen i tanken som det princip og den opgave, der af kristendommen er overdraget den moderne tid, og som har sit centrum i tilgivelsen. I den liberalteologiske hermeneutik er Menneskesønnen tænkt som et dannelsesideal, der formidles gennem fortællingen. Markusevangeliets 'hegelske' lidelseshistorie fremstiller heroverfor den lidende menneskesøns død som Guds død i form af en "fortolkende" fortælling eller anti-fortælling.

Mine overvejelser forsøger at applicere denne forståelse på den nutidige religionspædagogiske diskussion og min tese er, at religionens figurative diskurser undergår en mere radikal transformation, når de gentænkes med en Hegel-inspireret hermeneutik og åndsfilosofi, end i den kantianske model, der har tjent som fundament for den liberale teologi. I den hegelske model tilkendes sprogligheden en mere grundlæggende betydning for pædagogik, dannelse og religion end de figurative, mytisk poetiske forestillinger.

Når H.-G. Gadamer taler om samtalen og sproglighedens spekulative midte, "hvori noget er nedlagt"³, er det i min læsning en filosofisk parallel til Luthers betoning af skriften,

2 Andersen, "Sekularisering og religion", 189-190.

3 Gadamers forståelse af sprogets midte er udfoldet i en bemærkelsesværdig artikel af Sørensen, Jonas Holst. "At tænke ud fra og omkring sprogets midte — en afsøgning af sprogets grænselandskab i Hans-Georg Gadamers tænkning" *Slagmark. Tidsskrift for idéhistorie*, nr. 40 (Aarhus: Forlaget Modtryk, 2004), 119-133. Gadamers tænkning

ordet og sproget som medier for evangeliet, som man genfinder i forskellige variationer hos N.F.S. Grundtvig og Søren Kierkegaard. Sproglighedens problem handler her om den kommunikative dialogiske dimension, der ikke falder sammen med det figurative sprog eller fortællingen. Sproget er snarere det medium, hvori den forestillende tænkning udfolder sig, og som tilvejebringer en spekulativ fordobling, som forestillingen og repræsentationen (af noget for nogen) værger sig mod.⁴ Kirsten Andersen fremhæver faktisk denne forståelse af religionspædagogikkens rolle og formål i det verdslige samfund hos Ricœur i et markant og vellykket afsnit, men hendes fokus på fortællingen og den kantianske religionsfilosofi kommer til at overskygge denne vigtige pointe.⁵

1. Fortælling og religionsundervisning i en luthersk tradition

§ 1. *Fortællingens nøglerolle – vanskeligheden.* Afhandlingen giver en historisk redegørelse for, hvorledes fortællingen siden den tidlige moderne tid, omkring 1700-tallet, frem til nutiden med skiftende begrundelser i diverse ministerielle cirkulærer og forordninger har indtaget en nøglerolle i religionsundervisningen.⁶ Det, som gør sagen vanskelig, er åbenbart ikke, at fortællepædagogikken mangler fortalere. Der synes i Danmark at være en overvældende konsensus både pædagogisk, sekulært og kirkeligt om, at fortællingen er sagen, navnlig i religionsundervisningen. Vanskeligheden må derfor nok snarere siges at være at få afdækket vanskeligheden.

Den selvfølgelighed, hvormed man påberåber sig fortællingen, kan blokere for en gennemtænkning af, hvad der kvalificerer omgangen med fortællingen i religionsundervisningen både fagligt og pædagogisk. Umiddelbart har slagordet om det "mytisk poetiske" en positiv klangbund hos både moderne sekulære danskere og i religiøse kristne kredse. Det er der gode og lødige grunde til: en dansk indforståethed omkring det mytisk poetiske, der skyldes navne som N.F.S. Grundtvig og Kresten Kold og deres nutidige repræsentanter som Svend Bjerg og Peter Kemp.⁷

Spørgsmålet er, om referencen til det mytisk poetiske og fortællingen snarere er en blind plet i religions-pædagogikken, der medfører, at det tematisk pointerede fokus i de bibelske fortællinger og i den pædagogiske omgang med det narrative bliver nedtonet? Enigheden om det narrative paradigme kan mistænkes for at være en problematisk kompromisformel, hvis den udbredte klage har noget på sig, at danskere ikke aner noget om deres egen kristne tradition, hverken de mere filosofisk oplyste eller de, der bekender sig til kristendommen.

er ifølge Sørensen sammenfattet i sætningen, "Es ist da etwas in die Mitte niedergelegt, wie die Griechen sagen, an dem die Gesprächspartner teilhaben und worüber sie sich miteinander austauschen" (Sørensen, 119).

4 For en nutidig udfoldelse af sprogets mediale betydning i teologien henvises til Günter Baders udlægning af Salmerne Bog i en række værker, eksempelvis Günter Bader, *Psalmene Stille. Aus Anlass des Symposiums 'Stille als Musik'* (Rheinbach: CMZ-Verlag, 2015), 48-50.

5 Andersen, "Sekularisering og religion", 75-84.

6 Ibid., 109-135.

7 Peter Kemp, *Engagementets poetik* (København: Anis, 2013); Svend Bjerg, *Den kristne grundfortælling* (Aarhus: Aros, 1981).

Trods fortællingens centrale rolle i de første skoleår, er det som om elementær viden om kristendommen, endstige den lutherske reformation, er fordampet, når børnene er nået voksenalder. Pointen med reformationen var, at hovedindholdet skulle kunne fremstilles på ganske få sider i en katekisme uden at slå af på indholdet. Når man samtidig betænker, at fortællingen, som afhandlingen viser, har spillet en nøglerolle i netop den periode, hvor uvidenheden har bredt sig, giver det anledning til en overvejelse over forholdet mellem mål og midler i religionsundervisningen.

Kirsten Andersen argumenterer for en kritisk videreførelse af det gængse narrative paradigme ud fra Kant og Ricœur. Jeg vil i det følgende argumentere for, at erfaringens sproglighed, som i forlængelse af Hegel er fremdraget af den hermeneutiske filosofi hos Martin Heidegger og Gadamer, er mere grundlæggende for (religions)pædagogikken end fortællingen og forestillingen. Ricœurs arbejde med det bibelske ord vidner om en produktiv ambivalens, der bevæger sig mellem Kants approksimation og den hegelske ophævelse, og således er både afhandlingens og min egen læsning af Ricœur mulige og legitime. Min tese er, at den hegelske impuls vinder overhånd og er den mest produktive i Ricœurs bibelske hermeneutik, mens Kants religionshermeneutik er mere skematisk.⁸

Kirsten Andersens afhandling tager afsæt i teorier om religion og sekularisering, som peger på, at Vesten er indtrådt i en æra af de-sekularisering. Peter Berger, Charles Taylor og Hans-Jørgen Schanz anføres som stemmer, der indvarsler en afsked med tidligere teorier om religionens henvisnen i takt med Oplysningens fremmarch. Betyder denne postsekulære tidsånd så, at vi som danskere begynder at forstå, hvad luthersk kristendom er, eller hvad fortællingen bærer på og overdrager? Ud over følelse og fantasi er der et læreindhold, der ikke kun er forkyndelsens indhold, men også en sag for oplysningen og tanken. Religionens tilbagevenden er i hvert fald tvetydig, især hvis man mener, at kampen for sekulariseringen må være en uomgængelig fortsættelse af reformationens subjektivitetsprincip. Det mente i hvert fald Hegel, der i optakten til den nyere filosofis historie i afsnittet "Die Reformation" sammenfatter indholdet af den lutherske "hovedrevolution".⁹

§ 2. *Luthers profanering af fattigdommen*. Hegel opsummerer indholdet af reformationen som en profanering af *fattigdom, kyskhed og lydighed*, de tre "evangeliske råd", hvormed romerkirken havde sænket et jerntæppe ned mellem kirken og lægfolket. Ophøjelsen af afkaldet (kyskhed og askese) over ægteskabet, undsiges i en undsigelse af afkaldet "Entsagung der Entsagung"¹⁰. På samme måde profanerede de lutherske fasteforskrifterne ved

8 Se Paul Ricœur, "The Status of *Vorstellung* in Hegel's Philosophy of Religion" Leroy S. Rouner, *Meaning Truth, God* (Indiana: Notre Dame Press, 1982), 70-90.

9 G.W.F. Hegel, "Die Reformation" *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), 49-58.

10 *Ibid.*, 53.

at spise kød om fredagen. Med profaneringen af *fattigdommen* baner munken Luther (gennem Hegels reception) vejen for Karl Marx' kritik af den borgerlige økonomi.¹¹

Pøbelen, den rest, der er udelukket fra arbejdsmarkedet og civilsamfundet, sammenstilles i Hegels *Retsfilosofi* med sin modpol, luksus-pøbelen, spillere og den tids venture-kapitalister¹², og disse tages op som to sider af den samme mønt. De dovne fattige og de ødsle ekstremt rige udgør en anstødssten for hans teori om civilsamfundet og den moderne fornuftige stat som en organisk helhed.

Ifølge Hegel burde alle som følge af reformationen og det protestantiske princip kunne og ønske at ville opretholde sig selv som frie og selvstændige gennem arbejdet. Dovenskab og ødselhed burde ikke forekomme, og ingen burde længere kunne påberåbe sig ejendomsløshed og askese som mere fornemme eller hellige livsformer end de verdslige og civile livsformer i familien og produktionen. Civilsamfundets (markedet) indre selvmodsigende kræfter melder sig i form af *pøbelens* tiltagende problem, som Hegel ikke finder tilfredsstillende svar på. Pøbelen er den gruppe, der ikke tilhører nogen af de stænder, som udgør civilsamfundet, og som også er uden for staten, et restprodukt af fornuften, som Hegel bl.a. foreslår at sende til kolonierne. Ifølge Marx er pøbelen et symptom på en mere grundlæggende modsigelse i den moderne økonomi. Her bliver løsningen at opdrage eller danne pøbelen til at forstå sig selv som del af proletariatet og således som den historiske drivkraft, der gennem klassekampen skal tilvejebringe revolutionen.

§ 3. *Profanering af lydighed.* Med Luthers profanering af *lydigheden*, bliver fordringen, loven, ikke tilsidesat, men tværtimod bliver den uomgængelig for enhver kristen, ikke kun for den selvdråbte åndelige elite. Hegels grundsynspunkt svarer til det, Luther skriver i *Om grænserne for lydighed mod verdslig øvrighed* (1523).¹³ Luther gør op med tanken om, at Bjergprædikenens fordring om fjendekærlighed, som den katolske moralteologi lærte og stadig lærer, kan opfyldes af gejstlighedens selvafkald, der med paven i spidsen lever i ubetinget lydighed, seksuel afholdenhed og giver afkald på ejendomsretten.¹⁴

Fattigdom er som sagt ifølge den katolske lære en gudvelbehagelig dyd, som kirken har slået mønt af gennem afladshandelen. Ifølge Luther er fattigdom ikke en religiøs dyd, men et verdsligt socialt problem, der skal angribes med verdslige midler. Lydighed mod Kristus og samvittigheden tilsidesætter alle andre åndelige autoriteter og mellemlid mellem den enkelte og Gud, herunder kirken og sakramenterne. Den radikale lydighed resulterer således i *ulydighed*: indrømmelsen af ikke at honorere fordringen.

Frigørelsen fra loven sker ved, at loven ophæves i den opfyldelse, som Kristus selv er. Samtidig understreges imidlertid lydigheden overfor den verdslige øvrighed, for så vidt som

11 Frank Ruda, *Hegel's Rabble. An Investigation into Hegel's Philosophy of Right* (London, New York: Bloomsbury, 2011), 6-10.

12 Ibid., 49-57.

13 Martin Luther, "Om lydighed mod den verdslige øvrighed", i Torben Christensen (red.), *Evangelium og samfundsliv*, Luthers Skrifter i Udvalg, Bind IV (Aarhus: Aros, 1980), 158-199.

14 Ibid., 158-159.

øvrigheden holder sig til det ydre og legemlige og undlader at overskride grænsen til det indre og åndelige. Det indre og åndelige angives stikordsagtigt som tro, forståelse og samvittighed som der, hvor sandheden bor i den enkelte. Det åndelige er ifølge Luther udelukkende formidlet gennem sprogligheden, ordet, der tilegnes af den enkelte. Overskridelser af grænsen skete typisk ved, at verdslige myndigheder beslaglagde skrifter på tysk, diverse pamfletter eller tyske oversættelser af Det nye Testamente. Misbrug af det verdslige sværd kunne legitimt imødegås med civil ulydighed i form af passiv modstand og offentlig kritik af misforhold.

Med sin forståelse af den borgerlige lydighedspligt vender Luther sig mod den misforståelse, at de kristne skulle kunne indrette et "kristo-kratisk" styre, som reformationens venstrefløj, herunder Jean Calvin mente. Til disse kristne utopister (sværmere) siger Luther i øvrighedsskriftet, sørg først for at få fyldt verden op med ægte kristne, inden du vil prøve at regere verden med evangeliet.¹⁵ De kristne er et tyndt sået folkefærd, højest 1 ud af 1000, og de sande kristne kender hverken hinanden eller sig selv, så hvordan skal man kunne tænke disse som en sociologisk (eller psykologisk) enhed, der kan skille sig ud fra hverdagslige mennesker, spørger Luther. Han omtaler udtrykkeligt *de* kristne i tredje person: ikke *vi* kristne. Det har man siden glemt, når mange i dag mener at kunne udpege de ægte kristne, de sande troende ud fra adfærd, velgørenhed, sindelag psykologisk og sociologisk forstået. Kravet om at synliggøre (positivere) det indre i det ydre som en særlig kristen moral og livsform røber en calvinsk inspireret forståelse af menigheden som de genfødte, der (tentativt) skiller sig ud fra verden, de fortabte, uden at de genfødte dog har den sidste sikkerhed.

I vore lutherske egne er denne calvinske forståelse af loven og lydigheden blevet introduceret af pietisterne, der som Kirsten Andersens afhandling viser, også har promoveret fortællingens nøglerolle i religionspædagogikken.

Luther taler heroverfor om den skjulte allestedsnærværende Gud, der er allermest skjult i sin åbenbaring i Kristus (under modsat skikkelse) og allermest nærværende i sit fravær, men mest af alt er han skjult under det sammes skikkelse: ordet "kors" ophæver den erfaring, korset repræsenterer. Korsteologiens udfordring er indeholdt i Luthers sentens "kors, kors, kors, men der er intet kors" i hans Heidelberg disputation (1518).¹⁶ Sentensen viser paradokset mellem det, der *menes* med korset og det, der *siges*. Sproget tømmer erfaringen for indhold. Således er forholdet mellem sprog og erfaring i teologien, en erfaring af forræderi og modsigelse, hvilket netop er grundlæggende i Hegels sprogfilosofi, som jeg vender tilbage til.

En tilsvarende ironi finder man ikke i den reformerte forståelse af udvælgelse og frelse, af at være i nådens stand eller udenfor. Her er der snarere tale om en semiotik, en tænkning i forestillinger og repræsentationer, der muliggør en approksimation mellem det, der menes og det, der siges. Den reformerte semiotik udfolder en intens eftersøgning og tyden af tegn

¹⁵ Ibid., 160.

¹⁶ Bader, Günter. "Was heisst: Theologus cruces dicit id quod est res?" Klaus Grünwaldt, Udo Hahn (Hg.) *Kreuzestheologie—kontrovers und erhellend* (Hannover: Amt der VLKD, 2007), 167-181.

på, hvem der er i nådens stand, og hvem der er faldet ud. Verden og naturen anskues æstetisk som et teater, hvor Gud er tilskueren, der bedømmer præstationerne, og som anskuer sig selv gennem universets fremtræden. Det sidste er en grundtanke hos Spinoza, som Friedrich Schleiermacher lægger til grund for sin forståelse af religionen.¹⁷ Her giver det mere mening at tale om en semi-empirisk eller evidens-baseret teologi, som er en aktuel religionspædagogisk trend hos eksempelvis Michael Grimmitt, hvilket burde være udelukket hos os.

Luther lader visheden være bundet i ordet og sakramenterne (realpræsens), mens calvinisterne kun tillader ord og sakramenterne at være tegn og forestillinger, herunder forestillingen om verden som et teater for Guds ære, som er den bærende idé i Marilynne Robinsons calviniske forfatterskab.¹⁸ Frelsesvisheden søges i et rastløst virke, en selvovervågende gernings-hellighed, der ikke udøves for næstens og de verdslige formåls skyld, men *ad majorem gloriam Dei*. Kristendommen fremstilles som en livsform med bøn og andagt som selvfølgelige praksisformer.

Bøn som en velplejet semantik forudsættes netop i nyere toneangivende angelsaksisk religionspædagogik hos Ronald Goldman og Michael Grimmitt at være et universelt empirisk tilknytningspunkt for religionsundervisningen i den offentlige skole, der ikke tager særlige hensyn til konfessioner og religioner.¹⁹ Goldman giver således anvisninger på "andagt som religiøs uddannelse".²⁰ Eleverne sættes til at skrive deres egne bønner. I denne pædagogik mærkes ingen spor af Luthers negative erfaringer med, at han aldrig har bedt en bøn uden at være tvesindet, som Kierkegaard et sted anfører. Jesu bøn, Fadervor, er i den lutheriske tradition forstået som en bøn per stedfortræder. Bønnen, der træder i stedet for alle andre bønner, er et eksempel på det, antikken kalder *parrhesia*, den dristige tale, der med stor personlig risiko "siger alt" uden at kunne påberåbe sig sikker viden, *in casu*: den uhørte dristighed, der ligger i anråbelsen af Gud som fader.

Ifølge Hegel træder Jesus frem af det jødiske folk med en "uendelig *parrhesi*", som det fremgår af Bjergprædikenen,²¹ "intetsteds er der blevet talt så revolutionært som i evangelierne, thi alt ellers gældende er her sat som noget ligegyldigt, der ikke er værd at agte".²² Disse ekscessive erfaringer elimineres, når bøn og andagt naturaliseres således som det sker i den empirisk orienterede angelsaksiske teologi og (religions)pædagogik.

17 Friedrich Schleiermacher, "Anden Tale: Om religionens væsen", *Om Religionen. Taler til de dannede blandt dens foragtere* (Aarhus: Aros, 2010), 59; 61; 71-72.

18 Se eksempelvis Marilynne Robinson, *Gilead* (London: Virago, 2004), 141-142.

19 Ronald Goldman, *Readines for Religion* (London: Routledge and Keagan, 1967) og Michael Grimmitt, *Religionskundskab og menneskelig udvikling* (Odense: Odense Universitetsforlag, 1998); for en diskussion af Goldman og Grimmitt, se Poul Erik Feldstedt, "Anden Del", *Theologi og pædagogik* (upubliceret, 2014), 40-62.

20 Feldstedt, "Anden Del", 48-49.

21 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989), 395-397. Se tilføjede Michel Foucault "The Meaning and Evolution of the Word Parrhesia", <http://foucault.info/dcouments/parrhesia/foucault.dt.1.Wordparrhesi.en.html>.

22 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 396.

Mens den reformerte Bibellæsning således er semiotisk opbyggelig, vil den lutherske læsning nærmere kunne kaldes hermeneutisk og paradoks eller dekonstruktiv. Denne dybtliggende forskel går igen i forholdet mellem Kants og Hegels religionsfilosofier. Kants urbillede-kristologi, som Kirsten Andersen knytter til ved, er afsæt for den liberale teologi fra Schleiermacher. Heroverfor kan Hegels gentænkning af den kristne inkarnation i forlængelse af Paulus og Luther karakteriseres som en spekulativ *ophævelse* af forestillinger og tegn i begrebet og tanken. Denne ophævelse er formidlet af sprogligheden, hvis afgørende betydning for den indre åndelige selvtilegnelse, Hegel fremhæver som grundlæggende for det protestantiske subjektivitetsprincip: "I sproget er mennesket producerende".²³ Luthers oversættelse af evangeliet fra latin til tysk er den subjektive friheds grundlæggende produktivitet.²⁴ Den sproglige tilegnelse og oversættelse af evangeliet er tillige en selvtilegnelse, hvori forestillingen (repræsentationen) fordobles og omvendes.

Forestillingen (om Gud) er en fremmedgørelse, en projicering, hvori mennesket har afhændet sit eget væsen. Reformationen må herudfra forstås som en tilbageføring af menneskets bevidsthed fra det fremmede til det egne, som er det sprog, den enkelte tænker, taler og er hjemme i. Gennem sprogligheden inddrages forestillingen i en spekulativ dynamik, der er et vandmærke i den kristne og lutherske prædiken. Kant (og i et vist omfang Ricœur) repræsenterer heroverfor en approksimativ "tøven", når de begge lader forestillingen og håbet være religionens antropologiske sted, der *vis à vis* det radikale onde skematiserer håbet som en utopisk vision.²⁵ Denne forskel har konsekvenser for fortællingens teologiske funktion, som jeg vender tilbage til i det følgende.

§ 4. *Luthers kritik af skærsilden.* Ved at honorere Bjergprædikenens evangeliske bud om lydighed, kyskhed og fattigdom, som gejstligheden mentes at gøre, kunne kirken producere hellighed per stedfortræder, som den kunne sælge i form af aflad. Det var den økonomiske forudsætning for kirkens betydelige rigdomme, der kan sammenlignes med den betydning oliemilliarderne har for nutidig islam.²⁶ I første omgang problematiserede Luther ikke teorierne om skærsilden eller boden, men stiller eksempelvis i de 95 teser fra 1517 spørgsmål til kirkens udlægning af den religiøse kosmologi og dens sammenknytning med syndsteologien og bodsinstitutionen. Den folkelige tro på skærsilden var forudsætning for afladshandlen, der bygger på en (narrativ) kombination af den kosmiske orden (paradis, skærsild, helvede) med den moralske synds-forståelse. Luther stiller spørgsmål ved den traditionelle frelseshistoriske grundfortælling, der producerer den syndsbevidsthed, som den selv mod anger og betaling tilbyder midlerne imod.²⁷ Fortællingens temporale udfoldelse af dette paradoks afskærmer systemet mod at blive lammet af modsigelsen i konstruktionen.

23 Hegel, Vorl. Über die Geschichte der Philosophie III, 52.

24 Ibid., 52-53.

25 Andersen, "Sekularisering og religion", 179; 207; 218.

26 Niklas Luhmann, "Die Ausdifferenzierung der Religion", *Gesellschaftsstruktur und Semantik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989), 264.

27 Ibid., 291-309.

Luthers trans-moralske forståelse af synd og lydighed er ikke en ny fortælling, men snarere et spejl, der synliggør paradokset som en modsigelse i Gud selv, som (utilsigtet) får "syndsteatret til at blæse væk".²⁸ Den selv-refleksive fordobling af fortællingen slår bunden ud af den gængse frelses-økonomi, der var bygget på en rumlig kosmologi og på en moralsk forståelse af frelse og fortabelse, der udfoldes i en narrativ struktur.²⁹ Fortællingen ligefremt forstået viderefører den moralske og kosmologiske fortolkning af Gud og verden, som reformationen var en afsked med.

I dette lys er der ifølge Luhmann hverken teologisk eller sociologisk brug for et "arbejde med myten", som Hans Blumenberg har foreslået, men snarere for et "arbejde med paradokser". Sidstnævnte er netop den semantiske form, der kendetegner den europæiske rationalitet, der ifølge Luhmann er vokset ud af den bibelske tro.³⁰ Følgelig er den narrative formidling af religionen udtryk for en regression, der tildækker andre mere produktive muligheder for religionens fortsatte funktion som "autologisk slutstreg" i det moderne samfund.³¹

De dødes befrielse fra skærsilden, som blev en utilsigtet konsekvens af Luthers opgør med afladshandlen, er blevet sammenlignet med stormen på Bastillen, startskuddet til Den Franske Revolution, hvor Jakobinerne slap det gamle regimes fanger fri. Afskeden med den kosmologiske mytologi til fordel for en tidlig forståelse af transcendenten som troens (eller fortvivlelsens) 'indgang i fremtidens mørke og intet', sætter et nyt skel mellem de døde og de levende. Kommunikationen med de afdøde, som tidligere blev formidlet gennem helgener, aflad, valfarter og relikvier, afskæres. Vægten forskydes fra en forståelse af det hinsidige som en rumlig kosmologisk dimension til en intensiveret, apokalyptisk bekymring for fremtiden, den nært forestående undergang og dom, som også var Luthers altdominerende forståelseshorisont.

Verden og det enkelte menneske er en slagmark for en kamp mellem Gud og Djævelen, og "troen, der intet ser, er den mørke vej".³² *Nihilum et tenebras* (intethed og mørke) som troens medium forstås af Luther ud fra Gud som den, der omgås med det, der ikke er værd at omgås, og som nyskaber *ex nihilo*.³³ Som medium for troen er dette mørke og intet et 'næsten intet'.³⁴

Denne "omgang med paradokser" er ifølge Luhmann det modernes signatur, som han lægger til grund for beskrivelsen af sociale systemer som selvreferentielle kommunikations-

28 Ibid., 292.

29 Ibid., 292.

30 Luhmann, "Brauchen Wir einen neuen Mythos?" *Soziologische Aufklärung 4* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1987), 269.

31 Luhmann, "Europæisk rationalitet", *Autopoiesis II* (København: politisk revy, 1995), 198-199.

32 Friedrich Gogarten, *Luthers Theologie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1967), 146.

33 Ibid., 145-160.

34 Se, Bader, *Psalmen Stille*, 48, med henvisning til Dieter Mersch, *Posthermeneutik* (Berlin: Akademie Verlag, 2010), 11, 117. Termen 'næsten intet' er præget af Vladimir Jankélévitch, *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, vol. 2: *Le Méconnaissance, le malentendu* (Paris: Edition du Seuil, 1980), 92-93.

processer. Paradokser bliver synlige, når det samme og det modsatte hævdes på samme tid (simultant).

Fortællingen opløser paradokser ved at lægge samtidigheden ud i et temporalt forløb med en plotstruktur (begyndelse, midte og slutning). Den traditionelle myte skaber en orden, idet den gør det uforståelige forståeligt: uorden forklares og absorberes som synd og orden genoprettes gennem en kompliceret kosmologisk re-specificering af forholdet mellem transcendens og immanens. Transcendensen genindtræder her i immanensen gennem kosmologiske og moralske forestillinger eller koder. Således fungerer myten politisk, moralsk og religiøst. Logikken har traditionelt været en forskrift for, hvordan tanken kan undgå modsigelser, og er således en omgang med paradokser, der forviser disse til retorikken eller skraldespanden.

Den bibelske tanke og tale byder på en anden mulighed end alternativet enten logik eller myte, nemlig den omstilling fra førsteordens iagttagelser til andenordens iagttagelser, som det bibelske ord, bud og løfte, indbyder til. Her banes vejen ifølge Luhmann for en radikal ombesættelse af transcendens-immanens koden og en genindtræden af det udelukkede tredje i form af den usandsynlige "eksklusions-individualitet". Det alene ved sin eksklusion definerede individ er, modsat asketen, et individ, der uden tab af rettethed mod verden, er ekskluderet fra moralens, religionens og alle andre sociale systemer.³⁵ Luhmann foreslår altså at ombesætte transcendensens tomme plads med dette individ. Dette kan psykologisk og sociologisk forekomme højest uplausibelt, indrømmer han, men henviser til Jesus af Nazareth som det eksemplariske tilfælde af denne transcendensfigur.

Befrielsen af de døde fra skærsilden viste sig at være en tvetydig sag, der gav sig udslag i, at de levende nu hemsøges af spøgelse, hjemløse døde, der ikke kan finde fred i det hinsides. Forekomsten af hekse-, djævl- og spøgelsesforestillinger er epidemisk i det 16. århundrede, som Hegel bemærker.³⁶ Med betoningen af tidsligheden accentueres fortidens skyld og fremtidens angst som tilværelsens afgørende dimensioner. Det har eftertiden beklaget og forsøgt at reparere på ved at re-myologisere og gen-moralisere Luthers forståelse af evangeliet som trosretfærdighed uden lovens gerninger.

Hegels påmindelse om hovedindholdet i den lutherske "revolution" er et modtræk til den samtidige pietistiske betoning af følelse, anskuelse og fantasi, som Schleiermacher rendyrker som religionens sfære, men ifølge Hegel på bekostning af tanken (hovedet) som både troens og frihedens organ. En lignende påmindelse er den dialektiske teologis opgør med den liberale teologis udviklings-psykologiske optimisme. I dag efter snart 40 års dansk narrativ teologi og pædagogik kan der være grund til en tilsvarende besindelse. Den liberale teologis individualistiske dannelsesoptimisme synes at have overlevet i den pædagogiske tænkning uanfægtet af den dialektiske teologis opgør.³⁷

35 Luhmann, "Die Ausdifferenzierung der Religion", 340.

36 Hegel, *Vorl. über die Philosophie der Geschichte*, 506.

37 Feldstedt, "Første del".

2. Religionspædagogik og menneskesyn

§ 1. *Troen på mennesket*. I anden del af afhandlingen fremdrager Kirsten Andersen problemet med det radikale onde hos den pessimistiske oplysningstænkner Kant og gennem Ricœurs antropologi på en måde, der yder modspil til det endimensionelle menneskesyn, der ofte forudsættes i pædagogikken.³⁸ Eksistenstænkningen søges ganske vist integreret i dannelsespædagogikken, eksempelvis af Grimmitt og Goldman, men dens kanter og spørgsmål opsuges af de empiriske rammer, som baggrundsteoriene her afstikker. I betragtning af de høje forventninger, som i dag stilles til pædagogikken i alle former for organisationer og på alle niveauer om at levere målbare resultater, er det en opgave at overveje pædagogikkens syn på individet, som alt andet end uskyldigt, endsige blot empirisk beskrivende og neutralt. Empirisk evidens synes nemlig i formålsbeskrivelser og evalueringer at fungere som en sidste-begrundelse, der afskærer yderligere spørgsmål og diskussioner. Hvis resultater i elitesporten udebliver, kræves træneren fyret. Det er som om en tilsvarende empirisk tankegang har vundet overhånd i den pædagogiske tænkning.

Den empiriske forståelse af erfaringen har imidlertid været udfordret i Hegels og hans efterfølgeres tænkning særligt i den filosofiske hermeneutik. Her er forståelsens og fortolkningens verdensåbnende karakter blevet fremdraget som en mere grundlæggende erfaring, der er tildækket i den umiddelbare empiri, men som ifølge Hegel gives som afdækket i den sproglige formidling af tanken. Det hermeneutiske erfaringsbegreb er således dialektisk modsat forvekslingen af empirisk evidens med erfaring, som kendetegner de dominerende psykologiske og sociologiske baggrundsteorier for pædagogikken og dens evalueringssystemer.³⁹

De store pædagogiske trends i det tyvende århundrede som den svenske pædagogik, der kaldes "Barnets Århundrede", og diverse funktionalistiske paradigmer har bygget på former for udviklings- og adfærdspsykologi, hvori Rousseaus individualistiske menneskesyn synes at have overlevet⁴⁰. Funktionalismen betoner samfundets krav om tilpasning, eksempelvis i bekendtgørelsen om, at formålet med religionsundervisningen i den danske folkeskole er at gøre eleverne fortrolige med den realt eksisterende danske folkekirkes praksis.⁴¹ Resultatet heraf er en 'selvfodrende redundans', der er en karikatur af den hermeneutiske cirkel. Omvendt fokuserer udviklingspsykologien i "Barnets Århundrede" på udviklingen af barnets individualitet under abstraktion fra alle andre krav. Modsigelsen mellem disse to trends afspejler en modsigelse mellem på den ene side Rousseaus menneskesyn og pædagogik og hans teori om den sociale kontrakt på den anden. Her ville en stærkere reception af Hegels kritik af Kant og Rousseau i *Åndens fænomenologi* have været gavnlige. Hegels

38 Andersen, "Sekularisering og religion", 163-186.

39 Sørensen, "At tænke ud fra og omkring sprogets midte".

40 Feldstedt, "Første del", 5-11. Den svagelige danske kronprins Frederik den Sjette blev opdraget efter Struensees håndfaste fortolkning af Rousseaus pædagogiske principper: kun kold mad, barfodet om vinteret, uopvarmet værelse, isoleret fra andre, så han som fireårig dårligt kunne tale. I dag ville han være blevet tvangsfjernet, skriver Ulla Gjedde i "En kongelig kultfigur", *Weekendavisen*, 13. marts 2015, Ideer, 11-12.

41 Feldstedt, "Første Del", 23-27.

kritik bygger på tanken om, at den gensidige anerkendelse er det inter-subjektive forum, den midte, hvori tilværelsens individuelle og sociale erfaringer og udfordringer melder sig som det, der med Gadammers ord "er nedlagt dér". Her betoner "dér" (*da*) det temporale hændelsesaspekt i grækernes forståelse af sprog og fællesskab.⁴² Blikket for, at tilværelsens alvor (og dens leg eller spil) har at gøre med det, der *dér* i midten er lagt ned imellem individerne, finder Hegel i den kristne gudstankes indre dynamik. Modsat Kant tilkender Hegel gudstanken en absolut betydning som tænkningens midte og ikke som Kant, for hvem Gud er tankens grænse.⁴³ Det forekommer, at religionsfaget og den i religionerne indbyggede, men oversete *tanke*, som Hegel fremdrager, burde kunne give et stærkere modspil til det ofte naive og atomistiske menneskesyn, der forudsættes i udviklings- og adfærdspsykologien.

Denne kritik rammer som nævnt også den engelske religionspædagog Michael Grimmitt.⁴⁴ Han siger selv, at han viderefører en eksistentiel religionsforståelse fra Paul Tillich, men samtidigt påberåber han sig en psykologisk evidensbaseret empirisk begrundelse for religionspædagogikken.⁴⁵ Her bliver religion forstået som den i en givne kontekst reelt praktiserede religion som eksempelvis den engelske anglikanske eller den danske folkekirke, uden at der stilles yderligere spørgsmål til denne givne praksis. Det, der er overdraget og således nedlagt mellem os, bliver ikke *udlagt*, men blot taget *ad notam*. Den eksistentielle tilgang skal således indpasses i en adfærds-psykologisk antropologi, uden at der reflekteres over de indbyggede modsigelser. Her byder Gadammers hegelske forståelse af sammenhængen mellem empiri, erfaring og sprog på en radikalt anden forståelse af pædagogikkens grundlag end de gængse psykologiske og sociologiske *common sense* teorier.

Spørgsmålet er så om Dietrich Benners mere hermeneutiske kontinentale dannelses-tænkning fører afgørende videre. Benner udgør afhandlingens teoretiske fundament, men, må man spørge, er den af blandt andet Schleiermacher inspirerede dannelses-tænkning, der tilkender religionen en betydning som kulturel dannelsesfaktor, ikke også en problematisk partner?⁴⁶

For det første i det omfang, at Benner ligesom Grimmitt selvfølgelig forudsætter, at eleverne selv deltager i religionen, hvad der vel er fremmed for en dansk sammenhæng, og i hvert fald næppe kan være målet med undervisningen. Her må udgangspunktet i stedet være, at religion er overdraget i den fælles midte, der ikke lader sig besidde af menigheden eller særligt kaldede, religiøst musikalske, men tilhører enhver, der med sin udlægning tager det nedlagte op. Således brød den lutherske reformation med kirkens fortolkningsmonopol, og religionen blev tilgængelig også for de religiøst umusikalske.

42 Sørensen, "At tænke ud fra og omkring sprogets midte".

43 Ricœur, "The Status of *Vorstellung*".

44 Andersen, "Sekularisering og religion", 16-17.

45 Feldstedt, "Anden del", 50-62.

46 Andersen, "Sekularisering og religion", 208-214.

For det andet på grund af hans dannelseseoretiske ambition om at overdrage "positive" værdier fra fortiden. Kan religionen henregnes under sådanne værdier og erfaringer i stil med gamle håndværk, som urbanisering og globalisering forhindrer børnene i at møde i hjemmet og på forældrenes arbejdspladser, og som derfor ifølge Benner passende kan overdrages i skolen?⁴⁷ Er religionens praksis ikke snarere omgang med traumer og nederlag fra Golgata til Auschwitz? Kan en dannelses-tænkning, der forudsætter barnets *Bildsamkeit*, dets åbne dannelsesmulighed⁴⁸, forholde sig til det negative, historiens sorte hul, uden at nedtone, at det, der skal overdrages er prekært og måske uhyrligt?

Her kan Hegels dvælen ved det negative skærpe blikket for Gadammers betoning af den negativitet, der konstituerer den virkningshistoriske bevidsthed, nemlig brud, der mærker traditionen og dens "overdragelse" med en erfaring af endelighed, en umulig eller fragmenteret fortælling. Virkningshistorien konstitueres i Gadammers forståelse ikke af kontinuitet og sammensmeltninger, som det ofte hævdes, men af brud, endelighed og misforståelse.

Hermeneutikkens universalitet er ikke en idealistisk drøm om, at menneskeheden arbejder sig frem mod universel konsensus, men er et modtræk til netop den uforarbejdede rationalistiske teori, som Gadamer finder i historismen frem til Wilhelm Dilthey, der forudsætter et cartesiansk videnssubjekt. Foregribelse af helhed er i Gadammers forståelse forudsætningen for at kunne erkende endelighed og foreløbighed, og for at kunne lære ved at lade sine fordomme korrigeres. Den dialektiske forståelse af diskontinuitet og brud er således mere i samklang med børns og voksne erfaringer og med religionens omgang med dens "værdier" og "traumer".

De gængse evidensbaserede begreber om "viden" i den nutidige psykologi og sociologi, som pædagogikken lader sig lede af, er problematiske ud fra den filosofiske hermeneutiks forståelse af erfaring og sprog. Dette berettiger ikke den definitionsmagt, som psykologi og sociologi har opnået som grundlagsparadigmer for pædagogikken. Hegels kritik af den religiøse forestilling og følelse som objektive (forhærdede og onde) repræsentationer af det virkelige for subjektet, kalder på at blive overført på de nutidige former for videnskabelig repræsentationstænkning, der med henvisning til en evidensbaseret empiri forekommer lige så fremmedgørende som pavens latin. Her mangler det sprog i hvilket, det fremmede kan oversættes og tilegnes eller forkastes.

Idealistiske og naturalistiske menneskedannere arbejder med bestemte billeder af mennesket, udefra foreskrevne eller indefra fremkaldte billeder (som hos Rousseau).⁴⁹ Sporene fra kristne og humanistiske dannelsesprojekter indbyder ikke til efterligning, heller ikke når normer og idealer skjuler sig i objektive målinger. Det gælder også, hvis den teologiske tale om menneskets gudbilledlighed forstås som et dannelsesideal. Præsteskriftets *imago Dei* (1 Mos.1,26) i den første skabelsesberetning må holdes sammen med Jahvistens variant (1

47 Ibid., 211-212.

48 Ibid., 203; 209.

49 Jf. forsøget på at opdrage monarken, Frederik VI., efter Rousseaus principper, ud fra troen på ad den vej at kunne ændre verden. (Gjedde, "En kongelig kultfigur").

Mos. 2,7). Sidstnævnte kan tjene som en ironisk advarsel snarere end med henvisning til Præsteskriftet at ville forsvare en rest af det skabte menneskeliv, som håbet om genfødsel kan knytte til ved. På linje med denne læsning taler Luther i sin kritik af skabelsen om det komiske ved menneskets frembringelse af jord og ånde, men endnu mere over den seksuelle forplantnings fysiske aspekter "I alt hvad Gud har skabt har han nedlagt noget komisk. Hvis han havde spurgt om min mening angående menneskenes formering, ville jeg have rådet ham til at holde på jordknolden."⁵⁰

§ 2. *Hegels diagnose af den ulykkelige bevidsthed (Kant og Rousseau)* I analysen af kampen mellem slaven og herren i det fjerde kapitel af *Åndens fænomenologi* resulterer kampen i den ulykkelige bevidstheds erfaringer med at komme til kort. Håbet og forestillingen bliver af Hegel analyseret som den gængse religiøse compensation, svarende til den, der med Kant og Ricœur fremlæses i Kirsten Andersens afhandling, og hvor "det uopfyldte krav" angives som handlingsteoriens grunderfaring hos Ricœur.⁵¹ Håbet og forestillingen er kritisk rettet mod Hegels dialektiske forståelse af den *fuldbyrdede* selvtilegnelse i den gensidige anerkendelse hinsides det uindfriede krav, som viljen og handlingen strandes på. Hegel angiver den kristne tilgivelse som svaret på den ulykkelige bevidsthed, den skønne sjæls og samvittighedens terror (*das Schrecken*), som Hegel analyserer i det sjette kapitel om "Ånden". Her udgør den kantianske moral modstykket til terroren i Den franske Revolution. Kant understreger længslen efter Paradiset som religionens opbyggelige drivkraft, som han især roser i islam. Moralen og revolutionen forudsætter gensidigt hinanden, og denne modsigelse peger i Hegels analyse på det mangelfulde i Oplysningens, Kant og Rousseaus forståelse af subjektet og staten. I det syvende kapitel, om den absolutte religion, der kulminerer i bekendelsen til treenigheden, fuldbyrdes anerkendelseskampen ifølge Catherine Malabou som *bekendelse* og *tilgivelse* nemlig som treenighedens egen indre realisering af frigørelse og forsoning.⁵² Den kristne bekendelse kan ifølge Hegel ikke erstattes med den moderne dannelsesromans udforskning af det individuelle liv, som Rousseaus *Bekendelser* insinuerer. Bekendelse som anerkendelse fuldbyrdes derfor heller ikke af vor tids minoritetslitteratur, der giver stemme til oversete grupper, kvinder, sorte, jøder, homoseksuelle, og som derved kalder på anerkendelse og ligeværdighed. Ganske vist er denne litteratur uomgængelig og vigtig, men den vidner om en mangel, som den ifølge Malabou ikke kan udfylde tilfredsstillende.

Heroverfor finder Malabou i Hegels forståelse af den kristne bekendelse en unik og ny modalitet af sandheden, som den antikke filosofi ikke kendte, nemlig sandheden som en tale, der "giver livet selv adgang til dets egen politiske fakticitet", som Jacques Derrida har

50 Luthercitateret er anført som motto i Claude Simon, *Vejen i Flandern* (Fredensborg: Arena, 1963), 91.

51 Ricœur, "Hope and the Structure of Philosophical Systems", *Figuring the Sacred* (Minneapolis: Fortress, 1995), 208-211. Andersen, "Sekularisering og religion", 190.

52 Se Malabou, Catherine. "Is Confession the Accomplishment of Recognition? Rousseau and the Un-thought of Religion in the *Phenomenology of Spirit*" in Slavoj Žižek, Clayton Crockett, Creston Davis (ed.) *Hegel and the Infinite. Religion, Politics, and Dialectics* (New York: Columbia University Press, 2011), 19-30.

fremhævet hos Augustin.⁵³ Således gør Augustins bekendelser sandheden i en ny betydning, der stiller sproget i centrum på samme måde som den bibelske *parrhesi*. Den enkelte er her selv den minoritet, der søger sin anerkendelse (retfærdiggørelse) i en sætning, som Derrida siger, "jeg har søgt efter mig selv i en sætning".⁵⁴

Bekendelse og tilgivelse, den åbenbarede religions form og indhold, repræsenterer hos Hegel det trin i åndens bevægelse hjem til sig selv, der går umiddelbart forud for det afsluttende korte ottende kapitel om "Den absolutte viden". Hegels kritik af Kant og Rousseau er en diagnose af den moderne tids naturalistiske forståelse af individet som et atomiseret væsen, der findes forud for den sociale relation. I de moderne naturretsteorier forudsættes individerne at indgå en rationel kontrakt, der etablerer samfundstilstanden.

Det er ifølge Hegel en fatal miskendelse af menneskets konkrete historiske virkelighed. Individet er nemlig altid allerede i en konstituerende relation til den anden, og heri udspiller dets tilværelse sig, uden at dets ejendommelige selvstændige frie og ubestemte væsen hermed er tilsidesat. Tværtimod vil dets ubestemte og frie væsen kun være konkret i bestemte relationer til den bestemte anden, der erfares som kærlighed og venskab.⁵⁵ Hos Rousseau bliver den sociale kontrakt, lyder Hegels kritik, forstået abstrakt gennem kontraktens formaliserede juridiske sprog, i hvilket individet ikke kan genfinde sig selv som netop dette bestemte individ, vi hver især søger at bekræfte i kraft af samvittighedens stemme og imod udefrakommende begrænsninger og fremmedgørelser af det egne oprindelige selv. Den bekendende "søger sig selv i en sætning", der har appellens og bønnens karakter, og som modtager sig selv i den andens ord og gestus, tilgivelsens "næsten intet".⁵⁶ Hos Rousseau er den anden afskåret fra individets selvrealisering, der skal finde sig selv i en bekendelse, der ikke modtager sig selv eller bliver modtaget i tilgivelsens og anerkendelsens anderledes sprog, der hverken er negativt eller affirmativt, men det 'næsten' intetsigende, hvori 'noget' er nedlagt, som Hegel kalder "die sich zersetzende Mitte".⁵⁷ Sproget er den 'midte', der som medium opløser sig selv.⁵⁸

Individet lærer ifølge Rousseau sin egen autentiske væren at kende i en følelsesmæssig resonans med naturen forud for samfundskontraktens og almenviljens anonymisering af individerne. Rousseaus løsning på modsigelsen i hans forsøg på både at hævde individets absolutte autonomi og samfundspagtens absolutte nødvendighed er ikke den kristne bekendelse og tilgivelse, stikordene for Hegels religionsteori, men skønlitteraturen, dannelsesromanen og, kunne man tilføje, vor egen tids auto-fiktion.

I *Bekendelserne* skriver Rousseau således det individ frem, der er ekskluderet fra den totalitære liberale samfundskontrakt, hvormed Rousseau legitimerer revolutionens terror,

53 Ibid., 27.

54 Ibid., 27 med henvisning til Jacques Derrida, "Circumfession" Geoffrey Bennington and Jacques Derrida, *Jacques Derrida* (Chicago: University of Chicago Press, 1999), 48.

55 Se Sørensen, "At tænke ud fra og omkring sprogets midte", 126; 131-132.

56 Mersch, *Posthermeneutik*, 11.

57 Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Hamburg: Felix Meiner, 1988), 337.

58 Bader, *Psalmene Stille*, 48.

men hvor individet ikke føler sig hjemme. Det autobiografiske selv, Jean-Jacques, er ikke *bedre* end andre, men er netop sig selv i kraft af den unikke individualitet, som verden har krav på at kende, og som fremstilles i Rousseaus litterære hovedværk *Bekendelser*.

Hegel forkaster som nævnt den ekspressivistiske litteratur som en fyldestgørende erstatning for religionen, den er netop den skønne sjæls vidnesbyrd om den ulykkelige bevidstheds figur. Til litteraturen kan her ud over Rousseaus *Bekendelser* henregnes dannelsesromanen fra Goethes *Wilhelm Meisters Lehrjahre* til Henrik Pontoppidans *Lykke-Per*. Litteraturen løser ikke, men er en æstetisk reproduktion af de individuelle patologier, ensomhed, depression og retningsløshed, der er en følge af manglerne i de naturretslige kontraktteorier og deres naturalistiske præmis for subjektforståelsen.

Ifølge Hegel har den lutherske reformation og den franske revolution stillet eftertiden en mere krævende opgave, som han siden ungdommen forsøgte at komme til rette med, og som *Retsfilosofien* er det modne udtryk for. Vanskeligheden er nemlig for Hegel at gentænke den lutherske to-regimentelære i det moderne samfund uden at ende i den regression eller restauration, som prægede Hegels samtid ("den tyske ideologi"), men som han uretmæssigt bliver identificeret med. I *Fænomenologien* peger Hegel på den trinitariske trosbenedelse som den religiøse bund, som moderniteten har overset som dens norm, når den med oplysningens ahistoriske deisme og unitariske neo-logi afskaffer kristologien og treenigheden som obskure dogmer. Treenighedens indre samtale og dynamik er tværtimod ifølge Hegel modellen for en historisk og virkelig oplyst fornuft, der forrådes i den kantianske forstandstænkning og dens utopiske drøm. Treenigheden tilsiger, at fornuften skal tænke sig selv historisk dynamisk, produktiv og destruktiv, hvis den skal honorere nutidens krav, og således fortjene at kunne betegnes som absolut viden. Destruktiv betyder her dekonstruktiv eller plastisk, som Malabou har foreslået ud fra Hegel, Derrida og Heidegger, der taler om metafysikkens destruktion som fornuftens eller tænkningens egen bevægelse.⁵⁹

Grundproblemet i den moderne pædagogik, at kontraktens formalisme ekskluderer individets individualitet, kan synes at gentage sig i Luhmanns rene eksklusionsindividualitet som ombesættelse af transcendensens tomme plads, men her er individet befriet fra kontraktteoriens integrationskrav og for humanistiske dannelsesidealer.⁶⁰ Den moderne pædagogik befinder sig stikordsagtigt sagt i en modsigelse mellem "barnets århundrede" og den funktionalistiske tilpasningspædagogik, som også er den uløste modsigelse i Rousseaus tænkning.⁶¹

På den ene side svarer de funktionalistiske tilpasnings strategier til Rousseaus krav om, at enkeltviljen skal underkaste sig almenviljen, på den anden side svarer den megen betoning af kreativitet og leg til hans pædagogiske tanker om autenticitet og selvudvikling. Selvet skal gennem bekendelsen fremstille sig selv over for sig selv ved at lytte til naturens

59 Catherine Malabou, *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic* (London: Routledge, 2004).

60 Luhmann, "Die Ausdifferenzierung der Religion", 340.

61 Feldstedt, "Første del".

stemme i det indre, og således kreativt skabe sig selv og sin egen autenticitet i en uafsluttet følsom selvransagelse.

Rousseau anses i pædagogikken for at være en befrier af det oprindelige autentiske selv, kulturen har undertrykt. I den optik, Hegel og Luhmann anlægger, er Rousseau snarere en fangevogter, der spærrer den enkelte inde i hans/hendes egen oprindelige natur. Denne tradition efterlader pædagogen med en næsten umulig opgave, når klassen består af 30 individualister, og når underviseren samtidigt skal varetage samfundets krav om den enkeltes tilpasning.

3. Palindrom – sprogets guddommelige væsen

Med Luthers profanering af fattigdommen etableres som nævnt ifølge Hegel betingelserne for den verdslige politiske, retslige og økonomiske ejendomsret som et universelt princip, retten til at besidde sig selv og frugten af arbejdet, som først hundrede år senere formuleres af Descartes og navnlig John Locke, men nu på et naturalistisk grundlag, hvor retten til ejendom fastslås som en uafhængelig ("in-alienable") rettighed. Menneskets værdighed beror ifølge Hegel på dette selv-tilegnelsesprincip, men peger modsat Locke og Descartes, på *sproglighedens* guddommelige væsen som medium for menneskets autonomi og selveje.⁶² Sproget er således Guds egentlige væsen, navn eller betegnelse.⁶³ Med sin "uendelige parrhesia", som gør det fremmede ophøjede tilgængeligt i de flygtige jævne og naturlige sprog, profanerer det bibelske ord de antikke (stoiske og nyplatoniske) begreber om Logos som et indre evigt ord.⁶⁴ Således er sproget ifølge Hegel nøglen til subjektivitetsprincippet og den kristne hovedrevolution.

§ 1. *Palindrom og subjektivitet.* Siden Meister Eckhart og under indflydelse fra Maimonides har der pågået en diskussion, om Guds ordet tillod en læsning af ordet som Gud. Sætningen i Johannesprologen – "I begyndelsen var Ordet, og Ordet var hos Gud, og *Ordet var Gud*" (Johannesevangeliet 1,v.1) – fuldbyrder ombytningen af prædiketet (Ord) og subjektet (Gud): "og Ordet var Gud" (Joh.1,1c) som en spekulativ fordobling, ikke bare som en retorisk figur, men et *tanke*-palindrom. Således sætter Prologen fortegnet for den teologiske og filosofiske tale om Gud.⁶⁵ Günter Bader anfører ganske vist, at Luther i sin læsning af Johannesprologen er betænkelig ved denne læsemåde, men Luther nødsages til at indrømme, at Meister Eckharts læsemåde faktisk er mulig og måske endog uundgåelig: at Ordet forstået som sprogligheden kan være Guds *egentlige* og ikke kun hans uegentlige navn, og at Ordet (Logos) her betyder det jævne sprog ikke kun det filosofiske begreb. I hvert fald er der

62 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 78.

63 Se Ricoeur, "Naming God", *Figuring the Sacred* (Minneapolis: Fortress, 1995), 217-235.

64 Se Erich Auerbach, "Sermo Humilis" *Literature, Language and its Public in late Antiquity and in the Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 1993), 27-66.

65 Se Günter Bader, "Gott ist Wort—Wort ist Gott", *Im Angesicht des Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischer Denken* (München/Wien: Ferdinand Schöningh, 2013), 311-329.

et spekulativt fordoblingsforhold eller som nævnt et tankepalindrom: en læsning, der går begge veje og en tilsvarende tankebevægelse.⁶⁶ Hegels spekulative sætning "Gud er væren"/ "væren er Gud" forskydes således hos Gadamer (under indtryk af den kristne treenighedsteologi) til en tale om sprogets "spekulative midte", hvor ikke blot sætningen, men primært *samtalen* er den bærende formidling af sprogligheden som konkretiseringen af forståelsens hermeneutiske erfaring. Sprogligheden er her den grundlæggende menneskelige eksistensfuldbyrdelse, der med en vending af Hegel kaldes "erfaringen med erfaringen".⁶⁷

I Hegels forståelse af reformationen betones som nævnt netop sprogets afgørende betydning, og således foregriber Hegel den moderne filosofiske hermeneutik. Med Luthers oversættelse af de bibelske skrifter til tysk sker en tilegnelse, en appropriation (og ikke blot approksimation), i det hjemlige folkelige sprog, som ifølge Hegel er grundlaget for ejendomsretten. Ejendomsretten forudsætter, at mennesket tager sig selv i besiddelse, idet det selv bliver taget i besiddelse i de åndelige såvel som i de legemlige sociale sfærer, der alle er kommunikativt formidlede. Selvtilegnelsen sker paradoksalt ad omvejen over "det som er nedlagt i midten", og som netop unddrager sig besiddelsen.⁶⁸

Denne selv-appropriering gennem sprogligheden er mere grundlæggende end den formidling, som fortællingen yder, når den forstås ligefremt uden den spekulative fordobling, som konstituerer sproglighedens "guddommelige" væsen i en ikke-kristen betydning.⁶⁹ Erfaringen af sprogligheden er erfaringen af modsigelse og konflikt, af, at sproget taler med, når der tales. Sproget modsiger den blotte menen i den bevægelse, hvori den sproglige formidling omvender forestillingerne som blot subjektive meninger. Således fører sproget fra det subjektive til det almene, der er begrebets og tænkningens gebet, og det medium, hvori subjektet møder en modstand, der fører det ud over sig selv og videre.

At tænke og tale i sit eget sprog er som sagt subjektivitetsprincippet overvindelse af fremmedgørelse, men vel at mærke ikke en naiv forestilling om, at subjektive meninger er sandheder, men i en bevægelse, hvori det egne sprog fordobles og selv bliver et fremmed sprog.⁷⁰

Sprogets spekulative grundstruktur, spillet mellem tilegnelse og unddragelse, har en teologisk pendant i Luthers tale om ordets/evangeliets motorik: at det "går i svang". Takket være trykpressen kunne tekster nu oversættes, udbredes og læses af lægfolket. Ordet profaneres, idet det løsnes fra den højtidelige mundtlige liturgiske overdragelse og fra kirkens rum. Formidlingen sker nu primært i kraft af læsefærdighed, en kapacitet, som ledsagede

66 Se Günter Bader, "Spirit and Letter—Letter and Spirit in Schleiermacher's Speeches 'On Religion'" *Paul S. Fiddes with Günter Bader, The Spirit and the Letter. A Tradition and a Reversal* (London, New York: T&T Clark, 2013), 153.

67 Sproget som horisont for ontologien er overskriften for det tredje, bogens centrale, hovedafsnit i H.-G. Gadamer, "Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache", *Wahrheit und Methode* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1990), 387-494; her tager Gadamer det hegeliske erfaringsbegreb op i en hermeneutisk reformulering, 352-368. For en moderne teologisk prægning af udtrykket 'erfaringen med erfaringen' se Eberhardt Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1982), 40-44.

68 Sørensen, "At tænke ud fra og omkring sprogets midte".

69 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 78.

70 Hegel, *Wissenschaft der Logik I* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), 114-115.

katekismus undervisningen i Norden og i de andre lutherske områder. Ordet cirkulerer på anden vis på en gang mere inderlig og mere flygtig. Heroverfor forekommer fortællingen og det mytisk-poetiske som medium for ordet at være et tilbageskridt, et tab af bevægelighed og 'sving', som ligger i udtrykket "at gå i svang". Oversætterne, siger Luther, skal "skue den jævne mand på munden". Man taler om, at Luther med sin betoning af ordets egen gøre, er den "verbale opfinder af usandsynlige relikvier". En tilsvarende forståelse af sprogligheden som erfaringens fuldbyrdelse i kommunikationen kendte både Grundtvig og Kierkegaard. Begge finder den ikke mindst hos Shakespeare, der til forskel fra en Dante eller Goethe både var skuespiller og forfatter, og som Grundtvig i Indledningen til *Nordens Mytologi* 1832 kalder universalhistoriens profet.⁷¹

Hoved-revolutionen, som Hegel kalder reformationen, er en reformation af hovedet ikke kun i følelse og fantasi. Reformationen er en affirmation af det menneskelige liv som et selvbekræftet kæmpende og selv-udarbejdende, historisk dannet og dannende i mødet med den indre og ydre virkelighed, der tilegnes og transformeres gennem sprog og kommunikation. Livets uro og dynamik, som søger sin tilfredsstillelse i dets egne frembringelser i kunst og industri anerkendes af det reformatoriske subjektivitetsprincip.⁷² Denne side af Hegels åndsfilosofi, som Marx har videreudviklet, bekræfter erfaringen af, at noget er fuldbyrdet *vis à vis* erfaringen af det uopfyldte handlingskrav.

For Hegel er ikke arbejdet og kapitalen, men *sproget* det primære medium for selv-udarbejdelsen. Denne side af åndsfilosofien er som nævnt især blevet videreført i den filosofiske hermeneutik. Sprogligheden omdanner religionens umiddelbare forestillinger gennem fortolkning og tilegnelse. Tilegnelsen er ikke blot den passive reception og følelse, den andægtige restauration eller repetition, som den historistiske og psykologiske oplevelseshermeneutik i Schleiermachers spor satsede på. Enhver *recipieren* er tillige en *produce-ren*. Denne formulering, der stammer fra Johannes Climacus,⁷³ indikerer, hvorledes Søren Kierkegaard i sin teori om kommunikationens mulighed og umulighed, om den direkte og indirekte meddelelsesproblematik, står på skuldrene af Luther og Hegel.⁷⁴ For dem alle er *samtalen* langt mere grundlæggende end forestillinger og fortællinger. Og her netop den mislykkede forfejlede eller umulige kommunikation, som de finder i Bibelen: paradoks, kors, forargelse og dårskab som nedslag af den indirekte kommunikation, den "uendelige *parrhesia*" (Hegel).

Bekendelsens nedslag i de bibelske narrativer tager form som en narrativ omgang med paradokser, der ikke skjuler, men synliggør fordoblingen mellem forgrunden og baggrunden. Den trinitariske bekendelse er et ekko eller svar til denne Guds egen selv-præsentation. Samtalen med Gud er den samtale som Gud selv ifølge treenigheden er. For mennesket

71 N.F.S. Grundtvig, "Indledning", *Nordens Mytologi* 1832, N.F.S. Grundtvigs Skrifter i Udvalg, Bind V (København: Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag, 1907), 416-419; 483.

72 Hegel, "Die Reformation", 50-51.

73 Søren Kierkegaard, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, Søren Kierkegaards Skrifter (SKS) 7, 79.

74 Ibid., 249-252.

og Gud selv er det en samtale med en 'ubegribelig'.⁷⁵ Sønnens råb til Faderen hen over afgrunden er ifølge Eberhard Jüngel den trinitariske gudstankes korsteologiske kriterium, der holder mytens og metafysikkens gudstanke på afstand.⁷⁶

Fortællinger, der formidler disse paradokser, er "fortolkende fortællinger" (*midrash*), hvormed menes, at de gør det umiddelbart forståelige narrative forløb uforståeligt og ubegribeligt, som det også kendes fra forfattere som Franz Kafka.

Fortolkning betyder ikke, at forståelsesproblemet bliver forklaret og således afhjulpet, snarere omvendt: fortolkningen fremviser det paradoksale og absurde som artikuleringer af en tro, der kun kan kommunikeres under modsat skikkelse, nemlig forargelsens og dårskabens indirekte kommunikation. Dette er en nøgle til at forstå, hvorfor afmytologisering og hermeneutik hænger sammen, og hvorfor de fleste narrative ansatser derfor er anti-hermeneutiske i det omfang, de søger bagom afmytologiseringen tilbage til en affirmativ liberalteologisk urbilledekristologi hos Kant og Schleiermacher. Det er eksempelvis tilfældet i Peter Kemps *Engagementets poetik*, hvor hovedmodstanderen er Rudolf Bultmann, og hvor dekonstruktionen repræsenterer en tilsvarende modstander for den ligefremme opbyggelige læsning.⁷⁷

I forlængelse af Hegels emfatiske tale om sprogets *guddommelige* natur i Åndens fænomenologi formulerer Gadamer et syn på sprogligheden som ledetråd for ontologien.⁷⁸ Sproget er ikke et middel for tænkningen, men dens *medium*, i særdeleshed i teologien. Når det betænkes, at Gadamers hovedinspiration ud over Hegel er digteren Friedrich Hölderlin, er det ikke oplagt at tage Gadamer til indtægt for en narrativ teologi. Hegel og Hölderlin er tværtimod dialektiske tænkere, for hvem erfaringen af modsigelsen i sproget og poesien leder på sporet af sproget som medium for den hermeneutiske erfaring, af "den samtale, vi er".⁷⁹ Gadamers filosofiske antropologi er et modstykke til den ældste oldkirkelige forståelse af den treenige Gud som en samtale mellem de tre personer i Gud, som Tertullian hævdede imod metafysiske og mytologiske spekulationer.⁸⁰ Luther trækker på denne forståelse, når han foretrækker at oversætte treenhedsbegrebet med ord som "gespräch" eller "trialog".⁸¹ Såvel teologisk som filosofisk er ord og sprog således mere fundamentale for kristendommen end fortællinger og forestillinger ligefremt forstået, det vil sige uden den spekulative

75 Se Stegmaier, Werner. „Kommunikation mit einem Unbegreiflichen. Aktuelle Reflexionen zu den Bekenntnissen des Aurelius Augustinus als neuer philosophischer Ausdrucksform“ In Manfred Voigts (red) *Von Enoch bis Kafka. Festschrift für Karl E. Grötzing* (Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2002), 271-284. Derrida, Jacques. „Circumfession“ i Jacques Derrida og Geoffrey Bennington, *Jacques Derrida* (Chicago: Chicago University Press, 1993), 3-316.

76 Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, 249.

77 Se Pallesen, Carsten. "Metafor og metonymi—metonymi og metafor" i Mads Peter Karlsen og Lars Sandbeck (red) *Kristendom og engagement. Peter Kemps teologi til debat* (København: Anis, 2014), 155-180.

78 Tankens "indlejrethed i et sprog er den dybe gåde, sproget stiller tanken overfor", Gadamer, H.-G.. „Hegels Dialektik“, *Kleine Schriften I*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 1967), 95.

79 Citatet er fra digtet *Friedensfeier*, se også Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 473-474.

80 Andresen, Carl. „Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes“, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 52. Band, 1961, 1-39.

81 Joachim Ringleben, "Trinität und Ich-Du-Verhältnis. Luther im Horizont des Sprachdenkens Humboldt gelesen". Joachim Ringleben, *Arbeit am Gottesbegriff II* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 329-349.

fordobling, der ifølge Hegel og Gadamer kendetegner sproget alment og i særdeleshed det sprog, der taler om Gud, og som Gud selv er. Sproget fremkalder paradokser og selvreference, der her netop tænkes at være produktive for tanken.

I opgøret med den eksistensteologiske Guds-ord-teologi hos Rudolf Bultmann og Gerhard Ebeling påberåber den narrative teologi sig en ligefrem forståelse af fortællinger og sætninger. Hos Svend Bjerg tænkes den kristne *grundfortælling* at binde ordbegivenhedens flygtighed tilbage til det frelseshistoriske narrativ i Den apostolske Trosbekendelse. Hos Peter Kemp skal det kerygmatiske øjeblik tilsvarende foldes ud som en mytebegivenhed, et plot, med en temporal orden, der kondenseres i Kristuspoemet i Fillipperbrevshymnen.

Disse didaktisk idealiserede forståelser af fortællingen som identitets-stiftende paradigme for forholdet mellem Gud og menneske står i et spændingsforhold til den "fortolkende fortælling", som er paradigmet i både den hebraiske og kristne Bibel.⁸² I disse artikuleres refleksionens fordoblinger, forståelsens og misforståelsens ironiske dobbeltbund, som noget andet end selve oplevelsen og indlevelsen i fortællingen. I den gængse narrative teologi skal indlevelsen og oplevelsen psykologisk forstået bygge bro over skellet mellem den historiske Jesus og den opstandne, forkyndte Kristus. Poesien tænkes her at kunne skabe en metaforisk/narrativ overgang over den afgrund, der skiller skaber og skabning.

4. Narrativ pædagogik ved en korsvej

§ 1. *Oplevelshermeneutik*. I dele af den narrative teologi i Danmark er fortællingen som nævnt blevet præsenteret som et bolværk mod en rodløs refleksion og som en affirmativ formidling af den kristne tro i forlængelse af *Den Christelige Børnelærdom* af N.F.S. Grundtvig.⁸³ Ambitionen er at videreføre den lutherske reformation med fortællingen og det mytisk poetiske som det privilegerede medium. Grundtvigs og Luthers betoning af oversættelse, sprog og samtale identificeres i den narrative teologi med det mytisk poetiske på en måde, der ikke synes at have fremmet formålet.

Klagen over at traditionsoverdragelsen har fejlet, har som nævnt været udbredt, netop i en periode hvor fortællingen har været i højsædet. Problemet viser sig ved den rolle *oplevelsen* tilskrives navnlig i den fortællepædagogik, der blev formuleret af bl.a. Svend Bjerg i det indflydelsesrige skrift *Pædagogisk manifest '88*. Heri modstiller forfatterne polemisk tilspidset myten som en magt, der besætter sindet, med refleksion og fortolkning, der omtales som "mytens spildevand".

Oplevelsen tænkes *af sig selv* at give den tematisk pointerede fokusering, men ikke således i den fortolkende fortælling i såvel den hebraiske som den kristne fortælletradition, hvor den bevidste kerygmatiske bekendelse og dens narrative artikuleringer er anderledes forbundne og genstridige. Den ældste kristne bekendelse, som anføres i Første Korinterbrev

82 Ricoeur, "Interpretive Narrative", *Figuring the Sacred* (Minneapolis: Fortress, 1995), 181-199; og Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981).

83 Svend Bjerg, *Den kristne grundfortælling* (Aarhus: Aros, 1981), 298-246.

15, 3-8, er et "narrativeret kerygma" og noget tilsvarende gælder for spillet mellem bekendelse og fortælling i den hebraiske Bibel.⁸⁴

I den gængse narrative teologi og pædagogik synes det imidlertid alene at være den umiddelbare psykologiske appel og identifikation gennem besættelsen af sindet, der tæller som kriterium for tilegnelsen. Dette er imidlertid, hvad Gadamer fandt problematisk hos Schleiermacher og i det 19. århundredes neo-protestantiske dannelseshermeneutik fra Leopold von Ranke frem til Wilhelm Dilthey. Hos sidstnævnte skal netop psykologien, der bygger på oplevelse og indlevelse, give det objektive grundlag for historie- og åndsvidenskaberne. Det psykologiske subjektivitetsbegreb tjener som videnskabelig basis for, at historikerne skulle kunne rekonstruere fortiden gennem psykologisk indlevelse i en principiel samtidighed med alle epoker.

I denne model er subjektet ifølge Gadamers kritiske rekonstruktion som nævnt en cartesiansk rest, der er stillet over for objektet. Heidegger og den filosofiske hermeneutik vil overvinde abstraktionen og verdensløsheden i denne tænkemåde. Sært nok lever modellen som antydning uanfægtet i de toneangivende pædagogiske, psykologiske og sociologiske paradigmer, der går for at være objektive empiriske og evidensbaserede og netop ikke bygge på rene subjektive meninger og smagsdomme. Men herved skilles subjektet netop ud, og som sådant udskilt verdensløst subjekt reproducerer og forstærker disse modeller det atomiserede subjekt, der formuleres i traditionen fra Hobbes og Locke, Rousseau og Kant, og som Hegel anså for at være det problem, som åndsfilosofien skulle forsøge at konkretisere og om muligt overvinde.

§ 2. *Korsvejen: Den ulykkelige bevidsthed (Kant) eller den Spekulative Langfredag (Hegel)*. I afhandlingen angiver Kirsten Andersen to systematiske orienteringspunkter for religionspædagogikken. For det første tales der om en hermeneutisk "tøven" overfor en direkte inddragelse af religionen under den filosofiske antropologi.⁸⁵ Det første punkt hænger sammen med det andet systematiske pejlemærke, "det uopfyldte krav som den oprindelige handlingserfaring".⁸⁶ Den uomgængelige og uopfyldelige fordring forstås her som forestillingens og håbets antropologiske tilknytningsspunkt hos Kant, som afhandlingen fremlæser af Ricœurs handlingsteori. I forlægget hos Ricœur anføres den kantianske grænsetænkning som et korrektiv til Hegels "absolutte viden" og til den fuldbyrdede handling, hvormed Hegel fremsætter et dialektisk modspil til Kants (og Ricœurs) tale om det "uopfyldte krav" som frihedens og initiativets mulighed. Med sin åndsfilosofi mente Hegel bedre at kunne overvinde den fremmedgørelse i tro og viden, som han fandt hos forgængerne, herunder den fremmedgørelse, som forstandstænkningens formalisme repræsenterer hos Rousseau, Kant og deres efterfølgere.

84 Ricœur, "Interpretive Narrative", 184.

85 Andersen, "Sekularisering og religion", 208, 213.

86 Ibid., 190.

Afhandlingen forsvarer imidlertid (med Kant) den ulykkelige bevidstheds tøven, som stedet/ikke stedet, hvor fortællingens approksimation vogter grænsen mellem tro og viden, og hvor viden ville være en illegitim overskridelse af en grænse.⁸⁷ Håbet *vis à vis* det radikale onde og forestillingen, der artikulerer håbet, er religionens filosofiske "sted" i Kants system, det vil sige et *atopos*, der unddrager sig systemet som dets åbning. Hvor den praktiske fornuft, den gode vilje, strandeder på det radikale onde, hjælper religionen til en genfødsel af viljen til det gode i form af en omvendning, der ligger uden for viljens egen formåen, men som urbilledet, det gudvelbehagelige menneske, tænkes at give impulsen til. Men denne forståelse er som sagt, hvad Hegel opfattede som den ulykkelige bevidstheds modstand mod tilgivelsen. Sidstnævnte bevidsthedsform videreudvikles i ny-protestantisme og liberale teologi fra Schleiermacher til hans efterfølger Rudolf Otto med forskellige – hos Schleiermacher mere etiske og hos Otto mere æstetiske – accentueringer.

Heroverfor repræsenterer Hegel en anden mere attraktiv tænkning. Sammen med Paulus og Luther kan Hegel siges at gå et skridt videre, når han lader den tomme transcendens udtømme sig selv i inkarnationen og således tilvejebringe et konkret historisk Øjeblik for talen om det evige. Øjeblikket er Kristi død som Guds død, som er den ulykkelige bevidstheds befrielse og forsoning. Det lyder paradoksalt, men for Hegel er korset omvendingspunktet, hvor Gud og menneske forsones. Kristus er den ulykkelige bevidstheds figur, der lever og tænkes til ende som Guds egne andethed, som Gud ifølge kristendommen har tilgivet og forsonet. Den Spekulative Langfredag er således "orgelpunktet" i Hegels lutherske korsteologi. Her kommer alle håb og narrativer til kort som blotte tilnærmelser (og undvigelses), halve teologier, der fører væk fra Gud, som han siger i sin Indledning til *Retsfilosofien*.⁸⁸

I sin eminente indføring i Hegels religionsfilosofi "The Status of *Vorstellung* in Hegels Philosophy of Religion" sammentrækker Ricœur, hvad der er den kristologiske kerne i Hegels filosofi.⁸⁹ Her er Ricœur samtidigt langt mere kritisk overfor Kant end i de artikler om Kants religionsfilosofi, som Kirsten Andersen (med fuld ret) knytter til ved. Hegel foregriber i stor skala Bultmanns afmytologisering: afhændelsen af de transcendentale illusioner, som det hedder hos Kant, er Guds egen selvafhændelse (kenose) på korset. Begrebets ophævelse af forestillingen er således en afmytologisering, der udspringer af påsketroen, og som episoderne med Kristi opstandelse og den tomme grav indikerer.

Korset er således den kristne ateismes døds- og fødselsattest, en modsigelse, som Ricœur dvæler ved i sin artikel "At filosofere efter Kierkegaard" fra 1963. Kierkegaard skal læses på baggrund af Hegel og de andre tyske idealister, hvis man vil værdsætte hans tænkning (og anti-tænkning) som et afgørende moment i tænkningens historie. Forestillingen er i den åbenbarede religion (kristendommen) den forestillende tæknings højde- og slutpunkt, der befinder sig på tærsklen til den absolutte viden og i den yderste spænding til

87 Ibid., 188.

88 Hegel, *Retsfilosofi* (København: Det lille Forlag, 2007), 27.

89 Ricœur, "The Status of *Vorstellung*", 70-90.

begrebet. Således er den Spekulative Langfredag på samme tid "forestillingen om døds-kampen og forestillingens døds-kamp".⁹⁰ Påskens fremstilling af gudmenneskets døds-kamp er tillige fremstillingens egen døds-kamp. Ifølge denne spekulative sætning, er opstandelsen fortællingens ende, ikke dens genopstandelse.

I Hegels religionsfilosofi betyder *Vorstellung* (repræsentation) ikke bare det figurative sprog, symboler, myter og fortællinger, eller særlige praksisser og ritualer, men også dogmatikkens kvasi-begreber.⁹¹ Det filosofiske begreb samler og *ophæver* dette i en bevægelse, der trækker på de religiøse følelser og forestillingers dynamik. Ophævelsen opbevarer og fastholder de religiøse forestillinger for tanken og nutiden, ikke bare i en *ombrydning*, men i en gennemgribende tilegnelse som den, Luther havde lagt op til med sin oversættelse af Paulus. Det tyske ord for ophævelse (*aufheben*) er nemlig Luthers fortyskning af verbet *katargeo* hos Paulus (Romerbrevet 3, v. 31).⁹² Troen sætter ikke loven ud af kraft, men gør den gældende som de-aktiveret. Denne læsemåde bygger Giorgio Agamben på den "yderst originale perikope" i Andet Korinterbrev 3, 12-13 "*telos tou katargoumenou*", som han oversætter: "opfyldelse gennem det, som er blevet de-aktiveret".⁹³

Luther er bevidst om dobbeltheden i det tyske *aufheben*, og derved undergår det tyske ord en spekulativ fordobling. Hegels dialektik er bygget op på denne sproggevinst, der med Hegels ord i *Logikken* er en "fryd for den spekulative tanke".⁹⁴

Den Spekulative Langfredag indikerer en bevægelse mellem forestillingen og begrebet som en ophævelse eller dekonstruktion.⁹⁵ Korset overstreger fortællingen, der falder fra hinanden og kun dens stumper meddeles i en nøgtern politirapport eller retsprotokol. Den nostalgiske erindrings "bagdør" er smækket i, som Climacus siger i *Efterskriften*.⁹⁶ Himlen er således *ikke* åben, og derfor bliver opgøret med en blot historiserende rekonstruktionshermeneutik lige så lidenskabeligt, som Hegels nej til en urbilledekristologi, der vil bevare en rest af det oprindelige menneske- og gud-billede som håbets *nisus formativus*, der gennem den absolutte afhængighedsfølelse hos Schleiermacher tænkes at kunne lutres i det fromme sind i en intensiveret gudsbevidsthed.

Markus-passionens reportagestil er hovedeksemplet på en "fortolkende fortælling".⁹⁷ Fortællingens døds-kamp og sammenbrud afkodes gennem en anden tekst, referencerne til apokalyptiske skrifter som Salme 22 og Salme 41, men også de kerygmatiske sentenser, der

90 Ricœur, *Filosofiens kilder* (København: Vinten, 1973), 46.

91 Ricœur, "The Status of *Vorstellung*", 74-75.

92 Giorgio Agamben, *The Time that Remains. A Commentary on the Letter to the Romans* (Stanford CA: Stanford University Press, 2005), 95-104.

93 Ibid., 98.

94 Ibid., 99; Hegel, *Wissenschaft der Logik I* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), 113-114.

95 Agamben, *The Time that Remains*, 102-104.

96 SKS 7, 191.

97 Ricœur, "Interpretive Narrative", 198-199; for en mere udførlig fremstilling, se forf. "A Questioning Lament: Trajectories of Biblical Poetry and Interpretive Prose in Psalm 22 and in the Passion of Mark as a Hegelian Moment in Ricœur's Philosophy of Religion", i Ingolf U. Dalferth, Marlene A. Block (eds.), *Hermeneutics and the Philosophy of Religion. The Legacy of Paul Ricœur* (Tübingen: Mohr Siebeck, april 2015).

i den markinske tekst selv oplyser tekstens episoder (ordene om at menneskesønnen skal forrådes, og at Peter skal fornægte ham, inden hanen har galet tre gange), og som danner en ekkovirkning.⁹⁸ Forlægget undergår herved en transformation, idet den korsfæstede tager ordene fra Salme 22 "Min Gud, min Gud, hvorfor har du forladt mig?" ud af munden på salmisten, og herved ombøjer menneskets klage og bøn til Guds egen erfaring med sig selv. Teksten er således dobbeltkodet i flere betydninger. Markus' prosa er en transformation af bibelsk poesi, der indtil korset havde været et herligt smykkeskrin, som den korsfæstede åbner, hvorved skrinet viser sig at indeholde en kostbar perle.⁹⁹ Det er en første betydning af den spekulative fordobling (tanke-palindromet), som den moderne intertekstuelle ekse-gese har genopdaget: gentagelsen og genskrivningens fordoblinger og forskydninger. Den narrative forventning om knudens løsning i en "happy endning" bryder Markusevangeliet af. Det ældste manuskript har ingen fortælling om opstandelse, men efterlader os med den tomme grav og den unge mand i hvide klæder, der peger og siger, "se dér er stedet, hvor de lagde ham" (Markusevangeliet 15, 6). Noget, som er nedlagt "i midten", er blevet taget op. I de følgende vers tager evangeliet en underfundig hegelsk vending, når det fortælles, at han er gået i forvejen til Galilæa, den by hvor evangeliet tager sin begyndelse, og hvor han igen vil møde sine disciple (v 7). Begyndelsen ligger i slutningen og omvendt som i et palindrom: *madam/madam, en-af-dem-der-red-med-fane*.

En anden betydning er som nævnt, at ordet, der korsfæstes, henvender sig til sig selv i klagesalmens anråbelse "Min Gud, min Gud, hvorfor har du forladt mig?" Gud gør sig således færdig med og fremmed for sig selv for at kunne overvinde den ulykkelige bevidstheds erfaringer med loven: det "uopfyldte krav som den oprindelige handlingserfaring."¹⁰⁰ Hvis ikke håb, hvad så? Kan man dvæle ved det negative uden at forvandle tabet til en rigdom?

En første vanskelighed er som sagt at få øje på vanskeligheden. Den apokalyptiske forståelseshorizont for Passionsberetningerne går kort fortalt ud på, at de abnorme begivenheder, der berettes omkring Jesu lidelse og død, netop er de i Skriften anførte indikationer på, at gudsriget er i frembrud: forræderiet, Peter, Judas og kvinderne, der flygter, bidrager til det positive, som aktørerne selv tror, og som også er deres svigt. De forstår intet, men efterlades rådvilde og forvirrede, og fortællingen bevæger sig stadigt dybere ind i et mørke. Den narrative skematik bryder sammen, hjælperen Peter bliver forræderen, forræderen Judas bliver hjælperen, der ufrivilligt iværksætter den guddommelige plan, der hos Markus angives med den gentagne bebudelse om det forudbestemte i, at menneskesønnen forrådes, overgives til syndere, dør og opstår (Markusevangeliet 8,31; 10,33). Med en formulering af Robert Alter opfyldes Guds uafvendelige vilje ikke *på trods* af menneskets genstridighed

98 Ricœur, "Interpretive Narrative", 196.

99 Ricœur, Paul. "Lamentation as Prayer", i André LaCocque, Paul Ricœur, *Thinking Biblically* (Chicago: Chicago University Press, 1998), 229, og Ricœur, "Interpretive Narrative", 199.

100 Ricœur, "Interpretive Narrative", 208-211.

og svigt, men netop *i kraft* af denne.¹⁰¹ Det er i sidste ende denne teologiske dobbelte kodering, der gør fortællingen dunkel og uforståelig. De forklaringer og regibemærkninger, Markus giver, forstærker det uforståelige, modsat hvad man ellers forventer af fortolkninger. Fortælleren ved ikke selv, hvad der foregår, og måske er det den helt perifere romerske officer, der, da Jesus udånder, udsiger den evangeliske pointe "Sandelig den mand var Guds søn" (Markusevangeliet 15, 39). Passionen er ikke en forestilling, der skematiserer et håb, som er grundtanken i Kants religionsfilosofi, hvor håbet og forestillingen *vis à vis* det radikale onde, fastholder, at mennesket er anlagt på det gode, og at det gennem en omvendning af viljen, gennem urbilledets påvirkning af sindet, kan håbe på, at det genfødes som et moralsk og frit fornuftsvæsen.

Den hegelske Spekulative Langfredag er også vendt imod denne fastholdelse af håbets billeder som regulativ ide og grænse for afmytologiseringen. Også den kantianske læsning må ofres som artikuleringer af den skønne sjæls moralske terror, der ifølge Hegel tilhører den ulykkelige bevidsthed, som kristendommen overvinder.¹⁰² Kant vil ganske vist ofre de transcendentale illusioner, den rationelle teologis antagelse af sjælens udødelighed, af Gud, den frie vilje og af evigheden som en grundlæggende metafysisk viden, hvorpå al anden erkendelse bygger. Kant erstatter viden med postulater og deres symbolske skematiseringer. Men netop disse forestillinger skal ifølge Hegel ophæves i begrebet, der hos Hegel er den treenige Gud selv. Sønnens korsfæstelse er med Johannesevangeliets terminologi (Johannesevangeliet 3, 14) hans "ophøjelse" på korset, hvorved Ånden "hæver sig op" til sig selv i en fuldbyrkelse af den gensidige anerkendelse mellem treenighedens personer, der er den fuldkomne lykkelige bevidstheds figur. Forestillingen transformeres i den fuldbyrdede gensidige anerkendelse, der ikke længere er tilkæmpet, men netop først virkelig er, når den er skænket, som den kristne bekendelse hævder.¹⁰³

§ 3. *Sidste omgang med paradokset.* 70 året for holocaust, 2015, er en påmindelse om den afgrund, der gør ord om forsoning, gensidig anerkendelse og tilgivelse vanskelige, hvis ikke umulige at udtale og tænke. Der var lutherske kristne og kantianske pligt-automater blandt dem, der fik dødsmaskinen til at fungere. Så hvordan kan man prædike opstandelse og tilgivelse? Hvorledes undgå at den spekulative fordobling bliver meningsløs eller pervers, hvordan ikke undgå dens ambivalens? Spillet mellem den levendegørende ånd og det dræbende bogstav (2 Korinterbrev 3,6) er ifølge Bader en dobbeltbundet ironisk tale, der gennemtrækker talen om og af den bibelske Gud.¹⁰⁴ Den opstandnes bekræftelse af den evige Gud, som "var, er og kommer", er den, der selv er kommet, og "har set sig selv et øjeblik".¹⁰⁵

101 Ibid., 182.

102 Ricœur, "The Status of *Vorstellung*".

103 For en udlægning af 'tilgivelsen' i Hegels Fænomenologi, se Rebecca Comay, *Mourning Sickness. Hegel and the French Revolution*, (Stanford CA: Stanford University Press, 2011), 131-136.

104 Bader, "Spirit and Letter".

105 Malabou, "Divine Plasticity or, the *turn* of events", i Malabou, *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic* (London: Routledge, 2004), 115-124.

Det at se Gud, betyder for et menneske at dø, mens det for gudmennesket betyder enheden af døden og livet til fordel for livet, som det formelagtigt udtrykkes af Eberhard Jünger.¹⁰⁶ Således indikerer korset en nyskabende kærlighed: Den gør mennesket til intet uden at tilintetgøre det.

Men at sige eller skrive dette er allerede for meget. Korsteologiens pointe er som nævnt, at korsets virkelighed, med Luthers ord unddrager sig i udsigelsen: "kors, kors, og der er intet kors". Sprogets guddommelige dialektik er her, at korset som erfaring er skjult under det sammes skikkelse "korset" som et ord (*sub specie eodem*).¹⁰⁷ Ordene ophæver den uhyrlige virkelighed, som korset betyder. Denne erfaring af talens forræderi, af ikke at kunne sige, hvad man mener, men at det mente tværtimod forrådes i udsigelsen, er pointen med Hegels tale om sprogets guddommelige natur, dets baccantiske rus, som han udlægger med henvisning til de eleusinske mysterier.¹⁰⁸ Sprogets guddommelige væsen består i dets dialektiske afdækning af modsigelsen mellem *menen* og *sigen*, der svarer til den rolle, Luther tilskriver loven som et guddommeligt ord, der afdækker modsigelsen mellem form og indhold, og som forudsætter, at det sande melder sig som en dialektik mellem *menen* og *sigen*, men ikke bagom den sproglige artikulering af den sanselige visheds sandhed.

For den, der lever med mindet om slægtninge og nære, der blev myrdet i Auschwitz af mennesker, der antageligt var opdraget med kristne forestillinger om, at Gud tilgiver alt, og at Kristus døde og opstod for vores skyld, er disse ord vanskelige. Her hjælper ingen mytisk poetisk fortælling. Hun hører antageligt den kristne tale som krænkende og i bedste fald som tankeløse floskler, måske endog som blasfemisk selv for en ateist. Uden forargelsens frastød sælges der både ud af humaniteten og af den kristne tro, der ikke kan forsvares, men kun angribes, ignoreres eller tros på trods af, at den er vanvid. Den rene tilgivelse er ubetinget tilgivelse af det utilgivelige, og findes kun som en form for vanvid og kun mellem partnere, der har noget på spil.¹⁰⁹

De fortolkende fortællinger, som er et andet ord for den bibelske *midrash*, omgås med paradokser uden at nedtone modsigelserne i loven. Fortællingen om Abraham og Isak i 1 Mosebog 22 er paradigmatiske for denne narrative udfordring af Toraen og Gud selv. Jesu lignelser er nytestamentlige eksempler på dette forhold til loven, og i ikke mindre grad er passionsberetninger som antydet bevidst udfordrende for forstand, følelse og forståelse. De er ikke omgang med paradokser, men med paradokset i ental. Den psykologiske indlevelse og identifikation er herved udelukket. Den markinske passionsberetning er metonymisk påholdende i sin fortælleøkonomi og ikke suggestivt metaforisk eller urbilledeligt dragende, men snarere frastødende.

106 Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt*, 298, 434, 438.

107 Bader, "Was heisst: Theologus cruce".

108 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 75-78.

109 Se Vladimir Jankélévitch, "Mad Forgiveness" "Acumen Veniae", *Forgiveness* (Chicago, London: The University of Chicago Press, 2013), 106-155. Jacques Derrida *Cosmopolitanism and Forgiveness* (London: Routledge, 2001), 32-38.

Spørgsmålet om fortællingens nøglerolle bliver særligt påtrængende, hvis man med Martin Kähler, som mange gør, antager, at evangeliene er en unik genre, der kan beskrives som "Passionsberetninger med meget lange indledninger".¹¹⁰ Her snerper spørgsmålet om fortællingens status for alvor til. Er fortællinger formidlinger eller peger de ikke snarere på det sorte hul, det, der ikke kan fortælles og ikke kan fortælles? Den rene tilgivelses vandsmoment: Kristi død for vores skyld? Teologisk kan vi således hurtigt fastslå, hvad der er plottet i Det nye Testamente, som (dis)kvalificerer alle andre ord, handlinger, lignelser og fortællinger. Mere vanskeligt er at sige, hvad dette plot betyder. Ved sin måde at fortælle på frembringer Markusevangeliet nemlig langt mere mørke end lys. Hermed opnår evangelisten ifølge Ricœur at fremstille Kristus som den lidende menneskesøn.¹¹¹ Fortællingen om dødskampen er således fortællingens egen dødskamp: dens umulige mulighed. Tematisk handler den kristne påske om tilgivelsen, der markerer det dybeste skel mellem Kant og Hegel: den skønne sjæl og det hårde hjerte modsætter sig nåden som en krænkelse af autonomien.¹¹² Men denne hårdnakkede kantianisme er netop ifølge Hegel det onde, det "åndens sår", der ifølge Hegels forståelse af tilgivelse "heler uden at efterlade ar".¹¹³ Åndens traumer heles ifølge en "drømme-logik", der foregriber Freuds tese om, at det ubevidste hverken kender negation eller tid.¹¹⁴ Det ubevidste forstået som et sprog i sproget, der taler uden at sige noget, rummer perspektiver for at forstå, hvorledes tilgivelsens og anerkendelsens religiøse sprog ophæver forestillinger i en tilstand, hvor sprogets midte, der hverken er positiv eller negativ, klinger med som en resonans, et "næsten intet", der sætter og opløser midten, som Hegel siger i kapitlet om Ånden.¹¹⁵ Ifølge Vladimir Jankélévitch er den rene tilgivelse et øjeblikkets under, hvor ondskab og tilgivelse er lige stærke, lige irreducérbare.¹¹⁶

Tilgivelsen selv tilgiver med et slag, og i en enkelt, udelelig élan, og den tilgiver udelt; i en enkelt, radikal og ubegribelig bevægelse, tilgivelsen udvisker alt, fejer alt bort, og glemmer alt. I et enkelt øjeblik, gør tilgivelsen fortiden til en ren tavle, og dette mirakel er for tilgivelsen ligeså simpelt som at sige "hej" eller "godaften".¹¹⁷

Den fortabte søns far, der i Jesu lignelse (Lukasevangeliet 15, 11-35) holder en fest for sin søn, viser ifølge denne fransk-jødiske tænker, hvad tilgivelse er.¹¹⁸

110 Ricœur, *Figuring the Sacred*, 186.

111 Ibid., 187.

112 Andersen, "Sekularisering og religion", 177; Kant nedtoner tilgivelsen til fordel for menneskesønnen som forbillede. Ibid., 179-182.

113 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 440. Se Comay (2011), 129-131.

114 Jf. det tyske ord *Traum* for drøm i Freuds *Traumdeutung*, der på dansk forskyder sig til *traume* tydning.

115 Hegel, *Phänomenologie*, 337; Bader, *Psalmen Stille*, 48.

116 Jankélévitch, *Forgiveness*, 165.

117 Ibid., 153; "lige som den inspirerede intuition gør tilgivelsen flere generationers arbejde på et enkelt øjeblik. I et enkelt ord, i et blik, en blinken med øjenlågene, i et smil, et kys, fuldbyrder tilgivelsen med et slag, hvad det tager århundredes glemsel, forfald og retfærdighed at få til at vokse" (155; forf. oversættelse).

118 Ibid., 155.