SPROGET ER FORNUFTEN. JOHANN GEORG HAMANN SOM INSPIRATION FOR NUTIDIG TEOLOGI OG HERMENEUTIK



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

Resumé: I denne artikel gives en indføring i centrale elementer i Johann Georg Hamanns tænkning (1730-1788) og der peges på den inspiration, som hans tænkning har givet til nutidig teologisk refleksion ved at inddrage nyere læsninger af Hamann. Derudover udvides perspektivet også til en generel refleksion over forholdet mellem sprog, teologi og hermeneutik ved at pege på Jeremy Begbies inddragelse af kunsten i teologien, som trækker på en tænkning, der løber parallelt med Hamanns, uden at Hamann inddrages. Dermed argumenteres der for, at på trods af den dunkelhed, som til tider ligger i Hamanns skrifter, er der også en tydelighed over sprogets betydning, som er væsentlig for en nutidig hermeneutik. Begbie bruges til at kaste nutidigt lys ind over Hamanns tanker, og Hamann bruges til at pege på Begbies teologiske tolkning af musik og billedkunst.

Det er muligt at bevæge sig ind i Johann Georg Hamanns (1730-1788) tænkning fra flere forskellige vinkler, hvilket sekundærlitteraturen giver mange eksempler på. Årsagen til mangfoldigheden i læsninger er dels, at Hamanns stil til tider gør hans pointer ganske dunkle, og dels, at han i sin tænkning diskuterer emner, som både er brede og aktuelle. Man kan så at sige gå rundt om Hamann i koncentriske cirkler og inddrage mere og mere materiale med henblik på at belyse hans tanker og samtidig bruge hans tanker til at kaste lys ind over et væld af forskellige emner.

Det første oplagte skridt i bevægelsen mod Hamann er at se på ham selv, hans liv, hans skrifter og hans samtid. Derved kan hans anliggende indkredses, hvilket må ske

i tæt parløb med den samtid, han forholdt sig til, da hans tanker ikke kun drejer sig om Hamann selv, men også om Kant, Lessing og andre. Næste skridt, som selvfølgelig er uløseligt forbundet med det første, drejer sig om tolkningen af Hamann. Da Hamann til tider er notorisk svær at læse, findes der forskellige tolkninger af ham, som kan refereres og diskuteres med henblik på en vurdering af, hvem der rammer Hamann bedst. Det tredje skridt kan angå anvendelsen af Hamann i dag, da der er flere teologer, der henter inspiration hos Hamann, hvilket giver Hamann en umiddelbar nutidig relevans, hvor man kan spørge, hvordan Hamann bruges, og hvilken hjælp han om muligt kan give til en aktuel teologisk refleksion. Det fjerde skridt kan være mere teologisk specifikt og fokuserer mere snævert på hermeneutikken, da Hamann netop har været til inspiration i spørgsmål om teksttolkning og bibellæsning. Det femte skridt kan være tematisk bestemt, hvor temaer, som optager Hamann, fremdrages ved at diskutere nutidige tænkere, hvis refleksioner løber parallelt med Hamanns, uden at de læser og inddrager Hamann. Alle fem skridt bliver berørt i det følgende.

Hamann og hans samtid

Hvad angår første skridt, så er hensigten med denne artikel ikke at skrive en biografi om Hamann, men nogle få biografiske data er hjælpsomme, når det drejer sig om at forstå anliggende og ramme. Hamanns livsperiode er 1730-1788, han vokser op i Preussen, i Königsberg, i oplysningstiden. Denne ramme for hans liv kommer til udtryk i titlen på Oswald Bayers bog *Zeitgenosse im Widerspruch. Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer*, hvor Bayer fremholder, at Hamann modsiger samtiden, at samtiden er oplysningstiden, og at Hamann er en del af oplysningen, men som en radikal del. Han er dybt optaget af sin samtid, lærer af den, men fastholder alligevel en opposition. En af dem, som bliver modsagt, er hans gode ven Immanuel Kant. Hamann er ellers ikke i udgangspunktet i modsætning til Kant, men det kommer han, da han sidder i London i 1758 og læser Bibelen fra ende til anden og der erfarer en omvendelse til, hvad han selv forstår som en luthersk kristen tro med Bibelen som omdrejningspunkt. Han ser beskrivelsen af Israel i Bibelen som en udfoldelse af sit eget liv, hvilket giver ham et andet syn på ganske meget i verden (Hamann II 1949-57, 40). Ingen bøger, skriver han, er at sammenligne med Bibelen. Kant er ikke begejstret og prøver at få ham på bedre tanker, hvilket ikke er så let, og den samtale, der er imellem dem derefter, er præget af modsigelse.

Selvom Kant ikke var begejstret for Hamanns ændrede livsindstilling, havde han stor respekt for Hamanns intellektuelle kapacitet, hvilket gjaldt alle dem i samtiden, der kendte ham; som Goethe formulerede det: »Hamann er sin tids skarpeste hoved« (O'Flaherty 1988, 23).[1] Hamann fik ikke afsluttet en universitetsuddannelse, men hans samtidige var klar over hans intellektuelle formåen som en, der læste skrifter på tysk, engelsk, fransk, italiensk, portugisisk, lettisk, latin, oldgræsk, hebraisk og arabisk. Han var velorienteret og yndede at læse, hvad han kunne komme i nærheden af. Han begyndte på universitetet i Königsberg med at læse teologi og filosofi, skiftede til jura og

økonomi, men studerede også filologi, retorik, matematik og naturvidenskab, dog uden formelt at afslutte noget studie (Bayer 1988, 25). Den første bog, han udgav, var en oversættelse af en fransk bog om økonomi. Denne brede interesse bevarede han hele livet. Samtidig med at han var agtet for sin intellektuelle kapacitet, blev han også anset som noget dunkel, en man måske nok kunne hente oplysende citater fra, men hvis man blev der i længere tid, var faren, at mørket ville begynde at sænke sig. Som Lessing formulerede det: »Hans skrifter fremstår som en test for dem, der forstår sig selv som polyhistorikere. Man behøver virkelig en panhistorie, for at forstå ham. Det er let at finde en på gennemgang, men svært at træffe en, der opholder sig i længere tid« (Betz 2004, 198).[2] For at kunne følge Hamann, når man læser ham, må man have hele den litteratur og historie med, som han har i hovedet, for derved at kunne forstå, hvad han alluderer til, hvilket får den konsekvens, mener Lessing, at det er de færreste, der opholder sig i lang tid i Hamanns skrifter. Hamanns særlige stil og måde at skrive på er, som Hegel anfører, gennemvædet af en egensindig retorik. Hegel henviser til det franske udtryk, at manden er stilen, men siger, at når det gælder Hamann, så er han stil hele vejen igennem (Bayer 1988, 44).

I *Sokratische Denkwürdigkeiten* fra 1759 giver Hamann udtryk for beundring for Sokrates, som han delte med andre i samtiden, og peger på, at Sokrates ønskede, at dem, han talte med, selv skulle lære at svømme, og på lignende måde skaber Hamann gennem sine skrifter nogle øer, men for at komme fra den ene ø til den anden, må man selv bevæge sig, hvilket vil sige, at der i læsningen af Hamann må være et element af anstrengelse, et aspekt som gør, at læseren arbejder med meningen og tilegner sig den (Hamann II 1949-57, 142).

Hamanns skrifter yder altså modstand overfor læseren, men er dog ikke uforståelige. Der er pointer, som både Hamann og hans læsere vender tilbage til igen og igen som helt centrale i hans tænkning, som omdrejningspunkter for hans kritik af Kant og for hans forståelse af erkendelsesteori, antropologi og hermeneutik. Som Hegel formulerer det: »Hamann stillede sig i midten af fornuften som problem og præsenterede løsningen; han forstod det som et sprogligt forhold« (O'Flaherty 1988, 6).[3] Sprogets betydning udskiller sig som det særlige i Hamanns tænkning, som det, han ikke kan slippe, og som får berøring med alt andet. Som han formulerer det i et brev til Herder: »Fornuft er sprog, *Logos*, på dette ben vil jeg gnave og vil gnave mig til døde på det« (O'Flaherty 1988, 29).[4] Den pointe står centralt for ham i kritikken af flere af oplysningstænkerne, og henvisningen til *logos* ses af nogle af hans fortolkere som en kristologisk hentydning (Betz 2009, 114).

Det, som flere tænkere i oplysningstiden søger, er det, der kan hæve sig over tiden, hvilket de mener må være fornuften. Som Lessing formulerer det: »Tilfældige historiesandheder kan ikke være bevis for nødvendige fornuftssandheder« (Lessing 1994, 316).[5] Historien er tilfældig i modsætning til fornuftssandhederne, som er evige og nødvendige. Historien er derfor ikke det, der kan vejlede os i de afgørende spørgsmål, det

må fornuften. Vi må hæve os over det historisk betingede, og det, der må føre befrielsen frem, er fornuften. Nogle få år efter Lessing havde formuleret sig på denne måde udgiver Kant *Kritik der Reinen Vernuft*, hvor baggrunden for bogen er, siger Kant, at han er blevet vækket af sin dogmatiske slummer gennem læsning af Hume, og ambitionen er blandt andet at give et svar på Humes udfordring, en udfordring han er blevet gjort opmærksom på gennem Hamann (Betz 2009, 35-36). Hvis Humes skepticisme ikke kan besvares, ender vi i den situation, som Bertrand Russel en del år senere beskriver, hvor idioten som tror, »he is a poached egg is to be condemned solely on the ground that he is in a minority« (Russell 1991, 646).

Kants løsning på Humes problem er tanken om syntetisk a priori, at der findes dette træk ved menneskelig erkendelse, at den er sammensat, at den begynder med erfaringen, men kommer ikke udelukkende fra erfaringen, da menneskets forstandskategorier og anskuelsesformer, sætter rammerne for erfaringen. Vi kan ikke tænke uden at tænke i rum og tid, hvilket betyder, at enhver tænkning forudsætter rum og tid. Det er universelle kategorier, som det ikke er muligt for os at forlade. Rum og tid er forudsat uafhængigt af det historisk betingede (Kant 1990, 66-75).

Her er der en lighed mellem Kant, Lessing og mange andre i samtiden, hvor man søger det, der kan frigøre fra fortiden, fra historien, for historien svømmer i fordomme, begrænsninger, misforståelser og anden elendighed. Og på netop det punkt er det, at Hamann protesterer ganske kraftigt i den bog, han skriver som reaktion på *Kritik der Reinen Vernuft*:

> Det, som bliver stående, er hovedspørgsmålet: *Hvordan er det muligt at tænke?* Hvordan er det muligt at tænke ud over erfaringen, at tænke *højre* og *venstre*, *før* og *uden*, *med* og *over*? Der er ikke brug for nogen deduktion for at bevise *sprogets* genealogiske prioritet, som kommer før de syv hellige funktioner i logiske sætninger og slutninger og deres heraldik. Ikke kun tænkningens hele formåen beror på sprog […] men sproget er også *midtpunktet i fornuftens misforståelse af sig selv* (Hamann III 1949-57, 286).[6]

Det Kant, Lessing og mange andre overser, ifølge Hamann, er, at det ikke er muligt at udskille fornuften fra sproget, da fornuften er sproget. Og da sproget er historisk betyder det, at ordene rum og tid er historiske, historisk betingede, historisk begrænsede, historisk afhængige. Hvis man tror, at man gennem fornuften kan forlade historien, så forsøger man ved historien at ophæve historien. Eller som Hamann siger et andet sted: »Poesi er menneskeslægtens modersmål […] Sanser og lidenskaber forstår alt i billeder. Hele den menneskelige erkendelses og lykkes skat er i billeder« (Hamann II 1949-57, 197).[7] Sproget hviler, lever og ånder i billeder. Sproget vokser ud af billeder, hvilket betyder, at al menneskelig tænkning har sit udspring der. Forsøget på at reducere sproget

til det logisk deduktive og formelle, lader sig ikke gøre. Det er at opstille et ideal, hvor man ubevidst ønsker at forlade verden, selvom målet er at gribe virkeligheden.

Hamann vil ikke dermed benægte, at man kan konstruere et formelt logisk sprog, og at anvendelsen af det kan være gavnlig og klargørende. Problemet opstår, når man idealiserer det sprog og den tilgang til verden, for da ender man reelt i en fornægtelse af verden og en opgivelse af fornuften på trods af en idealisering af det rationelle. For at nå det rationelle og få skubbet det til side, som står i vejen, ender man i en fordrejet rationalitet. Det betyder, at Hamann kan tale om fornuft i forskellig betydning, og har gjort, at nogle har læst ham som en tilhænger af det irrationelle, som for eksempel Isaiah Berlin. Som O'Flaherty siger det:

> Because of his unflagging attack on what he considered the abuse of reason, Hamann is often referred to as an irrationalist. Such a label is, however, highly misleading […] It is quite erroneous to consider Hamann as espousing a subjective philosophy, as some critics and historians of philosophy are accustomed to do. What saves him from such putative subjectivism is his insistence upon language as the *sine qua non* of all thought (O'Flaherty 1988, 31; 36).

Når Hamann i den grad er en fortaler for sproget, for dagligdagssproget, og identificerer fornuft og sprog, så er det tydeligvis ikke fornuften *per se*, han er imod. Som han formulerer det: »Uden *sprog* har vi ingen fornuft, uden fornuft ingen *religion*« (Hamann III 1949-57, 231).[8] Når poesi er menneskeslægtens modersmål, som han siger, så vil han dermed fastholde en bred forståelse af sprog og fornuft. Ifølge Hamann er Kant på vej væk fra virkeligheden i sit forsøg på at komme tæt på.

Hamann læser Kants første kritik, inden den udkommer, og skriver en bog om den som reaktion, en bog han dog ikke udgiver på grund af hans store agtelse for Kant, som har vist ham megen venlighed, men bogen udgives i år 1800, efter Hamanns død (Betz 2009, 34-37; 233). Titlen på bogen er *Metakritik om fornuftens renselse*, hvorved Hamann angiver noget af det, som han anser som problemet i Kants tænkning og i bredere forstand den udfordring, som præger samtiden. Begrebet metakritik, som Hamann bruger her, tager han til sig og kan anvende senere som en generel betegnelse for hans tænkning. Han er kritisk overfor kritikken. Og det, han her forholder sig til, er, som det siges i den tyske titel: *den Purismen der Vernuft*. Dette forsøg på at rense fornuften ved at være puritaner i forhold til det historiske ender reelt i det irrationelle, da den menneskelige fornuft er historisk. Sproget vokser ud af historiske aflejringer, snoninger og billedbrug, hvilket ingen kolde afvaskninger og gennemgribende renselser kan slippe af med.

Hvad ord betyder, er afhængigt af brugen, og brugen kan variere. Hvilket ikke medfører, at alting flyder, og at meningen i ord ikke kan gribes, men at der er variationer: »Ordene får deres værdi, ligesom tallene, fra det sted, hvor de står […]« (Hamann II

1949-57, 71).[9] Tallenes værdi – som ordenes – er afhængige af, hvor de står, og hvordan regnestykket går op, er afhængigt af, hvor tallene placeres. Ligesom mønter, siger Hamann videre, kan skifte værdi over tid og i forskellige sammenhænge, sådan er det også med ord. Det er derfor ikke muligt at isolere et ord og sige, at det altid og overalt, uafhængigt af sammenhæng, har samme betydning. Det evige, det sikre, det, der kan hæve sig ud af mørket og op i lyset, bliver i den menneskelige berøring en del af historien med de forbehold, som tiden lægger ind i alt. Sproget kan på trods af ihærdige menneskelige anstrengelser ikke frigøre sig fra det historiske, og dermed kan fornuften heller ikke, da fornuften er sproget. Denne kritik af Kants tænkning bryder dog først bredt igennem i det 20. århundrede, men allerede i det 19. århundrede klagede Friedrich Schlegel (1772-1829) over, at Hamann blev overset, hvorved mange år blev spildt: »På grund af den kantianske forvirring har vi spildt år, som for Tyskland var uerstattelige og vigtige. Denne store vise, dybe tænker, den fremsynede, har vi ikke anerkendt og agtet« (Betz 2009, 1).[10]

Kritikken af forsøget på at forædle og rense fornuften spiller også en rolle i Hamanns læsning af Bibelen. Han er afvisende overfor Johann D. Michaelis' (1717-1791) kritiske tolkning af Bibelen. Bibelen er for Hamann fra begyndelsen til slutningen gennemvædet af det historiske og det historisk begrænsede, uden at det kan være et argument imod dens sandhed og renhed. Hvis det rene er det ikke-historiske, så lever Bibelen med store problemer, men det ideal deler Hamann ikke: »Gud som forfatter! Inspirationen til denne bog er lige så stor en fornedrelse og ydmygelse af Gud, som Faderens skabelse og Sønnens menneskevordelse« (Hamann I 1949-57, 5).[11] Bibelen er som historisk skrift farvet, bestemt og domineret af det historiske, på samme måde som Jesus er en historisk person. Det betyder, at Bibelen møder mennesker der, hvor de er, i historien og taler til dem med de midler, som er deres: »Skriften kan ikke tale med os mennesker på anden måde end i lignelser« (Hamann I 1949-57, 157).[12] Billeder og billedtale er en del af formidlingen, hvilket ikke er en mangel, men indeholdt i sagens natur. Man kan godt udlægge billederne og sætte op i paragraffer, hvad de går ud på, men man når aldrig til et punkt, hvor man så kan smide billederne og historierne ud, fordi man nu har sagen selv. Billederne og historierne er sagen selv eller en del af sagen selv.

Det Hamann oplevede, da han læste Bibelen i 1758 og så Israels historie som en beskrivelse af hans egen historie, var, at der skete noget med ham. Skriften var performativ, og det er denne dannende del af Skriften, som Hamann vil fastholde som Bibelens hensigt og rationale, hvilket ikke kan løsrives fra billeder og fortællinger og reduceres til formelt filosofisk sprog. Dette kendetegner Bibelen, mener Hamann, men han udvider pointen om det performative til historien før Bibelen, til den almene historie og til naturen som sådan. Det hele er ret forstået Guds tale til mennesker (Hamann I 1949-57, 8).

Tolkningen og anvendelsen af Hamann

Når man betragter Hamanns tænkning med historiens afstand, så er der flere elementer i hans skrifter, der peger fremad. Det er jo svært at forudsige, når man er samtidig, hvad det er, der overlever tidens tand. Som læser af Hamann kunne man af og til godt tænke sig, at han havde været mindre dunkel i flere af sine formuleringer, men han giver selv udtryk for, at dem, som forsøger at undgå misforståelser, hurtigt kan blive glemt. Der er fra Hamann en påvirkning i samtiden, men når man ser længere frem, må det siges, at indflydelsen fra Hamann er blevet større med tiden. Han blev læst, men ikke i store mængder, og dem, der skrev om ham, gav også udtryk for, at han kunne være svær at greje. Der er en stil, der syntes at stå i vejen, selvom der ofte peges på, at Hamann havde indflydelse på *Sturm und Drang*.

Hvis man ser længere frem i tid, til det 20. og 21. århundrede, så begynder der i højere grad at udkrystallisere sig nogle temaer, som vækker interessen for Hamanns tænkning. I det 20. århundrede støder vi ind i det, som får betegnelsen den sproglige vending i filosofien, hvor der kommer et fokus på sproget, på sprogets betydning, på dagligdagssproget, på sprogets varierende brug udover at være beskrivende og på forholdet mellem sprog og virkelighed, hvilket var temaer, der optog Hamann. Om Hamann har haft nogen som helst indflydelse på den sproglige vending i det 20. århundrede kan diskuteres, men Wittgenstein læste ham i hvert fald, selvom han skrev, at han ikke forstod ham (Snellman 2018). Ikke desto mindre kan man se en voksende interesse for Hamann samtidig med, at det, som optog ham, begynder at få en almen filosofisk interesse. I slutningen af det 20. århundrede vokser den teologiske interesse også, selvom den aldrig har været helt fraværende. Flere bøger udgives, hvor Hamann bliver en tænker, der trækkes på for at fremholde væsentlige teologiske pointer. Det betyder, at Hamann kan læses som en nøgle til at forstå dele af de teologiske anliggender, som vi finder i Radical Orthodoxy og hos en person som Oswald Bayer, som også genererer stor interesse i sig selv.

Når John Milbank og andre omkring *Radical Orthodoxy* trækker Hamann frem, så er det for at fremhæve et anliggende, som er væsentligt for dem. Med Milbanks ord: »Therefore, while the Barthian claim is that post-Kantian philosophy liberates theology to be theological, the inner truth of his theology is that by allowing legitimacy to a methodologically atheist philosophy, he finishes by construing God on the model, ironically, of man without God«. Udfordringen fra Kant fik i Milbanks læsning markante teologiske konsekvenser i det 20. århundrede, hvor megen teologi fjernede Gud fra det almene for at få plads til teologien adskilt fra filosofien, hvor filosofien så fik lov til at tage sig af resten, hvilket i Milbanks forståelse egentlig var at fjerne Gud fra den menneskelige verden. I opposition til Kant, Barth og mange andre er det derfor vigtigt at fastholde en tæt sammenknytning mellem teologi og almen erfaring, hvilket må etableres med et teologisk udgangspunkt. Noget, som er særligt ved Milbank i forhold til flere andres læsning af Hamann, er, at han læser ham i opposition til Luther, hvilket i udgangspunk-

tet kan undre, da Hamann så sig selv som luthersk og var en flittig læser af Luther. Men der, hvor Milbank ser en forskel mellem Hamann og Luther, er i sammentænkningen af teologi og almen erfaring, i sammenkoblingen af skabelsesteologi og kristologi. Luther er i Milbanks læsning en del af en nominalistisk tradition, hvilket Hamann ikke er:

> The very phrase I have already used, »knowledge by faith alone«, indicates this. For Luther entertained no such project: on the contrary, he broadly accepted the framework of late medieval nominalist philosophy. Now this philosophy was itself the legatee of the greatest of all disruptions carried out in the history of European thought, namely that of Duns Scotus, who *for the first time* established a radical separation of philosophy from theology by declaring that it was possible to consider being in abstraction from the question of whether one is considering created or creating being. Eventually this generated the notion of an ontology and an epistemology unconstrained by, and transcendentally prior to, theology itself (Milbank 1999, 23).

Der sker så at sige et syndefald i teologihistorien i middelalderen, som er forbundet med Duns Scotus og nominalismen, hvilket adskilte den almene tænkning om verden fra Gud og teologi. Grunden til, at Luther bliver sat i denne tradition, er, at han i *De servo* foretager en principiel adskillelse mellem den skjulte Gud og enhver menneskelig tænkning, erfaring og forestilling. Denne principielle adskillelse finder vi ikke hos Hamann, hvor alt skabt er som et ord fra Gud. Om man er enig i denne afkobling mellem Luther og Hamann eller ej, så er pointen, at Hamann kan positivt bidrage til en nutidig forbindelse mellem teologi og tænkning, så der kan etableres en bred teologisk læsning af verden.

Denne brede anvendelse af Hamann har andre også syn for, men i modsætning til Milbank er der flere, der har anvendt Hamann med en tydelig tilknytning til Luther. Oswald Bayer giver en læsning af Hamann med inddragelse af Luther. Hos Bayer i både *Zeitgenosse im Widerspruch* og i *Vernuft ist Sprache. Hamanns Metakritik Kants* fremhæves sprogets betydning i Hamanns tænkning. Sigtet i den første bog, som er en generel indføring i Hamanns liv og tænkning, er bredere end i den anden, men sproget som et omdrejningspunkt er uundgåeligt at berøre, når man forholder sig til Hamanns tænkning. Titlen på den anden bog bruges også i den første, da det 9. kapitel i *Zeitgenosse im Widerspruch* har overskriften »Vernuft ist Sprache«, hvor modstillingen til Kant er tydelig, da Kant tænker anderledes:

> Kant erkender ikke dette. Han tænker på den rene fornuft som tidløs og evig, ligesom mange forstår de love Galileo og Newton opdagede, »omdannet til naturens evige love«, i stedet for at forstå dem som »impromp-

> tu« til menneskeligt sprog, som improvisation, indfald, som menneskelige handlinger der er opfindsomme svar. Kant erkender ikke, at han selv er forfatter og handler (Bayer 1988, 187).[13]

Uden Hume ville Kant ikke tænke, som han gør, siger Hamann, hvilket illustrerer, at Kant er et historisk væsen og de evige love, han søger, er historisk forankret gennem det sprog, han bruger. Sproget er handling, hvilket i Bayers læsning af Hamann bliver forbundet med Luthers tanke, at Gud handler med os gennem sprog (Bayer 1988, 186).

I Knut Alfsvågs *Christology as Critique. On the Relation between Christ, Creation, and Epistemology* bliver den positive kobling til Luther også tydeligt fremhævet samtidig med, at skabelsesteologien medtænkes. I Alfsvågs læsning af Hamann bliver Luther positivt inddraget, da han på trods af sin sympati for Milbanks forståelse af idehistorien, ikke deler hans kritik af Luther (Alfsvåg 2018, 48). Dog er det også sådan, at Alfsvåg og Milbank anvender begrebet nominalisme i forskellig betydning. Hos Alfsvåg bliver nominalisme, at vi ikke gennem rent menneskelige anstrengelser og det menneskelige sprog isoleret set, kan nå det evige, da det menneskelige sprog er historisk betinget, og i den terminologi bliver Hamann nominalist (Alfsvåg 2018, 105). Hos Milbank er nominalisme en adskillelse af teologi og filosofi, af det timelige og det evige, så det timelige og rent menneskelige står på egne ben adskilt fra teologien, og her er Hamann ikke nominalist. I deres forskellige anliggender kan begge knytte til ved Hamann, da Hamanns kritik af Kant går på, at Kant ikke tager alvorligt, at sproget er konstituerende for erkendelsen, at sproget er historisk betinget og begrænset, hvilket gør fornuften historisk betinget, selv når der tales om rum og tid og om naturens love. Samtidig vil Hamann sige, som Milbank gør gældende, at vi gennem sproget har adgang til Gud og dermed til det evige, at en helhedsforståelse af tilværelsen involverer teologien, så filosofien kan ikke stå på egne ben uden at forsøge at placere dem frit svævende i luften. For at mennesket kan finde sig selv, må det finde sig selv i Guds historie, sådan som Hamann selv gjorde i London i 1758.

Hamann henviser gerne til Hume, som en hjælp til ret at forstå fornuftens afmagt, hvilken kan ses som en nominalistisk hældning i Alfsvågs brug af begrebet. Hume, siger Hamann, kan ikke drikke et glas vand uden tro, hvilket viser troen som grundlæggende i erkendelsen. Fornuften er ikke fuldstændig ren og uafhængig, men den må støtte sig på andet. Samtidig kritiserer Hamann Hume, for Hume vil ikke følge troen hele vejen og acceptere, at den også gælder forholdet til Gud, at der er en meningsfuld sammenhæng mellem almen erfaring og teologi, hvilket kan ses som en kritik af nominalisme i Milbanks brug af begrebet. Hume er, skriver Hamann i et brev til Kant i juli 1759, som en Saul blandt profeterne, han er profet uden at være anerkendt som sådan (Betz 2009, 36). I et brev til Herder i 1781 skriver Hamann: »Hume ist immer mein Mann« (O'Flaherty 1988, 29).

Hamann vil ikke sige, at troen på sammenhæng og orden i verden og troen på Kristus er identiske. Han vil ikke sige, at Hume er en skjult kristen, når han henviser til fornuftens afmagt og sansernes nødvendighed, men han peger på, at mennesket lever i afhængighed af sanser og tro, hvilket er indbygget i en kristen skabelsestanke samtidig med, at der kan argumenteres for det. Det betyder, siger Hamann i et brev til Kant, at filosofien er som loven, den leder os til Kristus ved at vise os vores afmagt (O'Flaherty 1988, 29). Men det betyder også, at der kan argumenteres for en helhedsforståelse om end mange af argumenterne hos Hamann har et negativt fortegn i den forstand, at de formuleres i en kritik af andre og peger på erkendelsens begrænsninger. Der er en åbenhed i hans forståelse, da både sproget og mennesket udfoldes hos ham som rigt facetteret.

Hermeneutikken og en åben læsning af den menneskelige verden

Hos Hamann foregår erkendelsen i et rum, som ikke kan reduceres til formelle definitioner. I hans *Metakritik den Purismen der Vernuft* skriver han, at det ældste sprog var musik, og de første skrifter var maleri og tegning, hvilket havde en påvirkning på kroppen og på rummet, som også hænger sammen med Hamanns forståelse af sansernes betydning for erkendelsen (Hamann III 1949-57, 286). Hos mennesket skabes et rum, hvori erkendelsen finder sted. Denne forståelse af det mere i sprog og menneskelig erkendelse, denne protest imod reduktionismen, finder genklang hos ganske mange i anden halvdel af det 20. århundrede og videre frem. Der er flere, som tænker i linjer, der minder om Hamanns, selvom det sker helt uafhængigt af og uden henvisninger til ham. Forståelsen af sproget, som mere end beskrivende, er, hvad han selv erfarer, da han i 1758 læser Bibelen og finder sit eget liv berørt og forandret. Sproget var performativt, og det var væsentligt i hans erfaring. Det medfører hos Hamann en protest mod en indsnævring af sproget og en reduktiv tænkning i forhold til fornuften, da sprog og fornuft er uadskillelige. Den fornuft, han protesterer imod, er altså den fornuft, der reducerer og indsnævrer.

Dette aspekt hos Hamann bliver gentaget i læsninger af ham hos Bayer, O'Flaherty, Milbank, Betz, Alfsvåg og andre i en kritik af Isaiah Berlins læsning, selvom de nævnte fortolkere kan være uenige om hvor præcist Luther og andre personer skal placeres i Hamanns kritik af tendenser i oplysningen. Der peges jævnligt på paralleller mellem Hamann og nyere sprogfilosofi, og Hamann bruges som en ressource til at gentænke sproget, fornuften og hermeneutikken, da der er disse tydelige paralleller mellem Hamann og den sproglige vending.

Interessen for Hamanns bidrag til nyere hermeneutik kan dog udvides til også at omfatte forholdet mellem kunst og teologi generelt, sådan som vi finder det i flere udgivelser hos Jeremy Begbie. Han anvender ikke selv Hamann, men forbindelsen er mulig, da Hamanns tænkning angår menneskelig erkendelse i sin bredde, hvilket hos Hamann involverer kunst, og det er netop kunsten, der interesserer Begbie. Han har en særlig

interesse i musik, men generelt er han optaget af nonverbal formidling og udtryk, som vi finder i kunst bredt betragtet: »'Where words fail, music speaks.' The aphorism attributed to Hans Christian Andersen gives voice to a recurring sentiment in modern and late modern culture, that the nonverbal arts blossom where words fall short […] Some see this as opening up a distinctly theological role for the arts« (Begbie 2018b, 202). Denne kobling mellem kunst og teologi kan derfor kaste lys begge veje, over tænkningen hos både Hamann og Begbie. Selvom Begbie ikke direkte henviser til Hamann, så har han en tydelig om end kritisk interesse i den tyske romantiske tradition (Begbie 2018b, 203-205).

Noget af det, som Begbie reagerer imod, er reduktionisme, som han mener kendetegner tiden, og som han finder i mange former. Som kendetegnende for tiden peger Begbie på en tradition, der går tilbage til samme tradition, som Hamann reagerede imod. Begbie citerer John Locke (1632-1704) og hans kritik af retorik og brug af metaforer, da Locke tænker, at metaforer ødelægger forståelsen:

> since wit and fancy find easier entertainment than dry truth and real knowledge, figurative speeches and allusions in language will hardly be admitted as an imperfection of it […] if we would speak of things as they are, we must allow that all the art of rhetoric, besides order and clearness; all the artificial and figurative applications of words elequence hath invented, are for nothing else than to insinuate wrong ideas, move the passions, and thereby mislead the judgment; and so indeed are perfect cheats (Begbie 2023, 37).

Selvom Hamann var glad for at læse Locke, så er Begbies kritik af forsøget på at rense fornuften ved at rense sproget parallelt med Hamanns, og ønsket om denne sproglige renselse kan spores fra det 17. århundrede op til de logiske positivister i det 20. århundrede, hvor de logiske positivister må siges at være en radikal udgave af denne form for udrensning i sproget. Den yngre Wittgenstein var selv på samme vogn, men skiftede spor (Snellman 2018). Begbie læser motivet som et ønske om at få kontrol, en trang efter at kunne kontrollere verden.

I beskrivelsen af moderne tid som præget af et reduktionistisk pres peger Begbie på fire former for reduktionisme: Evolutionær, sociokulturel, lingvistisk og instrumental. Det, som ofte kendetegner reduktionismen, siger han, er, at man i forklaringer anvender formuleringer som: »Dette er ikke andet end …«. Man reducerer for at forklare. Det større billede skal reduceres til mindre komponenter: Kærlighed er ikke andet end kemi. Værdier er ikke andet end forsøg på overlevelse (Begbie 2023, 29).

Der, hvor sammenligningen mellem Begbie og Hamann springer tydeligt i øjnene, er i interessen for sprog, altså det Begbie kalder lingvistisk reduktionisme. I opgøret med lingvistisk reduktionisme trækker Begbie blandt andet på bogen *Metaphors We Live By*

og dets forfattere George Lakoff og Mark Johnson, som har skabt deres egen virkningshistorie i påpegningen af, at sproget grundlæggende er metaforisk bygget op og præger vores måde at tænke på. I *Metaphors We Live By* gives talrige eksempler på sprogets metaforiske struktur (Lakoff og Johnson 1981, 4). Denne understregning af billedbrugens betydning peger på, at det ikke er muligt at reducere sproget til matematisk, logisk eller formelt sprog. Sproget lever i og vokser ud af metaforer og modsætter sig, hvad Begbie kalder lingvistisk reduktionisme.

Det, som Begbie inddrager som en hjælp til at åbne op for et større perspektiv, når man lever med et reduktionistisk pres, er kunsten, fordi kunsten viser os hen til noget mere. Hvis man skal beskrive, hvad musik giver, så kan man ikke gøre det ved ord alene. Noget, som ligger bag reaktionen imod den reduktionisme, som vi møder hos Locke og i logisk positivisme, er, at virkeligheden er mere end ord og kan ikke reduceres til ord. Hvis man for eksempel tager et maleri af Caravaggio, som Begbie bruger som eksempel, så kan man godt sætte ord på, hvad maleriet indeholder, og hvad det vil, men man kan ikke derefter smide maleriet væk og tro, at man ikke har mistet noget, når man kun har ordene tilbage.

Denne pointe overfører Begbie på hermeneutik, teologi og bibeltolkning. Meget af det, vi møder i Bibelen er historier, og en stor del af teologien går med at tolke historierne. Det kan foregå på mange måder, men blandt andet kan det ske ved at foretage en udlægning som formidles i punkter og paragraffer. Når vi så har lavet en fyldig tolkning af en historie, med et væld af punkter i udlægningen, kan vi så smide historien væk, fordi vi nu har sagen selv? Nej, vil Begbie sige, da der er noget i historien, som kun kan formidles som historie, ligesom der er noget i musikken og i maleriet, som kun kan formidles som musik eller billedkunst. Her ser han en mangel i sin egen teologiske uddannelse:

> I recall encountering a version of this reductionism very early on in my seminary training, in the context of classes on preaching […]. I was told by many of my peers that when faced with, say, a parable of Jesus, or with a richly metaphorical passage in one of the Hebrew prophets, the preacher ought to make every effort to encapsulate or capture its »meaning« in solid prose, and in due course organize that prose under key assertions, or »points« […] Illustrations, metaphors, and images should give way as quickly as possible to prose, organized around a sequence of compressed statements […] No one cautioned us that this might alter or even damage the theological content. On the contrary, it seemed that *only* such language would ensure that the »message« or »takeaway« of the passage would be rendered clearly […] This type of linguistic reductionism is often accompanied by a second: the belief that truthful representation, and thus understanding, is possible only through language (Begbie 2023, 38).

Vi møder mange lignelser i Bibelen, Jesus giver os flere, og pointen med det, tænker Begbie, er ikke for underholdningens skyld, men fordi fortællingen i sig selv formidler noget, som ikke kan reduceres til små dogmatiske punkter. Verden, også den bibelske verden, er mere end sprog, og dette »mere« mister vi, hvis alt reduceres til sprog.

Noget, som er sket sprogfilosofisk i det 20. århundrede, er en tydelig erkendelse af, at sproget er performativt. Vi kan gøre noget med sprog. Udover den senere Wittgenstein står J. L. Austin (1911-1960) som en pioneer indenfor det felt, hvor han i sine foredrag fra 1955, som blev udgivet i 1962 med titlen *How to do Things with Words*, tydeligt angiver, at der er en front, han taler op imod: »It was too long the assumption of philosophers that the business of a 'statement' can only be to 'describe' some state of affairs, or to 'state some fact', which it must do either truly or falsely« (Austin 1962, 1). Tømmermændene fra den logiske positivisme er der stadig, og Austin indrømmer da også, at der findes meget vrøvl, som det er godt at få fjernet: »Yet we, that is, even philosophers, set some limits to the amount of nonsense that we are prepared to admit we talk« (Austin 1962, 2). Men en væsentlig pointe for ham er at udfolde indholdet i titlen, at vi gør ting med ord, at sproget kan mere end at beskrive verden.

Den indsigt har også sat sig spor i den bibelske hermeneutik (Porter og Robinson 2011, 19). Når vi tolker et udsagn i Bibelen, kan det være, at forfatterens hensigt var at gøre noget ved læseren, ikke først og fremmest at informere. Hvis vi insisterer på, at alt er information, er der noget, vi mister, noget vi ikke har blik for.

Hamann fortæller et sted historien om en mand, der kommer ind et selskab, hvor man svindler, snyder og spiller kort, og han bliver inviteret med i kortspillet (Hamann II 1949-57, 72). Manden svarer: »Jeg spiller ikke«. Det kan forstås sådan, siger Hamann, at han mener, at han ikke spiller det spil, de spiller, men derfor kan han godt spille kort. Det eksempel bruger han for at pege på, at hvad ord betyder, er afhængigt af konteksten. Hvis jeg for eksempel åbner køleskabet og udbryder: »Der er ingen øl«, så vil jeg nok ikke dermed sige, at der ingen øl er i hele verden, men at der er ingen øl i køleskabet. Hamann anvender eksemplet med kortspil for at understrege en overflod af mening, for at pege på handlingers betydning for mening.

I begyndelsen af Søren Kierkegaards *Frygt og Bæven* citerer han Hamann: »Hvad Targuinius Superbus sagde i sin have ved hjælp af valmueblomsterne, forstod sønnen, men ikke budbringeren« (Kierkegaard 1997, 100).[14] Det, der her refereres til, er en begivenhed, hvor en far sender besked ved bud til sin søn, men da han ikke stoler på buddet, er budskabet en handling, ikke ord, nemlig at han med sin stok slår hovedet af de højeste valmuer i haven. Da forstod sønnen, at han skulle slå de ledende mænd i byen ihjel, men han forstod det uden et ord blev sagt, og han var den eneste, der forstod det.

Med udgangspunkt i Hamann kan det derfor ret forstået være berettiget at tale om en dybere mening, en *sensus plenior* (Moo 1986). Det er ikke et udtryk, Hamann bruger, da det latinske begreb først blev brugt i det 20. århundrede, men meningen synes ham ikke fremmed. Kritikken af udtrykket har sin rimelighed, da det tydeligvis kan misbru-

ges, som om man kan sige, at meningen ikke ligger i ordene, men skjult et andet sted, som den gode fortolker har en særlig adgang til adskilt fra ordene selv. Det kan bruges som en undskyldning til at negligere de synlige ord. Men hvis man forstår udtrykket som en overflod af mening, er der ræson i det. Ord, sætninger og fortællinger kan pege udover sig selv og sin tid og have et ønske om performativt at nå andre langt væk i tid og rum. Om man vil kalde den mening dybere, højere eller mangfoldig kan let blive en strid om ord. Faren ved udtrykkene dybere eller højere er, at man skaber en rangorden, som ikke behøver at være der. Hamann peger for eksempel på Jeremias Bog kapitel 38, hvor Jeremias er i fængsel og bliver trukket op af brønden ved hjælp af gamle klude, hvor Hamann siger, at det ikke er kludenes anseelse, men Jeremias' brug af dem, der reddede ham, og at vi er i en lignende situation som Jeremias (Hamann I 1949-57, 1). Han henviser dermed til, at ords betydning kan aktualiseres på et nyt sted på en ny måde. Vi har som Jeremias gamle klude, der trækker os op, nemlig Skriften, der på trods af sin anseelse kan have en større betydning end den synes.

Sammenfatning

For kort at sammenfatte, hvori jeg ser Hamanns aktuelle betydning, så anser jeg ham som en, man kan bruge som en nøgle ind til et større rum. Han kan pege på aktuelle tendenser i teologien, og han kan knytte tråde til frugtbare emnefelter, som er bredere end teologien, hvilket igen kan berige teologien, da de kan bruges som illustration og udfoldelse af væsentlige teologiske anliggender.

Dog er der også tydelige udfordringer forbundet med Hamann, vil jeg mene, hvilket ligger i hans tilbagevendende dunkelhed, hvor man af og til som læser kan synes, at han overgør sine pointer, selvom man kan blive i tvivl om, hvad han præcist mener med de ord, han anvender. For eksempel når han siger om troen, at den ikke på nogen måde kan tilbagevises af fornuften lige så lidt som smagssansen kan, da den har sin rod et andet sted, så kan det virke på mig, som om han glemmer sit helhedssyn, som han ellers andre steder henviser til (Hamann II 1949-57, 74). Måske mener han, når han her taler om fornuft, den snævre og forkerte brug af ordet, men der er udsagn hos ham, som kan tolkes i retning af det irrationelle. Måske er hans pointe den samme, som vi kan finde hos Alvin Plantinga, når Plantinga siger, at det er rimeligt at tro uden nogen form for almen begrundelse på samme måde, som man kan fastholde troen på, hvad man fik til morgenmad, selvom man ikke kan give argumenter for den tro (Plantinga 2009). Troen er grundlæggende i sig selv. Det betyder ikke, at Plantinga afviser argumenter for troen, for dem giver han, men han bedyrer, at det er rimeligt at fastholde troen uden argumenter.

Hvordan man end skal forstå bestemte enkeltudsagn hos Hamann, så er der klare gennemgående tanker, som kan være ganske frugtbare at fastholde i en nutidig hermeneutisk reflektion. Hamanns forståelse af sproget som grundlæggende, som performativt og som en refleksion af en større virkelighed er væsentlig for en nutidig teologi og

filosofi at besinde sig på. Det betyder for eksempel, at i en læsning af Bibelen må ord og mening forstås dialektisk. Bibelens begreber kan ikke forstås uden at de læses ind i den kulturhistoriske sammenhæng, hvori vi finder dem, da det gælder al form for sprog. Og sprog må forstås bredere end information, men kan være en handling i sig selv og være ment som en handling, ligesom handling kan forstås som sprog. Her er der paralleller til Vanhoozers læsning af Bibelen som drama, uden at Vanhoozer henviser til Hamann (Vanhoozer 2005). Flere af Hamanns læsere peger på, at han ønsker at sammenholde modsætninger: »If it is proper to speak at all of a metaphysical principle in connection with Hamann's philosophy […] it would have to be the principle of *coincidentia oppositorum*« (O'Flaherty 1988, 27). For at fange betydningen af både Bibelen, sproget og det menneskelige liv, må modsætninger fastholdes. Det betyder, at Bibelen er – som Nietzsche udbryder – menneskelig, alt for menneskelig, hvilket for Hamann intet problem er, men en del af sagens natur og må forstås i forening med det guddommelige. Vores idealer om renhed, klarhed, ufejlbarhed, universalitet og information må bøje sig ind under det sprog, som er i den bog, vi læser, hvis vi vil forstå, hvad det er, vi læser. Begrebernes mening må klargøres historisk i forhold til det emne, de anvendes på.

Noter

1 »Hamann sei zu seiner Zeit der hellste Kopf gewesen«.

2 »Seine Schriften scheinen als Prüfungen der Herren aufgesetzt zu sein, die sich für Polyhistories ausgeben. Denn es gehört wirklich ein wenig Panhistorie dazu. Ein Wanderer ist leicht zu finden; aber ein Spaziergänger ist schwer zu treffen«.

3 »Hamann stellte sich in die Mitte des Problems der Vernunft und trägt die Auflösung desselben vor; er fasst diese aber in der Gestalt der Sprache«.

4 »Vernunft ist Sprache, *Logos*, an diesem Marknochen nag' ich und werde mich zu Tode drüber nagen«.

5 »Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernuftswahrheiten nie werden«.

6 »Bleibt es also ja noch eine Hauptfrage: *wie das Vermögen zu denken möglich sey?* – Das Vermögen *rechts* und *links, vor* und *ohne, mit* und *über* die Erfahrung hinaus zu denken? So braucht es keiner Deduction, die genealogische Priorität der *Sprache* vor den *sieben* heiligen Functionen logischer Sätze und Schlüsse und ihre Heraldik zu beweisen. Nicht nur das ganze Vermögen zu denken beruht auf Sprache […] sondern Sprache ist auch der *Mittelpunct des Misverstandes der Vernunft mit ihr selbst*«.

7 »Poesie ist die Muttersprache des Menschengeschlechts […] Sinne und Leidenschaften reden und verstehen nichts als Bilder. In Bildern besteht der ganze Schatz menschlicher Erkenntniss und Glückseligkeit«.

8 »Ohne *Sprache* hätten wir keine Vernunft, ohne Vernunft keine *Religion*«.

9 »Die Wörter haben ihren Werth, wie die Zahlen von der Stelle, wo sie stehen«.

10 »Mit der Kantischen Verwirrung haben wir Jahre, die für Deutschland unwieder-bringlich wichtig waren, verschwendet. Diesen grossen *weisen* Tiefdenken, den Hellsehenden haben wir nicht gekannt und beachtet«.

11 »Gott ein Schriftsteller! Die Eingebung dieses Buchs ist eine eben so grosse Erniedrigung und Herunterlassung Gottes als die Schöpfung des Vaters und Menschenwerdung des Sohnes«.

12 »Die Schrift kann mit uns Menschen nicht anders reden, als in Gleichnissen […]«.

13 »Kant verkennt dies. Er denkt die reine Vernuft so zeitlos und ewig, wie manche die von Galilei und Newton entdeckten Gesetze

'zu ewigen Gestzen der Natur verklärt' sehen, statt sie als 'Impromptus' menschliche Sprache zu nehmen, als Improvisationen, Einfälle, als menschliche Handlungen erfinderischen Antwortens. Kant verkennt, dass er selbst Autor ist und handelt«.

14 »Was Tarquinius Superbus in seinem Garten mit den Mohnköpfen sprach, verstand der Sohn, aber nicht der Bote«.

Litteratur

Alfsvåg, Knut. 2018. *Christology as Critique. On the Relation between Christ, Creation, and Epistemology*. Eugene: Pickwick.

Austin, J. L. 1962. *How to do Things with Words*. Oxford: Clarendon.

Bayer, Oswald. 1988. *Zeitgenosse im Widerspruch. Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer*. München: Piper.

Bayer, Oswald. 1999. *Gott als Autor*. Tübingen: Mohr.

Bayer, Oswald. 2002. *Hamanns Metakritik Kants*. Stuttgart: Friedrich Frommann.

Bayer, Oswald. 2016. »Mitte – Anfang und Ende. Johann Georg Hamanns Gesamtverständnis von Natur und Geschichte«. *Kerygma und Dogma 62*: 236-247.

Begbie, Jeremy. 2018a. *Redeeming Transcendence in the Arts. Bearing Witness to the Triune God*. Grand Rapids: Eerdmans.

Begbie, Jeremy. 2018b. *A Peculiar Orthodoxy. Reflections on Theology and the Arts*. Grand Rapids: Baker Academic.

Begbie, Jeremy. 2023. *Abundantly More. The Theological Promise of the Arts in a Reductionist World*. Grand Rapids: Baker Academics.

Berlin, Isaiah. 2000. *Three Critics of the Enlightenment. Vico, Hamann, Herder*. Princeton: Princeton University Press.

Betz, John R. 2004. »Enligthenment Revisited: Hamann as the First and Best Critic of Kant's Philosophy«. *Modern Theology 20* (2): 292-301.

Betz, John R. 2009. *After Enlightenment. The Post-Secular Vision of J.G. Hamann*. Oxford: Blackwell.

Dickson, Gwen Griffith. 1995. *Johann Georg Hamann's Relational Metacriticism*, Berlin: de Gruyter.

Hamann, Johann Georg. 1949-1957. *Sämtliche Werke I-VI*. Historisch-kritische Ausgabe von Josef Nadler. Wien: Herder.

Helmer, Christine. 2000. »The Subject of Theology in the Thought of Oswald Bayer«. *Lutheran Quarterly XIV*: 21-52.

Kant, Immanuel. 1990. *Kritik der reinen Vernuft*. Hamburg: Felix Meiner.

Kierkegaard, Søren. 1997. *Frygt og B*æven. København: Gad.

Kleinig, John W. 2022. »Boasting in the Rags of Scripture Rather Than the Robes of Reason: Johann Georg Hamann as an Enlightened Advocate of Classical Lutheran Theology in His London Writings«. *Concordia Theological Quarterly 86*: 339-350.

Lakoff, George og Mark Johnson. 1981. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.

Lessing, G. E. 1994. »Über den Beweis des Geistes und der Kraft«. I *Teologiske Tekster,* 309-322. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag:.

Milbank, John. 1998. *The Word Made Strange. Theology, Language, Culture*. Oxford: Blackwell.

Milbank, John .1999. »Knowledge. The theological critique of philosophy in Hamann and Jacobi«. I *Radical Orthodoxy. A new theology*, redigeret af John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward, 21-37. London: Routledge.

Moo, Douglas J. 1986. »The Problem of Sensus Plenior«. I *Hermenutics, Authority, and Canon*, redigeret af D.A. Carson og J.D. Woodbridge. Grand Rapids: Zondervan.

O'Flaherty, James C. 1967. *Hamann's Socratic Memorabilia. A Translation and Commentary*. Baltimore: John Hopkins.

O'Flaherty, James C. 1988. *The Quarrel of Reason with Itself: Essays on Hamann, Michaelis, Lessing, Nietzsche*. Columbia: Camden House.

Pan, David. 2014. »Language and Metaphysics in Johann Georg Hamann's *Aesthetica in Nuce* and *Philologische Einfälle und Zweifel*«. *Monatshefte 106* (3): 351-375.

Plantinga, Alvin. 2009. »Is Belief in God Properly Basic?«. I *Faith and Reason*, redigeret af Paul Helm. Oxford: Oxford University Press.

Porter, Stanley E. og Jason C. Robinson. 2011. *Hermeneutics. An Introduction to Interpretive Theory*. Grand Rapids: Eerdmans.

Russell, Bertrand. 1991. *History of Western Philosophy*. London: Routledge.

Schack, Tage. 1948. *Johann Georg Hamann*. København: Tidehvervs Forlag.

Smith, Ronald Gregor. 1965. »Hamann and Kierkegaard«. *Kierkegaardiana 5*: 52-67.

Snellman, Lauri. 2018. »Hamann's Influence on Wittgenstein«. *Nordic Wittgenstein Review 7*: 59-82.

Strässle, Thomas. 2004. »The Religious Symbolism of Salt and the Criticism of Rationality in Johann Georg Hamann«. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie 46*: 101-111.

Vanhoozer, J. Kevin. 2005. *The Drama of Doctrine. A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology*. Louisville: Westminster.

Forfatter

Jakob Valdemar Olsen
Fjellhaug International University College Copenhagen
Leifsgade 33
2300 København S.
jo@dbi.edu

Artiklen er blevet godkendt ved en redaktionsuafhængig fagfællevurdering.