

Red.: Bo Kristian Holm, Jesper Tang Nielsen, Nils Arne Pedersen, Johanne Stubbe Teglbjærg Kristensen og
Jesper Høgenhaven

Suveræne livsytringer og kredsende tanker
og følelser – en kritisk begrebsudvikling

BJØRN RABJERG

Det kristne næstekærlighedsbud som etisk
anti-etik

MADS PETER KARLSEN

Kærlighedens dialektiker: Karakteristik af
Hans Dencks kritiske spiritualisme

JOHANNES AAKJÆR STEENBUCH

Mellem neo-patristisk og eusebisk ekklesi-
ologi

EMIL BJØRN HILTON SAGGAU

Anmeldelser om Bernhard af Clairvaux,
Oxfordbevægelsen og Wittgenstein.

Forord

Med dette nummer af *Dansk Teologisk Tidsskrift* er en ny redaktion trådt i funktion. Niels Henrik Gregersen er efter 21 år, heraf de sidste 7 som hovedredaktør, trådt ud af redaktionen. Det samme er Pernille Carstens. I stedet indtræder Jesper Høgenhaven og Johanne Stubbe Teglbjærg Kristensen. Sidstnævnte bliver ny anmeldelsesredaktør, mens undertegnede overtager hvervet som hovedredaktør. Den nye redaktion takker de to forhenværende medlemmer for det arbejde og engagement, de hver for sig har lagt i tidsskriftet. Stilmæssigt fortsættes linjen. *Dansk Teologisk Tidsskrift* vil stadig være det førende peer-reviewed teologiske tidsskrift i Danmark, hvor såvel etablerede som yngre forskere præsenterer deres bedste dansksprogede forskning.

De to første artikler i dette nummer handler om etiske grundproblemer. *Bjørn Rabjerg* præsenterer her første del af en dobbeltartikel om de suveræne livsytringer og de kredsende tanker hos K.E. Løgstrup. Rabjerg argumenterer for, at der i Løgstrups tænkning må gøre sig en afgørende og ontologisk forskel gældende mellem de suveræne livsytringer på den ene side og de livsnedbrydende og egoistiske kredsende tanker og følelser på den anden side. En sideordning er udelukket, selvom Løgstrup selv har formuleringer, der synes at indeholde en sådan. *Mads Peter Karlsen* har i sin artikel om næstekærlighedsbuddet som etisk anti-etik også blik for egoismens og det selvkredsendes uafvendelighed i sin argumentation for, at en samtale mellem teologi og psykoanalyse kan være til gensidig fordel. Således kan psykoanalysens kritik af næstekærlighedsbegrebet ifølge Karlsen fx hjælpe teologien med at se det anti-etiske i den kristne næstekærlighedsetik. *Jesper Aakjær Steenbuch* viser i sin artikel om kærlighedens dialektikker, anabaptisten Hans Denck som en selvstændig og spændende teolog, der bør forstås som kritisk spiritualist og ikke som humanist eller mystiker. Dermed nuanceres Dencks placering i forhold til de reformatoriske hovedpositioner. *Emil Bjørn Hilton Saggau* giver i sin artikel om den neo-patristik og eusebianisme i den montenegrinske kirkestrid en meget aktuel, samtidshistorisk indføring i de problemstillinger, som lige nu skaber røre i den ortodokse kirkes selvforståelse, hvor nye nationalkirker kræver selvstændighed efter murens fald. Såvel de gamle, som de nye kirker støtter sig til hver deres del af den ortodokse kirkes ekklesiologiske kernegods, kanonisk lov eller patristisk tradition.

Suveræne livsytringer og kredsende tanker og følelser – en kritisk begrebsudvikling

Løgstrups ontologiske differens I¹

Post.doc. ph.d.

Bjørn Rabjerg

Abstract: The absolute ontological difference between *sovereign expressions* of life and *encircling thoughts and emotions* in Løgstrup's ethics and metaphysics reflects a fundamental distinction between that which is given (and thus not constituted by the self) and that which we ourselves must accept responsibility for. This ontological difference plays a central part through Løgstrup's authorship from the 1930's and until the formation of the concepts in the 1960's, and beyond. As a consequence it is suggested that the term 'encircling expressions of life' must be abandoned, as it blurs this ontological difference and implies that man is not responsible for his own resentment and egotism.

Key Words: K.E. Løgstrup – Sovereign Expressions of Life – Encircling Thoughts and Emotions – Ontology – Anthropology – Ethics – Value

[...] tager vi vor selvkredsning, lykkejagt og magtglæde i betragtning og alle de konflikter, som de afstedkommer, er det forbavsende så godt vi kommer fra vort liv i forbindelserne med hinanden. Man skulle ikke vente det. Det kan kun skyldes, at vi lever på, hvad vi ikke skylder os selv.²

Løgstrups tanker om *de suveræne livsytringer* er helt centrale, ikke kun i hans sene tænkning (hvor begrebet bliver til), men også allerede i 1930'erne, idet man kan rekonstruere dem i det forudgående forfatterskab. De udgør dermed en kontinuitet, som åbner for forståelsen af hans projekt. Til trods for denne centrale rolle gør Løgstrup selv overraskende lidt ud af at uddybe, hvad vi skal forstå ved bestemmel-

1. Denne artikels sigte er via en historisk-genetisk analyse at etablere modsætningen i Løgstrups tænkning mellem de suveræne livsytringer og menneskets egne kredsende tanker og følelser. En nærmere analyse af karakteristikaene for hhv. livsytringerne og de kredsende tanker og følelser følger i *DTT 77/4* (2014).

2. K.E. Løgstrup, "Kristendom uden skabelsestro", *Vindrosen* 9 (1962), 523-535 (531).

sen *soveræn livsytring*, når begrebet dannes i 1966.³ Skal den bestemmelse af tilværelsen, som de soveræne livsytringer dækker over, forstås i sit fulde omfang, kræves derfor en omfattende læsning af Løgstrups forfatterskab.

Den manglende uddybning gælder i endnu højere grad modsætningen til livsytringerne, de *kredsende tanker og følelser*, der ligesom livsytringerne kan genfindes i Løgstrups allertidligste tænkning. Resultatet har været dels uklarheder hos Løgstrup selv, dels misforståelser i den efterfølgende reception. Dette ser vi særligt tydeligt her:

Det synes uafklaret, om de kredsende livsytringer er ontologiske væremåder. På den ene side skrives de på selvets konto og er for så vidt vel "kulturelle" dannelser. På den anden side er de spontane [...] og derfor måske at betegne som "før-kulturelle".⁴

Niels Thomassen anfører, at de såkaldte *kredsende livsytringer* (en betegnelse, som er udbredt,⁵ men som i det følgende vil blive problematiseret) "[...] ikke [har] fået den samme systematiske behandling som de soveræne livsytringer", og dette forhold skaber problemet, at "[s]ammenhængen mellem livsytringer og følelser synes generelt uafklaret" (Thomassen 1992, 207). Herefter rejses det centrale spørgsmål:

For det meste taler Løgstrup om kredsende følelser, tankefølelser eller blot fænomener, ikke livsytringer. Det er måske endda et spørgsmål, om han overhovedet ville kalde dem livsytringer, selvom de altid behandles i sammenhæng med de soveræne livsytringer (Thomassen 1992, 207).

I det følgende søges en afklaring af, hvorfor spørgsmålet skal besvares benægtende: Løgstrup ville *ikke* (selvom han undtagelsesvis alligevel kommer til det) kalde dem livsytringer. Faktisk er betegnelsen *kredsende livsytringer* kilde til en alvorlig misforståelse, som Løgstrup ganske vist selv er medskyldig i, men som ikke desto mindre forvrider hans tænkning. Vi må derfor afklare, hvad disse to modpoler, soveræne livsytringer vs. kredsende tanker og følelser, egentlig betyder.

3. K.E. Løgstrup, "Sartres og Kierkegaards skildring af den dæmoniske indesluttethed", *Vindrosen* 13 (1966), 28-42.

4. Niels Thomassen, *Filosofisk impressionisme. Temaer i K.E. Løgstrups filosofi* (København: Gyldendal 1992), 207.

5. Jeg vil ikke opremse et register over denne udbredelse, men blot anføre, at betegnelsen er særdeles udbredt, og at den spænder helt fra den tidligste videnskabelige Løgstrup-reception i Lars-Olle Armgards disputats *Antropologi. Problem i K.E. Løgstrups författarskap* (Lund: Gleerups 1971) til den allerseneste.

Spændingen mellem de suveræne livsytringer og de kredsende tanker og følelser betegnes her som *den ontologiske differens*, der hos Heidegger dækker over det forhold, at man har ignoreret den ontologiske forskel mellem væren og det værende, forskellen på *at* noget er, og *hvad* det er. Parallelt hermed fokuseres der her på den ontologiske forskel på *menneskelivet* og *mennesket(s) selv*, de suveræne livsytringer og de kredsende tanker og følelser – altså ikke Heideggers ontologiske differens, men Løgstrups.

Etik og ontologi I – etikens forankring i interdependens

I "Ethik und Ontologie" fra 1960 undersøger Løgstrup forholdet mellem etikken og ontologien. Via en modstilling til teleologisk og deontologisk etik betegner han sin egen etiske position som *ontologisk*, og dette ontologiske grundlag for etikken bestemmer Løgstrup på flere måder. Den første (*negative definition*) er, at rammerne for etikken sættes af ontologien:

Die Welt geht sozusagen von Beginn an mit in all unser Unternehmen und Zielsetzen ein und bestimmt die Art unseres Tuns und unserer Ziele mit.⁶

Den verden, vi lever i, sætter rammerne for vores livsmuligheder og de mål (også muligvis utopiske), vi kan sætte os – ikke sådan forstået, at disse mål og muligheder determineres, men *udvalget* af muligheder og mål er afgrænset af verden. Vores forventninger til livet er rammesat af det liv, vi lever. Dette illustreres på følgende måde:

Das Meer ist ja nicht erst das Entfaltungsgebiet der Schifffahrt, der Umstand, unter dem die Schifffahrt vor sich geht, sondern es gehört bereits mit zur Schifffahrt als einem Unternehmen und Ziel. Wir sind keine Weltlosen Individuen, die die souveränen Urheber unserer Ziele sind (Løgstrup 1960, 363).

Det er netop ikke mig selv, men verden, der er suveræn, kan vi føje til med blikket rettet mod det efterfølgende forfatterskab og begrebet om de suveræne livsytringer. Bemærkelsesværdigt nok anvender Løgstrup faktisk ordet *Lebensäußerung* én gang i artiklen, hvilket

6. K.E. Løgstrup, "Ethik und Ontologie", *ZThK* 57 (1960), 357-391 (363); store dele af artiklen findes på dansk i *Norm og spontaneitet* (1972).

afslører, at han også her kredser om den problematik, som får ham til at introducere begrebet i dets specifikke betydning få år senere (Løgstrup 1960, 364).⁷

Den pointe, Løgstrup vil frem til, er, at etikken rejser sig fra et ontologisk grundlag, nemlig et vilkår ved livet, vi ikke kan ændre: Etikdens udspring er

[...] die Beziehungen [...], in denen wir schon immer zu anderen Menschen stehen – die Grundbedingungen, in denen wir uns schon immer befinden, ob wir wollen oder nicht (Løgstrup 1960, 366).

Etikdens ontologiske grundvilkår er altså det, han året efter betegner som *interdependens*, og som svarer til “[d]en kendsgerning, hvoraf den tavse fordring udspringer”,⁸ nemlig at vi er udleveret til hinanden i magtrelationer. Interdependensen og den implicerede udleverethed udgør en *positiv definition* på forholdet mellem etik og ontologi.

Bestemmelsen af etikdens ontologiske grundlag er imidlertid ikke den eneste måde, hvorpå Løgstrup forbinder etik og ontologi. Etikdens ontologiske fundering i interdependens fremstår nemlig ikke alene som en kendsgerning, men kalder samtidig på en *tydning*, der kan siges at *udbygge* ontologien, idet den skaber rummet for at foretage sondringer og afgrænsninger i ontologien. Denne tydning er nødvendig undervejs mod etableringen af begreberne *de suveræne livsytringer* og *de kredsende tanker og følelser*.

Etik og ontologi II – etikdens forankring i en tydning af ontologien

At etikken udspringer af ontologien medfører, at etikken indeholder prætentionen om at have en viden om tilværelsen. Denne viden må ifølge Løgstrup imidlertid ikke forstås som videnskabelig eller teo-

7. Løgstrup bruger også betegnelsen tidligere i forfatterskabets, bl.a. i disputatsen, og det har rødder i vitalismen og forskellige former for *Lebensphilosophie*. Det er imidlertid først i artiklen fra 1966, at han giver navn og indhold til selve begrebet *de suveræne livsytringer*. Før dette bruges ordet (som i “Ethik und Ontologie”) som udtryk for selve dette, at livet selv manifesterer eller udtrykker sig: Livsytringer beskrives eksempelvis i disputatsen fra 1942 som “[...] Ytringer af dette bestemte og endegyldige, som Livet [er] i sig selv”, hvorfor livsytringen forstås som en ægte (modsat menneskeskabt) forudsætning for kulturområdet; K.E. Løgstrup, *Den erkendelsesteoretiske Konflikt mellem den transcendentalfilosofiske Idealisme og Teologien* (København: Samlerens Forlag 1942), 86.

8. K.E. Løgstrup, *Den etiske fordring* (København: Gyldendal 1956), 17.

retisk, men er tværtimod udtryk for en *tydning* af tilværelsen.⁹ Her har etikken og kunsten vigtige ligheder, da begge er udtryk for en tilværelsestyding:

Alle Dichtung, alle Kunst von Rang, entsteht in dem lebendigen Bewusstsein, daß es anderes zu verstehen gilt, als die Welt, die wir uns in Praxis und Theorie eingerichtet haben und beherrschen und die daher das Spiegelbild von uns selbst ist. Dichtung und Kunst wissen, daß es ein anderes Verstehen gibt, als nur das einmal Eingerichtete und Beherrschte zu verstehen und zu vervollkommen. Das Kunstwerk ruft eine Welt empor, die anders ist als die, die wir selbst vermöge unserer Tatkraft und Hilfsgeräte eingerichtet haben und in der wir uns geläufig bewegen (Løgstrup 1960, 365).

Selv om kunstens tyding er fiktiv, er den (og dens livsforståelse) ikke nødvendigvis falsk, men tværtimod en tyding med *sandhedspretention*: Ligesom etikken rummer kunstværket en tilværelsestyding og en livsforståelse, der kræver at være sand.¹⁰ Kunsten kan således siges at åbne en verden, der er andet og mere, end den verden, vi selv indretter – ikke forstået på den måde, at kunsten viser hen til en anden, esoterisk verden, men at den åbenbarer eller afslører *denne verden* ved at kaste et lys ind over den (Løgstrup 1960, 365). Dermed bliver både kunsten og etikken at sammenligne med et *modlys* (“Gegenlicht”, Løgstrup 1960, 366), der kastes ind over os og vores liv – en anfægtelse, kunne vi kalde det, der fremstår med intentionen om at udtrykke en fundamental virkelighed, men uden noget bevis.

Kunstens og etikkens tydninger af tilværelsen (ontologien) er ikke arbitrær, men forankrede i et fælles ophav. Dette fælles ophav finder vi i vores følelser, når de betragtes i lyset af det naturlige sprog. Løgstrup peger på modsætningen mellem en reduktivistisk, subjektivistisk psykologi og det naturlige sprog: Ifølge psykologien er vores følelser subjektive tilstande uden en sandhedsværdi, der rækker ud over subjektets egne følelser.¹¹ Men det naturlige sprog tyder vores følelser som udsagn om verden. Når vi betjener os af værdibegreber, herunder

9. Med betoningen af tydingens afgørende rolle er dette et af de steder, hvor vi ser, at Løgstrup ikke kun er fænomenolog, men at han også er hermeneutiker – noget der imidlertid er underbelyst i Løgstrup-receptionen.

10. Jf. Løgstrup (1956), 194: “Den eensidige fordring indeholder en ontologi, en fundamental og konstitutiv bestemmelse af væren, hvilken bestemmelse er, at menneskets tilværelse med den verden, der hører den til, er skænket mennesket.” Denne ontologi indebærer ifølge Løgstrup, at fordringen og dens livsforståelse gør krav på at være sande.

11. Jf. Løgstrup (1956), 160: “Mistillid er så godt en disposition som tillid, had så godt en lidenskab som kærlighed.”

etisk ladede begreber, rummer sproget i sig en tydning af tilværelsen, hvor disse begreber ikke blot udtrykker en subjektiv fortolkning, men en ontologisk udlægning af verden:

Die Sache ist nämlich die, daß etwa Vertrauen in der Deutung der natürlichen Sprache etwas von sich aus Gutes ist [...]. Ebenso wie Grausamkeit in der Deutung der natürlichen Sprache von sich aus schlecht ist [...] (Løgstrup 1960, 380).

Det naturlige sprog rummer altså en tydning, hvor god og ond forstås som intrinsiske træk ved hhv. tillid og grusomhed, og ikke blot som vores subjektive værdidomme. Det rummer en *tydningskraft*, der ligesom kunsten gør krav på at række ud over vores subjektivitet og i stedet udtrykke en metafysisk¹² sandhed:

[...] die Sprache [beansprucht] unsere Handlungen und Gedanken zu deuten, wenn sie unser Verhalten und unsere Gesinnung, so wie sie an sich sind, als Güte, Bosheit, Liebe, Hass, Vertrauen, Grausamkeit usw. versteht, ebenso wie sie auch beansprucht, Gegensätze wie Gutsein und Schlechtsein, Liebe und Hass *als absolute Gegensätze zu deuten*. Das heißt aber, daß die Deutung, die der natürlichen Sprache innewohnt, ontologischer Art ist. Was nun diese Ontologie, näher besehen, in sich birgt, kann uns die natürliche Sprache nicht erschließen. Als ontologische Deutung verlangt sie eine Auslegung (Løgstrup 1960, 384, min kursivering).

Vi skal nu tage nærmere fat i udlægningen af denne absolutte ontologiske modsætning mellem godt og ondt, som stammer fra tydningen af vores følelser set i lyset af det naturlige sprog.

Tydningen af den absolutte modsætning mellem godhed og ondskab

I *Den etiske fordring* finder vi den tydning af modsætningen mellem godhed og ondskab, som ligger implicit i "Ethik und Ontologie". Den viser sig som en livsforståelse, som både de *positive* værdibegreber (den naturlige kærlighed og tilliden) og fordringen rummer, nemlig *skænkethedens livsforståelse*. Den naturlige kærlighed og fordringen

12. Jf. Løgstrup (1956), 160: "[...] det [er] en metafysisk skelnen, forsåvidt der ligger en forståelse af menneskelivet i dets totalitet i den".

har altså samme livsforståelse, men de er modsætninger på den måde, at hvor det i den ufordærvede naturlige kærlighed er oplagt, at medmennesket er skænket mig som en gave, så er næsten i fordringen “[...] alt andet end elsket” (Løgstrup 1956, 146) og opfattes derfor på ingen måde som skænket. Fordringen afslører min manglende kærlighed, eller rettere: min selviskhed. Der er altså ingen fordring i kærligheden og ingen kærlighed i fordringen. De to markerer hinandens fravær (jf. Løgstrup 1956, 145).

Skænkethedens livsforståelse er, “[...] at livet *med alt hvad det indebærer* er skænket den enkelte” (Løgstrup 1956, 134, min kursivering). Her er Løgstrup imidlertid for upræcis, hvilket han gør klart senere i bogen. Noget i tilværelsen kan nemlig ikke med rimelighed tydes som skænket mig, men må tydes som min skyld. Hvor tilliden og kærligheden indeholder den forståelse, at vort liv og medmennesket er skænket os, og hvor det derfor ville være “[...] absurd at sige: de [tilliden og kærligheden] er mine bedrifter” (Løgstrup 1956, 158), er sagen den modsatte for de *negative* fænomeners vedkommende (in casu forbeholdenheden og selviskheden). Disse må jeg nemlig forstå som mit eget bidrag til tilværelsen – de er *min skyld* og er altså ikke skænkede (Løgstrup 1956, 159).

Hermed er vi nået frem til et vigtigt punkt undervejs mod sondringen mellem suveræne livsyttringer og kredsende tanker og følelser. Tyder jeg tilliden og kærligheden som *mine bedrifter*, forvanskes de, de kvæles i selvvelbehagelighed (Løgstrup 1956, 159 og 160). I “Ethik und Ontologie” udtrykker han det på den måde, at problemet med den teleologiske etik er dens antropologi, hvor man lægger pligtens grundlag i “natürlichen Wohlwollen” (Løgstrup 1960, 385), altså forestillingen om, at mennesket rummer en naturlig filantropi som del af sin natur, og at *pligt* dermed udlægges som pligten til at maksimere omfanget af sin naturlige velvilje over for andre. Gør man i sin tydning, sin livsforståelse, tillid og kærlighed til sin egen præstation, resulterer det i en selv- og menneskeopfattelse, “[...] i hvilken hverken tilliden eller kærligheden kan ånde” (Løgstrup 1956, 160). Med de negative fænomener forholder det sig modsat. Vi kender det fra de situationer, hvor en person placerer skylden og ansvaret for noget, vedkommende har gjort, enten på samfundet, opvæksten, ‘forkerte venner’ eller på noget andet:

Selvfølgelig kan jeg godt påstå, at jeg ikke kan gøre for min forbeholdenhed og selviskhed, for sådan er jeg skabt. Og da jeg ikke har skabt mig selv, kan jeg ikke tage ansvaret eller skylden for, hvordan jeg er. Blot bliver resultatet, at “mine” tanker, “mine” handlinger, “mine” følelser o.s.v., ikke længer er mine, så vist som de kun er mine, om jeg overtager

mit liv ved selv at være skyld i og tage ansvaret for, hvem jeg er og hvad jeg gør. Kort sagt, jeg selv bliver ingen (Løgstrup 1956, 159f).

De negative fænomener vil det altså være eksistentielt forkert at tyde som skænkede, som noget vi ikke er ophav til. Vi kan gøre det, men så fraskriver vi os ansvaret for vores liv. Vi gør os selv til passive ledere underlagt ydre kræfter i form af tilværelsens tildragelser og nægter således at tage ansvar for vort liv, hvorved vi bliver til ingen. Den absolutte modsætning mellem positivitet og negativitet ligger gemt i ansvaret, nemlig i modsætningen mellem, hvad vi skylder os selv og derfor *må* tage ansvar for, og hvad vi ikke skylder os selv og derfor (eksistentielt set) ikke *kan* tage ansvaret for. Vores følelsesliv er således delt i to, nemlig i positive følelser som kærlighed og tillid hhv. negative følelser som forbeholdenhed og selvished. De positive følelser er ikke vores egne, da vi ikke skylder os selv dem, hvorimod de negative er det – de er vores frembringelser og vores skyld.

Menneskeskabte og gudgivne følelser

Dette motiv finder genfinder vi, hvis vi går tilbage til en prædiken¹³ fra 1939:

Vi taler i almindelighed om “følelser” – eller vort sinds bevægelser. Men det er ikke rigtigt at tale om dem “i almindelighed”, som om de trods deres store indbyrdes forskellighed dog i een henseende er hinanden lig – som “følelser”, som sindsbevægelser.

Nej, det vi kalder “følelser”, sindets bevægelser, de er i virkeligheden delt i to arter, der ikke har noget som helst med hinanden at gøre – der er hinanden modsatte i enhver henseende.¹⁴

I prædikenen gennemfører Løgstrup en tvedeling af følelseslivet. Han anlægger et perspektiv, som giver mulighed for en systematik, der er væsentlig undervejs mod sondringen mellem suveræne livsytringer og

13. Som Niels Henrik Gregersen påpeger, kan prædikenerne ses som Løgstrups “[...] værksted for hans senere arbejder”, og af den grund er de væsentlige for forståelsen af Løgstrups tænkning; jf. K.E. Løgstrup, *Prædikenen og dens Tekst* (København: Gyldendal 1999), 10.

14. K.E. Løgstrup, “Gudgivne og selvavede bevægelser i sindet, 1939”, *Prædikener fra Sandager-Holevad*, red. Elisabeth Diderichsen & Ole Jensen (København: Gyldendal 1995), 118-120 (118f).

kredsende tanker og følelser. Først bestemmer han den ene gruppe af følelser, nemlig dem, der er givet os:

Der er sindets bevægelser, der er givet os med vor skabte menneskelighed. Ligesom øjet med dets synsevne, øret med dets høreevne, som vort legem, som vor forstand er givet os af Gud, fordi Gud nu engang har skabt os sådan – således er der også bevægelser, som er givet os af Gud med det menneskesind, som han nu engang har skabt os med. Det er sindsbevægelser, som i sig selv er sande: glæde, sorg, smerte, kærlighed, frygt, angst, forfærdelse, barmhjertighed. Det er alle sammen bevægelser, i hvilke vi står i et sandt forhold til vor omverden – eller i hvilke vi på ærlig vis forstår vor skæbne (Løgstrup 1995 [1939], 119).

Fælles for de nævnte følelser er, og heri ligger systematikken, at de retter os *ud* mod tilværelsen. Glæden er glæde ved noget, der er *kommet til* os. Sorg viser os *tabet* af noget glædeligt, mens kærligheden viser *nærværet* af et menneske – som vi kan frygte at miste. Løgstrup runder sin korte bestemmelse af ved at pege på disse følelsers fællestræk:

Det er sande bevægelser, for de er bevægelser af det menneskesind, som Gud har skabt os med. I de bevægelser er vi åbne ud til virkeligheden, som den *er*. I de sindsbevægelser blottes livet for os. I de sindsbevægelser ligger livet nøgent og sandt forstået (Løgstrup 1995 [1939], 119).

Hvor den første gruppe af følelser er *givet os* og åbnende, er det modsatte kendetegnende for den anden gruppe af følelser:

Men så er der følelser og sindsbevægelser, som vi selv har fabrikeret. Sådanne selvlavede følelser er: ærgrelse, fornærmethed, oprømthed, tilfredshed, utilfredshed, gnavenhed, selvmedlidenhed. De er alle sammen vor egenkunst. Derfor åbner de ikke vort sind ud mod verden og medmennesket – men de lukker os inde i os selv. I alle disse selvlavede følelser, der træffer vi kun os selv. [...] de narrer os fra livet. De er løgn i sig selv (Løgstrup 1995 [1939], 119).

Disse følelser er vi selv ophav til, og systematikken ligger i, at de ikke rummer en rettedhed *ud*, men kun en retning *indad* i os selv. I dem fanges vi i vort eget indre i en spejling af os selv, og derfor er de falske, hævder Løgstrup: Hvor de givne følelser er sande, er de selvlavede følelser løgn. Åbenheden mod det egentlige og væsentlige er således truet af vores selvlavede indesluttethed, vores selvoptagede og inadskuende virksomhed. Luthers betegnelse af synden som *incurvatus in se* ligger som et tydeligt underlag.

Denne systematiske psykologisk-fænomenologiske bestemmelse af følelserne som åbnende og udadrettede hhv. indesluttende og lukkede kobler Løgstrup på en kristen udlægning af mennesket og menneskelivet ved at indsætte det i skemaet oprindeligt, paradisisk liv vs. den faldne eksistens:

I skabningens morgentime gik mennesket hen over marken og så og så. Det så græs, træer og vandet. Det så farver. Det mærkede jorden og mulden under sine fødder. Det så himlen over sig, hvori blikket fortabte sig i det uendelige. Det undrede sig. Det sugede skabningens vidunder ind i sig gennem de øjne, ører og følelser, der åbnede omverdenen for det. [...] Og det mødte et andet menneske, og de hørte hinanden tale, og de undrede sig og glædede sig over hinanden, og over at de i et fælles sprog kunne tale sammen om skabningens vidunder.¹⁵

Men som bekendt varer det oprindelige, skabte paradisi ikke ved, da mennesket træder (eller falder) ud af sin oprindelige umiddelbarhed ind i et selvforhold, der ud-stiller det fra det egentlige liv i en fremmedgjort eksistens:

Der er sket det, at vi vil være vor egen Gud. [...]. – Og da medmennesket og vort fællesskab blot som mennesker i et fælles sprog – en glæde, hvori vi tabte os selv i glædens overmagt over os – ikke var os nok, så prøvede vi kræfter med hinanden. Og vi opfandt magt-glædens surrogat-glæde (Løgstrup 1995 [1938], 117).

Mennesket træder i opposition til det skabte, når det selv bliver skaber – ikke på det samme ontologiske niveau som den oprindelige skabelse, men på et sekundært niveau; mennesket er omskaber af det værende, og omskabelsen består i en pervertering og nedbrydelse af det skabte.¹⁶ De oprindelige, sande og åbnende følelser er i denne nye orden ikke sideordnet menneskets ny-skabte falske og indesluttende følelser, men er under pres fra disse. Vi

15. K.E. Løgstrup, "Guds skabning – surrogat-glæder – samfundets grundvold, 1938", Diderichsen & Jensen (1995), 115-118 (116).

16. Parallelt hermed opfattes menneskets erkendelse i Løgstrups disputats som en uegentlig skabelse, en skabelse i afmagt. Egentlig skabelse er skabelsen af tingenes *athed* (existentia), mens menneskets erkendelse er en omskabelse af deres skabte bestemthed, deres *hvadhed* (essentia) Løgstrup (1942), 59, 76 og 80. Her ser vi også, at Løgstrup ikke afviser transcendentalfilosofien kategorisk, men blot overdrivelsen af den, jf. s. 105 og 122.

[...] fordærver [...] de bevægelser, som er vort skabte, givne menneskelige sinds bevægelser og gør selvavede følelser ud deraf – uden at ville være ved det. Sorgen forvandles til selvmedlidenhed; det er ikke længere den mistede, som vort sind er åbent i længsel mod, men det er os selv, vi ser (Løgstrup 1995 [1939], 119f).

Menneskelivets skabte, iboende værdi er forudsætningen for, at menneskets fremfærd kan bestemmes som destruktiv. “Ondskaben består i, at den enkelte udnytter den skænkede godhed og lever højt på dens ødelæggelse” (Løgstrup 1956, 161). Det onde (livsnedbrydelsen og selviskheden) og det gode (den skænkede godhed) ligger ikke på samme plan, som var de to ligeværdige størrelser. *Den ontologiske differens* består i, at det gode udgør det oprindelige og fundamentale, det skabte og egentlige, som mennesket nedbryder, omformer og perverterer i sin livsudfoldelse. Det skabte og de følelser, der sætter mennesket i forbindelse med det skabte, er det oprindelige, mens menneskets indesluttende tanker og følelser er noget tilført. Filosofisk formuleret: Det skabtes ontologiske status er *primær* og (qua skabt) essentiel og derfor *nødvendig*, mens menneskets tanker og følelser er *sekundære* og *accidentelle* ontologiske størrelser; de udtrykker ikke træk ved det skabte i dets oprindelige egentlighed, men opstår som følge af en ændring i det skabte, nemlig menneskets selvbevidstgørelse og fremmedgørelse. Med denne ændring konstitueres etikken, da etikken først (og kun) bliver til i og med, at den skabte, værdifulde verden trues af menneskets omskabelse.

Etik og ontologi III – den etiske fordring

Det skabte og det af mennesket frembragte udgør altså to forskellige ontologiske niveauer; *den ontologiske differens* mellem disse niveauer består i, at *menneskets væren* (antropologien) udspalter sig i et modsætningsforhold til *den skabte væren* (ontologien), hvorved den oprindelige ontologiske enhed brydes. Hermed opstår etikken, eller den etiske fordring. Løgstrup gør opmærksom på, “[...] at hvis ikke den naturlige kærlighed svigtede i dens egne forhold, ville den ensidige fordring ikke melde sig i dem” (Løgstrup 1956, 156). Hvis ikke de givne, sande følelser (in casu kærligheden) svigtede, ville den etiske fordring ikke være en realitet.

Kærligheden rummer en bevægelse hen imod den anden, hvilket Løgstrup betegner som *kærlighedens intentionalitet* (Løgstrup 1956, 147ff). Netop retningen udad er afgørende, og han betegner den

endda som kærlighedens “renhed” (Løgstrup 1956, 150). Det kendetegnende for kærligheden er således i 1956 som i 1939 dens åbnende funktion; den viser bort fra den enkelte selv og hen imod næsten. Når vi lever i kærlighed, tages den elskede som skænket, men når kærligheden svigter, indtræder fordringen med kravet om, at man handler, *som om* kærligheden ikke havde svigtet, men samtidig med en pointering af, *at* kærligheden svigtede, og at svigtet er vor skyld – ikke kærlighedens. Her er det, at vi må tage ansvaret: “Forbeholdenheden og selvskheden er jeg selv skyld i. De er mine bedrifter” (Løgstrup 1956, 159). Kærlighedens *verdi* eller livsmulighed blev kvalt af vores selvskhed, hvorfor fordringen (etikken) er en fordring om kærlighed – en fordring der i sagens natur er uopfyldelig, da fordringen jo netop markerer kærlighedens fravær (jf. ovenfor).¹⁷ Betegnelsen *verdi* kan således forbeholdes den skabte tilværelse og de åbnende følelser, der korresponderer hermed. I modsætning hertil træder *etikken* til, når værdierne svigter. Hvor *verdi* korresponderer med den skabte, oprindelige orden, korresponderer etikken med mennesket og dets frembringelser, altså med synden.

Menneskets ondskab og menneskelivets godhed

Med sondringen mellem det skabte, som vi ikke kan tage ansvaret for, og det af mennesket frembragte, som er vor skyld og vort ansvar, kan Løgstrup i *Den etiske fordring* genoptage tanken om den radikale modsætning i menneskets følelsesliv fra 1939, hvor tillid og kærlighed tilhører én art ‘sindsbevægelser’, mens forbeholdenhed og selvskhed tilhører en radikalt anden:

At vise tillid og udlevere sig, at nære en naturlig kærlighed er godhed. I den forstand hører godheden vort menneskeliv til, skønt vi er onde. Begge dele gælder fuldt ud, så der ikke kan gøres et regnskab ud deraf. Skønt det ofte nok sker, når det hedder: “noget” godt er der altså ved mennesket! Hvertil kun er at sige: Nej, der er ikke! I den tale om, at der da er “noget” godt ved mennesket, vil man nemlig trække fra ondskaben og lægge til godheden – på den enkeltes egen konto! Som om tilliden og den naturlige kærlighed ikke var skænket mennesket, men var dets egne bedrifter og hørte hjemme på selvets konto.

17. David Bugge kalder dette for *fordringens principielle uopfyldelighed* og udfolder den helt afgørende betydning af fordringens uopfyldelighed i David Bugge, *Hinandens verden* (Aarhus: Klim 2011), 206-216.

Men der er ikke noget at trække fra menneskets ondskab. Selvet tager alt i sin selvisheds magt. I den er menneskets vilje bunden. Fordringen om at elske, der som fordring er rettet til vor vilje, er uopfyldelig.

Heller ikke er der noget at lægge til menneskelivets godhed. Den er der og er der fuldt ud, men i forvejen – og altid i forvejen, blandt andet i tillidens og kærlighedens realiteter (Løgstrup 1956, 161).

De to arter af følelser tilhører to forskellige *konti*. Den ene er menneskets selviske og livsnedbrydende konto, mens den anden er det skabte og skænkede livs konto.

Som et forstadium til de *suveræne livsytringer* taler Løgstrup i 1962 om *skabte livsmuligheder*. Tilliden og barmhjertigheden er skabte livsmuligheder, idet de tydet i lyset af kristendommens skabelsestro ses som tegn, der ifølge Løgstrup peger på, at tilværelsen er skabt. Løgstrups udgangspunkt er en modstilling mellem kristendommen og den græske tænkning, og påstanden er, at man i samtidens eksistentiale kristendom har betonet hinsidigheden over for den græske immanensreligiøsitet i en sådan grad, at man har overstrabadseret den. Dermed overstiger kristendommens kritik af *mennesket* og dets muligheder sine beføjelser og bliver en kritik af *menneskelivet* og dets muligheder. Løgstrup anerkender, at kristendommen modsiger den græske tanke om skæbne- og livsfællesskab mellem Gud og menneske – ikke kun ved at rykke Gud bort fra Olympen og ud af verden, men også ved at rykke Gud ud af mennesket, idet menneskets skyld fjerner det fra Gud. Kristendommen er derfor også for Løgstrup et opgør med den græske antropologi, da “det bibelske menneske billede” modsiger grækernes forestilling om, at mennesket skal forfølge de rette immanente mål og “[...] udfolde de muligheder, der er givet med *menneskets væsen*” (Løgstrup 1962, 525, min kursivering), jf. Løgstrups kritik af tanken om menneskets “*natürliches Wohlwollen*” ovenfor. For Løgstrup implicerer synden i kristendommen, at enhver forestilling om noget godt og gudeligt i mennesket er dementeret. Problemet er, at afvisningen af gudgivne muligheder i *menneskets væsen*, altså antropologisk, af samtidens eksistensteologi også fastholdes ontologisk, i *verdens* eller *tilværelsens* væsen. Hermed blandes de to konti, menneskets ondskab og menneskelivets godhed, fejlagtigt sammen.

Guds transcendens betyder, at mennesket ikke kan “[...] kende og møde Gud i verden” (Løgstrup 1962, 526), men den betyder ikke, at verden er gudløs – en betegnelse brugt af tidehvervsteologen K. Ole-

sen Larsen om kristendommens tilværelsesforståelse.¹⁸ Olesen Larsen lader kritikken af menneskets konto (synden) oversvømme hele tilværelsen, hvilket Løgstrup eksplicit kritiserer Nietzsche for i *Etiske begreber og problemer* i 1971:

Nietzsche fører kun een konto, og deri består hans konsekvent areligiøse ontologi. Men der er to konti at føre og at holde ude fra hinanden, vort givne livs konto og vort egos konto.¹⁹

Løgstrups 'dobbelte bogholderi' indebærer, at selvom mennesket ikke kender og møder Gud i verden, kan det "[...] kende, at verden er Guds" (Løgstrup 1962, 526). Her gør Løgstrup sin teologiske præmis klar:

At livet og verden er skabt kan ikke bare være en teori om deres oprindelse eller en forklaring på deres magt til at være til. Men først og fremmest må det mærke livet i dets fuldbyrdelse og vor verden i vor oplevelse af den (Løgstrup 1962, 526).

Betoningen af Guds transcendens og afvisningen af tanken om gudskabte livsmuligheder *inden for menneskets væsen* (begge dele noget Løgstrup er indforstået med) har imidlertid ifølge Løgstrup medført, at man fejlagtigt har afvist tanken om skabte livsmuligheder i det hele taget – hvorved man har overset det skabte livs konto, der netop rummer de muligheder, som ikke findes i os selv: fx barmhjertigheden og tilliden. Disse livsmuligheder fuldbyrder sig "[...]" af sig selv, uden hensyn til vor vilje og på trods af den "[...]" (Løgstrup 1962, 531). De skabte livsmuligheder er altså ikke vores, men "[...] tilhører helt og holdent livet selv i øjeblikket" (Løgstrup 1962, 532).

Havde Olesen Larsen og Nietzsche haft ret i, at der kun findes menneskets selviske konto, havde tilværelsen, i sig selv værdiløs, været udleveret til vores kamp med hinanden. Intet havde kunnet sætte grænse for menneskets selvished. Løgstrup indvender mod Nietzsche, at han "lader sig fortrylle" af sin demaskering af menneskets hykleri, magtvilje og selvished,

18. K. Olesen Larsen, "Hvad mener vi med at tale om Gud", *At være menneske, bd. II*, red. Johs. Horstmann & Vibeke Olesen Larsen (København: G.E.C. Gad 1967), 201-212 (206): "Men kristeligt betyder det [at verden er skabt], at verden er gudløs, og at mennesket, hvis det vil forstå sig ud af verden, eller hvad der er det samme: ud af sig selv, forgæves søger at komme ud af sin egen intethed".

19. K.E. Løgstrup, *Etiske begreber og problemer* (København: Gyldendal 1996), 30.

[...] så han ikke ser andet end det. Han ser ikke, at midt i hykleriet mødes vi i hinandens tillid. Han mangler sans for, at når vi trods alt hykleriet alligevel kommer så nogenlunde helskindet fra vort liv sammen, skyldes det livsytringer, som vi ikke skylder os selv (Løgstrup 1996, 31).

Denne ensidighed gør Nietzsche blind. Afsløringsprojektet hos de såkaldte 'mistankens mestre', der gør demaskeringen af menneskets hykleri og ondskab til hele deres filosofiske (og teologiske) anliggende, går over gevind og fører til endeløs afsløring:

Det er som om afsløringen altid har ret. [...]. Hvad det gælder om er derfor at gøre sig klart, at hykleriet der afsløres og livsytringerne der peges på, ikke ligger på samme plan. De tilhører forskellige lag. Alt hvad der gøres til genstand for afsløring er noget vi selv er skyld i; det er vor egen fornødelse af vort liv. Ingen af de livsytringer, der kan opvises, skylder vi derimod os selv, de er givet os med vor tilværelse (Løgstrup 1996, 31).

Sammenblandingen af de to konti og ignoreringen af den ontologiske differens er en sammenblanding af de to ontologiske lag (det primære og det sekundære – værdi og etik); menneskets ondskab kan kun betegnes som ondskab, fordi den nedbryder det fundamentale og værdifulde i tilværelsen, som gør livet i fællesskaber muligt, og uden hvilket menneskelivet ifølge Løgstrup ville forkrøbles (jf. Løgstrup 1956, 17).

Den ontologiske differens: Suveræne livsytringer og menneskets kredsende tanker og følelser

Hermed er vi nået til afklaringen af modsætningsforholdet mellem de suveræne livsytringer og de kredsende tanker og følelser. Forskellen på godt og ondt er en forskel i rang, skriver Løgstrup allerede i 1962 (s. 528), og han gentager det med introduktionen af begreberne om de suveræne livsytringer og de kredsende tanker og følelser i *Opgør med Kierkegaard* i 1968:

Hvad der er godt og hvad der er ondt ved vi fra vor blotte fakticitet, så vist som det gode bevarer og fremmer tilværelse, og hvad der er ondt ødelægger tilværelse. Kort sagt, forskellen mellem godt og ondt har ontologisk rang.²⁰

20. K.E. Løgstrup, *Opgør med Kierkegaard*, (København: Gyldendal 1968), 23.

De soveræne livsytringer, tillid, barmhjertighed, talens åbenhed osv., skyldes ikke os selv, men er givet med tilværelsens ontologiske grundvilkår, interdependensen.²¹ I kraft af, at menneskelivet er et liv med og mod hinanden, er tilværelsen sådan indrettet, at mennesket ikke er overladt til sig selv, men ved medmennesket og udleveretheden rives ud af og bort fra sig selv, så det i selvforglemmelse optages af andet end sig selv. Barmhjertigheden er netop et eksempel på, at det andet menneske 'trænger ind i' bevidstheden og skubber mine forestillinger og min selvoptagetthed til side. Mine forestillinger er mine egne tanker og følelser – dem jeg selv fabrikkerer, som jeg lukker mig selv inde i og med. Løgstrup nævner et udvalg, fornærmelse, skinsyge, misundelse og had (Løgstrup 1968, 95ff), men disse er ikke en udtømmende bestemmelse af de kredsende tanker og følelser. Det er den indesluttende struktur ved vores egne tanker og følelser (jf. systematikken fra sondringen mellem selvavede og givne følelser i prædikenen fra 1939), der er afgørende: Hele den del af det menneskelige følelses- og tankeliv, der lukker os inde i vores egne forestillinger, i vort indre liv, er udtryk for vores selv – og dermed selvisk; hadet, jalousien, fornærmelsen og misundelsen er blot særligt tydelige eksempler.

Løgstrup problematiserer ordet 'følelse' i de kredsende tanker og følelser, for disse følelser er egentlig 'ufølsomme', idet de ikke er åbne følelser, i hvilke medmennesket gives os, men er vores egne billeddannelser og selvcentrerede følelser, så de mere handler om os selv:

Det er næppe rigtigt at kalde det følelser som et menneske lukker sig inde med, snarere er det fikserede tanker hvis kummerlige emotionalitet består i, at selvet tvinger dem til at gå i ring om sig. Holdt i jegets snor, under dets pisk, går tankerne rundt og rundt i jegets egen manege (Løgstrup 1968, 97).

Tanken om at være "under den andens ords og opførsels 'ban'" (Løgstrup 1956, 23) er illustrativ: Overladt til os selv danner vi forestillinger om og følelser for andre mennesker, men i den andens nærvær rives vi (ofte, men ikke nødvendigvis) ud af disse forestillinger og følelser, så vi i øjeblikket glemmer dem: Enten er vi optaget af den anden, eller også er vi indesluttede i vores egne forestillinger, der ligger som en modstand mellem os selv og den anden.²² I en anden

21. Hermed peges der på den ofte oversete, men særdeles vigtige, *positive* konsekvens af interdependensen, der ellers oftest blot karakteriseres med den ildevarsende bestemmelse, at vi er udleveret hinanden og dermed er i hinandens vold.

22. Løgstrup pointerer, at billeddannelsen kun finder sted i antipatien, hvor vi nærmest automatisk glider ind i den. Skulle man gøre sig billede af en, man har

sammenhæng, hvor Løgstrup overvejer betydningen af moralregler, gør han en vigtig iagttagelse: Fristelsen til at vige uden om ansvaret for det andet menneske

[...] opstår af, at det foretagende, den kamp, som moralen udspringer af, ikke mere har sindet i sin magt. Man er ikke fængslet nok af foretagendet, man er ikke fanget ind af opgaven. *De har mistet deres greb om een.* Og så skiller moralen sig ud. Den selvstændiggør sig altså for ens bevidsthed af mangel på optagethed af den opgave og af det fællesliv, for hvis skyld moralen er til (Løgstrup 1996, 41, min kursivering).

Parallelt hermed kan vi sige, at når sindet ikke er optaget af andet, er det optaget af sig selv. De suveræne livsytringer skal ses som eksistensmuligheder, der opstår i kraft af interdependensen, hvilket betyder, at ontologien rummer muligheden for at rive selvet ud af sin indesluttethed og selviskhed og dermed *optage* os – vi er de passive, vi *optages*, og menneskelivet er den aktive part, der *optager* os. “Vi er fangne i os selv. Befris kan vi kun af vort medmenneske”, skrev Løgstrup i en af sine notesbøger formentlig sidst i 1930’erne.²³ Det vil sige, at den oprindelige værdi, der ligger i det skabte liv, fuldbyrdes i de åbnende livsytringer (jf. kærlighedens renhed: dens intentionalitet), men kvæles, når vores egne tanker og følelser spærrer os inde i os selv og lukker os for medmennesket og livet selv.

Da livsytringerne ikke er mine, men foranlediges af medmennesket og dets åbning af min eksistens, kan jeg ikke tage ansvaret (eller æren) for dem. Jeg må derimod tage ansvaret for min indesluttethed og selviskhed. Mine kredsende tanker og følelser er netop *mine*. Derfor er det altafgørende at understrege, at de kredsende tanker og følelser *ikke er livsytringer!* Var de det, ville de nemlig ikke være mine, hvorfor det at gøre dem til livsytringer indebærer, at jeg fralægger mig skylden og ansvaret og “bliver ingen”²⁴ i ansvarsløsheden. En sådan

sympati for, indeholder billedet kun det mest iøjnefaldende (Løgstrup 1956, 22f). Her kunne vi indvende, at det jo alligevel sker, at folk gør sig billeder af mennesker, de har sympati for – endog ret så massive billeder, hvis man tænker på idoliseringer eller det at *forgude* mennesker. Men netop i denne idolisering forvrænges den ægte (skabte, givne) sympati eller kærlighed. Kærligheden til den anden forskydes fra at handle om det andet menneske i åbenhed mod og optagethed af dette til i stedet at blive kærligheden til et billede af den anden, som egoet i høj grad kan kredse om og fodre med sine selvavede følelser. Den suveræne livsytring er blevet perverteret og forvrænget af jegets selviskhed. Kunsten, herunder kærlighedsdigtet, rummer imidlertid muligheder for at danne sympatiens billede, hvilket David Bugge berører (Bugge 2011, 35).

23. K.E. Løgstrup, Kollegiehæfte XXV.3.1, [uden år], 34.

24. Løgstrup 1956, 160.

ontologi med både soveræne (gode) og kredsende (onde) 'livsytringer' ville kunne illustreres med motivet fra tegnefilmene, hvor der sidder en engel og en djævel på hver sin skulder af Anders And og kæmper om magten. Godt og ondt, kærlighed og selvished, er gjort til ydre magter, der kæmper om overtaget, mens jeg er reduceret til at være en slagmark, der er ligeså passiv og ligeså lidt ansvarlig, som fx engene ved Waterloo og bjergryggen mellem Israel og Libanon. Kun ved at gøre den ene af parterne til *mig selv*, bliver jeg aktiv og ansvarlig. Gøres jeg til *græker*, bliver jeg ansvarlig for det gode: at opøve min dyd, mine karaktertræk og naturlige velvilje, så de omkringliggende fristelser i fænomenernes skyggeverden ikke får magten ved at virke forstyrrende ind på min indre indsigt i ideernes sande hierarki og min dydige karakterdannelse. Her er ondskaben den ydre magt og fjende, og jeg skal opøves i dyden. Gør jeg omvendt det onde til min skyld og mit ansvar, bliver jeg ansvarlig for den skyld, som i Løgstrups lutherske kristendom betegnes som *synd*: mine egne kredsende tanker og følelser. Det gode rykkes ud af min egen formåen og bliver dermed en *nåde* eller *verdi*, der skænkes mig, uforskyldt, mens det onde er mit værk.

Indledningsvis blev der gjort opmærksom på, at den manglende afklaring af livsytringerne og deres modpol, menneskets kredsende tanker og følelser, delvis skyldtes en uklarhed hos Løgstrup selv. I *Opgør med Kierkegaard* skriver han: "Vore livsytringer har, hver for sig, en definitiv karakter. Nogle af dem er i sig selv gode, andre onde" (Løgstrup 1968, 146). Hermed lægges der op til den tanke, som her er imødegået, at der skulle findes gode og onde, soveræne hhv. kredsende, livsytringer. Formuleringen afspejler den samme uklarhed som de steder, hvor Løgstrup kommer til at omtale skænkethedens livsforståelse som tanken om, "[...] at livet med alt hvad det indebærer er skænket den enkelte" (Løgstrup 1956, 134), men kort efter må nuancere, fordi de negative fænomener ikke skal forstås som skænkede. Her må vi bruge forståelsen af Løgstrups projekt til at korrigere de steder, hvor hans terminologi og formuleringer er for upræcise; *bruge Løgstrup mod Løgstrup*. Derfor må vi skelne skarpt mellem de skabte, soveræne livsytringer, som er skænkede og derfor ikke er mine, og mine egne kredsende tanker og følelser, der er mit selvs selviske ytringer, og som jeg må tage ansvaret og skylden for.

Man kan indvende, at argumentet, at Løgstrup er kommet til at skrive forkert, ikke er det stærkeste. Det kan imidlertid understøttes med baggrund i originalmanuskriptet til *Opgør med Kierkegaard*, hvor Løgstrup på ét andet sted også har talt summarisk om begge grupper af fænomener som *livsytringer*. På maskine har han skrevet: "Endnu

eet om forskellen mellem de suveræne og de tvungne livsytringer: [...]”, men har efterfølgende i hånden streget “og de tvungne” over og erstattet ordet *livsytringer* med “og de tvungne tanke- og følelsesbevægelser”, således at teksten i den udgivne bog er blevet: “Endnu eet om forskellen mellem de suveræne livsytringer og de tvungne tanke- og følelsesbevægelser: [...]” (Løgstrup 1968, 95). Her har Løgstrup altså *bevidst* korrigeret den sprogbrug, hvor begge typer fænomener omtales som livsytringer for i stedet at lave den noget mindre mundrette terminologiske sondring mellem livsytringer og tvungne tanker og følelser. Og mon ikke netop det meget lidt mundrette i denne terminologi kunne være årsagen til, at der sneg sig den noget nemmere terminologi ind, hvor man blot taler om suveræne og tvungne livsytringer? På dette sted, hvor begrebet introduceres, har han opdaget og ændret den upræcise betegnelse, men 50 sider længere fremme, hvor der blot *en passant* refereres tilbage, har han ikke opfanget fejlen, hvorfor den er blevet stående.²⁵

Terminologien har imidlertid den alvorlige følge, som i det foregående er blevet belyst, at er de kredsende tanker og følelser *livsytringer*, er skylden ikke vores; konsekvensen er den skyldløshed, der ophæver både skylden og selvet: “Vi er *ingen* i skyldløsheden” (Løgstrup 1956, 190). Derfor findes der ingen kredsende livsytringer, men kun vores egne kredsende tanker og følelser.

25. I artiklen fra 1966, som er forlæg for kapitel IV (III. del) i *Opgør med Kierkegaard*, finder man den ‘gamle’ og altså fejlagtige formulering, som Løgstrup ændrer i bogudgaven.

Det kristne næstekærlighedsbud som etisk anti-etik

En teologisk-psykoanalytisk udveksling

Postdoc., Ph.d.

Mads Peter Karlsen

Abstract: The twofold aim of this article is to demonstrate (1) that a more constructive and mutually productive relationship is possible between theology and psychoanalysis, and doing this arguing (2) that psychoanalysis can assist theology understand the injunction of neighbour love as a form of ethical anti-ethics while theology can assist psychoanalysis maintain the ethical insight that there is something about human existence that is beyond the pleasure principle, something that cannot be reduced to a matter of pure survival and life sustainment, and that this constitutes a challenge for ethics. The article's first three sections can be divided into two main parts. The first part (section 2) accounts for the criticism of the Christian variation of the injunction of neighbour love that Freud presents in *Civilization and Its Discontents*, and examines the background for this critique. The second part (section 3-4) encircles the concept of the neighbour as the hub of a form of ethical anti-ethics through a reading of some key passages from Jacques Lacan's famous *Seminar VII* on psychoanalytic ethics and Søren Kierkegaard's *Works of Love*. The article last section (section 5) provides a brief concluding summary.

Key words: Neighbour-love – Death Drive – Enjoyment – Ethics – Theology – Psychoanalysis – Freud – Lacan – Kierkegaard

1. Indledning: Teologi og psykoanalyse?

Psykoanalysen har gennem det mest af sin historie på baggrund af Freuds religionskritisk været præget af en særdeles skeptisk, hvis ikke ligefrem fjendtlig, indstilling over for religion og teologi. Måske netop derfor har teologien på sin side været relativt forbeholden over for psykoanalysen. Psykoanalysen har siden 1970'erne nok fundet en vis klangbund som litterær metode i de eksegetiske fag og som terapeutisk redskab i poimenikken, men med enkelte vigtige undtagelser – så som Paul Tillich, Paul Ricoeur og Eugen Drewermann – er der indtil for nyligt kun blevet gjort ganske få forsøg fra systematisk teologisk side på at indlede en dialog med psykoanalysen. Den systematiske teologi anerkender naturligtvis, at enhver tidssvarende teologi må være

sig bevidst om og tage ved lære af psykoanalysens religionskritiske indsigter, men spørgsmålet er om også et mere gensidigt og konstruktivt forhold mellem den systematiske teologi og psykoanalysen er muligt.¹

De mange og markante forskelle til trods er der en række åbenlyse anknætningspunkter mellem teologi og psykoanalyse. Et af dem er spørgsmålet om, hvad kærlighed er, som er et absolut centralt anliggende inden for begge traditioner. Der er således næppe tvivl om, at såvel kristendommen som psykoanalysen hver især på en fuldstændig afgørende måde har været med til at præge den vestlige kulturkreds' opfattelse af kærlighed. Dette rejser dog samtidigt spørgsmålet om forholdet mellem en teologisk og en psykoanalytisk kærlighedsopfattelse, som af flere grunde er et både komplekst og flertydigt spørgsmål. Ikke kun fordi Freuds teorier om det menneskelige kærlighedsliv i høj grad blev udviklet i opposition til en kristent farvet seksualmoral, men også fordi kærligheden er blevet tænkt meget forskelligt inden for begge disse traditioner, og fordi kærlighed i sig selv er et mangefacetteret fænomen. Kærlighed kan således ifølge både teologien og psykoanalysen tage mange forskellige skikkelser: erotisk kærlighed, venskab, filantropi, egenkærlighed, kærlighed til Gud, næstekærlighed, for at nævne nogle stykker.

Selvom det utvivlsomt kunne være interessant, er mit anliggende i det følgende dog hverken at udfolde en egentlig fænomenologi over kærlighedens former, sådan som de fremstilles i teologien og psykoanalysen, eller at sammenligne dem.² Jeg vil i stedet mere beskedent nøjes med at fokusere på kærligheden i én af dens former, nemlig næstekærlighed og mere præcist den kristne opfattelse af næstekærlighed, samt på den Freudianske psykoanalyses kritiske perspektiv derpå. Det er således spørgsmålet om kærlighedens rolle i etikken snarere end kærligheden som sådan, der er i fokus. Min behandling af dette

1. Noget tyder på det, se fx James DiCenso, *The Other Freud: Religion, Culture & Psychoanalysis* (London: Routledge 1999); Erich L. Santner, *The Psychotheology of Everyday Life: Reflections on Freud and Rosenzweig* (Chicago: University of Chicago Press 2001); Slavoj Žižek, Erich L. Santner & Kenneth Reinhard, *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology* (Chicago: University of Chicago Press 2005); Thomas Dalzell, "Towards a Psychoanalytic Theology of Original Sin", *IThQ* 71 (2006), 89–112; Erin Felicia Labbie, *Lacan's Medievalism* (Minneapolis: University of Minnesota Press 2006); Clayton Crockett, *Interstices of the Sublime: Theology and Psychoanalytic Theory* (New York: Fordham University Press 2007); Marcus Pound, *Theology, Psychoanalysis and Trauma* (London: SCM Press 2007); Kenneth Reinhard, "There is Something of One (God): Lacan and Political Theology", *Political Theology* 11 (2010), 43–60

2. Se i stedet Werner Jeanrond, *Theology of Love* (London: T&T Clark, 2010) og Ole Andkjær Olsen & Simo Køppe, *Psykoanalysen efter Freud 1-2* (København: Gyldendal 1996).

emne vil imidlertid være styret af et dobbelt spørgsmål. Ikke kun: Hvordan kan psykoanalysen belyse det kristne næstekærlighedsbud? Men også: Hvordan kan det kristne næstekærlighedsbud belyse psykoanalysen? Pointen er altså at forsøge i praksis at demonstrere min indledende påstand om, at et mere gensidigt og konstruktivt forhold mellem den systematiske teologi og psykoanalysen er muligt. Det vil jeg gøre med afsæt i tre teser.

Jeg mener for det første, (1) at psykoanalysen kan være med til at minde teologien om det radikale ved tanken om næstekærlighed, og dermed være med til at problematisere den karakter af selvfølgelighed som talen om næstekærlighed tenderer mod at have i dag.³ For det andet mener jeg, (2) at psykoanalysen kan være med til at vise, hvorfor næstekærlighedsbuddet ikke kan danne grund for en etik i traditionel forstand, men tværtimod udgør en slags anti-etik om end i en vis forstand en *etisk* anti-etik. Sidst, men ikke mindst, mener jeg, (3) at teologien med næstekærlighedsbuddet kan være med til at holde psykoanalysen fast på en af dens egne centrale etiske indsigter, nemlig at der er noget ved den menneskelige eksistens, der er hinsides lystprincippet; eller anderledes formuleret: at menneskelivet ikke kan reduceres til en i sidste ende egoistisk selvopretholdelseskamp. Disse tre teser vil jeg udfolde og underbygge i det følgende.

Artiklens tre første afsnit kan inddeles i to hoveddele. I første del (afsnit 2) præsenteres den kritik af det kristne næstekærlighedsbud, som Freud fremsætter i *Kulturens byrde*, samt en afklaring af baggrunden for denne kritik. I artiklens anden del (afsnit 3-4) indkredses næstebegrebet som omdrejningspunkt for en etisk anti-etik gennem en læsning af en række centrale passager fra Jacques Lacans *Seminar VII* om psykoanalysens etik og Søren Kierkegaards *Kjærlighedens Gjerninger*. Artiklens sidste afsnit (afsnit 5) udgør en kort afsluttende sammenfatning.

2. Freuds kritik af det kristne næstekærlighedsbud

I sin bog *Kulturens byrde* fra 1930 kritiserer Freud næstekærlighedsbuddet for mindst fire forhold. (1) Buddet er for det første psykologisk urealistisk, fordi menneskets kærlighed ifølge Freud i sidste ende altid er selvkærlighed. For Freud findes der kun én slags kærlighed, der dog kan tage forskellige former; han kalder denne kærlighed for

3. Se Mads Peter Karlsen, "Næstekærlighed: Krarup med Lacan", *Dansk Teologisk Tidsskrift* 75 (2012), 275-286.

“seksuel kærlighed”, “Eros” eller “libido” alt efter synsvinklen (økonomisk, dynamisk, topologisk) og perioden i forfatterskabet.⁴ Kærlighed er hos Freud karakteriseret ved, at den, der elsker en anden, selv psykologisk set har fordel af sin kærlighed, og at dette forhold er fundamentalt for kærlighedsrelationer. Det betyder altså, at det elskende subjekt i et kærlighedsforhold ikke går ud over sin selvkærligheds grænse, men blot forskyder denne grænse, så den omfatter andre personer eller grupper, som dette subjekt kan identificere sig med (Freud 1976, 112-113). Kærlighed til andre, hvad enten den har det kønslige forholds, forældrerelationens, venskabet eller det nationale fællesskabs karakter, er i sidste ende (udvidet) kærlighed til sig selv. Anderledes sagt, for Freud er kærlighed, også næstekærlighed, altid selvkærlighed, det vil i psykoanalytiske termer sige narcissistisk. I *Kulturens byrde* formulerer Freud det således:

Når jeg elsker den anden, må han på en eller anden måde fortjene det [...]. Han fortjener det, hvis han på vigtige områder ligner mig selv så meget, at jeg i ham kan elske mig selv; han fortjener det, hvis han er så meget mere fuldkommen end jeg, at jeg i ham kan elske mit ideal billede af min egen person.⁵

(2) For det andet er næstekærlighedsbuddet ifølge Freud etisk forargeligt, fordi dets universalisme nivellerer vores kærlighed. Men det er ifølge Freud ikke alle, der har fortjent vores kærlighed og slet ikke lige meget af den. Med Freuds ord:

Min kærlighed er noget værdifuldt for mig, som jeg ikke har lov til at kaste i grams [...]. Når jeg elsker den anden, må han [derfor] på en eller anden måde fortjene det. [...] hvis han er mig fremmed og ikke kan tiltrække mig i kraft af nogen som helst selvstændig værdi eller en allerede erhvervet betydning for mit følelsesliv, bliver det vanskeligt for mig at elske ham. Jeg vil oveni købet gøre uret derved, for min kærlighed bliver af alle mine nærmeste betragtet som noget, de har fortrinsret til, og det ville være uretfærdigt over for dem, hvis jeg stillede en fremmed lige med dem (Freud 1999, 59-60).

(3) For det tredje anser Freud næstekærlighedsbuddet, ‘det yngste af det kulturelle overjags bud’, som han kalder det, for at være en kilde

4. Se fx Sigmund Freud, “Massepsykologi og jeg-analyse”, i Freud, *Metapsykologi II* (København: Hans Reitzels Forlag 1976), 103. En anden central tekst for Freuds konception af kærlighed er “Om indføring af begrebet narcissisme” fra 1914.

5. Sigmund Freud, *Kulturens byrde* (København: Hans Reitzels Forlag 1999), 59-60.

til menneskelig ulykkelighed, fordi det med dets urealiserbare krav er neuroseskabende. Næstekærlighedsbuddet tager ikke hensyn til selvkærlighedens naturlige higen efter tilfredsstillelse, men det fordrer tværtimod en beherskelse af denne drift, som det realistisk set er umuligt at imødekomme. Med udgangspunkt i sin såkaldte anden personlighedsmodel (Det'et, Jeg'et, Overjeg'et) formulerer Freud det således:

[Næstekærlighedsbuddet] går ud fra, at det er psykologisk muligt for menneskets Jeg at gøre alt, hvad man pålægger det – at Jeg'et er i besiddelse af det uindskrænkede herredømme over sit Det. Dette er en fejltagelse, og heller ikke ved såkaldte normale mennesker lader beherskelsen af Det'et sig udstrække længere end til en vis grænse. Forlanger man mere, gør man den enkelte oprøsk, neurotisk eller ulykkelig (Freud 1999, 93).

(4) For det fjerde kritiserer Freud næstekærlighedsbuddet for at være udtryk for en ikke blot naiv, men falsk antropologi. Buddets implícitte menneskesyn fungerer som en illusion, der dækker over det ubehagelige faktum, at mennesket rummer en grundlæggende aggressiv tilbøjelighed. Næstekærligheden er kort sagt en idealisering af mennesket, som bortlyver dets sande natur. Som Freud skriver:

Bag alt dette [altså næstekærlighedstanken] står det stykke virkelighed, som gerne fornægtes: at mennesket ikke er et blidt, kærlighedstrængende væsen [...], men at det til de drifter, det er udstyret med, også kan regne en god portion aggressionstilbøjelighed (Freud 1999, 61).

På trods af sin kritik anerkender Freud i sin diskussion af næstekærlighedsbuddet samtidigt, at næstekærligheden udgør en form for kærlighed, der adskiller sig fra den seksuelle kærlighed, fordi den, der øver næstekærlighed ikke kan forvente, at han eller hun mødes af genkærlighed, eller at kunne drage fordel af sin kærlighed. Freud har med andre ord blik for, at næstekærligheden er en form for kærlighed, der ser bort fra om den anden har gjort sig fortjent til min kærlighed, fordi han ligner mig, at næstekærligheden er asymmetrisk og uselvvisk. Men han afviser den altså som en reel mulighed. Mere præcist: Det kristne næstekærlighedsbud er for Freud ikke blot urealistisk og ufornuftigt, men ligeledes uetisk både i den forstand, at det kan være ødelæggende for det gode liv forstået som det psykisk sunde liv, og den i forstand, at det med sit krav om universalisme kan skabe konflikter i vores relationer til den nære anden.

Der kan dog argumenteres for, at Freuds kritik ikke er en kritik af næstekærlighedsbuddet i alle dets varianter, og at Freud faktisk er positivt indstillet over for en fortolkning, som ligger tættere på den jødiske traditions betoning af reciprocitet og partikularisme end den kristne traditions betoning af asymmetri og universalisme.⁶ Freud bemærker i øvrigt selv, at: "Ja, hvis dette storslåede bud havde lydt: Du skal elske din næste, således som din næste elsker dig, så havde jeg ikke haft noget at indvende" (Freud 1999, 61). Så meget om Freuds kritik. Lad os nu se lidt nærmere på baggrunden for den.

Dødsdrift og arvesynd

Bag Freuds afvisning af næstekærlighedsbuddet ligger der – som allerede antydet – en bestemt antropologi. I Freuds optik er fordringen om næstekærlighed ikke blot umulig, fordi enhver kærlighed i sidste instans er selvkærlighed, men også fordi mennesket foruden en tilbøjelighed til (selv)kærlighed som nævnt også er udstyret med 'en god portion aggressionstilbøjelighed'. Eller i den sene Freuds sprogbrug: Foruden kærlighedsdriften er mennesket også bestemt af en dødsdrift. I *Kulturens byrde* understreger Freud dette, idet han skriver:

Det er tilstedeværelsen af denne aggressionstilbøjelighed [dødsdriften] [...], som forstyrrer vort forhold til Næsten og tvinger kulturen til dens opbud. [...] Til trods for alle sine anstrengelser har denne kulturbestræbelse hidtil ikke opnået synderlig meget (Freud 1999, 62-63).

Selvom Freud til tider udviser en vis optimisme på fornuftens og videnskabens vegne, kan der efter introduktionen af dødsdriftsbegrebet i *Hinsides lystprincippet* spores en grundlæggende pessimisme i hans skrifter i forhold til menneskets muligheder for en lykkelig tilværelse. Flere Freudfortolkere har således bemærket, at Freuds psykoanalytiske antropologi i kraft af dette begreb om dødsdrift står i nært slægtskab med det menneskesyn, som kommer til udtryk i arvesyndslæren.⁷ I en dansk sammenhæng skriver Kresten Nordentoft eksempelvis i en note i *Kierkegaards psykologi* følgende:

6. Ernest Wallwork, "Thou Shalt Love Thy Neighbor as Thyself: The Freudian Critique", *JRE* 10 (1982), 264-319.

7. Bl.a. sociologerne Will Herberg og David Riesman, der begge i forlængelse af Robert K. Merton beskriver Freuds begreb om dødsdriften som en biologisk variant af arvesyndslæren, samt historikeren Paul A. Robinson. Men man kunne ligeledes nævne Jacob Taubes, ("Religion and the Future of Psychoanalysis", *Psychoanalysis* 4-5 (1957), 139 og Norman O. Brown, *Life Against Death* (Middletown: Wesleyan

Men når Freud fx fremstiller sin teori om dødsinstinktet og den konstitutionelle aggressivitet [...], eller når han afviser troen på menneskets naturlige godhed som en illusion [...], så er det nærliggende at kalde hans psykologi et forsøg på en videnskabelig kortlægning af arvesynden [...]⁸

Der er da også – som Nordentoft antyder – klart belæg hos Freud selv for en sådan sammenligning. For det første kommer Freud med adskillige spredte bemærkninger, der kan understøtte opfattelsen af, at psykoanalysens menneskesyn er analogt med det, der kommer til udtryk i arvesyndslæren. Eksempelvis i *Totem og tabu*, hvor han pointerer, at “Psykoanalysen bekræfter, hvad de fromme plejer at sige: at vi alle sammen er arge syndere”, eller i *Kulturens byrde*, hvor han omtaler dødsdriften som “menneskets medfødte tilbøjelighed til ‘det onde’.”⁹ For det andet drager Freud selv både i *Totem og tabu* og i *Manden Moses* eksplicitte paralleller mellem kristendommens lære om arvesynden og psykoanalysens ‘videnskabelige myte’ om mordet på urfaderen. Freud fremfører således – i hvert fald fra og med *Totem og tabu* (1912) – det synspunkt, at mennesket er kendetegnet ved en ‘uundgåelig skyldfølelse’, en ‘urskyld’ (Freud 1999, 82, 86). Han giver imidlertid forskellige forklaringer på, hvorfra denne skyldfølelse stammer. I *Totem og tabu* er hans forklaring historisk-fylogenetisk, dvs. menneskets ‘uundgåelige skyldfølelse’ skyldes en nedarvet, ubevidst erindring om et virkeligt fadermord i en fjern fortid, hvorimod hans forklaring i *Kulturens byrde* er af biologisk karakter: skyldfølelsen bundes i en i kulturmennesket fortrængt, men fortsat virksom, medfødt døds- eller aggressionsdrift, der med nødvendighed gør sig gældende i alt levende.¹⁰

Nu er dødsdriften jo som nævnt ikke den eneste drift, som ifølge Freud sætter sig igennem i alt levende. Hos den sene Freud anskues mennesket som en slagmark, hvorpå kampen mellem livets to overin-

University Press 1959), samt af nyere dato Merold Westphal, *Suspicion & Faith: The Religious Uses of Modern Atheism* (New York: Fordham University Press 1998), 76). Også indenfor psykoanalysen selv er denne lighed blevet noteret bl.a. af Gregory Zilboorg, *Mind, Medicine, & Man* (San Diego: Harcourt 1944), 235.

8. Kresten Nordentoft, *Kierkegaards psykologi* (København: Hans Reitzels Forlag 1972), 266.

9. Sigmund Freud, *Totem og tabu* (København: Hans Reitzels Forlag 1951), 67; se også Freud (1999, 70).

10. Freuds forskellige forklaringer kan imidlertid udmærket kombineres. Således at man får en biologisk og fylogenetisk model, hvor mordet på urfaderen bundes i sønnernes dødsdrift. Også Freuds ontogenetiske udgave af fadermordsmyten, ødipuskomplekset, kan medtænkes, således at barnets aggression over for faderen føres tilbage til dødsdriften.

dividuelle og evige modsatrettede kræfter, Eros (livsdriften) og Thanatos (dødsdriften), udspiller sig. Et afgørende spørgsmål bliver derfor, hvilket (styrke)forhold, der består mellem disse to drifter. Freuds svar synes som allerede antydnet at være, at dødsdriften på trods af kulturens inddæmningsmekanismer, herunder næstekærlighedsbuddet, i sidste ende altid vil vedblive med at sætte sig igennem; kærligheden formår højest momentvis at aflede dødsdriften (fx at vende den indad i overjegets sanktionering af jeget), men aldrig at stoppe eller overvinde den, da den jo netop er et væsenstræk ved livet selv. Endvidere er kærlighed i Freuds optik jo som sagt i sidste ende altid selvkærlighed.

Spørgsmålet om i hvilken forstand – om nogen – det mere præcist teologisk set giver mening at tale om en form for sekulariseret arvesyndslære hos Freud, er for omfattende til, at jeg kan forfølge det videre her. Jeg vil i stedet nøjes med at understrege to for den nærværende sammenhæng væsentlige pointer. For det første, at Freuds kritik af det kristne næstekærlighedsbud samtidig kan være med til at skærpe blikket for den genuint etiske og teologiske indsigt, at der er noget grundlæggende ved menneskets beskaffenhed, der gør, at det aldrig kan leve op til sine egne og omgivelsernes etiske idealer. Kort sagt den samme indsigt, som Kierkegaard formulerer i *Begrebet Angest*: At etikken strander på synden.¹¹ Dette forhold, som er det, jeg forstår som et anti-etisk moment ved næstekærlighedsbuddet, bliver som vi skal se i det næste afsnit tydeligere i Lacans diskussion af Freuds kritik. For det andet, at Freud synes at mangle den horisont på baggrund af hvilken arvesyndslæren forstås i teologien, nemlig frelses- og forsonningslæren. Freud afviser i modsætning til teologien (fx Kierkegaard i *Kjerlighedens Gjerninger*), at evangeliets fordring om at elske næsten kan forandre menneskets grundlæggende kærlighedsdrift eller kærlighedstrang fra selvkærlighed til næstekærlighed.¹² Derfor ender Freud tilsyneladende i en ensidigt pessimistisk og tragisk livsanskuelse uden det store håb på menneskehedens vegne. For Freud at se, er det kristne næstekærlighedsbud (også) uetisk, fordi det ignorerer eller ligefrem dækker over denne realitet.

11. Søren Kierkegaard, *Begrebet Angest* Søren Kierkegaards Skrifter 4 (København: Gad 1998), 343.

12. For en uddybende diskussion af forskellen mellem Freud og Kierkegaard på dette punkt, se Kresten Nordentoft, *Søren Kierkegaard: Bidrag til kritik af den borgerlige selvoptagethed* (København: Dansk Universitets Presse 1977), 168-183.

3. Kærlighed til næsten ifølge Lacan

Freuds måske mest originale og indflydelsesrige arvtager, Jacques Lacan, diskuterer ved flere lejligheder næstekærlighedsbuddet, mest indgående i hans *Seminar VII* fra 1959-1960 om psykoanalysens etik. Udgangspunktet for Lacans diskussion af næstekærlighedsbuddet i dette seminar er den kritik, som Freud fremsætter af det i *Kulturens byrde*, og som jeg har skitseret oven for. Det, som Lacan bider mærke i ved denne kritik, er ikke så meget kritikken i sig selv som det forhold, at Freud med sin kritik samtidig afslører, at næstekærlighedsbuddet har en bestemt virkning på ham. Freud er nemlig med Lacans ord "bogstavelig talt skrækslagen" ved buddet, og denne skræk får ham ifølge Lacan til at vige tilbage fra at klarlægge buddets fulde radikalitet.¹³ Formuleret i psykoanalytiske termer er det, der gør Freud skrækslagen, det, at næstekærlighedsbuddet ifølge Lacan appellerer til en særlig lyst, som er hinsides lystprincippet, og som lystprincippet har til formål at inddæmme. En anden måde at udtrykke det på er, at Freud i næstekærlighedsbuddet ser en appel til en form for uhæmmet kærlighed, en excessiv kærlighed hinsides lovens beskyttende grænse, de sociale konventioners utilitarisme og lyst- og realitetsprincippets selvopretholdende logik. Næstekærlighedsbuddet afslører, at denne lyst hinsides lystprincippet, denne uhæmmede kærlighed, er intimt forbundet med en aggressivitet, endda en potentielt selvdestruktiv aggressivitet (dødsdrift), der kendetegner mennesket. Et forhold, der som Freud selv bemærker i *Kulturens byrde*, kommer til udtryk i situationer, hvor mit medmenneske er parat til at volde mig skade uden hensyntagen til sit eget ve og vel, "hvis han bare kan tilfredsstille en eller anden lyst dermed" (Freud 2010, 60). Lacans betegnelse for denne uhæmmede lyst hinsides lystprincippet er nydelse, *jouissance*.

I Lacans øjne er det imidlertid netop dette, at næstekærlighedsbuddet konfronterer os med nydelsen og dermed med dødsdriften, der gør det etisk, og som gør det sammenligneligt med det, han forstår som psykoanalysens etik, der er centreret omkring et traumatisk møde med den andens begær.¹⁴ Men det er samtidig også dette, som bringer såvel næstekærlighedsbuddet som psykoanalysens etik i opposition til store dele af den etiske tradition, hvor det først og frem-

13. Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis – The Seminar of Jacques Lacan: Book VII* (London: Routledge 2008), 228

14. Lacan foreslår følgende som marxisme for psykoanalysens etik: "Gå ikke på kompromis med dit begær", hvilket ikke skal forstås som en hedonistisk opfordring til selvrealisering, men som en opfordring til at holde fast ved det ved os selv, der er fremmed for os selv, vores begær, som ifølge Lacan netop altid er "den andens begær" (Lacan 2008, 392, 380).

mest drejer sig om at udtænke og opstille retningslinjer for realiseringen af det gode eller lykkelige liv. Næstekærlighedsbuddet påbyder os ifølge Lacan ligesom psykoanalysen en traumatisk konfrontation med noget fremmed ved både den anden og os selv; noget fremmed, der undviger vores begreber og problematiserer vores traditionelle opfattelse af godt og ondt, og som derfor i vis forstand kan siges at være anti-etisk. Det teologiske begreb for dette fremmede er som vi skal se hos Kierkegaard netop "Næsten".

Næsten "som ting"

Spørgsmålet om den overskridelse af lystprincippet og den nydelse, som dødsdriften driver mennesket imod, er et væsentligt anliggende for Lacan i *Seminar VII*, og særligt i hans diskussion af begrebet *das Ding*, Tingen, der er hans Freud-inspirerede betegnelse for dette "hinsides lystprincippet", og som han eksplicit forbinder med det jødisk-kristne næstebegreb. Lacan henter begrebet Tingen fra Freuds posthume værk *Udkast til en videnskabelig psykologi*, som han i første del af *Seminar VII* præsenterer en læsning af.¹⁵ I den passage fra Freuds værk, som Lacan refererer, diskuterer Freud erkendelsesprocessen hos et spædbarn. Freud skriver:

Lad os antage, at det objekt, der leverer sansningen, ligner subjektet, et *medmenneske*. Den teoretiske interesse forklares i så fald også ved, at et *sådant* objekt på samme tid er det første tilfredsstillelsesobjekt – og på længere sigt det første fjendtlige objekt – såvel som den eneste hjælpende magt. I forholdet til medmennesket lærer mennesket derfor at erkende. I så fald vil de sansningskomplekser, der udgår fra dette medmenneske, til dels være nye og usammenlignelige, dets træk, fx på det visuelle område; andre visuelle sansninger, fx af dets håndbevægelser, vil imidlertid i subjektet falde sammen med erindringen af egne, ganske lignende visuelle indtryk af den egne krop, med hvilke erindringerne om selvoplevelse bevægelser er associerede. Atter andre sansninger af objektet, fx når det skriger, vil vække erindringen om egen skrigen og dermed egne smerteoplevelser. Og således spalter medmenneskets kompleks sig i to bestanddele, hvoraf den ene imponerer ved konstant struktur, [og] holder sammen som *ting*, medens den anden kan *forstås*

15. Som flere kommentatorer påpeger, trækker Lacan også på overvejelser over dette begreb i en bredere filosofisk tradition fra Kant til Heidegger. Se fx Simon Critchley "Das Ding: Lacan and Levinas", *Research in Phenomenology* 28 (1998), 72; Marc de Kesel, *Eros & Ethics: A Reading of Jacques Lacan's Seminar VII* (New York: Suny 2009), 83.

gennem erindringsarbejde, dvs. tilbageføres til efterretninger fra den egne krop.¹⁶

Lacan knytter an til flere pointer i denne passage. Først og fremmest bider han mærke i, at der i erkendelsesprocessen ifølge Freud altid er et element ved medmennesket, som undslår sig subjektets perception af dette, nemlig det element, Freud benævner *als Ding*. Tingen er det ved medmennesket eller næsten, der ikke lader sig bestemme gennem subjektets sammenligning med sig selv, det som ikke lader sig reducere til det erkendende subjekts egne repræsentationer af næsten. Det vil sige, at Tingen er det usammenlignelige ved næsten, der gør, at han eller hun ikke lader sig restløst erkende. Tingen er den reelle rest, der unddrager sig i subjektets imaginære og symbolske identifikation af næsten, og som gør næsten til noget fremmed for subjektet.¹⁷ Eller med Lacans ord: “*Das Ding* er det element som fra starten isoleres af subjektet i hans erfaring af *der Nebenmensch* som værende i kraft af selve dets natur fremmed, *Fremde*” (Lacan 2008, 62). Dette element ved næsten, Tingen, har ifølge Lacan ikke kun betydning i perceptionsrelationer men også i kærlighedsrelationer, hvilket også antydes i Freuds karakteristik af medmennesket eller næsten som det første tilfredsstillelsesobjekt, det første fjendtlige objekt og den første hjælpende magt (Lacan 2008, 46-47).

Det er altså ifølge Lacan medmenneskets karakter af Ting, der gør det fremmed, ja endda til en absolut anden, i forholdet til subjektet (Lacan 2008, 62-63). Men Tingen betegner for Lacan ikke kun det, der gør den anden fremmed for subjektet; Tingen betegner ligeledes det, der gør subjektet fremmed for sig selv, og derfor kan Lacan også hævde, at selvom, at Tingen er noget fremmed ved anden, er den samtidig noget fremmed i hjertet af subjektet selv (Lacan 2008, 87-88). Den fremmedhed, som Tingen betegner, er på den måde på én og samme tid helt tæt på og absolut anderledes end subjektet. Tingen er, som Lacan skriver, et “intimt eksteriør”, eller med hans egen neologisme: Tingen er *ekstim* (fr. *extimité*) (Lacan 2008, 171). Man kan også sige det på den måde, at Tingen udgør noget umenneskeligt ved mennesket i den forstand, at Tingen betegner dét særlige ved mennesket, som definerer mennesket, men samtidig unddrager sig mennesket. Eller som Lacan formulerer det: “Tingen [...] definerer den menneskelige faktor – selvom den menneskelige faktor som bekendt

16. Sigmund Freud, *Udkast til en videnskabelig psykologi* (København: Hans Reitzels Forlag 1980), 79.

17. For en kortfattet præsentation af Lacans tre ordner, se Jacques Lacan, “Det symbolske, det imaginære og det reelle”, *Almen semiotik* 5 (1992), 8-24.

undviger os” (Lacan 2008, 154).¹⁸ Det, subjektet og næsten har til fælles som mennesker, er således ikke en bestemt identitet, men snarere en mangel på en bestemt identitet.

I mødet med medmennesket konfronteres subjektet som allerede antydet ikke kun med den andens fremmedhed, men også med sin egen fremmedhed, ikke kun med den anden som Ting, men også med sig selv som Ting. Medmenneskets tingslige karakter konfronterer subjektet med, at han ikke ved, hvad det er, medmennesket vil have af ham, hvad medmenneskets begær er, men også, at han ikke ved, hvad han vil have, at medmennesket skal gøre for ham, altså at han heller ikke kender sit eget begær.¹⁹ Tingen er det ved den anden, ved medmennesket, som unddrager sig subjektets narcissistiske identifikation og det, der konfronterer subjektet med, at der også er noget ved det selv, som unddrager sig dets narcissisme, og som derfor gør det muligt for det at sætte sig udover dets narcissisme. Mødet med næsten bliver således ‘uhyggeligt’ i Freuds særlige forståelse af termen (dvs. det udgør en form af det fortrængtes tilbagevenden), fordi subjektet gennem konfrontationen med medmenneskets mangel, påmindes om dets egen mangel. Derfor er forholdet til medmennesket, mødet med næsten, ifølge Lacan også af altafgørende betydning for subjektets selvforhold (2008, 47). Med Slavoj Žižeks ord:

Men for Freud og Lacan (som det er overbevisende uddybet af Jean Laplanche) er det traumatiske møde med den anden som en begærende [Ting], der ‘bryder ind i det narcissistiske kredsløb’, netop den grundlæggende erfaring, som er konstituerende for den begærende subjektivitet – hvilket er grunden til, at begær for Lacan er ‘den andens begær’.²⁰

I den engelske filosof Simon Critchleys læsning af Lacan bliver mødet med næsten endvidere udlagt som betingelsen for det *etiske* subjekts indstiftelse i den forstand, at det først er gennem påmindelsen om dets egen andethed i en traumatisk konfrontation med næstens andethed, at subjektet kan åbne sig for næstens andethed.²¹

18. Vedrørende det umenneskelige ved næsten som Ting, se også Slavoj Žižek, “Neighbors and Other Monsters”, i *The Neighbor: Three Inquiries in Political*, red. Slavoj Žižek m.fl. (Chicago: University of Chicago Press 2005), 162-165.

19. Subjektet ‘als ding’ er ifølge Lacan altså kort sagt begærsubjektet: “Begærsubjektet [...] er intet andet end Tingen, som i sig selv er det, der er tættest på ham samtidig med, at det undslipper ham mere end noget.” Jacques Lacan, *Écrits*. (New York: W & W Norton Publishing 2006), 549-550.

20. Slavoj Žižek, *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* (London: Verso 2012), 828.

21. Simon Critchley, “Das Ding: Lacan and Levinas”, i *Research in Phenomenology* 28 (1998), 84.

Men som det fremgår af Lacans diskussion i *Seminar VII* er mødet med næsten som Ting langt fra uproblematisk (Lacan 2008, 238). Som regel er mødet med næsten som Ting en konfrontation med en anmassende anden, der invaderer vores personsfære med sine underlige lyster og som derfor ofte udløser en følelse af irritation, frygt eller ligefrem aggressivitet i os. Eller som Žižek formulerer det:

Da næsten, som Freud anede for længe siden, først og fremmest er en ting, en traumatisk ubuden gæst, en person, hvis anderledes livsstil (eller rettere anderledes måde at udleve sin *jouissance* på) forstyrrer os, skubber vores liv ud af balance, afsporer det, kan det, når næsten kommer for tæt på, også give anledning til en aggressiv reaktion, der har til formål at komme af med denne foruroligende, ubudne gæst.²²

Den aggressivitet, som frygten for næstens nydelse fremkalder, implicerer ifølge Lacan imidlertid også nydelse hos os selv, nemlig den nydelse, der er forbundet med at (kunne) berøve næsten hans underlige lyster, hans nydelse (2008, 229).

Grunden til, at Freud ifølge Lacan er skrækslagen over næstekærlighedsbuddet er jo som sagt netop, at det rejser spørgsmålet om menneskets nydelse (*jouissance*), om den smertefulde, ja i sidste ende potentielt dødbringende, lystfølelse, der er forbundet med at forfølge sine underlige lyster hinsides lystprincippet (Lacan 2008, 231 og 239). Som Lacan på provokerende vis pointerer i sin genfortælling i *Seminar VII* af helgenlegenden om Saint Martin, der næstekærligt giver sin kappe til en tigger: hvad nu, hvis tiggerens ønske om næstekærlighed slet ikke bestod i, at Saint Martin skulle give ham sin kappe, men i at Saint Martin skulle udnytte ham seksuelt eller slå ham ihjel. Ved næstekærligt at tilbyde tiggeren sin kappe, dvs. ved at tilbyde tiggeren det, som Saint Martin selv anser for et gode, beskytter han sig imod ikke kun næstens, men ligeledes sin egen nydelse (Lacan 2008, 229).

Lacans kritiske pointe er altså, at næstekærlighedsbuddet – hvis det udlægges med en på forhånd fastlagt definition af hvad kærlighed og næsten er – kan komme til at fungere som en forsvarsmekanisme imod næstens fremmedhed, hans nydelse, og er dermed i Lacans forstand uetisk. Det betyder ikke, at Lacan mener, at sand næstekærlighed så består i at udnytte eller dræbe næsten, hvis det er det, næsten forestiller sig vil bibringe ham eller hende nydelse. Næstekærlighed består ikke i at give det, man selv eller næsten tror, han eller hun vil nyde at få, hvad enten det er en kappe eller døden (begge dele ville i

22. Slavoj Žižek, *Violence* (London: Profile Books 2008), 50. Se Lacan (2008), 239.

en vis forstand være uetisk), men i at konfrontere sig med næstens og sin egen nydelse. En sådan konfrontation kunne måske etableres ved i stedet "at give det man ikke har til én, som ikke vil vide af det", som en af Lacans definitioner af kærlighed lyder.²³ Altså en kærlighed, der afstår fra blot at bekræfte såvel vores egen som næstens identitet. En opfattelse af næstekærlighed, der rummer et sådan begreb om næsten, altså som noget, der stille spørgsmålstegn ved såvel vores egen som den andens identitet, finder man hos Kierkegaard.

4. Næstebegrebet hos Kierkegaard

Kjerlighedens Gjerninger, der kan læses som en lang meditation over næstekærlighedsbuddet, rummer Kierkegaards mest omfattende behandling af næstebegrebet. Kierkegaard diskuterer eksplicit spørgsmålet om, hvorledes man skal forstå begrebet *næste* i afsnit II. B. med titlen *Du skal elske "Næsten"* i bogens første del. Men allerede i de foregående afsnit har han fremsat flere væsentlige betragtninger over begrebet. I en central passage i afsnit II. A. skriver han således:

Hvo er da Ens Næste? Ordet er aabenbart dannet af Nærmeste, altsaa er Næsten Den, der er Dig nærmere end alle Andre, dog ikke i Forkjerlighedens Forstand, thi at elske Den, der i Forkjerlighedens Forstand er En nærmere end alle Andre, er Selvkjerlighed – "gjøre ikke ogsaa Hedningerne det Samme?" Næsten er da Dig nærmere end alle Andre. Men er han Dig ogsaa nærmere end Du er Dig selv? Nei, det er han ikke, men han er just, eller han skal just være Dig lige saa nær. Begrebet "Næste" er egentligen Fordoblelsen af Dit eget Selv; "Næsten" er hvad Tænkerne vilde kalde det Andet, Det, hvorpaa det Selviske i Selvkjerligheden skal prøves.²⁴

Næstens ambivalente karakter af nærhed og fremmedhed (eller med Lacan, næstens "ekstimitet") træder tydeligt frem i dette citat. Næsten er ifølge Kierkegaard på den ene side "Den, der er Dig nærmere end alle Andre" og på den anden side "hvad Tænkerne vilde kalde det Andet." Altså både tæt på og andet end. Og Kierkegaard uddyber disse udsagn om nærhed og andethed yderligere. For det første præci-

23. Jacques Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychoanalyse: Séminaire XII 1964-1965*. Citeret fra Kirsten Hyldgaard, *Fantasien til afmagten: syv kapitler om Lacan og filosofien* (København: Museum Tusulanum 1999), 115.

24. Søren Kierkegaard, *Kjerlighedens Gjerninger*, Søren Kierkegaards Skrifter 9 (København: Gad 2004), 28-29.

serer han, at den nærhed mellem den enkelte og næsten, som han taler om, ikke skal forstås som en nærhed "i Forkjerlighedens Forstand", da den nærhed, vi føler til den anden i forkærligheden i sidste instans, er udtryk for selvkærlighed og dermed i virkeligheden en nærhed til os selv. Formuleret på en anden måde: i forkærligheden er den særlige, udvalgte anden (den elskede eller vennen) os nær, fordi vi kan identificere os med hende og spejle os i hende, dvs. fordi vi finder, at hun ligner os selv. I forkærligheden er næsten os nær, fordi hun gøres til et spejlbillede af os selv eller med Kierkegaards ord til "det andet jeg". Men som Kierkegaard understreger: "Enten vi tale om det første Jeg eller om det andet Jeg, dermed ere vi ikke komne Næsten et Skridt nærmere; thi Næsten er det første Du" (Kierkegaard 2004, 64). Hvis næsten skal være noget andet end jeget, må det være noget andet end et andet jeg, da det andet jeg er det samme som det første jeg.

For det andet præciserer Kierkegaard, hvori dette andet ved næsten, som han accentuerer med betegnelsen "det første Du", mere præcist består. Ifølge Kierkegaard er det ikke i kraft af ligheden, at næsten er os nærmere end alle andre – eller mere præcist: ligheden (nærheden) ligger ikke i ligheden, men i andetheden. Kierkegaard benævner godt nok næstens nærhed, som ikke er "i Forkjerlighedens Forstand", for Grund-lighed: "Thi vistnok elskes Hustruen anderledes end Vennen, og Vennen anderledes end Næsten, men dette er ikke en væsentlig Forskjellighed, thi Grund-Ligheden ligger i Bestemmelsen 'Næsten'" (Kierkegaard 2004, 143). Denne grundlighed består imidlertid ikke i, at alle mennesker, når de sammenlignes, har denne eller hin egen-skab tilfælles, men i at alle mennesker har dét tilfælles, at de udover det, som kan sammenlignes, også er noget andet, som gør dem usammenlignelige. Den grund-lighed, der "ligger i Bestemmelsen 'Næsten'", og som betyder, at næsten er os nærmere end alle andre, dog ikke nærmere os selv end vi selv er, men netop lige så nær, går ikke på det samme, men netop på "hvad Tænkerne vilde kalde det Andet". Det er ikke en bestemt identitet (et bestemt jeg), men en mangel på en bestemt identitet, der udgør den grund-lighed, som næstebegrebet betegner. Det betyder ikke, at ethvert menneske ikke har en bestemt individuel identitet og herved er forskellig fra ethvert andet menneske, der har en bestemt individuel identitet, men det betyder, at intet menneske går restløst op i denne identitet. Ethvert menneske er også noget andet.²⁵

25. Som Pia Søtoft bemærker i sin analyse af *Kjerlighedens Gjerninger*, adskiller den opfattelse af andethed, som Kierkegaards fortolkning af næstebegrebet indebærer, sig fra den opfattelse af andethed, man finder hos Emmanuel Lévinas, ved at Kierkegaard i modsætning til Lévinas fastholder en universalisme i sin etik – ikke som drivkraft for etikken (det er pligtens rolle), men som dens resultat. Pia Søtoft,

Med næstebegrebet vil kristendommen ifølge Kierkegaard altså på ingen måde afskaffe den forskellighed, der er knyttet til vores særlige identitet, “[...] men den vil, at Forskjelligheden skal hænge løst om den Enkelte [...]”. For, som han skriver: “Naar nemlig Forskjelligheden hænger saaledes løst, da skimtes bestandigt i hver Enkelt hiint væsentlige Andet, det for Alle Fælles, det evigt Lignende, Ligningen”(Kierkegaard 2004, 93). Som ordet ‘skimtes’ antyder, bliver den etik som Kierkegaard skitserer i *Kjerlighedens Gjerninger* i høj grad en etik, der har at gøre med spørgsmålet om, *hvorledes* vi ser næsten; en etik, der ikke handler om, at man i sit syn på næsten skal se bort fra forskelligheden, men om at man i sit syn på næsten skal lade forskelligheden “hænge så løst”, at det væsentlige andet i næsten bestandigt skimtes.²⁶ Det betyder imidlertid ikke, at næstens andethed kan kendes eller erkendes. Tværtimod. Næsten hos Kierkegaard har snarere karakter af Tingen hos Lacan, dvs. næsten udgør noget ukendeligt ved medmennesket: “Næsten er den aldeles ukjendelige Forskjellighed mellem Menneske og Menneske, eller den evige Lighed for Gud [...]” (Kierkegaard 2004, 74). Ligesom i Lacans udlægning af legenden om Saint Martin gælder det altså også hos Kierkegaard om ikke på forhånd at bestemme næsten og dermed bestemme sig for, hvad næsten har brug for på baggrund af ens egen eller næstens særegne identitet, men om i stedet at lade denne identitet “hænge løst” og hermed gøre det muligt at konfrontere sig med næstens og sin egen andethed.

Men der er også en afgørende forskel mellem Kierkegaard og Lacan her. For der er mere at sige om det begreb om det andet, som Kierkegaard introducerer i sin analyse af næsten. Når begrebet det andet bringes på bane, rejser det nemlig samtidig et spørgsmål om, hvad dette andet er andet i forhold til. Det andet, som næstebegrebet betegner, er ikke andet i forhold til den anden, altså det andet menneske, for i forholdet til den anden udgør det andet jo netop grundligheden, altså det samme. Det andet, som næstebegrebet betegner, er i stedet andet i forhold til den tredje, hvilket for Kierkegaard vil sige Gud: “Christendommen lærer, at Kjerlighed er et Forhold mellem: Menneske- Gud- Menneske, det er, at Gud er Mellembestemmelsen” (Kierkegaard 2004, 118). Kort sagt: I sin andethed over for Gud er ethvert fra hinanden forskelligt menneske lige. Eller med Kierkegaards ord:

“Næsten” er ethvert Menneske; thi ved Forskjelligheden er han ikke
Din Næste, ei heller ved Ligheden med Dig indenfor Forskjelligheden

Svimmelhedens etik: om forholdet mellem den enkelte og den anden hos Buber, Lévinas og især Kierkegaard (København: Gad 2000), 297.

26. Se Arne Grøn, “Ethics of Vision”, i *Ethik der Liebe: Studien zu Kierkegaards “Taten der Liebe”*, red Ingolf U. Dalferth (Tübingen: Mohr Siebeck 2002), 111-122.

fra andre Mennesker. Ved Ligheden med Dig for Gud er han Din Næste, men denne Lighed har ubetinget ethvert Menneske og har den ubetinget (Kierkegaard 2004, 67).

Også Lacan opererer med en tredjepart i forhold til hvem den andethed, der karakteriserer den anden eller næsten, er andet, og han skelner derfor mellem den lille anden og den store Anden.²⁷ Hos Lacan er det ikke Gud, men sproget eller den symbolske orden, som udgør denne tredjepart eller mellembestemmelse (den store Anden).²⁸ Sproget er den tredje instans i forhold til hvilken både den ene og anden er andet. Med Kierkegaards terminologi: både det første jeg og det andet jeg har det tilfælles, eller har den grundlighed, at de over for sproget, som mellembestemmelse, er det første du. Det er i forhold til den store Anden (sproget), at det umiddelbare forhold til den (lille) anden (person) brydes, og mennesket bliver noget andet end et (imaginært) andet jeg, nemlig et (symbolsk) subjekt, et første du. Lacan benytter termen 'fadernavnet' (fr. le nom du père) som betegnelse for sproget (den store Anden), og antyder således, at han er ikke uden sans for og kontakt med den teologiske diskurs.²⁹

Der er også en anden væsentlig parallel mellem Kierkegaard og psykoanalysen, som understreges af den ovenfor citerede passage, hvor Kierkegaard skriver: "Næsten" er hvad Tænkerne vilde kalde det Andet, Det, hvorpaa det Selviske i Selvkjerligheden skal prøves" (Kierkegaard 2004, 28-29). Næsten er, som denne sætning illustrerer, hos Kierkegaard ligesom i psykoanalysen et begreb om andethed, som er af afgørende betydning for såvel subjektets selvforhold som for dets forhold til den anden, altså etikken i bred forstand, fordi subjektets narcissisme brydes af denne andethed og derved muliggør subjektets åbning imod den anden. Eller med Pia Søltofts ord:

"Næsten" er indbegrebet af den andenhed, som selvet for at blive sig selv må indoptage i selvforholdet, fordi denne andenhed negerer det

27. Jacques Lacan, *The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954-1955 – The Seminar of Jacques Lacan: Book II* (New York: W & W Norton Publisher 1991), 235-246.

28. For en uddybning se René Rasmussen, *Lacans psykoanalyse: en indføring* (København: Hans Reitzels Forlag 1993), 21-24.

29. Jacques Lacan, "Introduktion til Fader-Navnene", i *Angst hos Lacan og Kierkegaard – Særnummer af Drift: Tidsskrift for psykoanalyse*, red. René Rasmussen, 9-26. For en uddybning, se Carsten Pallesen, *Handlen og væren: Paul Ricoeurs polytetiske refleksionsteori* (København: Det Samfundsvidenskabelige Fakultets ReproCenter), 476-480. For en belysning af Lacans forhold til teologien og særligt Kierkegaard, se Marcus Pound, *Theology, Psychoanalysis and Trauma* (London: SCM 2007).

selviske i selvkærligheden og åbner dette op for forholdet til det andet menneske” (Søltoft 2000, 284).

Dette andet, som for Kierkegaard udgør en grundlighed ved ethvert menneske, og som således er definerende for mennesket som sådan, er samtidig qua sin karakter af andethed dét ved mennesket, der gør, at det enkelte menneske aldrig går restløst op i dets bestemmelse som dette eller hint menneske og kan således i en vis forstand godt forstås som et begreb om det (u)menneskelige ved mennesket. Kierkegaard bruger også ordet “umenneskeligt” flere steder i *Kjerlighedens Gjerninger*, men i betydningen noget ikke-menneskeligt, og altså ikke i betydningen noget (u)menneskeligt ved mennesket. For eksempel skriver han i afsnit II. C:

Selv Den, der ellers ikke er tilbøielig til at prise Gud og Christdommen, han gjør det dog, naar han med Gysen betænker dette Forførdelige, hvorledes i Hedenskabet Jordlivets Forskjellighed, eller hvorledes Kaste-Inddelingen umenneskeligt skiller Menneske fra Menneske, hvorledes denne Ugudelighed umenneskeligt lærer det ene Menneske at fornegte Slægtskabet med det andet, lærer ham formasteligt og afsindigt at sige om det andet Menneske, at han er ikke til, er “ikke født” (Kierkegaard 2004, 76).

Dette ændrer dog ikke ved, at der i hans begreb om næsten som det andet ligger en opfattelse af, at der er noget ved mennesket, som på den ene side ikke lader sig reducere til noget menneskeligt, og som på den anden side heller ikke blot er en negation af det menneskelige, altså noget ikke-menneskeligt eller dyrisk, men netop er noget (u)menneskeligt ved mennesket.

5. Afsluttende sammenfatning

Som jeg har forsøgt at demonstrere i det foregående er det bestemt muligt at etablere en konstruktiv og gensidigt befrugtende dialog mellem teologi og psykoanalyse omkring næstekærlighed, blandt andet gennem en række paralleller mellem Lacan og Kierkegaard. Jeg har med min præsentation af Freuds kritik af det kristne næstekærlighedsbud sigtet på at problematisere samtidens selvfølgeliggjorte tale om næstekærlighed (min første tese), men jeg har også argumenteret for, at Freuds kritik samtidig rummer den genuint etiske og teologiske indsigt, at der er noget grundlæggende ved menneskets beskaf-

fenhed, der gør, at det aldrig kan leve op til sine egne og omgivelserne etiske idealer (min anden tese). Etikken – i det mindste i en bestemt udformning – strander på synden, på dødsdriften. Det er denne anti-etiske indsigt, som psykoanalysen til tider selv overser, men som næstekærlighedsbuddets næstebegreb holder os fast på.

Det væsentlige anliggende i min fremstilling har imidlertid været at vise, hvordan næstekærlighedsbuddet og særligt næstebegrebet, hvis det udlægges med afsæt i Lacans og Kierkegaards forståelse af det, ikke kan danne grund for en etik i traditionel forstand, men tværtimod udgør en slags anti-etik, fordi det med dets begreb om næsten fungerer mere som en forhindring for dets egen teoretisering end som en køreplan for det moralske liv eller et filantropisk program (min tredje tese).

Som påpeget flere steder i det foregående, berører Freuds og Lacans betragtninger over næstekærlighedsbuddet et mere generelt spørgsmål om etikens mulighed og betingelser. For både Freud og Lacan medfører psykoanalysens blotlægning af det menneskelige sjæleliv en kritisk indstilling til etikken, som hos Freud paradigmatiske kommer til udtryk i hans moralgenealogiske afsløring af, at filosofiens højagtede morallov (fx Kants kategoriske imperativ) i virkeligheden intet andet er end det overjeg, der er blevet til gennem ødipuskomplekssets internalisering af de gældende samfundsnormer.³⁰ Etikken er i en vis forstand for både Freud og Lacan blot et (givetvis nyttigt) ideologisk redskab til tugtelsen og fiksering af menneskets begær (Freud 1999, 92-94; Lacan 2008, 386). Som jeg har understreget, kan man imidlertid sige, at denne kritiske attitude til etikken samtidig også i sig selv udgør et etisk moment. Desuden er såvel Freud som Lacan naturligvis klar over, at psykoanalysen, og særligt den terapeutiske del, involverer centrale etiske problemstillinger, og at den derfor ikke kommer udenom en etisk stillingtagen, hvad der bl.a. kommer til udtryk i, at Freud rent faktisk opstiller et klart mål for den psykoanalytiske behandling udtrykt i hans berømte maksime: "wo es war soll ich werden."³¹ Psykoanalysen rummer dermed både en etikkritik eller anti-etik, men også en anden form for en etik, der viser sig på baggrund af denne kritik.³²

30. Se fx Sigmund Freud, "Jeget og det'et" i Freud (1976), 189.

31. Sigmund Freud, *Nye forelesninger* (København: Hans Reitzels Forlag 1983), 67. Udlægning af denne maksime er et stærkt omdiskuteret emne i psykoanalysen. For Lacans fortolkning, se Lacan, *Écrits* (2006), 345-348.

32. Noget lignende kan siges at gøre sig gældende hos Kierkegaard. Se Arne Grøn, "'Anden' etik" i *Studier i Stadier. Søren Kierkegaard Selskabets 50-års Jubilæum* (København: Hans Reitzel 1998), 75-87.

Jeg har fokuseret på Lacan, der som nævnt i høj grad udvikler sin position i *Seminar VII* og i tæt diskussion med næstekærlighedsbuddet. Såvel Lacans 'etik' som næstekærlighedsbuddet har i modsætning til store dele af den etiske tradition ikke tæmningen eller inddæmningen af vores begær som sit mål. Målet er her, som jeg har forsøgt at argumentere for i denne artikel, snarere en konfrontation med vores begær og nydelse forstået som det, der er det andet ved os selv og den anden. Ydermere har jeg påpeget, at Lacans etik og næstekærlighedsbuddet også har det til fælles, at de ikke udsteder konkrete handlingsregler for, hvordan vi skal omgås dette begær, men netop har til formål at lade den enkelte selv forholde til dette problem.

Næsten – hvis det forstås som et begreb for det andet eller fremmede (Tingen) ved den anden og os selv – udfordrer vores etiske idealer og vores forestilling om en gnidningsløs realisering af disse idealer, og med sin fordring om at elske næsten konfronterer næstekærlighedsbuddet os med den etiske selvsabotage (som Paulus beskriver i Romerbrev 7), med den afsporing af vores gode intentioner, der har sin rod denne fremmedhed. Det er næstekærlighedsbuddets anti-etiske moment: at det udgør en tugtemester, der ved at henvise os til næsten (i den her skitserede betydning) problematiserer vores etiske idealer (dette er måske tydeligst i næstekærlighedsbuddets mest radikale udformning: "Du skal elske dine fjender").³³ Men præcis i kraft af accentueringen af næsten som "det fremmede" eller "det andet" bliver buddet i en anden forstand etisk. Dels fordi det afstår fra konkret at fortælle os, hvem næsten er, eller hvad vi skal og ikke skal gøre, dels fordi det i stedet konfronterer os med et mere fundamentalt spørgsmål om og ansvar for, hvordan vi vil forholde os til det ved den anden og ved os selv, der gør os fremmede ikke bare for hinanden, men også for os selv. I den sidstnævnte betydning er næstekærlighedsbuddets etiske moment nærmere bestemt, at det fordrer af os, at vi i mødet med næsten forholder os til denne fremmedhed, at vi tager den på os og således stiller os åbne for, at det for næsten kan forholde sig på samme måde.

33. For en klar og oplysende diskussion af fjendekærlighedsbuddet som etik kritik, se René Rosfort, "Kritik af forestillingen om et godt liv: Naturalisme, pragmatisme og kristen etik", *DTT* 76 (2013), 293-295.

Kærlighedens dialektiker: Karakteristik af Hans Dencks kritiske spiritualisme

Cand. mag., ph.d.

Johannes Aakjær Steenbuch

Abstract: Hans Denck (1500-1527) is known as one of the primary characters in the South German Anabaptist movement. Denck has been characterized as a humanist with a high view of the personal freedom of human beings. Based on an analysis of Dencks concept of the difference, or even opposition, between God and human beings, his idea of yieldedness (*gelassenheit*), spiritualism and conception of the human will, this article argues that Dencks position should be characterized as *critical spiritualism* rather than humanism, in so far as the spiritual crisis inflicted on human beings by the unmediated judgment of God is at the center of Dencks thought.

Key words: Hans Denck – anabaptists – critical spiritualism – humanism – anti-humanism

Hans Denck (Johan Dengk) (c. 1500-1527) bliver ofte fremstillet som den vigtigste figur i den sydtyske døberbevægelse sammen med Hans Hut.¹ I en periode blev han omtalt som “gendøbernes pave” (Bucer), men Denck er dog forholdsvist ukendt i en dansk sammenhæng. Det følgende er en introduktion til Dencks menneskesyn og hans forståelse af relationen mellem Guds og menneskets viljer. Kernepunktet i Dencks tænkning er den åndelige krise, som påføres mennesket af Guds dom, og som giver mennesket valget mellem sin egen vilje og Guds vilje, egenkærlighed og næstekærlighed. Jeg vil argumentere for, at Dencks position bedst kan kaldes en slags *kritisk spiritualisme*, for så vidt denne krise og derfor også Guds åbenbaring for Denck er rent åndelig og umedieret af udvortes forhold. Som led i denne karakteristik kritiserer jeg i det følgende en “humanistisk” præget læsning, der har villet gøre Denck til fortalere for menneskets iboende viljesfrihed, værdighed, skaberkraft og så videre.

Tankefigurer som Dencks kan findes senere hos fx Schwenkfeld, Tauler, Fenelon og Barclay, samt hos Holl og i Lutherrenæssancen, og ikke mindst den tidlige Barth. Det er i dag blandt andet Dencks skel-

1. Nærværende artikel læner sig især op ad følgende studier: J. Denny Weaver, *Becoming Anabaptist* (Pennsylvania: Herald Press 2005), 74; Werner O. Packull, *Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement 1525-1531* (Pennsylvania: Herald Press 1977); Clarence Bauman, *The Spiritual Legacy of Hans Denck* (Leiden: Brill 1991).

nen mellem det betegnede og tegnene (Kristus, og vores erfaringer og sprog derom), som synes at findes i kernen af hans spiritualisme, som gør ham interessant. Dencks overbevisning om, at det kun er muligt at følge Gud for den, der kender Gud, men at det omvendt kun er muligt at kende Gud for den, der allerede følger Gud, er ikke mindst relevant i forhold til nutidige, efter-moderne forståelser af, hvad det vil sige at være indlejret i en religiøs sammenhæng og praksis, uden at den religiøse erfaring derfor reduceres til ren kontekst.² I dette ligger en af spiritualismen afledt pragmatisme, som det i stigende grad er relevant at forstå indholdet af, efterhånden som elementer fra den “radikale reformation” tages op af især amerikanske samtidsteologer, og for så vidt man ønsker at gøre op med det forhold, at spiritualismen i en dansk sammenhæng ofte omtales rent polemisk som “sværmeri”.

Baggrund: Liv og lære

Denck studerede ved universitetet i Ingolstadt fra 1517 til 1520 og blev på Johannes Oecolampadius’ opfordring rektor ved St. Sebalds skole i Nüremberg i 1522. Her blev han bekendt med radikale som Hut, Karlstadt og Müntzer. Da Hans Sebald Beham, en af de såkaldt “ugudelige malere”, i 1525 nævnte Hans Denck i en retssag, rettede myndighederne deres opmærksomhed mod Denck, som blev afkrævet en skriftlig bekendelse. Denck forsvarede i sin bekendelse en art spiritualisme med den indre, umedierede åbenbaring af Guds Ord som omdrejningspunkt. Frelsen sker, forklarer Denck, idet mennesket fornægter sin vilje i eftergiveness (*gelassenheit*)³ og derved bliver til det, som for mennesket er *intet*, men som for Gud er *noget*. Også Dencks opfattelse af sakramenterne, skriftsyn, forholdet mellem lov og evangelium, og andet, bærer præg af spiritualisme. Guds Ord er fri af udvortes former, ikke bundet til skriften, og kan derfor åbenbare sig for mennesker, som aldrig har hørt om loven eller Kristus i udvortes tale.

Evangeliet er i sig selv ukommunikerbart og kan ikke indfanges i menneskeskabte strukturer, sprog, institutioner, liturgi og ritualer, som højst kan være tegn. Bibelen er ikke i sig selv Guds åbenbaring, men et vidnesbyrd, som kun kan tros og forstås af den, der allerede er drevet af Kristus: “Af naturen kan jeg ikke tro skriften”, skriver

2. Se fx J. Denny Weaver, *The Non-Violent God* (Michigan: Eerdmans 2013).

3. I det følgende benyttes Dencks stavemåder. Alle henvisninger til Denck er til Hans Denck, *Skriften. T. 1-3, Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte / Bd. 24.6.* (ed. Walter Fellman 1956).

Denck.⁴ Som følge af sin bekendelse og det forhold, at han havde ladet den offentliggøre, blev Denck i 1525 forvist fra Nüremberg. Han flygtede efterfølgende til Augsburg, Strasbourg og til sidst Basel. I Strasbourg, hvortil han ankom i 1526, kom Denck på grund af sit spiritualistiske skriftsyn på kant med den schweiziske døber Michael Sattler, samt Martin Bucer, som også anklagede Denck for at benægte Kristi forsonende gerning.⁵ I Basel oversatte han sammen med Ludwig Hätzer profetbøgerne, som udkom i 1528 under titlen "*Alle Propheten nach Hebraischer sprach*".⁶ Før sin død som 27-årig nåede Denck at deltage i den såkaldte "martyrernes synode" i Augsburg.

Det er ikke usandsynligt, at Denck er målet for den augsburgske bekendelse artikel 17's fordømmelse af "gendøberne, som mener, at der skal være ende på de fordømte menneskers og djævlens straffe".⁷ Da dette spørgsmål er relevant for Dencks forståelse af menneskets vilje og derved hans menneskesyn og teologi i øvrigt, vil det blive berørt nedenfor, i forbindelse med diskussionen om Dencks "humanisme". Hans Denck er blevet kaldt humanist, moderne anti-dogmatiker og lignende af fx Rufus Jones, ifølge hvem den fundamentale kendsgerning om menneskets væsen for Denck var "personlig frihed".⁸ En nyere og mere præcis studie er W.O. Packulls, som dog gentager Jones' karakteristik, for så vidt Packull karakteriserer Denck som en humanist, for hvem mennesket ikke er fuldstændigt fordærvet af synd. Blandt andre Bauman, som lægger mere vægt på Dencks begreb om eftergiveness (*gelassenheit*), har omvendt kaldt Dencks tænkning for

4. Denck II.59. 6-11: "Von natur kan ich ye der schriff nit glauben. Aber das in mir, nit das mein, sag ich, sonder das mich treybt on allen mein willen und zuthun, das treybt mich, die schriff zu lesen umb zeügknuß willen." Denck II.21.16-21. "Wer den gayst nit hatt und in in der schriff zu finden sich vermißt, der suchet liecht und findt finsternuß, suchet leben und findet eyttel todt, nitt allain im alten testament, sonder auch im newen."

5. J. Denny Weaver, "The Work of Christ: On the Difficulty of Identifying an Anabaptist Perspective", *MennQR* (1985), 107-29. Denck afviser at Gud har brug for et sonoffer, men understreger dog nødvendigheden af Kristi død og opstandelse i sin *Wiederruff* fra 1527.

6. James Beck, "The Anabaptists and the Jews: The Case of Hätzer, Denck and the Worms Prophets". *MennQR* 75 (Goshen: Mennonite Historical Society 2001), 407-428.

7. Se Packull 1977, 40-44; Morwenna Ludlow, "Why Was Hans Denck Thought To Be a Universalist?", *JEH* 2 (Cambridge: Cambridge University Press 2004), 257-274.

8. Kellers og Kristofer Jansons biografier har nærmest karakter af hagiografi. Ludwig Keller, *Ein Apostel der Wiedertäufer* (Leipzig: S. Hirzel 1882); Kristofer Janson, *Et glemt Sandhedsvidne (Johan Denck)* (Kristiania: B. Omtvedts forlag: 1897); Alfred Coutts, *Hans Denck, 1495-1527: Humanistic and Heretic*. (Michigan: Macniven & Wallace 1927); Rufus M. Jones, *Spiritual Reformers in the 16th and 17th Centuries*. (London: Macmillan & Co. 1914).

anti-humanistisk (Bauman 1991, 25). Karakteristikken nedenfor er på linje med Bauman.

Der er foreslået mange mulige kilder til Dencks tænkning; Erasmus havde fx i almindelighed en vis betydning for døberbevægelserne, som trods forskellige udspring (polygenesis) delte Erasmus' forståelse af missionsbefalingen som en treleddet befaling om at undervise, gøre disciple og til sidst at døbe.⁹ Også en mulig jødisk indflydelse er blevet nævnt: Selvom Denck og Hätzer ikke nævner nogen kilde, fik de til oversættelsen af profetbøgerne sandsynligvis hjælp af lokale jøder i Worms.¹⁰ Trods overordnet tilfredshed kritiserede Luther oversættelsens jødiskhed. Hätzer forsvarede før sin henrettelse en klar anti-trinitarisk teologi, hvad ikke var tilfældet for Denck. Dencks vistnok positive relationer til jøderne i Worms viser dog et vist økumenisk potentiale i hans spiritualisme: Enhver profet, som fører til Israels ene Gud, peger på samme sandhed, uanset hvor fremmedartet hans tale forekommer at være, bemærker Denck.¹¹

Ikke uden grund er Denck blevet kaldt "den økumeniske gendøber" (Packull 1977). I sin *Wer die Wahrheit wahrlich lieb hat* fra 1526 forklarer Denck, hvordan alverdens sekter er opstået, fordi hver især baserer sine doktriner på udvalgte skriftsteder uden at tage modstridende skriftsteder i betragtning. Men sandheden kan kun findes ved at forene modsætninger.¹² Den ene indeholdes i den anden, som det mindre i det større, tid i evighed, endelighed i uendelighed og så videre. Denck lægger sig derved i en tradition for paradokstænkning, som kan spores tilbage til i hvert fald Pseudo-Dionysius, Eckhart, Cusa, Tauler med videre, og som kan genfindes i fx Sebastian Francks *Paradoxa* fra 1534. Denck oplister fyre par af tilsyneladende modsigende skriftsteder, såsom "jordens porte var for evigt slået i bag mig" (Jon 2,7) og "Så sagde Herren til fisken, at den skulle kaste Jonas op på landjorden" (Jon 2,11).¹³ Dencks pointe synes at være, at tænkningen så at sige må opløses indefra, og at paradokser ved at gøre dette peger og henviser ("weyset und deüttet") til Gud.¹⁴ Versene fra Jonasbogen

9. Deppermann, Klaus, "From Monogenesis to Polygenesis: the historical discussion of Anabaptist origins" i *MennQR* 49 (1975), 83-121; Weaver 2005, 22; se Denck II.83.11-13.

10. Beck (2001), 410; 422-424.

11. Denck II.65.33.

12. Denck II.68.14: "Zwu gegenschrift müssen bayde war sein.;" Denck II.58.18-21: "Wer die flaischlich wahrhait annympt und des gaysts warhait übersehen will, das ist, welcher zway widerspil in der schrift nitt auff ain gleych wag legt, welches er auß den zwayen nympt, so hat er doch nun ain halbe warhait."

13. Denck II.69.5-7; II.72.23-25.

14. Denck II.74.

peger derudover på, at fortabelse og frelse ikke egentlig er modsætninger, men at fortabelse er indeholdt som led i frelsen.

Denne tankegang kan genkendes fra et lille skrift kaldet *Deutsche Theologie*, Dencks nok vigtigste inspirationskilde, som i arven fra den tyske mystik i letfattelig form forklarer en række åndelige temaer.¹⁵ *Deutsche Theologie* er af nyplatonisk støbning (Gud er det Ene, etc.), men der findes samtidig en klar distinktion mellem Gud og den skabte natur.¹⁶ Menneskets viljesudøvelse er af naturen modsat Gud og derfor også uundgåeligt syndig. Det menneskelige selv må derfor dø, for des mere selv, mit, mig, jeg og så videre, des mere plads er der til Guds jeg.¹⁷ Mennesket er ligesom Kristus derfor nødt til at nedstige til helvedet for at kunne opstige til himlen. Der er tale om et klart *resignatio ad infernum*-motiv: Når et menneske i erkendelsen af sin synd bringes til en tilstand, hvor der intet ønske eller håb er tilbage om frelse, finder omvendelsen sted. Både helvede og himmel er derfor sikre tilstande, som mennesket dog ikke selv er herre over, men som kommer og går.¹⁸ Det farlige er ikke “det helvede, som fører til himlen”, men den optagethed af skabningen, som fører til glemsel. Denne tanke om den åndelige krise som nødvendig forudsætning for frelsen udfoldes hos Denck, som vi skal se nedenfor.

Gud og mennesket

Som i *Deutsche theologie* er Gud og mennesket for Denck ikke bare radikalt forskellige, men modsætninger. Hvad der for mennesket er intet, er for Gud noget, og hvad der for mennesket er noget, er for Gud intet (“etwas vor Gott nichts ist”).¹⁹ Dencks ontologi er dialektisk, for så vidt Denck forstår virkeligheden som bestående af mod-

15. Luther, som i 1518 stod for en udgivelse deraf, rangerer i forordet *Deutsche Theologie* sammen med Bibelen og Augustin. *Deutsche Theologies oprindelse er ukendt, men den findes i otte manuskripter fra det 15. århundrede. Luther synes at have mistet interessen for bogen, men den fik senere indflydelse på pietismen gennem Jakob Spener. Eyn Deutsch Theologia, etc.* (Wittenberg 1518); Bernard McGinn, *The Harvest of Mysticism* (New York: The Crossroad Pub. Co. 2005) 393.

16. *Deut. Theol.* §27; §40; §42 Patristisk teologi, især af den græske type, deler en vis fællesmængde negativ teologi med nyplatonismen, men hvor denne i kristendommen er udtryk for et radikalt skel mellem skaber og skabning er dette ikke tilfældet i nyplatonismen, som er grundlæggende panteistisk eller panenteistisk. Mortley 1986; Johannes Aakjær Steenbuch, *Doing the Unthinkable* (Ph.d.-afhandling 2014).

17. *Deut. Theol.* §16.

18. *Deut. Theol.* §11.

19. Denck II.33.20-24.

sætninger, der er defineret ved hinandens gensidige negation. Dencks ontologi er ikke (blot) dualistisk, for modsætningernes værdi kan netop udskiftes i denne gensidige negation: Mennesket kan blive det, der for Gud er noget, ved at blive det, der for mennesket er intet – hvilket igen er muligt, fordi Gud i Kristus er blevet det, der for Gud er intet. Der synes at være tale om en funktionelt bestemt ontologi, som betyder, at noget kan være både intet (*nichts*) og noget (*etwas*) på én gang, alt efter perspektiv og funktion. Denck udfolder dog sjældent dette på systematisk vis, men typisk i relation til fx spørgsmål om synd og viljens frihed.²⁰

Dencks syndsbegreb er tættere knyttet til denne bestemmelse af menneskets natur end til et moralsk forhold og må således forstås som en ontologisk bestemmelse. En moralsk og eventuel epistemologisk forståelse af synden bør forstås på baggrund af dette. Synd er menneskets forsøg på selv at opnå retfærdighed i ulydighed og vantro (“ungehorsam und ungläub”), jf. Joh 17, skriver Denck.²¹ Synd er intet andet end udøvelsen af menneskets egen vilje, det, som for mennesket er muligt. For kødelige mennesker er kun synd muligt, alt godt er umuligt. Synd bestemmes så at sige dialektisk-modalt: Synd er det for Gud umulige, men for mennesket mulige, mens det gode er det for Gud mulige og for mennesket umulige. Synd er intet over for Gud, og at intet er umuligt for Gud, synes netop at skulle forstås sådan, at *intet*, altså synd og ondskab, er en umulighed for Gud, da disse er defineret som Guds modsætning.²²

Der er ikke tale om et rent symmetrisk forhold mellem menneskets natur og Gud, sådan at Guds vilje retter sig mod mennesket og menneskets mod Gud. Guds vilje og menneskets vilje adskiller sig derved, at Gud i modsætning til mennesket af natur ikke søger sig selv – ikke bare er Gud kærlighed, men sand kærlighed er Gud selv (“die lieb ist Gott selbst”), som gladelig bliver intet (“gern nichts sein wolte”) for andres (menneskets) skyld.²³

Mennesket har ikke nogen naturlig længsel efter eller kærlighed til Gud, men kun til sig selv, og da kun Gud er god, kan mennesket ikke af sig selv gøre godt, skriver Denck i *Ordnung Gottes*: “De er altid to, Gud og mennesket, og da de er to, så gør hver enkelt sit, godt og ondt, hver enkelt ifølge sin art.”²⁴ Her må man i øvrigt spørge, om Bauman gør ret i at indsætte “[will]” i sin engelske oversættelse (“each

20. Se dog især Denck II.29.6; II.34.30-35.3; II.60.15.

21. Denck II.91.24-27.

22. Fx Denck II.29.37.

23. Denck II.33.3; Denck II.64.7; II.77.10-15.

24. Denck II.94.15: “Es seind je zwey, Gott und der mensch, und so sie zwey seind, so thut eyn jedliches das sein, guts und böß, eyn jedlichs nach seiner art.”

does his own [will] inherently”): Der er for Denck ikke blot tale om, at mennesket gør sit eget, når det aktivt udøver sin vilje, men også når mennesket af sig selv vælger at være passiv. Både menneskets aktive gøren (*thun*) og dets laden stå til (*lassen*) er intet over for Gud og derfor synd, så længe det kommer fra mennesket selv.²⁵

Erkendelsen af, at mennesket af natur (medfødt set) ikke kan gøre noget godt, er udgangspunktet for Dencks Nüremberg-bekendelse: “Jeg, Hans Denck, bekender, at jeg i sandhed fornemmer, føler og mærker, at jeg medfødt set (*angebörner weyß*) er et arme menneske, som er underkastet al sygdom i krop og legeme (*der aller kranckheyt leybs und der seelen underworffen ist*).”²⁶ Langt snarere end at være en humanist med tiltro til den menneskelige naturs iboende godhed er Denck således klart bevidst om, at synd er et ontologisk vilkår for mennesket. Det er derfor ikke korrekt, når Packull skriver, at Denck ikke havde et radikalt syndsbegreb (Packull 1977, 58). Når Denck i sin bekendelse skriver, at han også fornemmer noget andet i sig, som kæmper mod hans medfødte ondskab, er det ikke (som Packull ellers beskriver det) en medfødt eller naturlig egenskab, der som hos mystikere ikke er gået tabt ved syndefaldet, men Guds dømmende Ord, som søger at overkomme mørke og vantro for at bane vej for Kristi retfærdighed. Men, skriver Denck: “Das ist in mir noch nit.”²⁷

Det er netop denne kamp mellem menneskets vilje og Guds vilje, som er central for Dencks begreb om eftergiveness, som diskuteres nedenfor.

Eftergivenessens dialektik

Dencks identifikation af ondskab med ikke-væren medfører en kritik af vulgærdeterminismens påstand om, at Gud, fordi han har skabt alt og er i alt, også udvirker synden. Gud er rigtig nok i alt, skriver Denck, men da synd er intet, kan Gud ikke være til stede i synd eller være årsag dertil. Gud har imidlertid tilladt synd, for at mennesket, idet det synder, kan lære, at det ikke besidder retfærdighed i sig selv, forklarer Denck i sin korte afhandling om, hvorvidt Gud er årsag til det onde.²⁸ Syndserkendelse er, så at sige, det bedste middel mod menneskers selvretfærdighed, men for at der kan være syndserkendelse, må der først være synd (dette skal næppe forstås ontologisk, sådan at

25. Denck II.34.30-35.3; II.60.15.

26. Denck II.20.5-7.

27. Denck II.22.3.

28. Denck II.29.4-5.

det onde er en forudsætning for det gode, men kun erkendelsesmæssigt). Gud er barmhjertig, men barmhjertighed er kun barmhjertighed, når der faktisk er noget at forbarme sig over, skriver Denck med henvisning til Rom 11,32.²⁹ Gud har derfor skabt mennesket med dets egen vilje og friheden til at synde – men vel at mærke kun fordi Gud i sin almægt vidste, at han var i stand til at overkomme synden.³⁰

I sin naturlige tilstand er mennesket underlagt løgnen om, at det til forskel fra resten af skabningen mangler noget, fx forstand, vilje eller styrke: At mennesket intet er og derfor må handle på egen hånd for at blive noget.³¹ Menneskets vilje søger i modsætning til Gud kun sit eget.³² Men netop derved bliver mennesket intet (for Gud). Hvad der for mennesket er skabelse (*machen*), er for Gud at bryde ned (*brechen*), og omvendt. Derfor er alt godt (det, der er noget for Gud) umuligt for mennesket, når det vil være noget i egen kraft. Des mere et menneske ønsker at være noget, det ikke er, des mere er Gud mod dette menneske, skønt Gud aldrig er mod noget, skriver Denck (Gud er kun mod intet, dvs. synd).³³

Den adskillelse, der sker mellem Gud og mennesket, når det med sin viljesudøvelse vil være noget og derfor bliver intet, og altså synder, synes for Denck i sig selv at være Guds straf for synd.³⁴ Hvis mennesket gjorde noget (*etwas*), ville det ikke fortjene straf, men da det gør intet, må det finde sig i den straf, som dette intet bærer i sig selv.³⁵ Som ondskab er synd over for Gud intet (*nichts vor Gott*), men som et middel til revselse er synd godt, og for så vidt det er godt, er det noget (*Wie sy aber gut ist, so ist sy etwas*).³⁶ Menneskets synd er intet for Gud, men som en skolelærer for at belære straffer sine elever når de intet laver, straffer Gud mennesket, når det intet gør – altså når det gør synden, som for Gud er intet, skriver Denck.³⁷ Formålet er at nedbryde menneskets selv, så dets vilje kan udskiftes med Guds. *I Was geredt sei, daß die Schrift sagt*, skriver Denck:

Ja, fordi blod og kød er så modsat Gud, at vores handlen for Gud er en laden stå til, vores gøren en bryden ned, og vores noget for Gud intet, så

29. Denck II.29.17.

30. Denck II.29.14.

31. Denck II.53.33-35: "Wer ain besondern oder andern verstand, will oder krafft haben [will] wider Gottes will, der mag wol wenen, er hab, das er doch in der warhait nit hatt, und gedunckt in, er mangle, des alle creatur vol ist."

32. Denck II.33.3.

33. Denck II.54.1-10.

34. Denck II.94.18-25.

35. Denck II.30.1-6.

36. Denck II.29.25-30.

37. Denck II.29.37.

burde vi altid høre, hvad ånden har at sige os: At Guds bryden ned, som viser sig for os, er den bedste gøren, og at Guds Intet (som vi ikke kan erkende) er det højeste og ædlest Noget.³⁸

Det er her det centrale begreb om eftergiveness (*gelassenheit*)³⁹ har sin plads. Når mennesket vil være noget, gør det intet, altså synden, og kun ved at blive intet i eftergiveness kan det faktisk gøre noget. Guds dom er nødvendig for at bringe mennesket til eftergiveness, for kødet kan ikke forstå, hvad Gud siger, med mindre det først er blevet ydmyget (*wa es nit zuvor gedemüttigt ist*).⁴⁰

At blive intet (for mennesket) i eftergiveness er at lægge illusionen om, at mennesket er nødt til at handle på egen hånd og skabe sig selv for at være noget (for sig selv) fra sig, for netop derved at kunne være noget (for Gud).⁴¹ Mennesket må bringes til en tilstand af håbløshed, hvor dets egen-vilje helt tilintetgøres. Dette er Kristi gerning. Traditionelt er Kristi embeder blevet inddelt i tre,⁴² men hos Denck reduceres de til to: Lov og evangelium. Begge er sider af Guds retfærdighed:

Retfærdigheden virker gennem ordet, som var fra begyndelsen, og som derpå er opdelt i to, lov og evangelium, som følge af de to embeder, som Kristus som retfærdighedens konge øver, nemlig at døde de vantrø og at levendegøre de troende.⁴³

Denck tilføjer, med henvisning til 1 Sam 2,6, at da alle troende engang har været vantrø, måtte de først dø for at blive vakt til live. Kristi to embeder er med andre ord at føre ned i helvede og op igen (jf. *resignatio ad infernum*-motivet fra *Deutsche Theologie*). Den gudløse er forudbestemt til helvedes smerte, men kun for at han derved kan opnå en erkendelse af sin elendighed, så han kan anråbe Gud

38. Denck II.33.15-24: "Ja, dieweyl blut und flaisch Gott also widerspennig ist, also, das unnsere thun vor Gott ain lassen, unnsere machen vor Gott ain brechen, unnsere etwas vor Gott nichts ist, so solten wir ye hören, das der gaist in unns saget: Das Gottes brechen, wie es unns ansihet, das beste machen ist, und das Nichts Gottes (welchs unns nicht gedunckt) das höhist und edlest Etwas were."

39. Begrebet kendes i øvrigt fra Heidegger, som låner det fra Eckhart. Fx Martin Heidegger, *Gelassenheit* (Stuttgart: Klett-Cotta 2004).

40. Denck II.65.14.

41. Denck II.54.3-5.

42. Det profetiske, det præstelige og det kongelige. Fx Eusebius *Ecc. His.* I.3.8.9; Calvin *Institutes* II.15.

43. Denck II.23.3-6: "Die gerechtikayt würckt durch das wort, das von anfang war, und wirt darum in zway getaylet, gesetz und evangeli, von zwayer ambt wegen, so do Christus ein konig der gerechtikayt übet, nemlich zu tödten die ungläubigen und lebendig zu machen die gläubigen."

om hjælp – som derved kan forbarme sig over alle, skriver Denck med henvisning til bl.a. Rom 11.⁴⁴ Det er med dette formål, at Guds retfærdighed nedbryder vantro og synd gennem loven, hvorefter evangeliet straks træder til og fører til tro.⁴⁵ Loven er, lader det til, simpelthen identisk med de indbyggede konsekvenser af menneskets synd, som ender med at nedbryde mennesket. For så vidt man kan tale om en naturlig lov, er denne rent negativ, dvs. den har til formål at nedbryde mennesket med dom.⁴⁶

Denck blev af Nürenberg-byrådet kritiseret for, at hans forståelse af loven strider mod Paulus, for hvem loven ikke formår at nedbryde vantro.⁴⁷ I dette synes dog at mangle en forståelse af, hvad det for Denck betyder, at lov og evangelium er to sider af Guds Ord, Kristus selv, og derfor uadskillelige.⁴⁸ Det er netop kun i Kristus, at lov og evangelium er to sider af samme sag. Af samme grund kan Denck skrive at hele loven er ophævet (*auffgehoben*) for den, som har kærligheden til Gud skrevet i sit hjerte.⁴⁹ Dette betyder dog næppe, at den er tilsidesat, men snarere, at den er indeholdt eller oplugt i en større helhed.⁵⁰ Men det er netop i Kristus, at loven ophæves, altså opluges i en større helhed. Loven er i denne forstand alligevel ikke rent negativ, men indeholder i sig (eller peger ud over sig selv på) sin modsætning, evangeliet.

Skal man tro Bauman, er Kristus for Denck simpelthen identisk med eftergivenesshed (Bauman 1991, 25-27). Det er rigtigt, at både Kristus og eftergivenesshed omtales som midlet mellem Gud og mennesker, men måske det er mere præcist at bestemme eftergivenesshed som

44. Denck II.92.10-17: "Alß bald der gotloß also sagt, so ist er an der stat, darzu er verordnet ist, das ist die hell, Proverb. 9, Psalm 115. Nit das er da bleiben wölle oder müß, Psalm 77; dann auch die hell vor dem herrn bloß ist, und das verdammnuß hat keyn decken, Job 26; doch uber seinem starcken arm nit, dann in der höchsten gerechtigkeit, das ist, das wir zorn nennen, damit er unns der hellen schmerzen aufflegt, Psalm 18, und gibt unß unser elend selbs zu erkennen, auff das wir in der nott zu im schreien, und er unns helffe, Hos. 9; das ist, das Paulus sagt, Rom.11: Gott hats alls underm unglauben beschlossen, auff das er sich aller erbarme!" Det er især en passage som denne der har givet Denck ry for frelsesuniversalisme.

45. Denck II.22.30-32.

46. Fx Denck II.34.4-5.

47. *Gutachten der Nürnberger Prediger* §5.

48. Denck II.23.3-6.

49. Denck II.63.7-9.

50. Den jødiske indflydelse på Dencks tænkning afspejles (måske) i hans positive syn på loven. Beck (2001). Det kan være rigtigt nok, at forholdet mellem lov og evangelium hos Denck kun på overfladen svarer til en luthersk dialektik mellem disse (Packull). Sondringen går ikke mellem Det gamle og Det nye Testamente, men gennem hele Skriften, som i det ydre er lov, men som tegn peger ud over sig selv på evangeliet. Packull (1977), 58.

funktion af momentet mellem Kristi to embeder, lov og evangelium, hvor omvendelsen finder sted. Det er på den ene side menneskets egen synd og ondskab, der bringer det til en tilstand af fortvivlelse, men for så vidt disse er redskaber for Gud, er der på den anden side tale om Guds gerning, i hvert fald hvad angår menneskets erkendelse deraf (igen en funktionel bestemmelse). Det er Guds Ord, som gør det klart, at mennesket selv har påført sig sine lidelser og at den af mennesket skabte afstand til Gud, som for Gud er intet, men for mennesket er noget, bærer straffen i sig selv. At synden intet er, forstås dog først, når mennesket "overgiver sig til Gud og bliver intet, selvom han dog er skabt af Gud."⁵¹ Først efter at et menneske har gennemgået det helvede, som det tror, Gud påfører det, men som det egentlig har påført sig selv, står det klart, at Gud har været nådig fra begyndelsen, og at mennesket selv har påført sig straffen for sin synd.⁵²

Spørgsmålet er i det følgende hvor meget mennesket selv kan gøre til eller fra i denne proces – hvad er relevant for så vidt vi ønsker at vurdere Dencks angivelige "humanisme", som i karakteristikker af Denck ofte forbindes med "synergisme".

Retfærdiggørelse og frelse

Dencks forkærlighed for paradokser kommer til udtryk i hans diskussion af menneskeviljens frihed. I debatten mellem Erasmus og Luther lader der umiddelbart til at være to muligheder: At mennesket enten er frit eller ufrit over for Gud. Begge påstande er i sig selv sande, skriver Denck, men begge er samtidig falske, fordi de taler om mennesket alene ud fra mennesket selv. Nogle siger, at de har fri vilje, men gør ikke Guds vilje, andre, at de ingen fri vilje har, da de er klar over, at de ikke kan gøre det rigtige, skriver Denck.⁵³ Den første påstand er udtryk for forfængelighed, mens den anden er udtryk for falsk ydmyghed. Begge dele kommer fra menneskets egen selv-søgende natur. Men sandheden om menneskeviljens frihed findes i et tredje punkt, nemlig i ophævelsen af menneskets egen vilje (fri eller ej) i eftergiveness-

51. Denck II.30.1-6: "Wie aber die sünd nichts sey, mag wol vernomen werden von dem, der sich Gott übergibt und nichts wirt, so er doch von Gott etwas geschaffen ist. Ditz wirt ain yeder versteen nach der maß seiner gelassenhait, wie auch alle rede Gottes gehört müssen werden."

52. "Gott ist von anbeginn gütig, das erkennen und vertrawen wir im erst nach aller betrübnuß." Denck II.93.28-29.

53. Denck II.96.23-97.2.

hed, og det gør derfor ingen forskel, om vi kalder menneskets vilje fri eller trælbundet, skriver Denck.⁵⁴

Denck ville derfor næppe uden videre være enig i, at “mennesker frelses eller fortabes idet de siger *ja* eller *nej* til et indre Lys eller Ord” (Rufus Jones).⁵⁵ Langt snarere sker frelsen, idet mennesket opgiver sin egen vilje og derved ophører med at sige nej, hvilket ikke er det samme som aktivt at sige ja med egen viljen i behold. Når Denck kaldes humanist, er det ofte, fordi hans opfattelse af viljens frihed bliver sammenlignet med Erasmus, men dette er altså næppe rimeligt. Det er nok mere sandsynligt, at Denck har fået sin opfattelse af viljens frihed fra *Deutsche Theologie* end fra Erasmus, hvis position Denck opfattede som ligeså forkert som den lutherske determinisme og prædestinationslære. Selvom Gud ikke ligefrem tvinger mennesker til noget, er det ifølge *Deutsche Theologie* ikke i menneskets magt at bringe sig selv til den fortvivlelse, som fører til selvfornægtelse, lydighed og efterfølgelse af Kristus.⁵⁶ Det er Gud, der bringer menneskets vilje til intet og udsletter dets vantrø.

Det samme synes at gælde for Denck, som efter at have beskrevet sig selv som vantrø i sin Nürenberg-bekendelse skriver: “Hvor klart jeg ser, at min vantrø ikke kan bestå for ham.”⁵⁷ Der er ikke tale om nogen frelsesvished, men om en fortløbende kamp, hvor mennesket igen og igen mister sig selv gennem troens lydighed.⁵⁸ Denne kamp skal dog næppe forstås som menneskeviljens kamp med sig selv. At menneskets aktive gøren (*thun*) er intet over for Gud, betyder ikke, at menneskets passivitet eller laden stå til (*lassen*) er mindre syndefuldt, så længe det kommer fra mennesket selv. Begge er ekstremer i mellem hvilke midten (*mittel*) er “sandhedens ord”.⁵⁹ For falske kristne er al gøren og laden stå til, selv det mest funklende intet andet end mørke (*fnsternuß*).⁶⁰ Laden stå til (*lassen*) er ikke det samme som eftergivenesshed (*gelassenheit*). Det betyder, at asketiske øvelser o.l. også

54. Denck II.107.24-25.

55. Jones (1914), 17-30. Nakano har påpeget at Jones i sin læsning af kvækerteologen Robert Barclay (1648-1690) udskifter begreber om selvfornægtelse med en liberal-humanistisk forestilling om menneskelig selvudfoldelse. Der er flere ligheder mellem Denck og Barclays begreber om eftergivenesshed og intethed (*nothingness*). Nakanos kritik af Jones kan overordnet set appliceres på Jones' læsning af Denck. Yasuharu Nakano, *Self and Other in the theology of Robert Barclay*, Ph.D.-afhandling (Birmingham: Ikke udgivet 2011).

56. *Deut. Theol.* §33; §11.

57. Denck II.21.23: “Wiewol ich sihe, das mein unglaub vor im nit besteen kan.”

58. Denck II.91.13-14: “Der kampff ist, daß der mensch sich selbs gern verlieren wil und imerzu durch den gehorsam des glaubens verleuret, auff das er das böß, das er in ime befindet, überwinde, Röm. 7,1. Cor. 9.”

59. Denck II.34.30-35.3.

60. Denck II.60.15.

er (eller kan være) udtryk for synd. Mennesket kan derfor ikke uden videre beslutte sig for at blive helligt eller at elske Gud i stedet for sig selv. Eftergivenhed handler ikke som i en destruktiv nihilisme om at ville intet, men om ikke at ville noget. Mennesket kan ikke med sin egen vilje nedbryde sig selv, men må vente på, at Gud nedbryder dets vilje, for derefter at føre sin vilje igennem (da det er Guds opgave at bringe til syndserkendelse, kan tugtelse for Denck i øvrigt næppe være menneskers opgave, selvom Gud kan bruge fx øvrigheden til dette formål). Det er Gud selv, der placerer mennesket i det dybeste helvede, som fører det til den åndelige fattigdom, som er nødvendig for at etablere eftergivenhed.⁶¹

Mennesket må altså bringes til eftergivenhed. At kende Gud er kun muligt for den, der følger Kristus – men at følge Kristus er omvendt, ifølge Denck, kun muligt for den, der allerede kender Gud. For mennesket er dette altså umuligt, medmindre Gud dømmer og åbenbarer sig for mennesket og med sit ord frisætter det til at handle aktivt i synd eller til at give efter: “Så snart et menneske bliver bevidst om ordet, er han igen fri til at fortsætte i sin ondskab, eller at opgive sig selv i lidelse.”⁶² Mennesket er ikke frit til af sig selv at vælge det gode eller det onde, men i det øjeblik, det bliver bevidst om Guds dom, sættes det fri til at holde fast i sin egenvilje eller i eftergivenhed at overgive sig til Guds vilje. Mennesket er altså kun egentlig frit i den af Guds dom fremkaldte krise. Frihed er at i eftergivenhed at være fri af sin egenvilje, og der at kunne lade Guds vilje tage over.

Mennesket vedbliver dog at være frit til at søge at føre sin egen vilje igennem. Men forsøger mennesket at løbe ind i himlen ved egen kraft, ender det i det modsatte, skriver Denck. Vil man løbe, må man løbe passivt (*leydenderweys*), altså lade Gud gøre arbejdet.⁶³ Det er ulydighed, usandhed og ufrihed at løbe enten langsommere eller hurtigere, end Gud giver kraft til.⁶⁴ En selvpåført hellighed og kærlighed er falsk, skriver Denck, for det er ikke muligt at elske umedieret af Guds sandhed og kærlighed, altså af Kristus selv, som bringer mennesket til eftergivenhed.⁶⁵ Forsøger et menneske uden Guds åbenbaring at gøre det arbejde, som hører til Guds Ånd, perverteres nåden, skri-

61. Denck II.93.7.9: “Da hebet sich an die seligkeyt, eh das wir sein gwar werden, wenn unns der herr am allertieffsten in der abgrund der hellen setzt, daß wir also armgeystig werden, Mat. 5, daß wir weenen, wir müssen in unß selbs vergeen.”

62. Denck II.92.23.

63. Denck II.32.30-35.

64. Denck II.107.14-16.

65. Denck II.82.29-31.

ver Denck, som forklarer, at det netop var det, der førte til kætterier og splittelser i kirken allerede efter apostlenes død.⁶⁶

Det er således næppe korrekt, som Packull gør det, at tale om et aktivt samarbejde (*cooperatio*) mellem Guds og menneskets vilje. Denck kan næppe kaldes moralist eller synergist, selvom der ingen tvivl er om, at den faktiske moralske transformation af mennesket er centralt for Denck, for hvem kristendom snarere handler om at være Kristi discipel end at tilslutte sig bestemte trossætninger. Men den transformation kan kun være Guds gerning. Mennesket kan intet godt gøre, men må lade Gud gøre sin gerning i sig.⁶⁷ Derved sker en indre faktisk retfærdiggørelse, som resulterer i handlinger i det ydre. En rent forensisk forståelse af Guds nåde uden en indre transformation er grundlæggende hedensk, hævder Denck. Retfærdiggørelse indebærer en faktisk forandring i mennesket, som guddommeliggøres (*vergotet*), idet Gud menneskeliggøres (*vermensch*), men altså netop kun derved (guddommeliggørelse betyder simpelthen, at menneskets vilje udskiftes med Guds).⁶⁸

Der er ifølge Packull for Denck tale om *iusitia propria* snarere end *iusitia aliensis* (Packull 1977, 61), men måske er det mere korrekt at tale om en *aliensis et propria*, for så vidt retfærdiggørelsen er Guds gerning, som dog sker i menneskets indre. Der er på ingen måde tale om, at mennesket retfærdiggøres og frelses af sine egne gerninger. Fortabelsen er netop at søge retfærdiggørelse af sig selv uden eftergivenesshed:

Det perverterede menneske, som søger sig selv, men ikke vil miste sig selv, og derfor i evighed måske ikke finder sig selv, vil handle og sejre, før han har lidt; vil tro, før han ved, hvad tro er; vil være salig uden at vide noget om fortabelse; vil leve uden at vide, hvad døden er.⁶⁹

Den egentlige fortabelse er ikke at ville frelses uden fortabelse, at saliggøres uden middel (*on mittel selig werden*), dvs. den af Kristus påførte eftergivenesshed, og altså at frelses ved egen hjælp og vilje. Mennesket omvender i så fald Guds vilje, som til gengæld omvender menneskets vilje og giver det forbandelse i stedet for den salighed, det

66. Denck II.22.7-13.

67. Denck II.31.26-27.

68. Denck II.25.18-19; II.31.26-27.

69. Denck II.96.18-23: "Der verkert mensch, der sich selbs sucht, aber nit verliehren wil, und doch in ewigkeyt nit finden mah, der wil thun und uberwinden, eh daß er gelidten hat; wil glauben, eh er weyß, was glauben ist; wil selig sein, weyß von keyner verdammuß; wil leben, weyß nit, was der todt ist."

begærer.⁷⁰ Fortabelse er at holde fast i sin egenvilje og egenkærlighed, hvilket mennesket i nogen grad er frit til. Lytter vi ikke til Guds ord i vores hjerter, virker det til vores fordømmelse, bevidst eller ubevidst, men denne fordømmelse er netop også hvad der bringer mennesket til eftergivenhed.⁷¹

Spørgsmålet er så om Denck var frelsesuniversalist, som flere har hævdet. Denck forsvarede ikke frelsesuniversalisme eksplicit på skrift, men der er flere passager, som peger i den retning, samt en række vidnesbyrd, bl.a. fra Urbanus Rhegius, som rapporterede, at Denck under et forhør brød grædende sammen og indrømmede, at han ikke kunne forestille sig en endeløs straf. Ifølge Ludlow var anklagerne mod Denck dog sandsynligvis fabrikerede for at associere ham med origenisme (Ludlow 2004, 258). Hvis vi skal tro Ludlow, kan Dencks teologi derfor ikke uden videre kategoriseres som frelsesuniversalisme, selvom han forsvarede universaliteten af Kristi forsonende gerning. Forsoningsuniversalisme er kun ensbetydende med frelsesuniversalisme, hvis man i øvrigt forudsætter en augustinsk-reformatorisk prædestinationslære, hvor menneskets vilje så at sige ikke er fri til at kile sig ind mellem forsoning og frelse (Ludlow 2004, 274).

Spørgsmålet er dog, hvor meget menneskets vilje egentlig betyder, når den først er blevet nedbrudt af Guds dom, skal vi tro Denck. At Gud i det dybeste helvede frisætter mennesket til at handle enten ud fra sin egen eller Guds vilje, synes sjældent for Denck at være et forhold af eskatologisk betydning, men et spørgsmål om afgørelse i det øjeblik, hvor mennesket bliver klar over sin tilstand af fortabelse. At mennesket er frit til igen og igen at afvise Guds vilje udelukker i hvert fald ikke, at Gud i sidste ende får sin vilje: Menneskets frelse.⁷²

70. Denck II.34.16-17.

71. Denck II.95.8-14.

72. For mere om Dencks tendens til frelsesuniversalisme, se Max Schär, *Das Nachleben des Origenes im Zeitalter des Humanismus* (Basle–Stuttgart: Afhandling 1979), 297; George Huntston Williams, *The radical Reformation* (London: Weidenfeld and Nicolson 1962), 832–45. Det kan undre, at Denck-receptionen i spørgsmålet om menneskets vilje har bevæget sig fra en humanistisk læsning til en mere anti-humanistisk, mens den parallelt har bevæget sig fra en overvejende frelsesuniversalistisk til en mere afmålt læsning. Man kan selvfølgelig hævde, at humanismens positive menneskesyn ansporer til en optimistisk eskatologi. Men samtidig er det netop troen på menneskets fri vilje, som typisk kendetegner humanisme, der gør frelsesuniversalismen mindre utvetydig.

Slutkarakteristik

Selvom der ikke er meget decideret negativ teologi hos Denck er det af central betydning, når han skriver, at Guds intet for mennesket er ubegribeligt (citeret ovenfor). Fordi alt menneskeligt må udslettes og blive til intet i eftergiveness, er Guds åbenbaring før-intellektuel. Dencks radikale skelnen mellem Gud og mennesket indebærer således en spiritualisme, hvor Gud åbenbarer sig uden ydre mediation, og hvor sandheden ikke kan erkendes positivt ved det skabte, men kun ved sandheden, Gud selv.⁷³

En spiritualisme som denne bør dog skelnes fra mysticisme, som vi kender den fra fx Eckhart. Goertz forstår "augustinsk spiritualisme" semiotisk som en adskillelse af tegnet (menneskelige, typisk udvortes, former) og det betegnede (Guds Ånd), mens Packull og Born definerer spiritualisme som en skarp adskillelse af Gud og mennesker, som kun kan overvindes af Guds Ånd. Mysticisme antager derimod en indre lighed og derfor en kontinuitet mellem Gud og mennesker, som ikke er gået tabt i syndefaldet og derfor kan tjene som anknætningspunkt.⁷⁴ Med denne skelnen må Holls karakteristisk af døberbevægelsen som grundlæggende mysticistisk nuanceres eller afvises (hvad den da også er blevet med henvisning til især de schweiziske døberes biblicisme).⁷⁵

Dencks spiritualisme kom til udtryk i hans syn på edsafleggelse, magtanvendelse, ekskommunikation (*bann*) og ikke mindst dåb.⁷⁶ Disse spørgsmål var afgørende for mange af døberbevægelserne, men for Denck havde de kun relativ betydning, da alle (med undtagelse af magtanvendelse, som for Denck strider åbenlyst mod Jesu eksempel, og derfor altid er et udtryk for selvhævdelse) må forstås efter hvorvidt de er udtryk for selvhævdelse eller selvfornægtelse og kærlighed.⁷⁷ Hvor der er fare for det første, er det bedst helt at undvære ydre former, skriver Denck. I sin *Wiederruff* fra 1527 genkalder Denck således

73. Denck II.59.17-21. Sml. med *Deut. Theol.* §42.

74. For Eckhart består eftergiveness (*Gelassenheit*) i en venden sig væk fra det materielle for at finde sin indre sjælsgrund (*Seelengrund*), en lighed med Gud, som tjener som et umisteligt anknætningspunkt for åbenbaringen. Fx Quint, *Meister Eckharts Predigten*, I, 49-50; Packull 1977, 30; Hans-Jürgen Goertz, *The Anabaptists* (New York: Routledge 2008), 51; C. Windhorst, *Täuferisches Taufverständnis* (Leiden, 1976), 195f.). Packull placerer Müntzer i en mellemposition. Der er paralleler i Denck's og Müntzers spiritualisme, men i modsætning til Müntzer drejede Dencks tænkning sig i en anderledes pacifistisk retning.

75. Karl Holl, "Luther und die Schwärmer", Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1927), 420-467 (424).

76. Denck II.81-85.

77. Denck II.84.6-9.

ikke sine overbevisninger, men pointerer, at han ikke (længere) anser spørgsmålet om dåb for afgørende. Alle sæder (*Sitten*), der som tegn viser hen på Gud, er sakramenter, men disse har kun sekundær betydning – eller måske er det mere præcist at sige, at for Denck er det eneste egentlige sakramente Kristi død og opstandelse, som gentages i ånden, og som kan få udtryk i noget, vi kan kalde “sakramenter”.⁷⁸ Dåb og nadver er ikke nådesmidler – det er kun Kristus.

Denck kan sagtens kaldes anti-dogmatisk frihedsforkæmper (Jones), men hans skepsis over for ortodoksi skyldtes ikke en humanistisk tiltro til fx menneskets medfødte dømmekraft, men en spiritualisme, som snarere bør kaldes anti-humanistisk: Anti-dogmatismen skyldes mistro, ikke tiltro, til menneskets dømmekraft. Mod Jones, Packull og andre må der indvendes, at da Denck ikke tilskriver mennesket nogen medfødt eller naturlig evne til at gøre det gode, kan hans menneskesyn næppe kaldes humanistisk eller “formet af den nye humanistiske forståelse af menneskets sande natur”⁷⁹. Dencks krav om at løbe passivt (*leydenderweyß*) beskrives af Bauman derimod helt korrekt som modsat al humanisme og naturalisme (Bauman 1991, 25). Selvom Denck også udfoldede sig som verdslig digter, er det også klart, at han ingen stor tiltro havde til menneskets iboende skaberkraft, som ifølge Denck for Gud snarere er ren destruktivitet. Hvad der for mennesket er skabelse (*machen*), er for Gud at bryde ned (*brechen*), og omvendt.

Et mere passende begreb til at karakterisere Dencks position kan være *kritisk spiritualisme*, for så vidt den drejer sig om den åndelige krise, som påføres mennesket af Guds dom. Det er dog væsentligt, at vi har at gøre med en minimalistisk spiritualisme, uden vilde profetier og visioner, som hos fx Hut og Müntzer. Spiritualisme betyder i tilfældet Denck simpelthen, at Kristi dom og nåde over mennesket sker umedieret i menneskets indre og derved fremkalder en krise, hvor mennesket bliver frit til at vælge mellem sig selv og Gud. Derudover egner betegnelsen *kritisk spiritualisme* sig til at karakterisere spiritualismens kritiske potentiale ift. ortodoksi, tradition, og så videre.

Dencks tænkning kan dertil forstås som et forsøg på at udfolde et teologisk kærlighedsbegreb. Gud er kærlighed, kærlighed er Gud. I krisen under Guds dom står valget mellem på den ene side egenkærlighed – hvad der for mennesket er noget, men for Gud intet – og på den anden side næstekærlighed – hvad der for mennesket er intet, men for Gud noget. Den, der tror, opfylder Guds Lov, selv når han bryder den, for loven er ophævet for den, som elsker Gud.⁸⁰ Men net-

78. Denck II.62.33; II.80.36-38.

79. Jones 1914, 17-30 (min oversættelse).

80. Denck II.63.7-9.

op kun kærlighed kan undskylde at bryde de af loven befalede sæder (“die sitten deß gsatz”), hvorved loven så at sige opluges i kærlighed (jf. Dencks paradoksbegreb).⁸¹ Frelse består ikke for Denck blot i viljens ophør, som hos fx Schopenhauer, men i at mennesket befris fra sin rettedhed mod sig selv for i stedet med Guds vilje at kunne rette sig mod næsten. Da Guds vilje aldrig søger sit eget, synes menneskets kærlighed til Gud for Denck at være identisk med dets kærlighed til næsten.⁸²

Denck kan også kaldes en slags domsnaturalist, for så vidt Guds vrede er identisk med menneskets over for Gud selvpåførte fremmedhed, som indebærer sin egen selvudslettende straf.⁸³ Gud straffer ikke retributivt, og Denck afviser derfor også en anselmsk forsoningslære, for Gud, som er kærlighed, forlanger ikke andet end menneskets omvendelse, skriver Denck. Men Dencks forsoningslære er heller ikke rent subjektiv. Gud gør omvendelsen mulig ved selv at blive det, som for Gud er intet, så mennesket kan blive det, som for Gud er noget.⁸⁴ Som Bauman bemærker, er Dencks forsoningslære relationel og funktionel snarere end ontologisk (Bauman 1991, 29). Det handler ikke om, hvad der “faktisk” er, men om hvad der er muligt og umuligt for Gud hhv. menneske i deres relationer. Det er dog nok mere præcist at tale om en dialektisk-modal eller funktionel ontologi (hvor fx det onde er intet eller noget afhængigt af dets funktion).

Denck er pragmatist, hvis der derved forstås, at begreber som “sandhed” og “virkelighed” defineres ud fra “det, der virker”. Teologi er for Denck hvad andre har kaldt *theologia viatorum*, altså teologi, som er sand, fordi den kommer fra og fører til sin genstand, uden derfor adækvat at beskrive sin genstand (Martensen). Tro handler ikke om intellektuel overbevisning, men om at adlyde Guds ord, til død eller til liv, med fast overbevisning (“gwisser zuversicht”) om, at det er til det bedste.⁸⁵ Enhver, der er Kristi discipel – og det kan alle være uden at have hørt om Kristus i det udvortes – overholder hele loven, selvom han aldrig har hørt om Moses.⁸⁶ Kristendom er, for Denck, ikke et sæt mere eller mindre adækvate trossætninger, men et levet liv i kærlighed til Gud og næsten.

81. Denck II.81.6-8.

82. Denck II.33.3; II.94.1.

83. Denck II.92.17-22; II.98.14-20.

84. Denck II.76.26-29.

85. Denck II.97.17-18; Dencks trosbegreb adskiller sig altså fra fx en luthersk intellektualismes kærlighed til de “påstande” (*assertionibus*), som kristne må elske ifølge Luther, *De servo arbitrio*, WA 18,603,9-14.

86. Denck II.58.20-25.

Mellem neo-patristisk og eusebisk ekkesiologi

Ortodokse ekklesiologiske positioner i den
montenegrinske kirkestrid (1993-2013)

Cand.theol.

Emil Bjørn Hilton Saggau

Abstract: The new European state Montenegro has been a scene for an internal ecclesial strife between the Serbian Orthodox Church and the newly formed Montenegrin Orthodox Church since the early nineties. This article focuses on the ecclesiological models used in the discussion between the two churches. On one side the Montenegrin Church understands itself from the classical juridical “eusebian” church model. This model’s main focus is the lawful canonic status of independent churches called autocephaly, which the Montenegrin Church claims to possess. On the other side the Serbian Orthodox Church operates with a Neo-patristic ecclesiological model that claims the Eucharist as the true form for an Orthodox Church. A form that the Serbian Church denies that its Montenegrin counterpart has. The two models are focused on two different key-aspects of the Orthodox ecclesiological complex, which are the canon laws and the genuine patristic tradition.

Key words: Orthodox ecclesiology – The Serbian Church – the Montenegrin Church – autocephaly – canon law – patristic tradition – neopatristic theology.

I oktober 2013 drog en forsamling bestående af de åndelige ledere for henholdsvis den serbiske, russiske og jerusalemittiske ortodokse kirke til den montenegrinske hovedstad Podgorica. Her fejrede de ortodokse ledere åbningen af en ny katedral, der cementerede og markerede den serbiske kirkes magt i det lille bjergland Montenegro, der siden 2006 formelt set har været selvstændigt fra Serbien.¹ Fejringen blev mødt med modstand fra den mindre lokale montenegrinske ortodokse kirke, der ønsker den serbiske kirke ud af landet. De to kirker, henholdsvis den serbiske og den montenegrinske, er på nuværende tidspunkt låst i en langvarig kirkelig konflikt med alvorlige nationale, etniske og politiske implikationer.²

1. Se The Serbian Orthodox Church (http://www.spc.rs/eng/podgoricas_church_consecrated_primates_serve_liturgy, besøgt 05.05.2014)

2. František Štetek, “Clericalization of Nationalism”, *Religion and Society: Spaces and Borders: Current Research on Religion in Central and Eastern Europe*, red. Andrés

Denne kirkelige strid er en konflikt, der handler om, hvilken kirke der er den "sande" ortodokse kirke for Montenegros ortodokse befolkning. På den ene side hævder den serbiske kirke, at den er den eneste legitime ortodokse repræsentant for landets "folk", der er *serbisk*. På den anden side hævder den montenegrinske kirke, at det ortodokse "folk", der er *montenegrinsk*, har krav på kirkelig selvstændighed. Striden mellem de to kirker i Montenegro er ikke en unik problemstilling i det ortodokse kirkefællesskab, der siden den socialistiske periode har været præget af en række lignede kirkelige konflikter i Makedonien FYROM (Former Yugoslav Republic Of Macedonia), Bulgarien og Ukraine og en række tidligere russiske satellitstater.³

Denne artikel vil med udgangspunkt i den verserende montenegrinske kirkestrid belyse, analysere og diskutere de to parters ekklesiologi og deres positioners relation til de ortodokse ekklesiologiske hovedstrømninger. Analysen er begrænset til den ekklesiologiske hoveddiskussion mellem de to kirker, hvorfor en redegørelse for stridens andre aspekter og teologiske diskussioner samt konkrete sammenstød, kampe, kirkebesættelser etc. såvel som de omfattende historiske og nationalistiske aspekter er udeladt.

1. Montenegros vugge

Udgangspunktet for striden mellem de to kirker i Montenegro skal først og fremmest findes i den montenegrinske ortodokse kirke, da konflikten udspringer af kirkens formelle (gen-)oprettelse i 1993. Analysen indledes derfor med en udredning og analyse af de pro-montenegrinske aktørers ekklesiologiske argumenter for kirkelig selvstændighed. I det følgende afsnit vil redegørelsen primært være fokuseret på Goran Sekulovićs tekst "Den montenegrinske identitet – rettigheder og friheder" (serb.: *Crnogorska identitetska prava i slobode*) udgivet i "Montenegros vugge" (*Matica Crnogorska*) i 2010.⁴ Sekulović repræsenterer de pro-montenegrinske intellektuelle grupper, som har støttet op om den montenegrinske kirke siden begyndel-

Máté-Tóth og Cosima Rughinis (Berlin: De Gruyter 2010), 118- 130.

3. Carsten Riis, *En osmannisk arv – historieskrivning og religion i Bulgarien* (Aarhus: Aarhus Universitet 1999), 290-293. Den Makedonske Ortodokse Kirke, "A Brief History of the Church Issue in the Republic of Macedonia", (<http://www.mpc.org.mk/English/MPC/brief-history.asp>, besøgt 05.08.2013). Peter Petkoff, "Church-state relations under the Bulgarian denominations act 2002", *Religion, State and Society* 33:4 (2005), 315-337.

4. Alle oversættelser fra serbisk til dansk er egne.

sen af halvfemserne, og som har gjort sig til de primære talspersoner for kirken.⁵ Sekulović formulerer en ekklesiologisk position for den montenegrinske kirke, som repræsenterer kirkens egen selvopfattelse.⁶

Sekulović fremhæver især to centrale historiske begivenheder i sin tekst. Disse historiske fikspunkter i hans position er opløsningen af det montenegrinske kongerige i 1918 ved et nationalråd og opløsningen af dennes kirke ved en ekstraordinær synode i 1920. I 1918/20 opgav dermed både staten og kirken sin selvstændighed under pres fra den serbiske hær og pro-serbiske politikere. Staten blev herefter inkorporeret i det nye Slovenske, Kroatiske og Serbiske kongerige, og den tidligere montenegrinske kirke blev en del af den nye fælles ortodokse kirke, der herefter skulle ledes af den serbiske patriark i Beograd. Sekulovićs gennemgang af kilderne til disse begivenheder er ikke kun et historisk studie, men derimod en konkret udformning af et ekklesiologisk argument. Sekulović søger at vise, at det blev en logisk og retslig følge af den montenegrinske stats opløsning i 1918, at den montenegrinske kirke derefter opgav sin selvstændighed. I hans optik var kirkens selvstændighed låst fast på staten i 1918/20, hvorfor det således også bør være en logisk følge, at kirken skal opstå igen med den nye montenegrinske stat efter 2006. De to enheder – stat og kirke – er historisk og juridisk forbundet i Sekulovićs argumentation. Sekulović hævder, at imellem stat og kirke findes et juridisk bånd og en forpligtigelse over for befolkningen. Kirkens forpligtigelse er at sikre, at folket kan dyrke den ortodokse tro på deres sprog, med deres ritualer, liturgi og traditioner i en kirke med folkets navn – med andre ord en montenegrinsk kirke. Sekulović hævder, at den serbiske kirke benægter eksistensen af et særegent montenegrinsk sprog, liturgi og ikke mindst navn, hvorfor det eneste rigtige er at ophøje den montenegrinske kirke til Montenegros eneste sande ortodokse kirke. Udtrykket for den montenegrinske stats absolutte uafhængighed, i Sekulovićs optik, er oprettelsen af en selvstændig *autokefal* kirke.⁷

Det autokefale (gr. egl. *eget-hoved*) begreb er den ortodokse kanoniske status, som selvstændige kirker har.⁸ Begrebet stammer fra

5. Kenneth Morrison, *Montenegro – A Modern History* (London: I.B. Tauris, 2009) 128-132.

6. Interview af Stevo Vucinic, talsperson for den montenegrinske kirke, d. 10.10.2013, Podgorica. Vucinic omtalte Sekulović som en mand "af god tro" og stod inden for hans argumentation.

7. Goran Sekulović, "Crnogorska identitetska prava i slobode", *Matica Crnogorska* 44 (2010), 1-74.

8. Den ortodokse kirke operer endvidere med en status, der kaldes *autonom*. Denne status giver en kirke ret til at give sine egne "love", liturgi etc. alt imens kirken fortsat er underordnet sin "moderkirkes" patriark. Se evt. Peter Hauptmann, Art. "Orthodox Churches (1.3 Structure.)", RPP Online (besøgt 11.08.2014). Det er

en betegnelse som den autoritative byzantinske kanon-kommentator Theodore Balsamon i det tolvte århundrede anvendte i hans kommentarer til de kanoniske tekster. Balsamon udleder begrebet autokefal fra Kanon II fra Konstantinopel i 381. Den autokefale status betegner i Balsamons kommentar først og fremmest en kirkelig uafhængighed, som er relateret til en fri kirkelig administration af et givet område og en lokal synodes ret til selv at ordinere. Betegnelsen er ikke et juridisk princip i hans kommentar, men blot en beskrivelse af den faktiske styreform kirkelige enheder (*bispedømmer/eparkier*) havde, som det er lovfæstet i bl.a. Kanon II. Den autokefale betegnelse vokser ud af en bestemt historisk praksis og blev en status, der dækker over en række kanonisk-juridiske rettigheder såsom retten til egen synode, liturgi og patriark.⁹ Sekulović anvender begrebet i dets senere kanoniske-juridiske betydning.

Sekulovićs ovenfor nævnte historiske og primært juridiske argumentation for den montenegrinske kirke er en udformning af en række konkrete ekklesiologiske definitioner. Han hævder, at den lokale dennesidige ortodokse kirke er sammenfaldende med en stat og et folk, såvel som kirken defineres af dens liturgiske sprog, af den lokalt bestemte udformning af ritualer og ikke mindst af dens navn. Disse ydre udformninger peger alle tilbage på “folket” (serb.: *narod*) som center, hvorfor den sande ortodokse kirke er et udtryk for et bestemt folks spiritualitet. Denne ekklesiologi er i direkte forlængelse af “den komplette montenegrinske nationale synodes” udmelding den 6. januar 1991, der blev baggrunden for oprettelsen af kirken i 1993. Synoden udtalte, her i Kenneth Morrisons gengivelse og oversættelse:

It is an indisputable fact that the Montenegrin Orthodox Church, for several bloody centuries, was the headquarters of Montenegrin statehood and spirituality, and it is unreasonable and culturally untenable that today, when the Montenegrin people have again won their own

værd at bemærke, at ingen af parterne i Montenegro refererer til denne status i deres argumentation. Denne status er ellers ofte anvendt som et kompromis mellem en “moderkirke” og denne menighed, som eks. Den Økumeniske Kirke og dens datterkirke i Finland, (<http://www.ort.fi/en>, besøgt 11.08.2014).

9. Se Balsamons kommentar hos The Orthodox Church of Estonia, “Documents of the second ecumenical council A.D. 381”, overs. Henry R. Percival, 1899 (<http://www.orthodoxa.org/GB/orthodoxy/canonlaw/canons2econcileGB.htm> 15.12.2013). Det er værd at være opmærksom på, at Balsamons kommentar er en stærk pro-imperial og økumenisk patriarkal kommentar, hvorfor den ofte forsøger at centrere magten til Konstantinopel. Clarence S.J. Gallagher “Theology and Canon Law in the writings of Theodore Balsamon”, *The Jurist* 56 (1996) 161-181. Se evt. Alexander Schmemmann, “The Idea of Primacy in Orthodox Ecclesiology”, *SVSQ* 4 (1960), 49-75.

national state, the Montenegrin orthodox Church is subordinate to another state's church [den serbiske kirke].¹⁰

Spørgsmålet om den autokefale status

Det centrale kanoniske spørgsmål i kirkestriden er derfor, hvorvidt den montenegriske kirke er autokefal eller ej. Dette er diskussionens teologisk-dogmatiske kerne, hvorfra forståelsen af den ortodokse ekklesiologi udfoldes.

Spørgsmålet er derfor centralt placeret i Sekulović's argumentation for den montenegriske kirke. Sekulović søger gennem sine kildestudier af perioden før 1918 at vise, at den montenegriske kirke blev opfattet og behandlet som en autokefal kirke. I denne argumentation beskriver han en bestemt historisk fortolkning af den montenegriske kirkes historie.

I denne fortolkning antager den montenegriske kirke allerede en autokefal form under *vladikaernes* (Montenegros bispe-prinser) teokratiske styre fra 1603. Denne status blev formelt anerkendt af den russiske patriark under Vladika Danilo I (1697-1735), idet det montenegriske territorium – og dermed det kirkelige hierarki – aldrig kom under osmannisk styre og dermed aldrig under den økumeniske patriarks jurisdiktion, der formelt set var den kirkelige leder for de ortodokse kirkesamfund i det osmanniske imperium. Sekulović anfører bl.a. en række korrespondancer mellem kirkeledere og den montenegriske kirke som bevis for dette. I korrespondancerne tiltales den montenegriske kirke som en ligestillet partner.¹¹

Sekulović's historiske studier er ikke enestående, idet en række fremtrædende pro-montenegriske akademikere har udgivet sammenlignelige historiske studier af den montenegriske kirkes status. Et af de mere omfattende studier er den montenegriske historiker Novak Adžić's artikel "Flere beviser for autokefali" (serb.: *Nekoliko svjedočanstava o Autokefalnosti*), der gennemgår op mod 110 enestående dokumenter fra forskellige statslige montenegriske arkiver.¹² Dette omfattende arbejde er et samlet forsøg på at vise, at den montenegriske kirke var anerkendt som autokefal i det ortodokse kirkefællesskab før 1918. Et eksempel på en af de fremtrædende kilder, som Sekulović argumenterer ud fra, er den montenegriske kirkes forfat-

10. Morrison (2009) 130.

11. Sekulović (2010), 9-11.

12. Novak Adžić, "Nekoliko svjedočanstava o Autokefalnosti", *Crnogorska pravoslavna Crkva*, Montenet, (<http://www.montenegro.org.au/cpcnovak.html>, besøgt 15.12.2013).

ning, som blev vedtaget af dennes synode i 1903, hvor der i artikel 1. står, at kirken er et:

Autokefal ortodoks metropolitanat i riget Montenegro, som er medlem af den ene, hellige, katolske og apostolske kirke, hvis hyrder og hoved er Gud Jesus Kristus.¹³

Sekulović hævder på baggrund af disse kilder, at den montenegrinske kirke er autokefal, idet den før 1918 havde denne status.

Sekulović pointerer dog også selv en svaghed i hans og andres historiske argumentation for den montenegrinske kirke. Denne svaghed beror på det faktum, at den økumeniske patriark aldrig har udgivet et dekret – en såkaldt *tomos* – som formelt kirkeretsligt proklamerer kirken autokefale status, som det eksempelvis skete med den rumænske kirke 1885.¹⁴ Sekulović hævder, at denne mangel kun skyldes, at den montenegrinske kirke i århundreder havde været autokefal, hvorfor man ikke fandt det nødvendigt at udmelde det åbenlyse.¹⁵

Sekulovićs udlægning af det autokefale princip bygger primært på historisk-juridiske pointer, men han konstruerer endvidere en distinkt teologisk fortolkning af begrebet. Han hævder, at spørgsmålet om autokefal status slet ikke burde være et problem i den montenegrinske kirkestrid. Den serbiske kirke er slet ikke i en position til at give eller anerkende denne status, da den "ortodokse tradition" foreskriver en helt bestemt udfoldelse af forholdet mellem stat, territorium og kirke.¹⁶ Sekulović definerer den "ortodokse tradition" (serb.: *pravoslavnoj tradiciji*) vedrørende spørgsmålet om autokefal status således:

Den ortodokse tradition er den regel, hvor en autokefal kirkes jurisdiktion identificeres med grænserne for en selvstændig nation (nation, stat, kirke).¹⁷

13. Sekulović (2010), 10, serb.: "Avtokefalna pravoslavna Mitropolija u Knjaževini Crnoj Gori, kao član jedine, svete, katoličanske i apostolske crkve, kojoj je pastironačelnik i glava Gospod i Bog naš Isus Hristos."

14. Mihai Săsăujan, "The diplomatic negotiations carried out by the Romanian Government with the Ecumenical Patriarchate of Constantinople for the recognition of the autocephaly of the Romanian Orthodox Church (1885)", *Östkirchkeleiche Studien Band 61* (2012), 245-263.

15. Sekulović (2010), 14.

16. Ibid., 15.

17. Ibid., 15, serb.: "Na sva ova pitanja je već odavno odgovoreno u pravoslavnoj tradiciji i pravilu poistovjećivanja granica nezavisnih državnih i autokefalnih crkvenih jurisdikcija (nacija, država, crkva)".

Sekulović hævder, at denne tradition, vedrørende grænsedragning mellem kirkerne og sammenfaldet mellem selvstændige stater og autokefale kirker, stammer fra det fjerde koncils kanoniske beslutninger (Chalkedon 451). Denne regel er udviklet fra den ortodokse tradition om “pentarkiet” (ser.: *pentrahije*),¹⁸ der fastslår, at de fem oprindelige “patriarker/ærkebisper” er kirkens øverste autoriteter. Sekulović fremhæver, at denne ortodokse tradition betyder, at det:

at have sin egen autokefale kirke [...] ikke bare [er] en mulighed, men mere en pligt for enhver stat og dets folk. Den ortodokse tradition definerer båndet mellem kirke og stat som organisk og uadskilleligt.¹⁹

Sekulovićs forståelse af den autokefale status betyder i praksis, at en stat og kirkes grænser er sammenfaldende. Det er et organisk forhold, hvor kirken vokser frem med den selvstændige stat, såvel som staten vokser frem med den selvstændige kirke. Statens territorium sætter dermed grænser for kirkens organisering. Kirken kan ikke overskride det politiske statslige skel. På den anden side spejler både staten og kirken folket, hvorved de begge bliver konkrete udtryk for folket og dets særegne historie, kultur, sprog med videre. Kirken kan, ligesom staten, kun eksistere i forlængelse af et folks vilje til selvstændighed. Kirken og staten udgår fra folket. De tre enheder danner med Sekulovićs ord: “en hellig montenegrinsk fri treenighed – Montenegros historiske enhed mellem folk, stat og kirke.”²⁰

2. Sandhedens fort

Den serbiske ortodokse kirke i Montenegro har i en række artikler, bøger og pressemeddelelser argumenteret imod den montenegrinske kirkes krav på selvstændighed. I det følgende afsnit bliver denne kritik af den montenegrinske kirke og dens ekklesiologi gennemgået. Analysen vil primært tage udgangspunkt i skriftlige kilder fra den serbiske kirke indsamlet i Montenegro i oktober 2013.

18. Det kirkeretslige navn for de fem ledende bispeføderationer – kendt som de fem patriarkater Jerusalem, Antioch, Alexandria, Konstantinopel og Rom. Rom tælles som regel med i opregning af de “fem sæder”, hvorefter der ligeså regelmæssigt kommenteres, at Rom mistede sin ret efter ekskommunikationen i 1054.

19. Sekulović (2010), 15, serb.: “usvojeno je da svaka država i narod ne samo da mogu nego i moraju imati sopstvenu, samostalnu crkvu. U pravoslavlju su država i crkva posebito bile organski spučene, u stvari, neodrešive.”

20. Ibid., 6, serb.: “sveto trojstvo slobodne Crne Gore – istorijsko jedinstvo crnogorskog naroda, njegove države i crkve.”

Et spørgsmål om ekklesiologiens udgangspunkt

Metropolitten Radović har behandlet den montenegrinske kirkes krav på selvstændighed, autokefal status, i en teologisk traktat med titlen “Kirken som søjlerne og fortet for sandhed” (udateret). Denne tekst er en dogmatisk polemisk traktat, der indeholder en behandling af det ekklesiologiske hovedproblem i striden set fra den serbiske kirkes side.

Radović indleder sin tekst med at pointere, at den autokefale status kun er et “ydre” tidsligt fænomen for kirken. Dette ydre er kun en af mange manifestationer for kirkens indre sande væsen, som er Kristus, der er kirkens eneste sande og evige “hoved”. Spørgsmålet om autokefalitet skal dermed ses i forlængelse af kristologien, hvis det skal forstås rigtigt.²¹

Radović hævder, at det er ud fra det kristologiske center, at kirken danner en evig og uforanderlig orden. Denne orden determinerer, hvordan frelsen åbenbares, bevidnes og gives. Den sande kirke består derfor først og fremmest af de døbtes fællesskab, der modtager kirkens mysterium og frelse i form af den apostolske tros indhold og som samles i et døbt fællesskab om nadveren under opsyn af presbyterne og biskopperne, der opfylder kriteriet om den apostolske succession. Dette døbte fællesskab kan kun opleves indefra og kan ikke eksistere uden sit center i form af kristologien. Enhver ydre beskrivelse af kirken er tom, hvis den ikke samtidig indeholder den rette (ortodokse) levende tros praksis.²²

Radović pointerer dermed en række centrale kriterier for, hvad der konstituerer den “sande” kirke. Det primære kriterium er, at kirkens hoved er Kristus og ikke en synode eller patriark. Radović gør den apostolske kristologiske bekendelse til hovedaksen i ekklesiologien, forstået således, at den sande kirke bekender den sande Kristus og er indviet i det kristologiske mysterium i nadveren. Ud fra dette kriterium følger det næste punkt i Radovićs ekklesiologi, nemlig at kristologien er en evig og uforanderlig orden, der åbenbares, bevidnes og gives i kirken. Dåben gøres til et hovedkriterium for at mennesket kan få del i det kristologiske mysterium, fordi vedkommende på denne måde kan blive en del af den evige sande kirke. Denne deltagelse i mysteriet foregår ved at deltage i nadveren, som er det ultimative udtryk for det kristologiske center i kirken. Kirkens center

21. Amfilohije Radović, “The Church as the Pillar and Stronghold of the Truth – The Question of Autocephaly and the Church”, *Orthodox Research Institute* (http://www.orthodoxresearchinstitute.org/articles/canon_law/amfilohije_radoVIC_church_pillar.htm, besøgt 19.12.2013).

22. Ibid.

er nadveren, hvor de døbte optages i det evige og uforanderlige sande kirkefællesskab. Radovićs ekklesiologi centrerer sig om eukaristien. Eukaristien er den reelle oplevelse, som de troende får, hvorfor den er kirkens primære praksis og indgangen til det kirkelige fællesskab. Ekklesiologien antager dermed en sakramental form som sit primære udtryk.

Dette sakramentale udtryk er ikke blot underlagt kriteriet om den sande kristologiske bekendelse og deltagernes dåb, men er endvidere underlagt kravet om det rette opsyn. Det vil sige, at sakramentet kun er gældende og sandt, såfremt det foregår under opsyn af presbyterer eller biskoppen, der lever op til kriteriet om den apostolske succession. Det er altså kun under opsyn fra en bispeviet person, der er retmæssig efterfølger af den apostolske tolvkreds, at sakramentet kan siges at være sandt.

Dette indre fællesskab i den sande kirke kan, ifølge Radović, ikke forveksles med kirkens ydre fremtoning i form af bygninger eller nationalt fællesskab. En dyrkelse af de ydre fremtoninger frem for det rette eukaristi er idol-dyrkelse. Det er dyrkelse af menneskets selvskabte idoler, hvorfor det naturligvis, for Radović, er afgudsdyrkelse og kætteri. Over for de menneskelige "sekter" og "såkaldte kirker" – underforstået den montenegrinske – står den sande ortodokse kirke, der kendetegnes ved, at "Hun" har:

kept Her faithfulness [...] confirming this loyalty and testing it against the apostolic succession of the living Tradition of genuine truthfulness and genuine Church constitution (ibid.).

Radović hævder på den baggrund, at kirken kan forstås som eet subjekt, der er kendetegnet ved at leve i overensstemmelse med den genuine og sande tradition (den patristiske) og konstitution (de kanoniske lovsamlinger). Kirken er dermed kendetegnet ved at følge de to primære ortodokse traditioner i form af kirkefædrenes overleveringer og de kanoniske bekendelser og beslutninger. Den sande kirke kan kun eksistere ud fra sin loyalitet til de apostolske sæder i pentarkiet (ibid.). Det er pentarkiet, der dannede kanon, som enhver ny kirke – uanset navn – er bundet op på. Radović pointerer, at:

All these titles are historically conditioned and they have been used to express an inner truth of The Church, Her universal message and meaning and not vice versa. The criteria of The Church and ecclesiality, the essential and everlasting in Her, have never been nor today are – her "garments" and titles and names acquired through history [...] the only essential quality of the Church that orthodox Christians confess at

every Divine Liturgy is: “I believe in one, holy, catholic, and apostolic Church” (ibid).

Den autokefale titel er ikke et tegn på en sand kirke, men kun et historisk ydre tegn der uden relationen til den sande ortodokse tradition er værdiløs. Det essentielle tegn i ekklesiologien er den bekendende natur i liturgien, hvis højdepunkt er eukaristien, hvor den døbte forsamling bekender sig til den ene, hellige, “katolske” og apostolske kirke i overensstemmelse med det apostolske (nicænske) symbol.²³ En sand kirke skal altså være i overensstemmelse med apostolske symbols definition – uden at Radović udtømmende definerer de fire kriterier (en, hellig, katolsk og apostolsk).

I liturgien udsiges kirkens kerne. Såfremt man fremhæver en nations eller et folks navn på dette sted i liturgien, så gør man sig, ifølge Radović, skyldig i kætteri. Radović fremhæver, at:

Behind this temptation lies the idea of the deification of the nation and the transformation of the living God into a tribal deity together with placing the Church in the position to cater for the lowly, political interests.²⁴

Når man fremhæver nation og folk forud for kirkens sande kerne, så er det en reducere af Gud og en idol-dyrkelse af nationen, hvorfor den montenegrinske kirke er skyldig i en række brud med den ekklesiologi, som Radović plæderer for. Den montenegrinske kirke er, for Radović, et forsøg på at misbruge kirken og Gud i en politisk sags tjeneste. I Radovićs optik er hans modstandere i den montenegrinske kirke dermed både skyldige i et skisma, et kætteri og en idol-dyrkelse af en “nation” og af titlen autokefal.²⁵ Det er værd her at nævne, at talrige forskere og iagttagere har kritiseret den serbiske

23. De ortodokse kirker kalder det symbol, som i vestkirken er kendt som det nicænske, for det apostolske. Det er endvidere værd at være opmærksom på, at ordet “katolsk” har en væsentlig anden betydning i ortodoks sammenhæng end i den reformatoriske, protestantiske eller katolske udgave. Se eks. Georges Florovsky, “The Catholicity of the Church”, *Bible, Church, Tradition: An Eastern orthodox view*, Collected Works of Georges Florovsky, vol. 1, (Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1987)

24. Radović, udateret

25. Radović ligestiller derfor den montenegrinske kirkes kætteri med *fyletisme*, hvilket er navnet på det nationalistisk kætteri, der blev fordømt i af en lokal synode i 1872 i Konstantinopel. Se evt. Riis (1999) 231-236 og Stephane Bigham, “The 1872 Council of Constantinople and Phyletism” (<http://ocf.org/the-1872-council-of-constantinople-and-phyletism/>, besøgt 10.09.2013)

kirke for netop selv at bruge kirken i politisk og nationalt øjemed i eks. Montenegro.²⁶

I forlængelse af den ovenstående argumentation hævder den serbiske kirke, at den montenegrinske kirke kun deler nadverfællesskab med det "skismatiske" ukrainske Kiev-patriarkat, der er i et åbent opgør med den russiske kirke, Moskva-patriarkatet. I modsætning hertil fremviser den serbiske kirke eksempelvis, at de ved åbningen af den nye katedral i Podgorica den 7. oktober 2013 delte nadver med den russiske, økumeniske og den ortodokse kirke i Jerusalem. Den serbiske kirke fremhæver dermed sit nadverfællesskab med de andre ortodokse kirker, som et tydeligt tegn på deres sande ortodokse lære.²⁷

3. To ekklesiologiske modeller

Sekulović og Radovićs fremskriver på hver deres måde markante ekklesiologiske positioner, der i høj grad er præget af den eksisterende konflikt og hvis argumenter er tilpasset denne samtidige kontekst. I deres ekklesiologiske positioner kommer der en åbenlys spænding i den moderne ortodokse ekklesiologi til syne, som i det følgende vil blive diskuteret.

Den eusebiske ekklesiologi

Sekulović hævder, at en selvstændig (autokefal) kirkes grænser følger de verdslige staters grænser, og at en autokefal kirke er en kirkeretlig konsekvens af oprettelsen af en ny stat. Han hævder, at dette er den særlige "ortodokse tradition", der stammer fra koncilet i Chalkedon i 451. Han forstår dermed den autokefale status som konsekvens af de kanoniske beslutninger fra Chalkedon, hvilket i denne sammenhæng må forstås som Kanon XVII fra 451, der konkret omtaler oprettelsen af nye kirkeenheder ved oprettelsen af nye byer/stater. Sekulović forsøger at gøre denne Kanon til den kanoniske-juridiske baggrund for hans argumentation. Men Kanon XVII, som den ordret optræder i den kanoniske samling, omtaler dog kun byer, der oprettes efter "imperialt dekret".²⁸ Endvidere refererer Kanon XVII til to centrale hellenistisk-romerske begreber, henholdsvis "πολιτικός/*civiles*" og

26. Se eks. Šistek (2010).

27. Interview af diakon Igor Belaban, Cetinje klosteret, d. 15.10.2013.

28. *Decrees of the Ecumenical Councils*, ed. Norman P. Tanner S.J., vol. I, (London & Washington DC: Sheed & Ward and Georgetown University Press, 1990), 9.

“*δημόσιος/publicas*”. Sekulović oversætter disse begreber direkte til de montenegriske ord *narod* (folk) og *država* (stat), hvilket kun kan gøres med en række væsentlige semantiske forbehold. Hans fortolkning af Kanon XVII ignorerer de historiske forhold, såsom eksistensen af en kejserlig autoritet og den hellenistiske-romerske stats og by opfattelse. Disse forhold udelader han fuldkomment i sin fortolkning. På sammen måde forholder det sig med de sproglige aspekter af denne kanon, hvor hans fortolkning virker som en bevidst fordrejning af det kanoniske materiales semantik.²⁹

Sekulović overser de ovenstående forhold i den kanoniske lovsamling og dens kontekst, men hans fortolkning har stadig en vis historisk relevans. I den ortodokse kirkeret findes der ganske vist ingen specifik “ortodokse tradition” på området, men den kanoniske lovsamling er *de facto* og *de jure* blevet anvendt i det nittende og tyvende århundrede, som Sekulović anfører. Hans forståelse af den autokefale status og fortolkningen af Kanon XVII flugter faktisk med den ortodokse praksis. Sekulovićs ekklesiologi, hvor et selvstændigt folk skal have en selvstændig autokefal kirke, er en model, der i udpræget grad beskriver den historiske udvikling i de slaviske ortodokse kirker og nationalistiske bevægelser i det syttende og attende århundrede. Denne udvikling ses eksempelvis i den økumeniske patriark Joakim den III’s brev fra 1879, der tildelte den serbiske kirke autokefal status på ny, efter stormagternes anerkendelse af den nye serbiske stat året før.³⁰ I brevet fremhæver Joakim III ligefrem, at nye politiske situationer og formationen af en ny politisk enhed i sig selv var grund til, at den serbiske kirke kunne få tildelt autokefal status.³¹ Den samme praksis kan ses i de diplomatiske forhandlinger om den rumænske kirkes autokefale status i 1885 mellem den rumænske regering og den økumeniske patriark.³²

Sekulovićs ekklesiologi stemmer dermed faktisk overens med det, som Andrew Louth karakteriserer som “eusebisk” ekklesiologi, der dækker over den distinkte ortodokse historiske nationale kirkelige model.³³ Den ekklesiologiske model forudsætter en tæt sammenhæng

29. Ibid.

30. Kirkens status som autokefal var i ophævet fra 1766, som sultanatets respons på en række serbiske oprør ledt af bl.a. Den serbiske patriark. Kirken fik sin autokefale status tilbage efter den serbiske stat blev anerkendt som selvstændig efter konferencen i Berlin i 1878.

31. Alexander Bogolepov, “Conditions of Autocephaly (I)”. *SVSQ* 5 (1961), 11-37 (17-18).

32. Säsäujan (2012).

33. Modellen er opkaldt efter kirkehistorikeren Eusebius, idet modellen udvikles ud fra samlingen af gejstlig og sekulær magt i det østromerske rige, som sker efter Konstantin d. store og har et af sine første udtryk i Eusebius skrifter. Dette kaldes

mellem verdslig og gejstlig magt, hvor begge institutioner fungerer i det som ortodokse teologer og byzantinsk kirkeret kalder for et *symfonisk forhold*. Den eusebiske model er en videreudvikling af den byzantinske teokratiske statsmodel, som de slaviske kirker overtog og som blev genbrugt i de nationale bevægelser, hvor kirken og “folket” blev knyttet sammen. Kirkelig selvstændighed var simpelthen forudsætning eller direkte følge af et folks statslige selvstændighed.³⁴ John Meyendorff fremhæver, at en autokefal status blev anset af de nationale bevægelser i Østeuropa som en kirkelig variant til et folks nationale selvstændighed. National selvstændighed medførte autokefal status for den lokale kirke, såvel som en autokefal kirke var garant for en national selvstændighed.³⁵

Denne ekklesiologiske model er, på trods af dens historisk set anakronistiske indhold, i høj grad baseret på de ortodokse kanoniske forskrifter.³⁶ Sekulovićs ekklesiologi, der argumenterer for den montenegrinske kirkes autokefale status, er et moderne eksempel på denne eusebiske model.

Samlende må man sige, at den montenegrinske kirkes krav og argumentation for autokefal status ikke blot er et udtryk for, at de ønsker kirkelig selvstændighed. Sekulovićs krav om autokefal status og argumentationen herfor er en forlængelse af den historiske eusebiske ekklesiologiske model. Dette er en særlig ortodoks ekklesiologisk model, der følger en bestemt historisk udvikling i de slaviske kirker, som nærmere er beskrevet af Louth.³⁷

Ekklesiologisk nyorientering

Radović og den serbiske kirkes kritik af den moderne montenegrinske kirkes position er i sammenligning med Sekulovićs ekklesiologi mere teologisk betydningsfuld. Centralt i Radovićs argumentation er det apostolske (nicænske) symbol, hvis ekklesiologiske grundpræmisser er eukaristien og dets kristologiske og pneumatologiske implikationer.

ofte – og jf. moderne byzantinske og ortodokse studier helt fejlagtigt – for “casaropapisme”. Se Andrew Louth, “Ignatius or Eusebius: two models of patristic ecclesiology”, *International journal for the Study of the Christian Church* 10 (2010), 47-49.

34. Daniela Kalkandjieva, “A Comparative Analysis on Church-State Relations in Eastern Orthodoxy: Concepts, Models, and Principles”, *JChSt* 53, 4 (2011), 587-614 (592, 598-99).

35. John Meyendorff, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, (Crestwood, NY: St. Vladimir’s Seminary Press, 1982), 227.

36. Louth, (2010), 47f.

37. *Ibid.*

Radović foretager det, som kan karakteriseres som en *neo-patristisk syntese*. I hans argumentation vender Radović tilbage til en "patristisk" kilde, i form af det apostolske symbol, som han anvender til at give svar på et moderne spørgsmål, nemlig spørgsmålet om den autokefale status' relevans i en moderne kontekst. Denne teologiske argumentationsform er udviklet af de fremtrædende ortodokse diaspora-teologer Georges Florovsky (1893-1979) og Nikolas Afanasiev (1893-1966). Florovsky og Afanasiev er kendt som grundlæggerne af den ortodokse "neo-patristiske" skole og den eukaristiske ekklesiologi.³⁸ Skolen er kendetegnet ved, at dens teologi søger tilbage til kirkefædrene i et forsøg på at formulere en moderne teologi. Denne praksis definerer Florovsky selv således:

It must be a synthesis, a creative reassessment of those insights which were granted to Holy Men of old. It must be Patristic, faithful to the spirit and vision of the Fathers, ad mentem Patrum. Yet it must also be Neo-Patristic, since it is to be addresses to the new age, with its own problems and queries.³⁹

Radović anvender den neo-patristiske logik på det apostolske symbol, hvormed han fremhæver symbolets forrang, som det får ved at være en patristiske kilde, der besidder en højere grad af pneumatologiske forrang forud for senere kirkelovgivning. Den ydre omstændighed er, ifølge Radović, irrelevant, såfremt den ikke stemmer overens med pneumatologien eller kristologien i symbolet. Det er altså det rette eukaristi og ikke kirkelovgivningen, der gør forsamlingen til en del af Kristi sande legeme.

Radovićs teologiske udgangspunkt i hans tekst flugter dermed med hovedpointerne i den neo-patristiske skoles eukaristiske ekklesiologi, som Andrew Louth karakteriserer som *Ignatisk*.⁴⁰ Denne ekklesiologi er i høj grad udviklet af Florovsky og Afanasiev samt deres elev John Zizioulas, der enstemmigt hævder, at kirkens bærende form findes i de lokale ortodokse kirker, der er konstitueret omkring et eukaristi. En anden af Florovskys elever, John Meyendorff, konkluderer ligefrem i sit hovedværk *Byzantine Theology*, at kirkens primære form netop var konstitueret ud fra nadveren, som forblev "the ulti-

38. Kallistos Ware, "Sobornost and eucharistic ecclesiology: Aleksei Khomiakov and his successors", *International journal for the Study of the Christian Church* 11 (2011), 216-235 (218).

39. Kallistos Ware, "Orthodox theology today: trends and tasks", *International journal for the Study of the Christian Church* 12 (2012), 105-121 (109-111).

40. Ekklesiologien kaldes Ignatisk, idet den udledes fra et citat fra kirkefaderen Ignatious. Se Louth (2010), 51.

mate theological norm for ecclesiastical structure”.⁴¹ Nadverens kristologiske og pneumatologiske implikationer konstituerer en enhed, der transcenderer den enkelte menigheds afsondrethed ind i en fælles ortodoks katolsk forsamling med de andre ortodokse kirker.⁴²

Radovićs anvender dette udgangspunkt til at kritisere den montenegrinske “eusebiske” ekklesiologi. Radovićs udgangspunkt muliggør, at de kirkeretslige og byzantinske kilder kan negligeres til fordel for de apostolske. De kirkeretslige regler og den afledte ekklesiologi anses som sekundær i forhold til de apostolske kilders ekklesiologi. Det er vigtigere, hvordan kirkefædrene beskriver kirken end, hvordan kirken defineres i de senere ortodokse kanoniske love. Det vil sige, at de eusebiske ekklesiologiske grundantagelser, som stammer fra det kanoniske materiale, kan afvises med udgangspunkt i neo-patristisk ekklesiologi, idet andre antagelser gives en pneumatologisk betinget forrang.

Denne logik ses tydeligt i Radovićs kritik af den montenegrinske kirke. Han afviser det kirkeretslige og de kanoniske argumenter som en ydre historisk præmis og anvender i modsætning hertil eukaristien og pneumatologien som ekklesiologiske grundpræmisser. De legalistiske præmisser for kirken, såsom indholdet af Kanon XVII fra Chalkedon, er dermed negligeret til fordel for en apostolsk definition af kirken. Radović hævder i forlængelse af denne argumentation, at hans modstandere er kættere, idet de dyrker de historiske præmisser, folket og den autokefale status, frem for kirkens sande center, eukaristien. Denne argumentation kan ved brugen af den pneumatologiske præmis negligere de historiske og kirkeretslige argumenter, som Sekulović anvender. Radović behøver dermed slet ikke argumentere kirkeretsligt eller historisk-teologisk, idet han kan reducere Sekulovićs argumenter til udelukkende at være ydre omstændigheder, der ikke vedrører kirkens sande væsen. Sekulović argumentation og ekklesiologi gøres dermed uvæsentlig i neo-patristisk teologisk forstand.

Den montenegrinske kirkes historisk givne skismatiske position, der dybest set beror på en manglende anerkendelse fra de andre or-

41. John Meyendorff, *Byzantine Theology – Historical Trends and Doctrinal Themes*, (New York: Fordham University Press 1974), 209.

42. Se Georges Florovsky, “The Church: Her Nature and task”, *Bible, Church, Tradition: An Eastern orthodox view*, Collected Works of Georges Florovsky vol. 1, (Vaduz: Büchervertriebsanstalt 1987), 57-72 (59) og Georges Florovsky, “The Catholicity of the Church”, Florovsky (1987), 37-56 (40); John Zizoulas, “The Eucharistic Community and the Catholicity of the Church”, *The New Man – an Orthodox and Reformed Dialogue*, red. John Meyendorff & Joseph McLelland (New Brunswick: Agora Books 1973), 107-131. Se endvidere Veli-Matti Kärkkäinen, *An introduction to Ecclesiology* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2010), 17-26 samt 95-103 for en uddybning og kommentering til Florovsky og Zizoulas ekklesiologi.

ortodokse kirker, anvendes hermed som udgangspunkt for en pneumatologisk betinget kritik. Den montenegrinske kirkes manglende nadverfællesskab med de andre patriarkater udgør et pneumatologisk argument imod dem. En kirke uden det rette nadverfællesskab lever ikke op til den apostolske definition af kirken i den neo-patristiske ekklesiologi, hvorfor kirkens eksistens strider mod den apostolske trosbekendelse.

4. To teologiske ekklesiologiske hovedmodeller

På baggrund af analysen og diskussionen er det tydeligt, at de to kirkers positioner forenklet kan karakteriseres teologisk som udtryk for to forskellige ekklesiologiske modeller. På denne ene side findes den montenegrinske kirke, der primært opererer med den legalistiske-historiske eusebiske model og dennes anvendelse af kanoniske regler. På den anden side findes den serbiske kirke, hvis position kan karakteriseres som en neo-patristisk ekklesiologi.

Den montenegrinske kirke opererer med andre ord med en byzantinsk model, der er blevet nationaliseret, og som i udpræget grad anvender den kanoniske lovsamling. Denne positions argumentation er opbygget af kanoniske regler, men der trækkes på en distinkt ortodoks fortolkning af disse regler fra det nittende og tyvende århundrede. Hovedelementet i denne ekklesiologi er kravet om autokefal status, som opfattes som ækvivalent til national selvstændighed. Den eusebiske model er ganske anvendelig for nationalistiske bevægelser, idet den underbygger et krav om kirkelig selvstændighed som forlængelse af politisk selvstændighed. Modellen underbygger forholdet mellem "folk" og kirke.

Den serbiske kirke opererer i modsætning til den montenegrinske med en ekklesiologi, der trækker på den neo-patristiske skole. Centralt for denne model er nadveren og nadverfællesskabet med de andre ortodokse kirker, som konstituerer det primære kriterium for, at en kirke er en sand ortodoks kirke. Denne model afviser den kanoniske samling som øverste autoritet i kirkelige sammenhænge, idet de patristiske kilder tillægges en højere pneumatologisk værdi. Denne ekklesiologi, med dens fokus på det samlende ortodokse fællesskab, er en teologi, der tenderer til at favorisere de allerede etablerede kirker i forhold til nye kirker, der ofte – som i Montenegro – vil stå i et historisk givet skismatisk forhold til de kirker, som de har ladet sig udskille fra.

De to modeller er i særlig grad fokuseret på to af de mest centrale sider i ortodoks ekklesiologi. På den ene side er den eusebiske model

opbygget omkring de kanoniske lovsamlinger, alt imens den neo-patristiske model i højere grad fokuserer på den patristiske tradition. Forskellen i de to modeller er, at de fokuserer på hver deres hovedområde i den ortodoks ekklesiologi. Et fokus der udnytter den ortodokse ekklesiologis indre spændinger, mellem moderne neo-patristisk teologi, byzantinsk kirkret og historiske samt nationale forskydninger i Østeuropa, til at opbygge ekklesiologiske positioner i sammenstødet med lokale kirkelige modstandere.

Anthony N. S. Lane:

Bernard of Clairvaux – Theologian of the Cross. Cistercian Studies Series 248, Colledgeville, Minnesota: Liturgical Press 2013. 280 s. \$29.95.

Der har i de seneste årtier været en stigende og positiv interesse i Danmark for den berømte og berygtede cisterciensiske abbed Bernhard af Clairvaux fra det 12. århundredes Frankrig. Vi skal ellers ikke langt tilbage, før det var korrekt at skrive, som Leif Grane gjorde i sin fremragende bog “Pierre Abélard. Filosofi og Kristendom i Middelalderen” fra 1964, at: “Litteraturen på dansk om Bernhard er særdeles sparsom” (191). Granes bog gjorde Bernhard betydelig mere kendt, og som P. G. Lindhardt skrev i sin bog-anmeldelse samme år: “Billedet af Bernhard er ikke nyt, men det er tegnet med kraftige konturer, saa han i al sin imponerende afskyelighed staa lyslevende for én!” (cf. Rose Marie Tillisch’ ph.d.-afhandling, *Ydmyghed er stedet. Kristusro i P. G. Lindhardts og Bernhard af Clairvaux’s forkyndelse*, 2013, 37). Granes Bernhard var dog først og fremmest den tidligere romersk-katolske teologihistorier Bernhard som hos en Étienne Gilson, og Grane oplyser da også, at “... fremstillingen af hans [Bernhards] tænkning er helt afhængig af litteraturen, især af Gilson” (192).

Men den senere danske Bernhard-forskning kom til at give et mere nuanceret og positivt billede af cistercienser-abbeden. Det gælder i bøger og artikler af Brian Patrick McGuire i 1991 og 2011, Oluf Schönbeck i 1995, Else Marie Wiberg Pedersen i 2007, 2008, og 2010, Mette Birkedal Bruun i 2000, 2008 og 2013, et kapitel i undertegnede disputats fra 2002, og endelig R.M. Tillisch’ ph.d.-afhandling. Og denne interesse for Bernhard kan ikke være nogen overraskelse i den lutherske verden, da Luther jo mente, at “Bernhardus ist uber alle Doctores in Ecclesia, wenn er predigt ...”, og “Bernhardo ist der Jesus so lieb; es ist eitel Jesus mitt im ...!” (Tischreden 584 og 5439a). Luther finder dog kun denne Kristus-centrerethed i Bernhards prædikener, ikke i hans teologiske traktater: “... aber in disputationibus ut de libero arbitrio, da ist kein Jesus” (ibid.). Den nyeste protestantiske Bernhard-forskning viser imidlertid, at Luther ikke havde ganske ret. Det er i alt fald konklusionen i Anthony N.S. Lanes fremragende og overskuelige bog om Bernhard.

Lanes bog rummer en forbilledlig klar og velorganiseret fremstilling. Den falder i tre hoveddele. Første del tager et overblik over korsteologiens historie og særligt i Bernhard-litteraturen, hvor det påvises, hvor lidt opmærksomhed der har været overfor Bernhard som korsteolog, mens man har været meget optaget af munken, mystikeren, politikeren og mariologen (11). Herefter gennemgås korsteologien hos kirkefædre og hos Anselm af Canterbury og hos Peter Abélard, som begge har stjålet billedet i mangel traditionel teologihistorie. Endelig undersøges Bernhards tilgang til korsteologien som monastisk teolog, hans lære om korset, og hans måde at bruge

Skriften på. Bogens anden del består af en omfattende dokumentation med inddragelse af i alt ikke mindre end 669 passager (citerer og parafraser) hos Bernhard både i hans prædikener og hans traktater, der dokumenterer hans lære om korset. Særlig opmærksomhed gives Bernhards kritik af Peter Abelards såkaldte subjektive forsoningslære. Og endelig den tredje og vigtigste del, der giver en samlet fremstilling af Bernhards lære om korset, om Kristi subjektive indflydelse på mennesker, om Kristi sejr over Satan og døden, og sidst men ikke mindst Kristi retfærdiggørende eller objektive forsoning til forskel fra Abelards (xiii-xiv). Det sidste forklarer også, hvorfor megen tidligere teologihistorie har overset Bernhard eller fundet ham uinteressant, fordi man var så meget mere optaget af Kristi efterfølgelse, som passer bedre sammen med Abelards forsoningslære (12). Lane påviser dog (27-40), at Abelard har meget andet og mere at sige end den berømte subjektive forsoningslære i hans exkurs i Romerbrevkommentaren, og at Abelard viser sig at være langt mere augustinsk og traditionelt funderet i sin nådelære.

Gennemgangen i bogens anden hoveddel (63-132, egentlig allerede fra 48) af de 669 passager (i citat i klare, ligefremme oversættelser eller i sammenfattende parafraser, alle med korte og præcise konklusioner) – fra både Bernhards prædikener og teologiske traktater – om Kristi kors er en imponerende dokumentation, som dårligt kan andet end virke overbevisende. En skematisk oversigt (58-59) viser, i hvor høj grad Bernhard var en skriftteolog, og den følgende præsentation af passagerne viser, i hvor høj grad han var en *sola Scriptura*-teolog. Der tegnes et billede af Bernhards teologi om synd, arvesynd, og Kristi forsoning og nåde, som må betegnes som paulinsk funderet og i klar overensstemmelse med den ældre Augustin.

Man kan ikke undgå at få indtryk af, at Lanes bog er en luthersk læsning af Bernhard i valget af tema og emner, men igen, tekststudvalget og dokumentationen er så omfattende, at man ikke får fornemmelsen af at møde en på nogen måde fordrejet Bernhard-tolkning i den afsluttende samlede fremstilling (135-234) af Bernhards lære om korset, og når det konkluderes, at Bernhard må anses for at være "... an able exponent of the historic Christian understanding of the Cross" (234). Lanes bog giver således Luther ret i sin lovprisning af Bernhards Kristus-centrerethed i Bernhards prædikener. Men Lanes bog viser ligeså klart, at Bernhards teologiske traktater også i høj grad er korsteologiske. Lanes bog viser ikke mindst, hvordan hovedpunkter i luthersk teologi også har sine tydelige rødder i eller i alt fald har en klar overensstemmelse med en monastisk teolog som Bernhard i det 12. århundrede. Bogen er skrevet i et letlæseligt engelsk og holdt i et klart og enkelt sprog. Den kan kun i høj grad anbefales!

Helje Kringlebotn Sødal

Norge i brann. Oxfordbevægelsen 1934-1940. Oslo: Cappelen Damm Akademisk 2013. 432 s. NOK 419.

Professor i idé- og kristendomshistorie Helje K. Sødal har skrevet en bog, der for første gang sammenfatter Oxford-gruppebevægelsens historie i Norge fra 1934 til 1940. Oxford-gruppebevægelsen var en angloamerikansk vækkelsesbevægelse. Efter krigen skiftede bevægelsen navn til *Moralsk Oprustning*, og i 2001 ændredes navnet til *Initiatives of Change (IofC)*. Der findes en righoldig, engelsksproget litteratur om Oxford-gruppebevægelsen. Blandt nordiske kirkehistorikere har Jens H. Schjørring, Bernt T. Oftestad og Sixten Ekstrand skrevet om bevægelsen. Anders Jarlerts disputats (1995), hvor Jarlert har beskrevet bevægelsens indgang og forløb i de nordeuropæiske lande, er en milepæl. Sødals bog ligger således i forlængelse af den interesse, der i de sidste årtier i Norden har været udvist over for Oxford-gruppebevægelsen. Sødal inddrager nyt og upubliceret kildemateriale fra *IofCs* arkiver i Oslo og London. Desuden anvender Sødal oplysninger fra privatpersoner samt fra dagspressen og norske arkiver.

Sødals giver en større, sammenhængende fremstilling af Oxford-gruppebevægelsen i Norge samt at give en analyse af, "hva den [Oxford-gruppebevægelsen] betydede for norsk kristenliv og kulturliv" (14). Det hører her med i billedet, at der i det kirkelige og kulturelle miljø under påvirkning af den moderne psykologi og marxistisk samfundskritik var spændinger (15f.).

Sødal indleder med et kapitel om den historiske baggrund og et efterfølgende kapitel om bevægelsens grundlægger Frank Buchman. Den øvrige del af bogen er opbygget således, at kapitlerne veksler mellem at være kronologiske og tematiske, hvor de sidstnævnte omtaler bevægelsens lære samt metoderne og organiseringen.

I det indledende kapitel belyser Sødal bevægelsen i et kirkehistorisk vækkelsesperspektiv og særligt i norsk, kirkehistorisk kontekst. Bogens andet kapitel handler om Buchman. Det er et oplysende og fyldigt kapitel. Som Sødal anfører, så var Buchmans bevægelsens "soul and center" (42). Buchmans personlighed samt hans baggrund og begivenheder, der har påvirket ham, omtales. Det kan drøftes, om den plads, Sødal her tildeler Buchman, står i forhold til, hvilken indflydelse Buchman egentlig havde på bevægelsen i Norge. Denne problematik nævnes af Sødal selv (42), og bevægelsens arbejde i Norge blev nok snarere båret frem af lokale kræfter end af Buchman. Det er bemærkelsesværdigt, at Sødal, når hun inddeler Buchmans liv i faser, med udgangspunkt i Princeton-episoden, som efterlod Buchman med et dårligt omdømme, fremhæver 1926 som et afgørende år. Dette kunne drøftes, og det må tilføjes, at set i forhold hertil anses året 1921 i bevægelsens selvfremsættelse af Buchman og bevægelsen for at være af stor betydning. Tilhængerne har bl.a. lagt vægt på, at det var i 1921, Buchmans første, faste kontakt til Oxford, hvor bevægelsen fik sæde, opstod.

I kapitel tre omtales bevægelsens principper og læren, og i kapitlerne fire og fem gennemgås det afgørende, gennembrydende møde i 1934 på Høsbjør og de efterfølgende kampagner. Særligt kan Sødals grundige skildring af mødet på Høsbjør fremhæves. Kapitel seks handler om netværkets organisering, og i det omfangsrige kapitel syv omtaler Sødal den fremtrædende politiker Carl J. Hambros sammensatte forhold til bevægelsen samt de markante kulturpersonligheder forfatteren Ronald Fangens og mediestrategen Frederik Rammes bestræbelser på at bringe bevægelsen ind i kulturdebatten. Kapitel otte beskriver bevægelsens aftagen, og i kapitel ni gennemgår Sødal romaner og skuespil om bevægelsen af Fangen og Ramm. I kapitel ti, hvor Sødal omtaler litterær kritik af bevægelsen, nævnes bl.a. værker af forfatterne Aksel Sandemose (362) og Sigurd Hoel (368). Sødal tilvejebringer i gennemgangen af litteraturen om bevægelsen indtryk af, at den litterære debat var præget af stereotypiserede karakterer og også af den storm, bevægelsen rejste i det norske kulturliv. Kritikken af bevægelsen fra norske forfattere var inspireret af Sigmund Freuds og Wilhelm Reichs psykoanalytiske teorier. Udtrykt med andre ord blev debatten om Oxford-gruppebevægelsen en del af den verserende kulturkamp i Norge.

Sødal har inddraget en lang række nye kilder og meget nyt stof i sin omfangsrige og bredt anlagte fremstilling om bevægelsen i Norge. Hertil kommer, at bogen informerer om generelle principper og træk i bevægelsen. Indimellem skal læseren dog på grund af bogens struktur og de mange informationer holde fast for at bevare overblikket. Sødals afvejning af bevægelsens indflydelse på kirke- og kulturlivet tager sig især ud til kulturlivets fordel, og balancen tipper til fordel for Sødals interesse for kulturlivet. Dette kommer til at skygge for, at bl.a. den indflydelsesrige biskop Eivind Berggrav også tog del i debatten om bevægelsen i større omfang, end det fremgår af Sødals bog. Den drøftelse, der, som det fremgår af tekster fra samtiden, i stort omfang fandt sted i kirkelige kredse om samspillet mellem psykoanalyse, sjælesorg og Oxford-gruppebevægelsen, blev også en del af kulturkampen.

Ida Balslev Willert

Peter K. Westergaard

Mennesket er et ceremonielt dyr. Ludwig Wittgensteins Bemærkninger om Frazers 'Den gyldne gren'. København: Forlaget Anis 2013. 221 s. Kr. 249.

Ludwig Wittgenstein skrev i to omgange med næsten 20 års mellemrum "Bemærkungen" til den engelske religionshistoriker James Frazer's bog *The Golden Bough*. I det første sæt bemærkninger skrev han bl.a. (i min oversættelse): "Man kunne næsten sige, at mennesket er et ceremonielt dyr. Det er vel til dels forkert, til dels noget vrøvl, men der er også noget rigtigt i det". Herfra har Peter K. Westergaard hentet titlen til sin bog (men mærkeligt nok gør han ellers ikke noget ud af netop denne bemærkning). I førstedelen

af bogen præsenteres en række, fortrinsvis engelske, forskeres tolkninger af det første sæt "Bemerkungen". Han inddeler dem i 6 kategorier, hvoraf den første og nok mest udbredte er "den emotive eller ekspressive". Det er den, som ofte illustreres med denne bemærkning: "Når jeg er vred over et eller andet, så slår jeg en gang imellem min stok mod jorden eller mod et træ etc. Men jeg tror dog ikke, at jorden er skyldig, eller at slaget kan hjælpe nogen. "Jeg giver min vrede luft". Og det er, hvad alle riter er af". Westergaard har sympati for denne tolkning, men plæderer selv for, hvad han kalder "den rapsodiske", som "søger at fastholde, at *Bemerkungens* brudflader, fragmentariske karakter og ændringer i perspektiv og interesser er karakteristisk for Wittgensteins tekster i det hele taget". Og når Wittgenstein kommenterer Frazer, så er det ikke bare, fordi han er interesseret i religion, men også fordi, det giver ham lejlighed til at kortlægge sproglige fænomener. I bogens anden del præsenterer Westergaard igen en række tolkninger af "Bemerkungen" korte anden del og argumenterer i et kapitel med overskriften "En replik" for sin egen filosofisk-psykologiske tolkning. Wittgenstein var optaget af Frazers skildringer af de skotske "Beltane-fester", balfester, hvor en af deltagerne blev udvalgt til at skulle brændes. Wittgenstein skriver fx.: "Det er, når jeg ser en sådan skik, hører om den, som når jeg ser en mand, der ved en ubetydelig anledning taler hårdt til en anden...". Westergaard viser, at det andet sæt bemærkninger kredser om de samme filosofisk-psykologiske temaer, som optog Wittgenstein, da han arbejdede på sit posthume filosofiske hovedværk *Philosophische Untersuchungen*, del 2. Han skelnede fx mellem "målelig" og "umålelig" evidens for andre personers følelser og psykiske tilstande. Til den sidste hører "finhed i blik, gebærde og tone".

Efter en Wittgenstein-bibliografi og en fortegnelse over sekundær-litteratur (med kun tre danske titler, alle med Peter K. Westergaard som forfatter!), følger en oversættelse af "Bemerkungen" og af den del af Frazer's bog, som handler om de nævnte "Beltane-fester". Westergaards bog bærer vidne om hans fortrolighed med Wittgenstein-arkivet i Bergen (vi får nøje beskrivelser af de efterladte manuskripter's sidetal eller omfanget af siderne!) og hans imponerende kendskab til Wittgensteins forfatterskab og til litteraturen om det. Det er en international bog, som bør oversættes til engelsk. Men det, en dansk læser umiddelbart kan få ud af bogen, er måske kun, at Wittgenstein polemiserede mod Frazer's evolutionistiske opfattelse af religionen, for mennesket er jo nu engang "et ceremonielt dyr". Vi foretager os ting, som vi ikke kan begrunde rationelt. Et af Wittgensteins eksempler: "Hvis et menneske i vort (eller i det mindste i mit) selskab ler for meget, så presser jeg halvt ufrivilligt læberne sammen, som om jeg troede, at jeg på den måde kunne holde hans lukkede". Og så gad jeg for resten godt vide, hvad Peter K. Westergaard mener med udtrykket "anti-ismatisk", som han bruger gentagne gange i sin i øvrigt velskrevne bog!