

dansk teologisk tidsskrift

4
14

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 udfoldelse af deres karakteristika

BJØRN RABJERG

Gud og menneske – Skabelsesbegrebet i moderne jødisk tænkning

CLAUDIA WELZ

Gudstjeneste og erkendelse – en Donaldsk analyse af kirkens gudstjenester og deres deltagere

**KIRSTINE HELBOE JOHANSEN OG
KATRINE FRØKJÆR BAUNVIG**

En æstetisk filosofi om sanseoverskridende erfaringer

LARS ALBINUS

Anmeldelse om den norske grundlov, Georg Spalatin, The New Cambridge History of the Bible, den norske jødeparagraf og Markusevangeliet

Skabelse og erfaring

De første to artikler i dette nummer af *Dansk Teologisk Tidsskrift* drejer sig på hver sin måde om skabelse: Bjørn Rabjerg undersøger i anden del af sin dobbeltartikel (Jf. DTT 77 (2014), 178-196) Løgstrups begreber "suveræne livsytringer" og deres negative modstykke "kredsende tanker og følelser" med særligt henblik på den afgørende ontologiske forskel imellem dem. Både livsytringerne og de kredsende tanker og følelser er kendetegnet ved spontanitet; men livsytringerne hører det givne, skabte liv til, medens de kredsende tanker og følelser tilhører os selv. Livsytringerne er definitive, fuldbyrdede og ubetingede; de er identitetsskabende i den forstand, at de har magten til at sætte sig igennem og nedbryde menneskets indesluttethed.

I Claudia Weltz's artikel belyses skabelsesbegreber hos en række jødiske tænkere fra det 20. århundrede. I artiklens første del tages skabelsesforståelsen hos Franz Rosenzweig, Hans Jonas og Margarete Susman op. Hvor Rosenzweig, der skriver på baggrund af erfaringerne fra Første Verdenskrig men før Holocaust, kan tale om, at Gud begrænser sin almagt for derigennem at åbne et frirum for mennesket, ser Jonas en lidende Gud, der gennem sin sammen- eller tilbagetrækning har givet plads til sin skabnings autonomi, og som derved også selv bliver tidslig og sårbar, medens Susman ser Gud som den, der opsøger mennesket i dets afmagt og kæmper med det, for at det kan vokse sig stærkt og udfolde sit gudbilledlige potentiale. Artiklens anden del analyserer beskrivelserne af *conditio humana* hos Hannah Arendt og Emmanuel Levinas: Hvad vil det sige at være skabt i Guds billede; og hvordan skal menneskets skabthed og ansvar udlægges i en jødisk kontekst efter Auschwitz?

Nummerets tredje artikel af Kirstine Helboe Johansen og Katrine Frøkjær Baunvig tager udgangspunkt i den canadiske evolutionspsykolog Merlin Donalds kognitionsteoretiske modeller. Ud fra Donalds teori om menneskets kognitive og kulturelle evolution gennem episodisk, mimetisk, mytisk og teoretisk bevidsthed undersøger artiklen forskellige rituelle tilgange hos typiske kirkegængere i forhold til forskellige gudstjenesteformer i folkekirken.

Endelig præsenterer og diskuterer Lars Albinus i nummerets sidste artikel Dorthe Jørgensens disputats *Den skønne tænkning. Veje til erfaringsmetafysik religionsfilosofisk udmøntet*. Artiklen fremhæver bogens fokus på erfaringsmetafysikken som udfordring til og inspirationskilde for teologien og stiller nogle kritiske spørgsmål til bl.a. teologiforståelsen.

Jesper Høgenhaven

Suveræne livsytringer og kredsende tanker og følelser – en kritisk udfoldelse af deres karakteristika

Løgstrups ontologiske differens II¹

Post.doc., ph.d.

Bjørn Rabjerg

Abstract: The “sovereign expressions of life” and the “encircling thoughts and emotions” are phenomena at the core of K.E. Løgstrup’s metaphysics and ethics. However, their respective characteristics have not been fully developed until now. In this article these characteristics are examined through a systematic analysis of both types of phenomena in which their differences are exposed. They are both *spontaneous*, but the encircling thoughts and emotions are found to be *our own, self-containing, destructive* and *reactive* thoughts and emotions – whereas the sovereign expressions of life are created and given, *definitive, consummated, sovereign, unconditioned, identity creating* and *anonymous* possibilities within interdependent life; as such they possess the power to release us from the confinement of our own thoughts and emotions.

Key Words: Sovereign expressions of life – Encircling thoughts and emotions – Ontology – Anthropology – Metaphysics – Løgstrup – Kierkegaard.

Den ontologiske differens: Suveræne livsytringer og kredsende tanker og følelser

Den absolutte modsætning eller *ontologiske differens* mellem de suveræne livsytringer og de kredsende tanker og følelser udgør en fundamental spænding i Løgstrups tænkning. Med udtrykket *ontologisk differens* peges på den afgørende, ontologiske forskel mellem menneskelivet og mennesket(s) selv. Spændingen mellem *skabelse* og *synd*, mellem tilværelsens skabte ontologiske grundlag (dens godhed) på den ene side og menneskets selviske modstand herimod (menneskets

1. I denne artikel analyseres de karakteristika, der kendetegner hhv. de suveræne livsytringer og de kredsende tanker og følelser. Vedrørende etableringen af modsætningen mellem disse, Løgstrups ontologiske differens, henvises til Bjørn Rabjerg, “Suveræne livsytringer og kredsende tanker og følelser – en kritisk begrebsudvikling”, *DTT* 77 (2014), 178-196. Nærværende artikel bygger således videre på den forudgående begrebsudvikling.

ondskab) på den anden side, strækker sig tilbage til den tidligste del af Løgstrups forfatterskab. Grundtanken er, at tilværelsen er skabt og værdifuld, men at den gennem mennesket trivialiseres. Den mister sin glans i den trivialiserende omgang eller *eksistens*, hvori vi i kraft af vores sind og dets indretning udrydder eller nedbryder denne forståelse, så vi kun har blik for os selv og vort eget: “Vi har altsaa ikke blot glemt, at vi lever i Guds Skabning, men vi har helt udryddet Forstaaelsen deraf”.² Vores selvkredsen og indkrogethed forhindrer os i at være åbne ud mod den skabte tilværelse, vi lever i:

Hvis vi kunne fatte det forunderlige i det, at vi kan høre – og at vi kan høre toner! Hvis vi var så åbne, så rent modtagende, at vi kunne opfatte al den skønhed og forunderlighed, der ligger i tonen – så ville vi glemme os selv for tonens salighed; vi ville høre kun være hørende. (...) Hvis vi kunne opleve det forunderlige i det, at vi kan se – og at vi kan se farver og former! (...) så ville vi seende kun være seende d.v.s. kun modtagende (...). Hvis vi kunne fatte sprogets forunderlighed! At vi ved sproget i samtalen får givet mennesket som medmenneske, så fællesskabet opstår. Hvis vi virkelig kunne modtage medmennesket i samtalsens ord, så ville vi i modtagelsen glemme os selv af undren og glæde over, at medmennesket gives os i sprogets fællesskaber. Hvad er det at være skabt? Det er at kunne modtage; vi kunne også sige, at det at være skabt, det er at være åben – åben ved øjnene, åbne ved hørelsen, åbne ved forståelsen i ordet.³

Konjunktiven er afgørende, for den viser, at denne åbenhed hos den unge Løgstrup er utilgængelig for os. At tilværelsen rummer en underfuld skabthed ved han kun fra forkyndelsen, da kendskabet til det er nedbrudt i vort faktiske liv. Synden sætter her ikke kun en absolut *etisk* grænse for menneskets formåen, men også en *erkendelsesmæssig*. Først i revisionen af Løgstrups disputats finder vi den lempelse af syndens erkendelsesmæssige betydning, som leder ham på sporet af, at tilværelsens godhed *fuldbyrder* sig, så erkendelsen af dette er tilgængelig for menneskets fornuft – uden at dette dog på nogen måde indebærer en lempelse af syndens radikalitet på *etikens* område.

Denne spænding mellem det skabte, bærende og åbnende hhv. det selvavede, nedbrydende og indesluttende fører i 1966⁴ til formuleringer

2. K.E. Løgstrup, “Guds Skabning”, *Menighedsbladet* 20 (1938), 451-454 (451).

3. K.E. Løgstrup, “At være skabt”, *Prædikener fra Sandager-Holevad*, red. Elsebeth Diderichsen & Ole Jensen (København: Gyldendal 1995), 76-79 (76f).

4. K.E. Løgstrup, “Sartres og Kierkegaards skildring af den dæmoniske indesluttethed”, *Vindrosen* 13 (1966), 28-42. Artiklen kommer senere med små ændringer til at udgøre kapitel IV i tredje del af *Opgør med Kierkegaard*.

gen af begreberne *suveræne livsytringer* og *kredsende tanker og følelser*, og i det følgende vil de blive bestemt nærmere.

De kredsende tanker og følelser

I artiklen fra 1966 kritiserer Løgstrup ikke kun Kierkegaard og Sartre for helt at overse de suveræne livsytringer (hvad der ofte betones), men også for, at de kun delvis har øje for de kredsende tanker og følelser – altså at de ikke i tilstrækkelig grad har blik for tilværelsens skyggesider (hvad der ofte overses). At de suveræne livsytringer er blevet betonet skyldes utvivlsomt, at de er kernen i Løgstrups skabelsesteologiske projekt, og at det var dette, der mødte modstand. Skabelsestanken og dermed de suveræne livsytringer udgjorde Løgstrups teologiske front.⁵ Når det imidlertid stort set er blevet overset, at Løgstrup også rettede en kritik mod Kierkegaard og Sartre for, at de overså en væsentlig del af menneskets indesluttethed, skyldes det formentlig hovedsageligt to forhold: (1) Løgstrups nye front lå ikke her, men ved livsytringerne (det var ikke i spørgsmålet om synden og dermed menneskets ondskab, at Løgstrup mødte modstand eller ville markere sig), og (2) som følge heraf fylder denne pointe meget lidt i Løgstrups forfatterskab. Et vigtigt sted finder vi imidlertid i form af et afsnit, der blev udeladt i *Opgør med Kierkegaard*:

For at vende tilbage til Kierkegaard, har da ikke han, om nogen, analyseret de tvungne eller kredsende tanke- og følelsesbevægelser? Jo, nok, men kun når der er gået uendelighedens bevægelse i dem, kun når de har fået religiøst format. Indesluttetheden, når den ikke er dæmonisk, når bevægelsen i den bare er endelig som i fornærmelsen, skinsygen og misundelsen, interesserede ham ikke (Løgstrup 1966, 36).⁶

5. Løgstrup var inden introduktionen af de suveræne livsytringer involveret i en teologisk polemik om fordringen og dens indhold. Her kritiserede Løgstrup samtidens eksistensteologer for at gøre fordringen indholdsløs og hævdede i stedet, at fordringens indhold er kærligheden til det konkrete andet menneske. Fronten er imidlertid i en vis forstand den samme, nemlig ideen om, at det absolutte findes i det timelige, for når Løgstrup vil gøre medmennesket til fordringens indhold, er det udtryk for den opfattelse, at medmennesket kan absolutteres, uden at det idoliseres. Det er dermed skabelsestanken, der er katalysator også for denne polemik.

6. At Løgstrup udelader dette afsnit kunne skyldes, at han ikke vil ind i en diskussion om, hvorvidt det er en korrekt kritik af Kierkegaard og Sartre, men i stedet har villet sikre sig, at fokus lå på den *væsentlige* front, nemlig de suveræne livsytringer og dermed skabelsestankens betydning for eksistensen.

Når Kierkegaard og Sartre overser denne ‘normalitetens indesluttethed’, overser de det ødelæggende i den helt almindelige indesluttethed; det medfører bl.a., at refleksionen hos Kierkegaard og Sartre fejlvurderes (jf. Løgstrup 1966, 36f). Som eksempler på almindelig indesluttethed, den indesluttethed som altså endnu ikke er blevet dæmonisk (de kredsende tanker og følelser), nævner Løgstrup *fornærmelse, skinsyge og misundelse*. Forskellen på den dæmoniske indesluttethed og normalitetens indesluttethed er ikke binær, men kontinuer – forskellen er i grad, ikke i art. Hvad dette betyder, ved alle, der har kendt forskellen på almindelig bekymring over for angst; på nedtrykthed over for depression; på en almindelig optagethed af sit arbejde over for den optagethed, hvor man ikke kan sove, fordi arbejdet trænger sig på, osv. Den dæmoniske indesluttethed er en potensering af de tanker og følelser, vi til daglig vikler os ind i – en potensering, der bliver så dominerende, at den holder os fast, så denne ene indesluttethed tager monopol på vores bevidsthedsliv i en grad, hvor de andre (normalt indesluttende) tanker og følelser overskygges af den, og vi ikke kan rive os ud af den.

I det følgende vil vi se nærmere på de væsentligste karakteristika ved de kredsende tanker og følelser.

Indesluttende og vore egne

Et hovedtræk ved de kredsende tanker og følelser er, at de er indesluttende: “Holdt i jegets snor, under dets pisk, går tankerne rundt og rundt i jegets egen manege”.⁷ I sit had, i sin bekymring eller jalousi er vi indesluttede i os selv: Vi ankommer til et sted uden at huske, hvordan vi kom dertil; vi glemmer at lytte efter, hvad der siges. Løgstrup peger på en lighed med lidelsen, som også er indesluttende: I lidelsen er den lidende ladt alene i isolation; det indre *fiktive rum* er forsnævret omkring én selv. Alligevel er lidelse noget andet end de kredsende tanker og følelser. Lidelsen er et fangenskab, men indesluttetheden

(...) bliver til af kredsende tankefølelser, had, sentimentalitet, selvretfærdighed. (...). Indesluttetheden er et fangenskab, som individet selv har indrettet sig, på een gang fange og fangevogter. Imaginært det hele, men lige livsødelæggende for det.⁸

Hvor det i lidelsen er

7. K.E. Løgstrup, *Opgør med Kierkegaard* (København: Gyldendal 1968), 94.

8. K.E. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse* (København: Gyldendal 1978), 186.

(...) en fremmed magt, der lukker individet ude fra omgivelserne, fra de nærmeste, fra alt hvad der er til i rummet, fra tingene, landskabet, himmelhvelvet, horisonten og havet (,) (Løgstrup 1978, 186)

er det i de kredsende tanker og følelser *os selv*, der lukker os inde.

De kredsende tanker og følelser er som sådan *vores egne* indesluttende og selvkredsende tanker og følelser.⁹ Det er dem, vi er udleveret til, når vi er overladt til os selv. I denne forbindelse taler Løgstrup om *det fiktive rum* som udtryk for, at vores *perspektiv* indsnævres i indesluttetheden. I *rumforsnævringen*, som er fremkaldt og forårsaget af vores egne tanker og følelser, mister vi omverdenen og medmennesket af syne og kan til sidst, når indesluttetheden virkelig er blevet dæmonisk, kun se os selv; vi bliver *rumløse* (Løgstrup 1978, 40). Overladt til os selv er vi *udleveret* til os selv uden mulighed for at undslippe. Denne tilstand omtaler Løgstrup som *ren ånd*:

Den måske stærkeste tendens i vor tilværelse er tendensen til at være ren og skær ånd. Til at leve i et usynligt følelses- og tankerum, der kun giver ekko af sig selv. Det lyder uhyggeligt, men hvad andet er det, vi kalder selvoptagethed og selvkredsning og alle dens sentiments, had, skinsyge, misundelse, hævngherrighed. (Løgstrup 1978, 43).

Hvorfor er det den "måske stærkeste kraft i vores tilværelse"? Fordi det er vort selvs selviske kraft: det selv, der "(...) tager alt i sin selvisheds magt".¹⁰ Alligevel må vi spørge, om Løgstrup ikke her (som det også er sket andre steder) lader upræcigheden løbe af med sig, for med blikket på de suveræne livsytringer kan vi indvende, at det suveræne ved livsytringerne jo er, at deres magt på dette punkt er større end selvets selvindesluttende magt.

Hadet, skinsygen, misundelsen og hævngherrigheden omtales i citatet som selvoptagethedens og selvishedens *sentiments*. De "(...) kommer af og udvirker sig i rumforsnævring" (Løgstrup 1978, 40), og rumforsnævringen bevirkes af selvets selviske, selvkredsende kraft, der danner dets egne følelser. *Vores tanker* og *vores følelser* dannes af os selv, hvilket vil sige, at de udkastes af selvet og derfor allerede er selviske. Dermed kan de også karakteriseres som *kulturelle*,¹¹ om end vi skal huske, at Løgstrup ikke var kulturfjendtlig, og at denne be-

9. For en mere omfattende argumentation for, at de kredsende tanker og følelser er vores egne, og derfor ikke *sensu strictu* er livsytringer, se Rabjerg (2014), især 192-196.

10. K.E. Løgstrup, *Den etiske fordring* (København: Gyldendal 1956), 161.

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

stemmelse derfor ikke *i sig selv* er videre oplysende. Teologisk set er de et udslag af syndefaldet, hvor mennesket (idet det falder ud af sin oprindelige skabthed) bliver selvbevidst og dermed egoistisk.¹² De er *selve udtrykket for* vores selvhævdelse, ikke kun (hvad Niels Thomassen skriver) “(...) led i selvhævdelsen (...)” (Thomassen 1992, 208), for selvhævdelsen er *restløst* udtømt i vores tanker og følelser.

Da tankerne og følelserne altid er vores, er det afgørende for forståelsen af Løgstrups mening med dem, at de ikke bliver hypostaserede eller reificerede, hvad de ellers ofte gør i Løgstrup-litteraturen, når man ser redegørelser for *tankefølelserne*, som var der tale om en ontologisk selvstændig (ydre) størrelse. De kredsende tanker og følelser er intet i sig selv – der findes ikke (antager jeg!) frit svævende tanker og følelser ‘derude’, som kan besætte mig. De kredsende tanker og følelser er altid *mine* tanker og følelser. De er ontologisk *forankret i mig*; det er der, de hører til; det er mig, de stammer fra; mig der skaber dem. Derfor er de mit ansvar, og hvis jeg fralægger mig det, efterlades jeg i en skyldløshed, hvor jeg ifølge Løgstrup bliver til *ingen* (Løgstrup 1956, 190).

Destruktive

På grund af indesluttetheden er de kredsende tanker og følelser destruktive, hvilket vil sige, at de er *livsnedbrydende* eller *livsforfalskende*: De nedbryder det egentlige, skabte liv (som er tilgængeligt i de suveræne livsytringer, jf. nedenfor) ved at ‘skygge for det’, leve på bekostning af det og ved at omdanne det egentlige, som er skænket og åbnende, til noget selvisk, selvgjort og indesluttende. Ligesom når Løgstrup betegner mistilliden som tillidens *deficiente modus* (Løgstrup 1956, 28), er vores kredsende tanker og følelser en nedbrydelse af det oprindelige – beslægtet med hvad Løgstrup i sin disputats kalder “(...) en Skabelse i Afmagt”,¹³ men hvor det i disputatsen gælder for erkendelsen, kommer det for den mere erkendelsesoptimistiske ældre Løgstrup til at dække over en *etisk* kategori: Vores egne tanker og følelser er moralsk set allerede korrumpere og korrumpere.

En måde, hvorpå de nedbryder, er ved at forfalske forståelsen af, at livet er skænket mig, så jeg i stedet opfatter mig selv som mit eget ophav og derfor forstår det, der er mig skænket, som min fortjeneste. I mine selvkredsende tanker og følelser gør jeg det, jeg ikke er ophav til, til min ret eller retmæssige ejendom. Dette kender vi f.eks. fra, når vi i stedet for at tage kærligheden *som* givet, tager den *for* givet;

12. Jf. Ole Jensen, *Historien om K.E. Løgstrup* (København: Anis 2007), 111f, 115ff og 119ff.

13. K.E. Løgstrup, *Den erkendelsesteoretiske konflikt mellem den transcendentalfilosofiske idealisme og teologien* (København: Samlerens Forlag 1942), 80.

fra at forstå kærligheden som en ufortjent lykke (Løgstrup 1956, 147) opfattes den som fortjent: "Det er kun ret og rimeligt, at min datter elsker mig, når man tænker på, hvor meget jeg har gjort for hende"! Hvor destruktiv en sådan (kredsende) tankegang er, ser vi tydeligere, når den udtrykkes, men denne rethaveriske kærlighed lever antageligvis også bedst i skjul.

Reaktive

Et fællestræk ved vores kredsende tanker og følelser er, at vi i dem ofte (måske altid) overtræder *billedforbuddet*. Vi danner os billeder af den anden, af livet, af skæbnen (hvis vi føler, at livet går os imod), af os selv osv. Det destruktive i billeddannelsen består i det vrangbillede, som forestillingen kommer til at udgøre, fordi den i billeddannelsen fortegner livet og derefter skygger for det. *Billedgørelsen* er udtryk for en *fremmedgørelse* (Thomassen 1992, 208).

Billeddannelsen afslører, at vores kredsende tanker og følelser er *reaktive*: De opstår som reaktion på og følge af noget andet og mere oprindeligt. Som udtryk for vores selvcentrerede væren er mennesket i sine kredsende tanker og følelser reaktivt, da vi ikke kommer begivenhederne i forkøbet. Når vores tanker og følelser kredser, reagerer vi på de begivenheder, som finder sted (jf. Løgstrup 1966, 36).

Det er blevet indvendt mod Løgstrup, at det er uholdbart at hævde, at alt menneskeligt ressentiment er reaktivt. Denne indvending kommer imidlertid ikke nødvendigvis Løgstrup på tværs, for så vigtigt er det ikke for ham at fastlægge vores tanke- og følelsesliv som reaktivt. Det væsentlige er, at selv *hvis* vi af os selv, spontant, afføder ressentiment, så er det stadig et produkt af vores selvoptagethed eller selvkredsende virksomhed – ikke en direkte forholden sig til omverdenen.

Spontane

Dette leder over til det sidste vigtige træk: De kredsende tanker og følelser er spontane, da de kommer os selv i forkøbet.¹⁴ Dette kan lede til forvirring, for hvis de er udslag af os selv, hvordan kan de så komme før os selv? Her skal vi imidlertid huske på, at bestemmelsen af dem som vores egne er en *metafysisk* bestemmelse (Løgstrup 1956, 160). Men når Løgstrup siger, at "(...) vi (kommer) bagefter vore impulser (...)" (Løgstrup 1996, 26), er det en *fænomenologisk* iagttagelse. Der er altså ikke tale om en selvmodsigelse, selvom vi selvfølgelig her står over for spørgsmålet, hvorfor vi skal antage den metafysiske bestemmelse – især hvis den strider mod den fænomenologiske iagt-

14. K.E. Løgstrup, *Ethiske begreber og problemer* (København: Gyldendal 1996), 26.

tagelse? Derfor er der heller ikke en modsigelse mellem spontaniteten og reaktiviteten, for som reaktive eller ressentimentsforanledigede kommer vore kredsende tanker og følelser fænomenologisk set spontant bag på os på den måde, at det ikke er op til vores vilje, om de melder sig eller ej.

En anden grund til forvirring er, at også de *suveræne livsytringer* er spontane, og at det er en udbredt praksis at omtale dem som *spontane* livsytringer – også (hovedsageligt senere i forfatterskabet) hos Løgstrup selv. Denne praksis er uheldig, da spontaniteten ikke er et differentierende kendetegn, hvorimod suveræniteten er det.

De suveræne livsytringer

Til en vis grad giver Løgstrup altså Kierkegaard og Sartre ret: Mennesket er i sine tanker og følelser selvisk. Imidlertid indvender han mod dem, at de med deres abstrakte tænkning (Kierkegaards abstrakte religiøsitet og Sartres abstrakte etik) placerer sig i en position, hvor de overser en væsentlig del af menneskets tilværelse (Løgstrup 1966, 34). Med abstraktionen væk fra tilværelsen afskærer de sig både fra den fulde forståelse af indesluttetheden samt fra de livsmuligheder, som kan bryde den. Dermed bliver de blinde for, at tilværelsen kan rumme absolut værdi. I artiklen fra 1966 fremhæver Løgstrup tilliden og barmhjertigheden som eksempler på *suveræne livsytringer* – de samme som han i “Kristendom uden skabelsestro” fra 1962 brugte som eksempler på *skabte livsmuligheder*.¹⁵ Udgangspunktet var, at hvis tilværelsen er skabt, må den rumme tegn på dette. Livsytringerne er netop disse tegn. De er livs-ytringer: fremkomster af livet selv, og *livet* er det *skabte*, mellem-menneskelige liv. Disse livsytringer sikrer og muliggør, at livet ikke strander på menneskets indesluttende og selviske tanker og følelser – uden dem ville tendensen til at blive *ren ånd* vinde:

Når det alligevel ikke går så uhyggeligt til, når den tendens ikke sejrer, skyldes det alle tings legemlighed, som vi, selv legemlige, er indlemmet i. Uafbrudt opløses ekkorummet af legemligheden, der i sansningen strømmer ind til os. Ondskab er ånd uden legem. Ondskaben er tilintetgørende magt, og det er legemligheden, der skal tilintetgøres.

15. K.E. Løgstrup, “Kristendom uden skabelsestro”, *Vindrosen* 9 (1962), 523-535.

Hvert øjeblik vi lever oplades vort sind af den legemlighed, som vi er indfældet i. Den stemmer vort sind, tilfører det al oplagthed, også den oplagthed der skal til for at hade, være forurettede og lægge øde. Endog destruktions af andres livsmuligheder og selvdestruktionen kommer i stand ved den stemte oplagthed, hvormed legemligheden ved alt hvad der er til velsigner vort liv, for nu at bruge et gammeldags og religiøst ord (Løgstrup 1978, 43).

Tilliden, barmhjertigheden, talens åbenhed osv. er konkrete *manifestationer* eller ytringer af livet selv, og som sådan har også *de suveræne livsytringer* en række karakteristika, som vi skal forsøge at afklare:

Definitive

Et centralt træk ved livsytringerne er, at de er udtryk for noget *ferdigt*, noget *skabt*, heri ligger deres definitivitet.¹⁶ Dette skyldes, at livsytringerne ytrer "(d)et bestemte, vort Menneskeliv er som skabt (...)" (Løgstrup (1942), 91, jf. 86). Livsytringerne må forstås som havende en bestemt karakter, og de kan ikke være eller forstås på andre måder end denne. At give noget med en bagtanke er ikke at give, men at tage eller købe. At give eller at vise barmhjertighed er udtryk for en helhed, som ikke lader sig ændre, uden at den helt forandres og slår over i sin modsætning: *Give* bliver til *tage*, *barmhjertighed* bliver til *manipulation* eller *egennytte*. Caroline Schaffalitzky de Muckadell foreslår en sondring mellem *bestemtheds-definitivitet* som udtryk for, at livsytringerne altid skal forstås som havende et bestemt (deskriptivt) indhold, og *moralsk definitivitet*, nemlig at livsytringerne har en bestemt axiologisk kvalitet i form af en moralsk værdiladning som enten god eller ond.¹⁷ Denne sondring er imidlertid problematisk. For det første overser den, at den såkaldte moralske definitivitet allerede er indeholdt i bestemtheds-definitiviteten: *Det* bestemte, som livsytringen er, er ikke kun det deskriptive indhold, men også den axiologiske værdiladning; man kan således ikke skelne mellem barmhjertigheden eller det at give som et deskriptivt fænomen (altså en handlings bestemte deskriptivt ekspliciterbare dynamik) og fænomenets axiologiske ladning som et *godt* fænomen. Dynamikken og værdien konsti-

16. Mogens Pahuus kritiserer den forestilling, at definitiviteten forudsætter skabelsrestanken (Mogens Pahuus, "Suveræne livsytringer. Filosofisk analyse og religiøs tydning", *Studenterkredsen 2-3* (1972), 17-22). Løgstrup modsætter sig indvendingen, fordi skabelsrestanken *hos ham* er en forudsætning for definitiviteten ("Svar til Mogens Pahuus", samme sted). Pahuus' indvending kan derfor bruges til at skitserer et alternativ til Løgstrup, men ikke som en udlægning af ham, hvorfor definitiviteten i *Løgstrups udformning* er udtryk for, at livsytringerne er skabt.

17. Caroline Schaffalitzky de Muckadell, *Løgstrups etik* (København: Gyldendal 1997), 18f.

tuerer fænomenet. Et andet problem med den foreslåede sondring er, at den med opstillingen af muligheden for, at en livsytring kan være både god og ond, går ud fra, at de kredsende tanker og følelser også er at forstå som en art livsytringer, nemlig negative livsytringer, men denne misforståelse er allerede imødegået (Rabjerg 2014, 178-196).

Fuldbyrdede

Som skabte er livsytringerne at forstå som noget, der reelt eksisterer som ontologiske træk ved tilværelsen; de må forstås som realiserede eller fuldbyrdede. Ole Jensen gør i en i Løgstrup-forskningen særdeles kendt artikel opmærksom på, at der er en tvetydighed hos Løgstrup i tiden op til *Opgør med Kierkegaard*.¹⁸ I *Den etiske fordring* accepterer Løgstrup nogle steder, at vi må forstå tilliden og den naturlige kærlighed som tænkte størrelser, da vi kun kender dem i den selviske skikkelse, vi har givet dem i vort liv (Jf. Løgstrup 1956, 158). Når jeg kun kender tillid og kærlighed som hhv. *min* tillid og *min* kærlighed, er der i abstraktionen *tillid* og *kærlighed* som absolutte størrelser tale om en idealiserende hypostasering. Tilliden og den naturlige kærlighed manifesterer sig altså angiveligt ikke som ikke-egoistiske fænomener; de *fuldbyrdes* ikke, som Ole Jensen skriver. Men samtidig kan han påpege, at i starten af *Den etiske fordring* taler Løgstrup netop om tilliden som en kendsgerning, der melder sig i ethvert møde mellem mennesker, og at det er den manglende fuldbyrdelse, der bringer fordringen frem. Denne tvetydighed ligger i Løgstrups tænkning i de næste ti år, indtil han må tage konsekvensen, hvilket sker med de suveræne livsytringer.

De suveræne livsytringer er fuldbyrdede, da de 'bærer' vores liv, så det ikke prisgives indesluttetheden. Når tilliden bliver en suveræn livsytring, medfører det altså en korrektion af de tanker i *Den etiske fordring*, hvor Løgstrup lader synden og menneskets magt blive så omfattende, at de helt forhindrer tilliden og den naturlige kærlighed (altså livsytringerne) i at melde sig. Man kan sige, at Løgstrup ender med at tage konsekvensen af det, han i *Den etiske fordring* negativt kaldte for hypostaseringen, for livsytringerne er en form for *ontologisering* af tilliden: Han betoner, at de *som fuldbyrdede* har ontologisk status som eksisterende træk i tilværelsen.

Suveræne

At livsytringerne er suveræne griber tilbage til den magtbestemmelse, vi finder af livsmulighederne i 1962: De formår at trænge igennem

18. Ole Jensen, "'Skabte livsmuligheder' – 'Suveræne livsytringer'", *Sårbar usårlighed. Løgstrup og religionens genkomst i filosofien* (København: Gyldendal 1994), 18-34.

vores indesluttethed i egoismen, om end denne suverænitet ikke betyder, at de altid sejrer; det formår de højst i momenter. På samme måde betyder bestemmelsen af livsytringerne som fuldbyrdede ikke, at de altid *nødvendigt* lykkes. At livsytringerne melder sig, kan vi intet stille op imod; som sådan er de et uudryddeligt træk ved tilværelsen. Noget andet er, at *når* de har meldt sig, kan de ødelægges af os. At tilliden melder sig i det interdependente liv, at den kommer til syne eller opstår i situationen, er ikke mit værk. Men når den har vist sig, er det i min magt at fortrænge den eller misbruge den. Deri består livsytringens skrøbelighed, hvilket er en følge af dens skabthed (Løgstrup 1962, 529f).

Der ligger i suverænitetsbestemmelsen en tvetydighed, som fremhæves af Lars-Olle Armgard¹⁹ og ekspliciteres af Schaffalitzky (Schaffalitzky 1997, 17f) med sondringen mellem *gennembrydnings-suverænitet* og *selvrealiserings-suverænitet*. Det første er udtryk for, at livsytringernes suverænitet består i, at de ikke kan forhindres i at melde sig, mens det sidste er udtryk for, at de, når de melder sig, melder sig med et krav om overtagelse af situationen – et krav, vi godt nok kan overhøre eller pervertere, men som ikke desto mindre er til stede.

Denne udlægning af suveræniteten er imidlertid ikke helt problemfri. Der kan ikke være tvivl om, at Løgstrup i en periode indtil kort efter 1972 har ment, at suveræniteten bl.a. bestod i, at vi ikke kunne forhindre livsytringen i at melde sig: Suveræniteten implicerede gennembrydnings-suverænitet, og en konsekvens af denne var, at livsytringerne var ubetingede. Det ser vi f.eks. i følgende citat:

Det besynderlige er, at på trods af og tværs igennem vor uudryddelige indbildning baner livsytringerne sig vej (...). Så suveræne er de, at indbildningen ikke kan hindre dem i at bryde igennem.²⁰

Der kan imidlertid heller ikke være tvivl om, at Løgstrup senere justerer denne opfattelse. I hvert fald skriver han i *Ophav og omgivelse*, at tilliden godt nok ingen *indre* betingelser har – den snylter ikke på og er ikke afhængig af andre fænomener for at opstå –, men den har til gengæld *ydre* betingelser for, om den kommer til udfoldelse eller ej – vi kan kalde dem *realiseringsbetingelser*:

19. Lars-Olle Armgard, *Antropologi. Problem i K.E. Løgstrups författarskap* (Lund: Gleerups 1971), 46f.

20. K.E. Løgstrup, "Eksistensteologisk og religionsfilosofisk tolkning af Jesu forkyndelse" (Upubliceret), 33 sider (2). Uddrag af manuskriptet er blevet trykt under samme titel i *Studenterkredsen* 39 (1971), 55-63.

Men tilliden har ydre betingelser, i forældrenes opførsel i hjemmet og samfundet, i barnets temperament og karakter. (...) For tillidens vedkommende giver de ydre betingelser den gode eller dårlige vilkår. De enten udløser tilliden og giver den gode vækstvilkår, eller de fortrædiger den i selve dens udspring og giver den dårlige vækstvilkår. Men de ydre betingelser skaber den ikke. Ikke tilliden selv, kun dens skæbne i den enkeltes tilværelse er et resultat af de ydre betingelser.²¹

Niels Thomassen påpeger, at det er svært at se, hvorfor barnets temperament og karakter henregnes til de *ydre* betingelser for tilliden (Thomassen 1992, 202). Synsvinklen er imidlertid her anlagt *fra tillidens side* og ikke fra barnets. For tilliden som ontologisk real størrelse er barnets temperament, tonen i hjemmet (i form af travlhed, åbenhjertighed, kærlighed osv.) netop *ydre* betingelser. Disse er afgørende for, om tilliden får anledning til at bryde frem i den enkeltes liv. Det betyder imidlertid ikke, at tilliden ophører med at være suveræn, for realiserings-suveræniteten bevarer den i den forstand, at den, *når* den melder sig, melder sig som en vilje til at sætte situationen i skred for at forårsage en handling. Løgstrup har modificeret gennembrydnings-suveræniteten på den måde, at han har fået øje på, at et menneske kan være mere eller mindre åbent overfor verden, og at en ekstrem lukkethed i egocentri eller refleksion kan forhindre, at livsytringerne melder sig. Måske kan man ikke forhindre dem helt; man kan f.eks. næppe i alle situationer modstå *den andens ban* (jf. Løgstrup 1956, 23), den gennembrydningskraft som ligger i tilliden i mødet med det andet menneske, men en generel lukkethed overfor omverdenen kan nedsætte frekvensen af livsytringernes opståen i ens liv, og dermed har vi en magt over dem. Måske kan f.eks. omfattende traumatisering i tidlig barndom og fremefter føre til, at livsytringerne ikke kan bryde igennem.

Spontane

Af deres suverænitet ser man også livsytringernes spontanitet. De opstår umiddelbart af situationen, og melder sig så pludseligt, at de kommer bag på os.²² Spontaniteten betyder derfor, at der aldrig kan være en skjult dagsorden i forbindelse med livsytringen (Løgstrup 1972, 18f). Når livsytringen opstår, gør den det uden bagtanker. Sin motivering kan den kun hente fra anledningen til sin opståen: "Om den suveræne livsytring gælder det (...), at den er motiveret af det tilsigtede handlingsresultat. Sindelag og hensigt kan ikke skilles ad"

21. K.E. Løgstrup, *Ophav og omgivelse* (København: Gyldendal 1984), 175.

22. K.E. Løgstrup, *Norm og spontanitet* (København: Gyldendal 1972), 17.

(Løgstrup 1972, 26). Der er ingen afstand fra sindelaget til handlingens mål – livsytringen er altid en tilskyndelse til noget, og dette noget er livsytringens indhold. Hvis livsytringen ikke gennem handlingsforløbet bevarer sin spontanitet, slår den om i sin modsætning:

Spontaniteten er ikke noget, der kan være mer eller mindre af, den må være alt, hvis den suveræne livsytring overhovedet skal bestå. Radikaliteten består ikke i noget mesterligt, men i at den mindste bagtanke er udelukket. (Løgstrup 1972, 19).

Spontaniteten skal forstås som et binært begreb: Enten er den spontan i sin absolutte form, eller også er den det overhovedet ikke. Her ligner spontanitetsbestemmelsen definitiviteten.

Som vi så, er også de kredsende tanker og følelser spontane. Derfor er det væsentligt at understrege, at spontaniteten er af forskellig art: Begge typer af fænomener, er fænomenologisk set spontane, men de kredsende tanker og følelsers spontanitet er affødt af ressentiment, hvilket indebærer, at de metafysisk set har os selv som ophav. De suveræne livsytringers spontanitet derimod skal forstås som umiddelbart spontane manifestationer af det skabte, interdependente liv.²³

Ubetingede

Når der ikke går noget forud for livsytringen, når den opstår spontant af situationen, følger det også, at den er begrundelsesmæssigt ubetinget:²⁴

Af den grund forbyder de spontane livsytringer al retfærdiggørelse. I samme øjeblik vi søger at begrunde dem, gør vi dem betingede af det som vi begrunder dem med, og de er på stedet fordærvede. Vi har gjort dem til middel for et andet formål end deres eget, nemlig til middel for det formål der er til stede i retfærdiggørelsen.²⁵

Heri ligger også, at livsytringerne ikke er rationaliserbare, da de ligger til grund for rationaliseringen. Som sådan er de mulighedsbetingelser for begrundelse og rationalisering – livsytringerne er prøvesten for rationalisering: "Tilsammen udgør de ikke-rationaliserbare livsytringer

23. Løgstrups inddeling her kan virke postulatorisk, men den er ikke *ad hoc*, da den hviler på den tydning af ontologien, som skabelsestanken indebærer. Jf. Rabjerg (2014), 180-188.

24. Bemærk, at der her tales om *begrundelsesmæssig* ubetingethed. Denne medfører ikke en modifikation af det tidligere nævnte forhold, at livsytringerne har ydre betingelser, da disse er realiseringsbetingelser.

25. K.E. Løgstrup, *System og symbol* (København: Gyldendal 1982), 107.

det fundament som vor rationalitet bygger på” (Løgstrup 1982, 119). De handlinger, som udspringer af livsytringernes tilskyndelse, kan derfor ikke begrundes i selve livsytringen. Skal en handling begrundes, må dette ske under henvisning til den situation, som handlingen udsprang af. På baggrund af situationer og handlinger kan man formulere normer, men samtidig må man gøre sig klart, at normerne dermed hverken er formuleringer eller begrundelser af livsytringerne.

Givet at livsytringerne indtager en så privilegeret og oprindelig position, at de unddrager sig rationel begrundelse, må en suspension af livsytringerne derfor altid kræve en begrundelse. Suspensionen af livsytringerne må ses som en bevidst handling, og som det fremgår, kan handlinger altid afkræves en begrundelse ud fra den konkrete situation, som handlingen opstod af (Løgstrup 1982, 111).

Identitetsskabende

Livsytringernes suverænitet medfører, at de er identitetsskabende. Da de sætter en grænse for vores egocentri og har magten til at overtage os, så vi glemmer os selv (eller glemmer at tænke på os selv først), har de magten til, at vi, når vi overtages af dem, handler fri fra synd – altså fri fra vores selviske indesluttethed. Igennem livsytringerne ser vi, hvem vi egentlig er, eller hvem vi ville være, hvis ikke indesluttetheden havde indtruffet. Her ses en klar imødegåelse af Kierkegaards forestilling om, at det kun er i refleksionen, at den enkelte kan blive *sig selv*. For Løgstrup at se til bliver vi aldrig os selv i refleksionen; kun når vi glemmer os selv, er vi os selv.

Anonyme

En sidste bestemmelse skal fremhæves: Livsytringerne er anonyme. Spørgsmålet er her, hvilken *ontologisk status* livsytringerne har, og samtidig må vi rette spørgsmålet til de kredsende tanker og følelser: spørgsmålet om *den ontologiske differens* mellem de suveræne livsytringer og de kredsende tanker og følelser.²⁶

Når Løgstrup bestemmer de suveræne livsytringer som både anonyme og vores, skyldes det, at de til forskel fra de kredsende tanker og følelser, som *kun* er vores, også er noget andet. Som Ole Jensen skriver: “de stammer ikke fra os, men fra tilværelsen, selvom de samtidig kommer til udtryk i os som personer, og: de er der, hvad enten vi vil vide af det eller ej” (Jensen 2007, 170f). De er mellem-menneskelige strukturer, som griber ind i vores liv og bringer os i berøring med tilværelsen. Anderledes med de kredsende tanker og følelser. De er *ikke*

26. For en mere omfattende analyse af denne ontologiske differens i Løgstrups forfatterskab henvises til Rabjerg (2014).

livsytringer: De er ikke udtryk for det skabte liv, men er *vores* skyld og frembringelser. Hvis de endelig skal betegnes som ytringer, er de *menneskeytringer* (ytringer af selvet). Derfor har en livsytring heller ikke en variabel moralsk definitivitet (jf. ovenfor), der bestemmes som enten god eller ond, selvom Løgstrup undtagelsesvis kommer til at udtrykke det på den måde. Som livsytring kan den kun være god. De kredsende tanker og følelser må derimod bestemmes som onde.²⁷

Hvor de kredsende tanker og følelser er kulturelle, er de suveræne livsytringer før-kulturelle. Vi har en magt over dem, men den er ikke ubegrænset: "Til den grad er de vore, at vi kan ødelægge dem. Til den grad er de anonyme, at vi kun kan ødelægge dem til vor egen ødelæggelse" (Løgstrup 1982, 141). Som en del af skaberværket kan de gribe ind i vores tilværelse, og som skabte korresponderer vi med skaberværket gennem dets strukturer (livsytringerne). At vi er skabte betyder, at livsytringerne kan finde tilknytning og anledning i vores eksistens.

Ud fra disse betragtninger kan man være både enig og uenig i Schaffalitzkys overvejelser omkring Løgstrups såkaldte tvedeling af selvet: "Både de suveræne livsytringer og de kredsende tankefølelser er en del af menneskets natur" (Schaffalitzky 1997, 20), skriver hun og påpeger, at der er den forskel, at kun de sidste skyldes os selv. Herefter konkluderer hun:

Dvs. der er altså tale om en slags tvedeling af selvet i 'det skænkede' og 'det ikke-skænkede'. Mens de suveræne livsytringer altså er en del af den menneskelige natur, er de kredsende tankefølelser individuelle skavanker (Schaffalitzky 1997, 20).

27. Både Thomassen og Pahuus retter relevante indvendinger mod Løgstrup, men da det følger af Løgstrups antropologi, at mennesket *af ham* forstås som gennemgribende syndigt, kan man ikke komme udenom, at de kredsende tanker og følelser *må* forstås som onde. Noget andet er, at man kan anfægte denne antropologi, blot ophører det så med at være Løgstrups. Derfor er vi for Løgstrups vedkommende nødt til at fastholde den meget skarpe sondring mellem kredsende tanker og følelser på den ene side og suveræne livsytringer på den anden. Thomassen har efter alt at dømme ret i sin indvending mod Armgard, at de kredsende tanker og følelser må ses som onde (Thomassen 1992, 255). Men Armgards udgangspunkt er nok, at de kredsende tanker og følelser ikke lever op til at være definitive i den fulde betydning, bl.a. fordi de ikke er skabte og altså ikke er givne (dette har Armgard tilsyneladende blik for, selvom han stort set konsekvent omtaler de kredsende tanker og følelser som kredsende eller negative *livsytringer* og dermed terminologisk hypotaserer dem). Ud fra denne betragtning har de begge ret: De kredsende tanker og følelser må ses som onde, men da den axiologiske ladning ikke udtømmer definitiviteten (definitivitet er mere end moralsk definitivitet, jf. ovenfor), har Armgard ret i, at de ikke er definitive; jf. Armgard (1971), 49.

Det er korrekt, at de soveræne livsytringer i en vis forstand er vores, og de kredsende tanker og følelser er det også. Når hun kalder de kredsende tanker og følelser for “individuelle skavanker”, viser hun imidlertid, at hun hverken har blik for indesluttethedens omfang eller for dens radikalitet. Den manglende forståelse finder vi igen senere i bogen for livsytringernes vedkommende. De er nemlig ikke *kun* en del af den menneskelige natur, hvad Schaffalitzky lader til at mene, men går i en helt væsentlig forstand vores natur *imod* – det er derfor den kærlighed, som fordringen fordrer, brydes af menneskets natur, for menneskets natur er ikke at elske andre, men at elske sig selv og sit (jf. Løgstrup 1956, 124f.). Derfor er en præcisering på sin plads: Menneskets sind er tvedtelt eller *dobbelt* hos Løgstrup, da mennesket er skabt, men også selvforskyldt syndigt (indesluttet). Løgstrup forstår nemlig mennesket som så indesluttet, at de selviske motiver sætter sig igennem, med mindre de suspenderes af en stærkere kraft: de soveræne livsytringer. Derfor sætter livsytringerne en grænse for menneskets magtudøvelse: Hvis der ingen livsytringer var, ville mennesket have uindskrænket magt og ødelæggelseskraft. Vi ville være prisgivet ondskaben og egoismen. Men sådan forholder det sig ikke, for tilværelsen er skabt med soveræne livsytringer i sig, der *på trods af vores vilje* “sprænger indesluttetheden” (Løgstrup 1968, 112). Som perspektivåbnende og handlingstilskyndende er livsytringen soveræn. Det betyder, at mennesket har et *egentligt* jeg, som på grund af indesluttetheden (teologisk formuleret: synden) trænges tilbage. Formuleret mindre teologisk kunne man skelne mellem menneskets selvforglemmende åbenhed og dets selviske indesluttethed, hvor Løgstrup forstår åbenheden som vores egentlige jeg. Problemet er blot, at indesluttetheden er så stærk, at vores egentlige jeg kun kan slippe fri, når det forløses udefra gennem de soveræne livsytringer.

Hvor de kredsende tanker og følelser helt og holdent er udtryk for menneskets natur, de er ontologisk forankret i selvet (jf. ovenfor), opstår spørgsmålet, i hvilken forstand de soveræne livsytringer kan forstås som mine – og i hvilken forstand de *ikke* kan det; hvor er livsytringernes ontologiske forankring? Her ligger risikoen for en reifikation (eller hypostasering, som Løgstrup kalder det) på lur: Skal livsytringerne forstås som objektive værdier eller fænomener ‘derude’, og hvad betyder dette i så fald? Løgstrup giver aldrig et klart svar, hvilket er beklageligt, da det er et vigtigt punkt i hans metafysik og etik, og de ting, han siger, peger ofte i forskellig retning. James Mackie har rejst afgørende indvendinger mod forestillingen om objektive værdier ud fra det såkaldte *argument from queerness*: Enhver teori, der indeholder objektive værdier, må implicere en *mærkelig* (Mackie: *que-*

er) metafysik.²⁸ Løgstrups tanker om de suveræne livsytringer (men ikke de kredsende tanker og følelser, da de *kun* er vores) er sårbare for Mackies kritik, men via en præcisering og en fortolkning kan de holdes fri. *Præciseringen* omhandler etikkens ontologiske forankring i den skabte tilværelse: interdependensen. Det betyder, at det er *via den anden* (altså medmennesket), at livsytringerne 'bliver til'. Det afgørende er den positive konsekvens af interdependensen, at vi ikke er overladt til os selv, men at medmennesket med sit nærvær (sit *ban*) kan rive os ud af os selv, så vores indesluttethed brydes.²⁹ *Fortolkningen* går ud på, at livsytringernes åbenhed konsekvent må fortolkes ikke som en åbenhed *fra den enkelte ud til medmennesket*, men i stedet som en åbenhed i vores indesluttethed, der *foranlediges af medmennesket*; retningen i intentionaliteten går godt nok fra selvet mod den anden, men åbenheden stammer fra medmennesket – ikke fra mig! Kun forstået på denne måde kan livsytringerne (barmhjertighed, talens åbenhed, tillid, kærlighed osv.) opfattes som skænket mig, og ikke som noget, jeg selv er ophav til. Det andet menneske forløser mig fra min indesluttethed, hvorved jeg sættes fri i selvforglemmelse. I den optagethed af den anden, som denne åbner i mit sind, sættes mit skabte jeg fri fra mit selviske selv. Denne indsigt har Løgstrup artikulere i en journaloptegnelse fra 1930'erne – altså lang tid inden han begynder at udfolde tankerne: "Vi er fangne i os selv. Befris kan vi kun af vort medmenneske".³⁰

Det betyder, at livsytringerne er ontologisk forankret i *medmennesket* – ikke som noget dette selv kan ville mobilisere, men som en positiv konsekvens af interdependensen og dermed af den indvirkning på selvet, som medmennesket kan foranledige (om han eller hun vil det eller ej).

Afslutningsvis skal det påpeges, at livsytringerne (og dermed medmennesket) hos den sene Løgstrup ikke har monopol på at nedbryde indesluttetheden og at åbne mennesket, så det rives ud af sin indesluttethed. Som det fremgår af nogle af de anvendte citater fra *Skabelse og tilintetgørelse*, kan *sansningen* og dermed al tings legemlighed også gøre det: *Rummets etik* bliver for den sene Løgstrup den positive

28. James Mackie, *Ethics. Inventing right and wrong* (London: Penguin 1977).

29. Interdependensen fremstilles oftest negativt, idet den betegner den udleverethed vi lever i, hvor vi risikerer at blive svigtet, skuffet eller på anden vis komme galt afsted i det mellem-menneskelige liv. At den positive konsekvens er overset er imidlertid overraskende, når man tænker på, hvor almindeligt det fænomen er, at ens indesluttethed ophæves af det andet menneskes indgriben eller nærvær; blot et smil kan være nok til, at indesluttetheden for et øjeblik suspenderes.

30. K.E. Løgstrup, Kollegiehæfte XXV.3.1 (uden år), 34.

modvægt til rumforsnævringen og dermed til indesluttetheden. Med sansningen bliver det også tydeligt, at hvor livsytringerne hos den lidt yngre Løgstrup kunne ses som mere punktuelle *undtagelser*, der brød ind i indesluttetheden, bliver sansningen en voldsom udvidelse af disse indbrud i selvet. Dermed bliver indesluttetheden også stærkt begrænset hos den senere Løgstrup, mens den er nærmest altdomierende hos den tidligere. Dynamikken er den samme, nemlig at menneskets indesluttethed kun kan brydes udefra, men mulighederne for at bryde indesluttetheden er (især i kraft af sansningen) langt større hos den sene Løgstrup end hos den yngre. Menneskesynet bliver ikke mere positivt, men det gør synet på magtforholdet, hvorfor mennesket hos den sene Løgstrup bliver bedre hjulpet og dermed mere vedvarende *forløst*.

Gud og menneske – Skabelsesbegrebet i moderne jødisk tænkning¹

Professor mso, dr. theol.

Claudia Welz

Abstract: This article explores the meaning of the notion of ‘creation’ in the Jewish tradition of the 20th century – both in regard to God as creator and the human being as creature. With reference to Franz Rosenzweig, Margarete Susman and Hans Jonas, the first part of the article focuses on the question of whether God, after Auschwitz, can still be understood as an omnipotent and righteous creator of the All, while the second part investigates the human condition as described by Hannah Arendt and Emmanuel Levinas: what does it mean to be created as or in the image of God? In particular, creaturely freedom and responsibility, natality and creativity are highlighted and discussed in the context of post-Holocaust theology.

Keywords: Creation – Judaism – Holocaust – human condition – creatureliness – creativity – freedom – responsibility – natality – problem of theodicy – Franz Rosenzweig – Hans Jonas – Hannah Arendt – Emmanuel Levinas – Margarete Susman

Indledning

Ifølge den første skabelsesberetning i Bibelen (Gen 1,1-2,3) er Gud en suveræn guddom, der skaber orden i kaos, og mennesket et væsen, der er skabt *som* eller *i* Guds billede (Gen 1,26f). Som gudbilledligt får mennesket en særlig opgave: at herske over og passe på alt det, Gud har skabt, dvs. hele jorden og alle levende væsener (*dominium terrae*). Den bibelske skabelsesberetning hører til det såkaldte Præsteskrift (P), som sandsynligvis blev skrevet i en krisetid under det Babilonske eksil efter 586 f.Kr., da templet i Jerusalem blev ødelagt.² Troen på

1. Dette er en lettere omarbejdet version af mit foredrag “Skabelse i den jødiske tradition – før og efter Auschwitz”, som jeg holdt i en forelæsningsrække om *Skabelse* den 16.1.2014 (arrangeret af Vartov Valgmenighed og Grundtvigsk Forum).

2. Mere information om de forskellige fortolkningsmuligheder af det hebraiske dobbeltudtryk *בצלמנו כדמותו* og konsekvenser for forståelsen af menneskets gudbilledlighed findes i min artikel “*Imago Dei* – References to the Invisible”, *STh* 65:1 (2011), 74-91.

Gud som almægtig og retfærdig skaber blev rystet i sin grundvold 'efter Auschwitz', altså efter at Gud lod den værst tænkelige katastrofe ske – nemlig at mennesker vilkårligt og dog systematisk myrdede millioner af deres medmennesker – tilsyneladende uden at gribe ind. Målet med denne artikel er at undersøge, om denne tro overhovedet kan reformuleres således, at den stadig giver mening i en post-Holocaust verden, hvor der tilmed har fundet andre folkedrab sted. Selvom nuværende undersøgelse koncentrerer sig om jødiske tilgange til problemet, vil jeg i undersøgelsens afsluttende del komme ind på berøringspunkter med kristen teologi, da begge baserer sig på den bibelske tradition.

I *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* (2012) kan man læse følgende: "It is an interesting question for Jewish intellectual history why modern Jewish religious thought focuses primarily on revelation and practically not at all on creation."³ Hvis forfatteren havde ret i, at den moderne jødiske religiøse tænkning overhovedet ikke har fokus på skabelse, kunne jeg afslutte undersøgelsen her. Men lad os se, om dette angiveligt negligerede emne ikke alligevel får en vis opmærksomhed i jødiske kilder fra det 20. århundrede. Jeg har i det mindste kunnet finde fem tænkere, der udførligt beskæftiger sig med skabelsesbegrebet – enten med fokus på Gud som skaber (se afsnit 1) eller på mennesket som skabning (se afsnit 2). Første hovedafsnit skal med reference til Franz Rosenzweig og Hans Jonas samt inddragelse af Margarete Susman afklare, hvordan Gud kan forstås som skaber. Andet hovedafsnit beskæftiger sig med menneskesynet. Hvordan beskriver Hannah Arendt og Emmanuel Levinas menneskets *conditio humana*: Hvad ligger der i dets gudbilledlighed, i frihed og ansvar, natalitet og kreativitet? Igennem en analyse og kritisk diskussion af disse tænkeres tekster vil jeg i konklusionen komme frem til at give mit eget bud på hvordan menneskets forhold til Gud og den skabte verden kan defineres med henblik på jødiske og kristne tilgange til en post-Holocaust teologi.

3. Norbert Samuelson, "Creation and Cosmogony. 5 D. Modern Judaism", *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* (EBR), bd. 5, red. Dale C. Allison, Jr., Christine Helmer, Choon-Leong Seow, Hermann Spieckermann, Barry Dov Walfish & Eric Ziolkowski (Berlin/Boston: de Gruyter 2012), se EBR online: http://www.degruyter.com.ep.fjernadgang.kb.dk/view/EBR/MainLemma_7878?pi=0&modulId=common-word-wheel&dbJumpTo=Creation (besøgt 15.1.2014).

I. Gud som skaber

Sammenligner man Rosenzweigs, Jonas' og Susmans tilgange til spørgsmålet om skabelse, kan man få det indtryk, at det efter Auschwitz ikke længere er muligt at tale om Gud som skaber på samme måde som før. Men hvor langt kan man gå, uden at den forandrede teologi ikke blot skaber et nyt gudsbegreb, men også nye problemer for overhovedet at kunne tale om Gud?

Franz Rosenzweig

Under Første Verdenskrig, mens han kæmpede som soldat i de makedonske skyttegrave, begyndte Rosenzweig (1886-1929) at skrive sit vigtigste religionsfilosofiske værk på postkort fra fronten. Bogen udkom tre år efter krigen under titlen *Der Stern der Erlösung* (1921), på dansk: *Forløsningens Stjerne* (fremover: *Stjernen*).⁴ De første sider fortæller om menneskelig dødsfrygt og den idealistiske filosofis manglende evne til at tage højde for sådanne omvæltende eksistentielle erfaringer. Rosenzweig finder derimod Bibelens beskrivelser af menneskelige erfaringer langt mere rammende.

Hans forståelse af skabelse går direkte tilbage til 1. Mosebog eller *בראשית*, som bogen bliver kaldt efter dens første hebraiske ord, der betyder 'i begyndelsen'. I *Stjernen* fortolkes skabelsen primært som verdens datidige oprindelse i Guds skaberord. Skabelsen skete i en fortid, intet menneske kan huske, fordi mennesket ikke selv var involveret i sin egen skabelse. Derfor findes der kun mytiske fortællinger om det, der skete før menneskelig tidsbevidsthed har kunnet gøre rede for det. Det giver ikke mening at spørge, hvad der var før tiden begyndte. Vi kan kun tale om skabelse ud fra vores nutidige oplevelse af, at vi allerede befinder os i denne verden. *Hvordan* det gik til, da vi blev skabt, det kan vi ikke sige noget om. Men kan vi så overhovedet vide, at vi blev skabt af en gud? At vi ikke blot opstod mere eller mindre tilfældigt som et produkt af evolutionen? Da vi ikke har skabt os selv, betragter Rosenzweig det som et 'faktum', at vi må være skabte – men dette kan vi ikke læse af naturen.

Tværtimod stammer vores 'viden' om dette 'faktum' fra Guds selvåbenbaring, hvor han åbenbarer sig som vores skaber. I 2. bog i Anden Del af *Stjernen* skriver Rosenzweig: "(...) die vergangene

4. Jeg har andetsteds skrevet om dette værks komplekse struktur, se "God's Givenness and Hiddenness: Franz Rosenzweig on Human (Dis)Trust and Divine Deception", *The Presence and Absence of God*, red. Ingolf U. Dalferth (Tübingen: Mohr Siebeck 2009), 81-107; en ultrakort indføring på dansk findes i min artikel "At forandres i dialog: Kierkegaard, Rosenzweig og Buber", *Goldberg: Magasin om jødisk kunst, kultur, religion og samfund* 35 (2013), 58-60.

Schöpfung wird von der lebendig gegenwärtigen Offenbarung aus bewiesen. Bewiesen, nämlich gewiesen. Im Lichtschein des erlebten Offenbarungswunders wird eine dieses Wunder vorbereitende und vorsehende Vergangenheit sichtbar” (SE 203).⁵ Oplevelsen af åbenbaringens nutidige mirakel grunder altså i en fortid, og skabelsens fortidighed kan kun vises (snarere end bevises) som noget, der har forberedt åbenbaringen. Menneskets indsigt i det at være skabt forudsætter åbenbaringen som denne indsigts mulighedsbetingelse.

Mens mennesket blev skabt, uden at det blev spurgt, vil Gud ikke forløse det, uden at mennesket selv bidrager til det. I indledningen til *Stjernens* Tredje Del fastslår Rosenzweig, at mennesket har en frihed over for Gud som frelser, som det ikke har over for skaberen og åbenbareren – fordi mennesket kan henvende sig til Gud i bønner og bede ham om, at han ikke leder det i fristelse. Begrundelsen for denne frihedens mulighed er, at mennesket ikke havde den mindste indflydelse på skabelsen; Gud skabte det, uden at dets vilje på nogen måde var involveret.⁶ Åbenbaringen – det at Gud taler til mennesket og kalder det til et liv i kærlighed – sker, uden at mennesket kan gøre sig fortjent til det. Men i forløsningen skal mennesket inddrages, fordi forløsningen ikke blot kræver en guddommelig, men også en menneskelig indsats. Så vidt en meget kort version af det, Rosenzweig skriver om skabelsen i *Stjernen*.

Blandt Rosenzweigs journaloptegnelser fortjener især nr. 756 fra 24. maj 1922 vores opmærksomhed. De vigtigste sætninger lyder:

Gott ‘konnte’ auch ohne Welt sein, aber die Welt kann schon nur als gottgeschaffene (sein). (...). Und Gott hat seine Allmacht nur zugunsten des *Menschen* eingeschränkt, nicht zugunsten eines Demiurgen. (...) Und Gottes Selbsteinschränkung zugunsten des Menschen geschieht erst nach *vollendeter* Schöpfung (GS I/2, 786f).

Der er tre pointer i denne journaloptegnelse: 1. For det første ‘kunne’ Gud godt være til alene, uden verden. Verden derimod kan kun være til som en verden, der er skabt af Gud. Der er en markant ontologisk forskel mellem skaberen og det skabte. For Rosenzweig er det afgø-

5. Franz Rosenzweigs værker citeres med følgende forkortelser:

SE *Der Stern der Erlösung*. Mit einer Einführung von Reinhold Mayer und einer Gedenkrede von Gershom Scholem (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996).

GS I/2 *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I: Briefe und Tagebücher, 2. Band (1918-1929)*, red. Rachel Rosenzweig og Edith Rosenzweig-Scheinmann (Den Haag: Martinus Nijhoff 1979).

6. Jf. SE 296: “denn zwar geschaffen wird er (i.e. der Mensch) ohne seinen Willen, und die Offenbarung wird ihm ohne sein Verdienst, aber erlösen will ihn Gott ‘nicht ohne ihn’”.

rende, at ingen anden end Gud er verdens skaber, og at han ikke har skabt verden, fordi det var nødvendigt for ham, fordi han var tvunget til det, eller fordi han havde 'behov' for skabningen. Da hans skabermagt er et aspekt af hans almagt, var han fri til at skabe en verden eller at lade være. 2. Rosenzweigs anden pointe er, at Gud må have indskrænket sin almagt, for at der kunne blive plads til andre væsener ved siden af ham. Rosenzweig understreger, at Gud har begrænset sin almagt til fordel for mennesket. Men hvorfor har mennesket gavn af Guds selvbegrænsning? Guddommelig selvbegrænsning er gavnlig, fordi der opstår frirum for menneskets egen udfoldelse, når Gud holder sig selv tilbage. Mens gnostisk mytologi skelner mellem en ond skabergud (dvs. den i citatet nævnte demiurg) og en god frelsergud, er Gud både skaber og frelser for Rosenzweig. Derved lykkes det at holde skabelsen sammen med forløsningen, så det ikke er andet end det skabte, der også kan forløses. 3. For det tredje betoner Rosenzweig, at Guds selvbegrænsning til menneskets bedste først fandt sted *efter* at skabelsen var *fuldendt*. Det vil sige, at Gud også har skabt en ramme for menneskets frihed. Mennesket kan råde og bestemme inden for denne ramme, men selv når det misbruger sin magt, kan dette ikke forstyrre den guddommelige skabelsesproces, som var afsluttet, før mennesket overhovedet kom i gang med at gøre noget som helst.

Netop denne overbevisning, som udtrykker sig i Rosenzweigs tredje punkt, blev anfægtet gennem Holocaust. Menneskets sårbarhed blev lige så tydelig som dets grusomhed og paradoksale mulighed for at gøre noget som menneske, der er u-menneskeligt.⁷ Tilsyneladende manglede der en grænse, der ikke kunne overskrides. Hvad dette betyder for hvordan Gud efter Auschwitz stadig kan forstås som skaber diskuterer Hans Jonas.

Hans Jonas

Den tysk-jødiske filosof Hans Jonas (1903-93), som mistede sin mor i Auschwitz, blev berømt på grund af sin såkaldte 'ansvarsetik' i *Das Prinzip Verantwortung* (1979). Han fik Leopold-Lucas-prisen i Tübingen i 1984 og holdt ved denne anledning et foredrag om guds-begrebet efter Auschwitz, publiceret som en lille bog med titlen *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* (1984), på dansk: *Gudsbegrebet efter Auschwitz*. Foredraget er, som Jonas selv siger, et stykke spekulativ teologi⁸ med ét hovedspørgsmål: Hvad er det for en gud, der kunne tillade så mange menneskers tilintetgørelse i koncentrationslejrene?

7. Om dette paradoks se Arne Grøn, "Religion and (In)humanity", *Florida Philosophical Review* 8:1 (2008), 1-12.

8. Jf. Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987), 7: "ein Stück unverhüllt spekulativer Theologie".

Jonas forklarer hvorfor Auschwitz sætter spørgsmålstegn ved hele det overleverede gudsbegreb: Den troende jøde ser i den dennesidige verden et skabelsens, retfærdighedens og forløsningens sted, hvor Gud er historiens Herre.⁹ Men ofrene oplevede med rædsel, at Gud ikke greb ind og forhindrede den vold, lidelse og ødelæggelse, mennesker påførte hinanden. Hvorfor gjorde han ikke det? Hvis han ikke *ville*, selvom han kunne, er det svært at fastholde troen på en retfærdig og barmhjertig gud. Hvis han derimod ikke *kunne*, selvom han ville, er han ikke længere historiens Herre, men en gud, der har mistet sin almægtighed.

Når det traditionelle gudsbegreb, der kombinerer i det mindste almægtighed og godhed som to overordnede guddommelige egenskaber, er gået i stykker og teodicéproblemet¹⁰ viser sig i al sin radikalitet og uløselighed, hvad træder da i det 'gamle' gudsbegrebs sted? Jonas opfinder det han kalder myten om Guds væren-i-verden. Myten skal ikke forstås panteistisk, således at Gud ved sin tilstedeværelse i verden også går i ét med verden (jf. Jonas 1987, 16). Tværtimod.

Vielmehr, damit Welt sei, und für sich selbst sei, entsagte Gott seinem eigenen Sein; er entkleidete sich seiner Gottheit, um sie zurückzuempfangen von der Odyssee der Zeit, beladen mit der Zufallsernte unvorhersehbarer zeitlicher Erfahrung (Jonas 1987, 16f).

I denne poetiske passage hævder Jonas til forskel fra Rosenzweig, at Gud ikke først da skabelsen var fuldendt, men allerede før den var begyndt, gav afkald på sin guddommelighed, ja sin egen evige væren, for at give plads til verden. Gud kommer altså først til at få sig selv og sin guddommelighed tilbage fra tidens odyssee – fra en forvirrende rejse gennem historien, bebyrdet med tilfældighedshøsten af uforudsigelig tidlig erfaring. Gud selv har begivet sig ind i lidelsens vovestykke og dødelighedens eventyr. Mennesket, Guds billede, betragtes som frit og ansvarligt – som et væsen, der enten redder eller fordærver sig selv gennem det, det gør ved sig selv og sit livsgrundlag (jf. Jonas 1987, 19, 22f).

I modsætning til den bibelske forestilling om Guds majestæt taler Jonas om en lidende gud: Gud har lidt *vom Augenblick der Schöpfung*

9. Jf. *ibid.*, 14: "Aber für den Juden, der im Diesseits den Ort der göttlichen Schöpfung, Gerechtigkeit und Erlösung sieht, ist Gott eminent der Herr der *Geschichte*, und da stellt ‚Auschwitz‘ selbst für den Gläubigen den ganzen überlieferten Gottesbegriff in Frage."

10. Teodicéproblemet's aporetiske karakter (såfremt det behandles rent intellektuelt) beskrives nærmere i min afhandling *Love's Transcendence and the Problem of Theodicy* (Tübingen: Mohr Siebeck 2008), 1-20.

an, siden skabelsens øjeblik, og helt bestemt siden han skabte mennesket (jf. Jonas 1987, 25). Endvidere er der tale om en gud, der bliver påvirket, berørt og forandret af det, der sker i verden – en gud, der bliver til. Skabelsen som akt og resultat betyder, at Gud ikke længere er alene, men opretholder et vedvarende forhold til det, han har skabt. Igennem sin relation til verden – ved at tidsliggøre sig selv og deltage erfaringsmæssigt i verdslige begivenheder – bliver den evige Gud tidslig (jf. Jonas 1987, 28f).

Dette er ikke en almægtig gud! Eftersom han allerede i skabelsen gav afkald på sin magt, er han ikke længere *alles in allem* (Jonas 1987, 33), ikke længere ‘alt i alt’ eller ‘det hele’. Nu eksisterer der også andet. Guds magt begrænses af det, han har kaldt til live. Magt er ifølge Jonas “ein *Verhältnissbegriff*” (Jonas 1987, 35), dvs. et begreb, der betegner et forhold til noget, der selv har magt og derfor kan give modstand. Han er klar over, at han fjerner sig indholdsmæssigt fra det, Maimonides lærte om Guds herskermagt over skabelsen. Jonas fravælger samtidig en ontologisk dualisme og vælger i stedet at tale om den ene Guds *selv*-begrænsning, da han skabte verden af ingenting (jf. Jonas 1987, 42f). Kun en *creatio ex nihilo*, der er kombineret med Guds tilbageholdenhed, kan give plads til skabningens autonomi. Som Jonas fremstiller det, var skabelsen en akt af absolut suverænitet, hvorigennem Gud indvilgede i *ikke* længere at have denne status, for at der ville kunne eksistere endelige og dog selvbestemmende væsener.¹¹

Jonas henviser her til den kabbalistiske strømning, der er præget af Isaak Luria (1534-72) og dens kosmogoniske kernebegreb *tsimtsum*, dvs. Guds ‘kontraktion’, hans sammen- eller tilbagetrækning. Når Gud trækker sig sammen eller tilbage for at give plads til andre, bliver den uendelige Gud ifølge Jonas endelig og sårbar (jf. Jonas 1987, 46f). To af de mest kontroversielle sætninger i Jonas’ foredrag lyder sådan her: “Nachdem er sich ganz in die werdende Welt hineingab, hat Gott nichts mehr zu geben: Jetzt ist es am Menschen, ihm zu geben” (Jonas 1987 47). Efter at Gud gav sig selv totalt hen til og ind i en verden, der er i vorden, har han ikke mere at give. Derfor er det nu menneskets opgave at give noget (tilbage) til Gud. Her kan vi få det indtryk, at Gud så at sige er ‘gået af’ som historiens Herre og at mennesket derfor må overtage Guds ‘lederrolle’ i den verden, han skabte. Spørgsmålet bliver da, hvem der i hans sted tager herredømmet på sig og griber magten. Fx giver Hitlers såkaldte *Machtergreifung* en uhyggelig fornemmelse af, hvordan magten kan usurperes og misbruges af

11. Jf. *ibid.*, 45: “Die Schöpfung war der Akt der absoluten Souveränität, mit dem sie um des Daseins selbstbestimmender Endlichkeit willen einwilligte, nicht länger absolut zu sein – ein Akt also der göttlichen Selbstentäußerung.”

en, der hverken interesserer sig for at tjene Gud eller har tænkt sig at beskytte sine medmennesker og den fælles verden.

Ved foredragets afslutning gør Jonas selv opmærksom på, at han besvarer Jobs spørgsmål på en måde, der afviger fra det svar, som står i Jobs Bog, hvor Gud trods alt forsvarer sin suverænitet og stadig holder styr på frygtindgydende naturfænomener og farlige dyr. Mens Gud stadig har magtens fylde (*“Machtfülle”*) i Jobs Bog, mener Jonas, at Gud har givet afkald på sin magt (*“Machentsagung”*) (ibid., 48). Gud har mistet kontrol over det, der sker i denne verden, og lider derfor selv under det. Dette er en ‘sympatisk’ gud – i bogstavelig forstand: Gud er med-lidende. Han bærer ikke længere det fulde ansvar for alt, men har delegeret det til mennesket, som i stedet for ham må stå til ansvar for de ugerninger, der blev begået fx i ‘Det Tredje Rige’.

Hvor vidt det hjælper ofrene at få at vide, at Gud også lider, uden at kunne hjælpe dem, er et andet spørgsmål. Det kan belyses ved at kaste et sideblik på den tysk-jødiske digter og litteraturkritiker Margarete Susmans forfatterskab.

Margarete Susman

Både Susman (1872-1966) og Rosenzweig var gode venner med Martin Buber. Mens Rosenzweig døde allerede i 1929, lykkedes det Susman at emigrere til Schweiz i 1933. Men hun mistede sin søster Paula, som også ville flygte fra Nationalsocialismen i Tyskland. Desværre blev hun på flugten tilbageholdt ved grænsen og endte med at begå selvmord i 1942. Derefter led Margarete Susman under en alvorlig, langvarig depression. For at kunne klare det, der var hændt Paula og utallige jøder i Europa, beskæftigede hun sig med den bibelske Job-figur og skrev *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946), på dansk: *Jobs Bog og det jødiske folks skæbne* – en bog, der var ligesom en *kaddish* (dvs. en mindebøn for afdøde) for hendes myrdede folk.¹²

Hvis man sammenligner Susmans og Jonas’ udsagn om Gud som verdens skaber, så fremsætter hun den omvendte tese: at skabelsen i alle sine trin åbenbarer Guds magt.

Die Schöpfung ist eine einzige Offenbarung der Macht Gottes auf allen ihren Stufen. (...) Gott, der den Menschen in seiner geschöpflichen Ohnmacht aufsucht, sucht in ihm die Macht des Ebenbildes; er

12. Denne formulering stammer fra Barbara Hahn, “Margarete Susman”, *Jewish Women: A Comprehensive Historical Encyclopedia* (01.03.2009) i *Jewish Women’s Archive*, se <http://jwa.org/encyclopedia/article/susman-margarete> (uploaded den 30.01.2014).

bedrängt unsere Ohnmacht; aber er will unsere Macht. Wie träte er sonst den Menschen an, um mit ihm zu ringen?¹³

Hvad angår mennesket, så opsøger Gud det i dets afmagt som skabning, presser på og frister det. Gud kæmper med mennesket – ikke for at slå det ned, men for at forvandle dets afmagt til den magt, det har (eller kan få) som Guds billede. Jonas og Susman er enige om, at mennesket vinder magt og efterhånden får større og større indflydelse. Uenigheden angår Guds rolle i 'magtspillet': Er der tale om en konkurrencesituation mellem Gud og menneske i den forstand, at menneskets fremgang sker på Guds bekostning, så Gud må trække sig tilbage, som Jonas mener, eller forholder det sig snarere således, at der i alle faser af processen er brug for Guds støttende og udfordrende magt, så mennesket kan vokse sig stærkt i striden og udvikle sit gudbilledelige potentiale, som Susman ser det?

Hvad enten man vil følge Susman eller Jonas, så bliver det i hvert fald tydeligt, at gudsbegrebet har store konsekvenser for menneskelig selvforståelse. Dette fører os til næste afsnit, som drejer sig om de generelle forhold, omstændigheder og betingelser under hvilke mennesket eksisterer: menneskets *conditio humana*.

II. Menneskets *conditio humana* – et skabt og skabende væsen

Et af de mest indflydelsesrige værker om dette emne er den i 1958 publicerede bog *The Human Condition* af Hannah Arendt (1906-75). I Kapitel I, afsnit 1 kan man læse, at *vita activa*, et liv som er præget af arbejde, produktion og handling ("labor, work, and action"), udgør menneskets eksistens.¹⁴ De tre nævnte aktiviteter bevarer ifølge Arendt verden for de kommende generationer og sikrer ikke blot samfundet, men også individets overlevelse på trods af livets forgængelighed.

Også Arendt forholder sig til Gen 1,27 og menneskets gudbilledlighed. Det, hun fremhæver, er kønsbestemtheden: Gud skabte mennesket som mand og kvinde. Kønsbestemtheden har indflydelse på hvordan vi agerer – og den er mulighedsbetingelsen for pluralitet. Alle menneskelige handlinger beror på et flertal af unikke væsener

13. Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes*. Mit einem Vorwort von Hermann Levin Goldschmidt (Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag 1996), 138.

14. Hannah Arendt, *The Human Condition*. With an Introduction by Margaret Canovan (Chicago/London: The University of Chicago Press 1998), 7.

og deres relationer til hinanden.¹⁵ Hvis vi kun kan være mennesker på en sådan måde, at ingen nogensinde vil kunne være den samme som nogen anden, der levede tidligere, lever nu eller vil leve i fremtiden, påvirker individernes singularitet selvfølgelig også den måde, vi interagerer på.

Alle tre aktiviteter, der hører med til et aktivt liv, *vita activa*, hænger tæt sammen med den mest generelle dobbeltbetingelse for menneskelig eksistens, nemlig fødsel og død – og vores betingethed derigennem, som Arendt kalder for 'natalitet' og 'mortalitet' (jf. Arendt 1998, 8). Hun mener, at handling er tættest forbundet med natalitet: "the new beginning inherent in birth can make itself felt in the world only because the newcomer possesses the capacity of beginning something anew, that is, of acting" (Arendt 1998, 9). Derfor – fordi ethvert væsen kommer til verden som en nyankommen, der har evnen til at kunne begynde noget nyt, til at kunne udføre handlinger, dvs. målrettet og beslutsomt foretage sig noget – er natalitet også den centrale kategori inden for politisk tænkning. Som man allerede kan læse hos Immanuel Kant, er frihedens kendetegn det, at man spontant, autonomt og selvbestemt kan begynde noget nyt (en ny tilstand med hidtil ukendte konsekvenser).¹⁶

Men selvom mennesker er frie væsener, er de ifølge Arendt samtidig *conditioned beings*, betingede væsener. Livet er givet til dem; de kan ikke give det til sig selv. Alligevel forsøger mennesker at forandre deres egne livsbetingelser. Men også menneskeskabte ting får ikke desto mindre en indflydelse på os, som vi ikke altid kan forudse. For at sige det med Arendts ord: "but the things that owe their existence exclusively to men nevertheless constantly condition their human makers" (Arendt 1998, 9). Samtidig kan de betingelser, vi lever under – selve livet, natalitet og dødelighed, verdslighed, pluralitet, og verden – al-

15. Jf. Arendt 1998, 8: "But in its most elementary form, the human condition of action is implicit even in Genesis ('Male and female created He *them*') (...). Plurality is the condition of human action because we are all the same, that is, human, in such a way that nobody is ever the same as anyone else who ever lived, lives, or will live."

16. Jf. Immanuel Kant, "Der Antinomie dritter Widerstreit", *Kritik der reinen Vernunft*, B 473: "Setzet: es gebe eine *Freiheit* im transzendentalen Verstande, als eine besondere Art von Kausalität, nach welcher die Begebenheiten der Welt erfolgen könnten, nämlich ein Vermögen, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben, schlechthin anzufangen (...)." Se også *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 107-109, hvor frihed bliver bestemt som *Spontaneität, Unabhängigkeit* fra bestemte/bestemmende årsager i den sanselige verden (*Ursachen der Sinnenwelt*) og viljens *Autonomie*.

drig 'forklare' *hvad* vi er, eller besvare spørgsmålet, *hvem* vi er, af den enkle grund, at de aldrig bestemmer os absolut.¹⁷

Arendt indrømmer, at spørgsmålet om menneskets 'natur' ikke er mindre teologisk end spørgsmålet om Guds væsen, og at begge spørgsmål kun kan afklares under åbenbaringens forudsætning (jf. Arendt 1998, 11, fodnote 2). Grunden til dette er indlysende, når man holder sig for øje, at menneskets gudbilledlighed implicerer en hermeneutisk sammenhæng mellem menneskesyn og gudsbegreb, uden at det i forvejen er klart, hvad det vil sige at være skabt i en usynlig guds billede, som vi kun kan (er)kende, hvis han taler til os og hvis vi er opmærksomme på, hvordan han kan 'vise' sig: indirekte.¹⁸

Kapitel V i *The Human Condition* drejer sig om handling. I afsnit 24 ("The Disclosure of the Agent in Speech and Action") skriver Arendt mere udførligt om menneskets frihed som skabning og dets selvafsløring i ord og handling. Jeg citerer en længere passage, som uddyber tanken om mennesket som 'begynder':

With word and deed we insert ourselves into the human world, and this insertion is like a second birth, in which we confirm and take upon ourselves the naked fact of our original physical appearance. (...)

To act, in its most general sense, means to take an initiative, to begin (as the Greek word *archein*, 'to begin,' 'to lead,' and eventually 'to rule,' indicates), to set something in motion (which is the original meaning of the Latin *agere*). Because they are *initium*, newcomers and beginners by virtue of birth, men take initiative, are prompted into action. (...) This beginning is not the same as the beginning of the world; it is not the beginning of something but of somebody, who is a beginner himself. With the creation of man, the principle of beginning came into the world itself, which, of course, is only another way of saying that the principle of freedom was created when man was created but not before.

It is in the nature of beginning that something new is started which cannot be expected from whatever may have happened before (Arendt 1998, 176-178).

17. Jf. Arendt 1998, 11: "On the other hand, the conditions of human existence – life itself, natality and mortality, worldliness, plurality, and the earth – can never 'explain' what we are or answer the question of who we are for the simple reason that they never condition us absolutely."

18. Mht. sammenhængen mellem Guds åbenbaring og menneskets gudbilledlighed se Claudia Welz, "Resonating and Reflecting the Divine: The Notion of Revelation in Jewish Theology, Philosophy, and Poetry", *Revelation*, red. Ingolf U. Dalferth & Michael Ch. Rodgers (Tübingen: Mohr Siebeck 2014), 141-183.

Her gemmer sig flere pointer: 1. Vi fordyber os i verden gennem vores tale og virke. Arendt sammenligner vores handlinger med *en anden fødsel*, hvorigennem vi bekræfter og tager vores oprindelige fysiske fødsel og 'udsende' på os. Det at være født og se ud på en bestemt måde er et 'faktum', noget der er gjort eller hændt, men dette betyder ikke, at vi ikke kan gøre noget ved det. Vi viser os nemlig ikke blot gennem vores ydre, men også gennem vores ytringer. Som handlende væsener åbenbarer vi os selv i det, vi gør, og i det, vi siger til hinanden. Man kunne måske tilføje, at vi også kan vise os på måder, der tilbageviser det, der har vist sig i første omgang. Mennesker kan selv gøre noget ved sig selv – og i ekstreme tilfælde prøver de at nyskabe sig selv. 2. Arendt definerer menneskelig handlen både ud fra det græske verbum *archein*, som betyder 'at begynde', 'at lede' og 'at herske', og ud fra det latinske verbum *agere*, som oprindeligt betyder 'at sætte noget i bevægelse'. Menneskets fødsel er ikke verdens begyndelse, ikke fremkomsten af noget nyt – men af nogen, der er skabt som en *newcomer* og *beginner*. Da mennesker fra barn af, gennem deres fødsel, er nyankomne og begyndere, tager de initiativ og er motiverede og tilbøjelige til at gøre noget. Det nybrud, der først kom ind i verden med skabelsen af mennesket, er begyndelsens princip som sådan, nemlig *frihed*. 3. I friheden ligger også *kreativitet*, evnen til at skabe noget nyt, som dermed begynder. Derfor skriver Arendt, at det ligger i begyndelsens natur, at det nye ikke kunne forventes af noget, der skete tidligere. Såfremt mennesket er et frit væsen, er det paradoksalt nok det uventede, som kan forventes af det (jf. Arendt 1998, 178).

For at opsummere Arendts tilgang til skabelsesbegrebet kunne man sige, at hun beskriver menneskets *conditio humana* som dobbelthed: mennesket er på den ene side et skabt væsen, som er betinget af noget andet, men på den anden side er det skabt med evnen til *selv* at kunne skabe noget nyt. Mennesket er en skabende skabning.

Såvidt mennesket kun kan være kreativt på basis af noget allerede forhåndenværende eller eksisterende, må det dog indrømmes, at der er en afgørende forskel mellem menneskelig og guddommelig kreativitet. Guds *creatio ex nihilo*, hans skabelse af en hel verden, der ikke fandtes før, er meget mere krævende end menneskets formgivning og omformning af det, som allerede findes i verden. Guds skabelse har helt andre dimensioner end alt det, et menneske kan frembringe. På den ene side ligner mennesket Gud i kraft af dets kreativitet; på den anden side hviler denne kreativitet på en relation, som er allerede påbegyndt, og dette betyder, at der er en klar hierarkisk rækkefølge mellem disse to former for 'skabelse': Mennesket kunne ikke 'skabe' noget, hvis Gud ikke allerede havde skabt denne verden; og da denne verden allerede er skabt, kan mennesket heller ikke 'skabe' i samme

forstand som Gud kan. Alene Gud er i stand til at begynde forfra med det hele. Når vi fremstiller eller skaber noget, er dette kun en relativ begyndelse. Gud alene kan kaldes *an absolute beginner* – fordi det er med ham, at alt (Altet) begyndte, før vi overhovedet kunne gå til værks. Tanken om, at Guds skabervirke går forud for menneskets handlingsmuligheder, bliver videreført af den franske filosof Emmanuel Levinas (1906-95), som blev født i Litauen, og som mistede mange familiemedlemmer under Holocaust.

Emmanuel Levinas

Kløften mellem Gud og menneske er blevet så stor hos Levinas, at han i sine skrifter ikke længere vil tale om en personlig (teistisk) skabergud, der skabte mennesket som et frit og kreativt væsen; snarere taler han om mennesket som en skabning, der er 'forældreløs' og endda 'ateistisk' fra fødslen af – fordi det, hvis det kendte sin skaber, også kunne påtage sig sin egen begyndelse (jf. AE 165f).¹⁹ Mennesket var ikke bevidst 'til stede' ved skabelsen. Levinas følger Rosenzweig i at 'lokalisere' skabelsen i en utænklig fortid, som overstiger vores forestillingsevne og ligger hinsides vores menneskelige muligheder for erindring. For Levinas peger skabelsen tilbage på en 'an-arkisk' tid, en tid uden *archē*, uden begyndelse, som mennesket hverken kan huske, rekonstruere eller re-præsentere. Når mennesket kommer til verden, befinder det sig i en situation, det ikke selv har skabt. Skabthed betyder derfor også passivitet.

Som Wolfgang Nikolaus Krewani har påvist, sker der en ændring i forståelsen af skabelsen *a parte creaturae* i Levinas' sene værker: Her falder to momenter sammen, som i Levinas' tidlige værker fordeles på to af subjektets udviklingsfaser: for det første subjektets separation fra enhver totalitet, for det andet dets fornyede binding til andetheden.²⁰ Da subjektet ikke kan sætte eller frembringe sig selv i en *autopoiesis*, er dets oprindelse ubegribelig. Subjektet må have eksisteret, inden det har kunnet forstå sig selv som subjekt. Som skabning, der blev kaldt til live og er skabt af intet, må det have 'svaret' på et kald, der ikke engang kunne 'nå' det, fordi det ikke var i stand til at 'høre' noget som helst endnu. Hvordan kan subjektets tilblivelse tænkes? Heteronomi må være blevet vendt til autonomi, men således, at subjektet samtidig

19. Levinas' værker citeres med følgende forkortelser:

AE *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Paris: Kluwer Academic 1990).

TI *Totalité et infini. Essais sur l'extériorité* (Paris: Kluwer Academic 2004).

20. I dette afsnit trækker jeg på Wolfgang Nikolaus Krewani, "Diachronie und Schöpfung", *Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie*, red. Josef Wohlmuth (Paderborn: Ferdinand Schöningh²1999), 43-62 (54-61).

er blevet medansvarligt for noget, der er unddraget dets kontrol. Levinas' sene værker er præget af en nyfortolkning af ansvarsbegrebet.

Denne nyfortolkning skal ifølge Josef Wohlmuth ses i sammenhæng med Levinas' subjektteoretiske tolkning af *creatio-ex-nihilo*-teoremet: Det skabte menneske bliver til et subjekt idet en anden taler til det. Det at være skabt betyder for Levinas først og fremmest at finde sig selv i nærheden af en anden, den næste, for hvem man har et ansvar, uden at man selv har valgt det. Ansvarer rummer en byrde, man er forpligtet til at løfte. Følgelig må den oprindelige passivitet forvandles i en aktivitet, der kommer den anden til gode. Her viser frihedens paradoks sig: friheden bliver begrænset af det ansvar, som er betinget af friheden.²¹

Levinas udfolder disse tanker i en tekst med titlen "Substitution". Teksten blev for første gang udgivet i 1968 og senere i en omarbejdet version integreret i bogen *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), på dansk: *Anderledes end væren eller hinsides essensen*. I afsnittet om *la liberté finie*, den endelige frihed, går Levinas ligesom Arendt ud fra, at menneskets *conditio humana* er præget af endelighed, dødelighed og begrænsethed. Levinas kritiserer den alt for idealistiske antagelse, at vi uden videre kan ræsonnere i frihedens navn, som om vi selv havde været med til at skabe verden eller kunne bevidne, hvordan den blev til. Derimod betones det, at den verden, vi befinder os i, ikke er udsprunget af menneskets frie vilje.²² Med henblik på Jobs Bog i Bibelen forklarer Levinas derefter, at Job måtte revidere sin forkerte antagelse af at være verdens med-skaber. Hvis lidelsen, Job oplevede, bare skyldtes hans egne fejltagelser, ville han kunne forstå, hvorfor han måtte lide. Jobs falske venner var af samme overbevisning: at man ikke kan holdes til ansvar for noget, man ikke har gjort, hvis man lever i en meningsfuld verden. Det, hverken Job eller hans venner tænkte på, er at det menneskelige subjekt er kommet sent til verden, at denne verden ikke er et projekt, som mennesket har opfundet og gennemført, og at det at være kommet for sent betyder, at ens frihed er begrænset. Vel at mærke ikke sådan, at vi bliver berøvet vores frihed eller mangler den totalt, men at den er forholdsvis lille.

21. Jf. Josef Wohlmuth, *Die Tora spricht die Sprache der Menschen: Theologische Aufsätze und Meditationen zur Beziehung von Judentum und Christentum* (Paderborn: Ferdinand Schöningh 2002), 144-159.

22. Jf. AE 194: "On raisonne au nom de la liberté du moi, comme si j'avais assisté à la création du monde et comme si je ne pouvais avoir en charge qu'un monde sorti de mon libre arbitre. (...) Mais la subjectivité d'un sujet venu tard dans un monde qui n'est pas issu de ses projets, ne consiste pas à projeter, ni à traiter ce monde comme son projet. Le 'retard' n'est pas insignifiant. Les limites qu'il impose à la liberté de la subjectivité, ne se réduisent pas à la pure privation."

Frihedens begrænsning indebærer, at vi også har ansvar for noget, vi ikke har tilrettelagt for os selv – men som er os givet, forudgivet: vores forhold til andre. Levinas hævder, at vi har ansvar for andre mennesker *langt før* vi opdager det og *langt før* vi kan udøve vores frihed.²³ Vores ansvar grunder altså ikke i vores frihed, men går forud for friheden. Der er tale om et ansvar for nogen, som også er skabt, ligesom jeg selv, og et ansvar for noget, som ikke begyndte med mig selv.²⁴ Dette ansvar medfører ikke, at den ene kan erstatte den anden, men at der kan foregå en substitution i den forstand, at den ene kan blive til den andens stedfortræder. Når den ene træder ind for den anden, tager han eller hun også den andens byrde på sig ved at bære ansvaret for noget, *den anden* har gjort eller begået. Subjektet kan sågar blive til den andens 'gidsel', mener Levinas, når det må bære ansvaret for den andens forbrydelse mod det selv. Jeg finder mig anklaget for noget, jeg ikke har ønsket; for noget, der er påtvunget mig. 'Jeg' er her i akkusativ (*me voici*) og kan i det sted ikke erstattes af nogen anden (jf. AE 167).

Jean-Luc Marion gør opmærksom på, at Levinas' substitutionsbegreb markerer et fordoblet (eller rettere sagt: potenseret) ansvar, nemlig "the responsibility for the responsibility of the other", dvs. ansvar også for den andens ansvar, uanset om den anden er én, man kender, eller en fremmed, en ven eller en fjende.²⁵ Marion påstår desuden, at substitutionsbegrebet kun kan forstås som et ekstra-moralsk begreb, nemlig "as determination of ipseity" (dvs. som bestemmelse af det at

23. Jf. AE 197: "Notion de liberté finie? Sans doute l'idée d'une responsabilité antérieure à la liberté".

24. Jf. AE 200: "responsabilité pour *l'autre*, pour ce qui n'a pas commencé en moi".

25. Jean-Luc Marion, "The Care of the Other and Substitution", *The Exorbitant: Emmanuel Levinas Between Jews and Christians*, red. Kevin Hart & Michael A. Signer (New York: Fordham University Press 2010), 201-210 (201). Marion hævder, at Levinas dermed modsiger §26 i *Sein und Zeit*, hvor Martin Heidegger udfolder, at 'autentisk' omsorg (*Sorge*) for den anden består i, at selvet netop *ikke* sætter sig i den andens sted (jf. Marion 2010, 203-206). Marions fortolkning støttes angiveligt af Levinas' konkluderende kommentar vedrørende §26: "Myself is the one who is elected to respond for the neighbor and *thus* is identical to itself, and *thus* for itself. Uniqueness of election!" Selvets individualisering sker ifølge dette citat ikke gennem *Selbst-ständigkeit*, men derimod gennem det at påtage sig ansvaret for en anden og hans eller hendes (u)gerninger. Selvom oversættelsen, Marion henviser til, lyder anderledes – jf. Emmanuel Levinas, "Dying for...", *Entre nous: Thinking-of-the-Other*, oversat af Michael B. Smith & Barbara Harshav (New York: Columbia University Press 1998), 217: "This (i.e. the relationship to the other in sacrifice) would be the *I* of the one who is chosen to answer for his fellowman and is *thus* identical to itself, and *thus* a self. A uniqueness of chosenness!" – og Levinas også taler om en anden paragraf i *Sein und Zeit* (nemlig §47), er der en vigtig pointe i citatets kontekst: For Levinas har det at dø for en anden (*Sterben-für*) større prioritet end ens egen død, hvorimod der ikke er plads til et selv-offer i Heideggers ontologi.

være sig selv) og mulighedsbetingelse for etik og moral, men uden selv at høre til etik og moral: “Substitution therefore does not belong within morality or ethics because it accomplishes ipseity, in a non-metaphysical and nonontological mode” (Marion 2010, 209). Denne påstand er ikke indlysende, fordi Levinas udvikler etik som ‘første filosofi’ og fastholder metafysik netop i modsætning til ontologi. Levinas’ kritik rammer akkurat det, Marion læser ind i Levinas’ værk: en rent epistemologisk orienteret subjektivitetsteori, der er løsrivet fra etiske overvejelser.

Etik angår handlingsmulighedernes oprindelse, betingelser og grænser med udgangspunkt i mellemmenneskelige relationer. Etik kan vel at mærke ikke reduceres til moral, til regler, pligter, skik og sæder eller afvigende forestillinger om værdier. Levinas’ etik er heller ikke normativ i den forstand, at den kan forstås ud fra universelle principper. Den er snarere en fænomenologisk meta-etik, der beskriver noget, der *går forud for* menneskelig handling (dvs. en virksomhed, som er baseret på overvejelse og beslutning): en passiv blivenberørt-af-en-anden før man aktivt kan reagere, og en relaterethed til andre, som findes inden man kan forholde sig til og forme de relationer, man har del i.²⁶ Levinas’ substitutionsbegreb omhandler en form for ansvar, der er ‘ældre’ eller ‘tidligere’ end det ansvar, man bevidst kan påtage sig. Men dette betyder på ingen måde, at det falder uden for det etiske univers ‘imellem’ og ‘omkring’ os.

Min indvending mod Marions fortolkning bekræftes af Michaël de Saint Cheron’s interviews med Levinas i 1992 og 1994, hvor Levinas forsvarer villigheden til at ofre sig selv for at redde en anden:

The misery of the hostage is glorious in a certain sense, to the extent that the hostage knows he is running the risk of being killed for someone else. Yet is there not, beyond dramatic destiny, a supreme dignity in this hostage’s condition, what I call the ‘hostage’s uncondition’?²⁷

Dette er et retorisk spørgsmål og svaret er derfor ‘ja’ – men det, der er mest interessant, er begrundelsen for *hvorfor* gidslets elendighed samtidig kan være herlig og gemme en højeste værdighed i sig: fordi

26. Hvad angår skiftet fra en handlings- til en begivenhedslogik hos Levinas jf. Claudia Welz, “Welche Macht ist mächtiger als Ohnmacht? Mit Levinas auf den Spuren dessen, was sich den Zeichen entzieht”, *Sprachen der Macht: Gesten der Er- und Entmächtigung in Text und Interpretation*, red. Philipp Stoellger (Würzburg: Königshausen & Neumann 2008), 165-185, især 179f, fodnote 58.

27. Michaël de Saint Cheron, “Interviews, 1992, 1994”, *Conversations with Emmanuel Levinas, 1983-1994*, oversat af Gary D. Mole (Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press 2010), 17-38 (23).

det fremmer medlidenhed og solidaritet blandt mennesker, at nogen risikerer den dramatiske skæbne at blive dræbt for en anden. Som skabte væsener er vi kaldede til at være solidariske med hinanden – til fordel for en verden, der drejer sig om andet end en darwinistisk overlevelseskamp, hvor den stærkste og mest hensynsløse sejrer.

Dette fremgår allerede af *Totalité et infini* (1961). I afsnittet “Séparation et absolu” beskriver Levinas det paradoksale ved en uendelighed, der anerkender, at der findes en adskilt væren uden for uendeligheden, som den ikke omfatter. Dette er skabens paradoks: Det uendelige overskrider sig selv ved at åbne relationer, hvor begrebet om det Gode får mening (jf. TI 106) – relationer, som dog kun kan opretholdes, når alle parter, der indgår i disse forhold, samtidig forbliver udenfor som særskilte væsener. Ikke blot Jonas, men også Levinas genbruger det kabbalistiske *tsimtsum*-motiv. Dette gør han for at forhindre, at det uendelige ‘udbreder’ sig således, at det bliver til en altomfattende totalitet, der ikke giver plads til noget andet, som kan eksistere uafhængigt, uden at det på et tidspunkt bliver ‘opslugt’. Ifølge Levinas har det (skabende) uendelige givet afkald på at invadere totaliteten i en sammentrækning (*dans une contraction*) og har trukket sig selv tilbage fra ‘det ontologiske rum’ for at der kan opstå forbindelser med (skabte) endelige væsener (TI 107). Således grundlægges et samfund (*une société*), der ikke indgår i en totalitet, og det, Levinas kalder for ‘religion’: en forening med Gud, som alligevel fastholder den afstand og det tidsinterval, som adskiller skaberen fra skabningen. I denne kontekst findes et overraskende udsagn, der minder om Rosenzweig: “L’homme rachète la création.” (TI 107) Det franske verbum *racheter* betyder ikke blot ‘at frikøbe’, men også ‘at forløse’. Mennesket forløser altså skabelsen. Hvordan er dette muligt?

Menneskets eksistens er på den ene side afhængig af den, der har skabt det af intet; på den anden side rummer denne afhængighedsrelation også dets egentlige uafhængighed, fordi det er frit stillet uden for ethvert system. Skabelsen *ex nihilo* udtrykker for Levinas en flerhed, som sprænger systemet og muliggør frihed (jf. TI 108). Som han uddyber i næste kapitel, indebærer det at eksistere adskilt interioritet (et indre liv eller psyke) og intentionalitet (rettethed eller opmærksomhed mod den Anden), og dette er forudsætningen for at mennesket kan indgå i et socialt forhold. Tanken om at relationalitet forudsætter adskillelse minder igen meget om Rosenzweig, især om *Stjernens Første Bog*, hvor der er tale om Gud, menneske og verden som ikke reducerbare ‘elementer’, der kun kan forholde sig til hinan-

den, hvis de ikke er ens i forvejen.²⁸ Begge tænkere knytter skabelse, åbenbaring og forløsning sammen. Menneskets oprindelige passivitet under skabelsen forvandles til modtagelighed over for åbenbaringens begivenhed, som ifølge Levinas ikke formidler en viden om Gud, men en indsigt i vores forbundethed med vores medmennesker, for til sidst at munde ud i en selvkritisk, socialitetsfremmende aktivitet, som er forløsende, når den gavner den Anden.

Mens Levinas ikke længere taler om en personlig skabergud, går han ikke desto mindre ud fra, at det uendeliges spor altid allerede har passeret endelige personer – dog ikke på dén måde, at vi kan 'spore' Gud på hinandens ansigter eller identificere noget guddommeligt i det menneskelige, alt for menneskelige. Gud manifesterer sig ikke som et fænomen, vi kan erkende, fornemme eller begribe. Ifølge Levinas forbliver Gud enigmatisk. Han kan kun 'vise' sig ved ikke at vise sig selv, ved at forblive *incognito*. Men netop det, at han ikke præsenterer sig selv, men er fraværende, skal provokere os til at blive nærværende for hinanden.²⁹

Konklusion og perspektivering

Min korte gennemgang af forskellige forsøg på at forstå 'skabelse' – både med hensyn til Gud som skaber og mennesket som skabt – har vist, at post-Holocaust teologien står med en særlig udfordring: at skulle aktualisere et begreb, som rummer en afgrund. Et begreb, som går dybere og rækker længere tilbage, end noget menneske kan gøre rede for rationelt. Efter Auschwitz sættes spørgsmålstegn ved følgende antagelser:

1. at Gud ikke blot er skaber, men også historiens almægtige Herre, som fortsat er nærværende i denne verden
2. at mennesket, som er skabt i Guds billede, er i stand til at varetage sit ansvar som verdens 'vogter', der ikke blot hersker, men passer på sine medmennesker og andre levende væsener.

28. Mht. en detaljeret redegørelse for Levinas' Rosenzweig-reception og forskningslitteratur derom, se Claudia Welz, "Rupture, Renewal and Relations: Rosenzweig and Levinas on Co-Presence, Language and Love", *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 5 (2006), 69-96.

29. Jf. Welz 2008, 286-288 med flere henvisninger.

Prøver man at omdefinere disse punkter således, at man 'delegerer' i det mindste den del af skabelsprocessen, som ikke er afsluttet endnu (dvs. *creatio continua*), til mennesket, så mærker man hurtigt, at det ikke fungerer, fordi mennesket også har svigtet. Dette er hovedproblemet ved Jonas' begreb om en afmægtig og lidende gud. Hvordan kan mennesket virke i Guds sted, hvis det ikke engang selv lever op til de opgaver, der er blevet lagt i menneskelige hænder? Det, der skete i Auschwitz, taler ikke blot imod Guds guddommelighed, som traditionen forstår den, men også imod menneskets menneskelighed.

Levinas' måde at beskrive 'stedfortrædelse' på kan minde om den måde, Jesu Kristi virke blandt de udstødte bliver beskrevet i Det Nye Testamente – især i det vers, der nævnes på soklen af Bertel Thorvaldsens Kristusfigur i Københavns Domkirke. Det er et vers fra Mattæusevangeliet, hvor Jesus siger: "Kommer hid til mig alle, som lide Møje og ere besværede, og jeg vil give eder Hvile" eller, i en nyere oversættelse: "Kom til mig, alle I, som slider jer trætte og bærer tunge byrder, og jeg vil give jer hvile" (Matt 11,28). Hvem er det, som kan sige dette – Kristus alene? Eller også et menneske, som viser sig som den andens næste ved at hjælpe, hvor der er brug for det?

Besvarelsen af dette spørgsmål er afhængig af, hvordan man forstår det at være skabt i Guds billede. Er gudbilledligheden noget, vi bare har fået foræret gennem skabelsen, fordi Gud selv har lagt det i os, eller er gudbilledligheden noget, vi selv skal opretholde gennem vores egne handlinger? Hvis sidstnævnte er tilfældet, kan vi også ødelægge Guds billede i mennesket, fx gennem folkemord, en forbrydelse mod menneskeheden. I så fald må vi selv sørge for, at billedet forbliver genkendeligt. Og vi kan ikke gå ud fra, at det er lige meget, hvad vi gør. At offeret ikke kan se Guds billede i gerningsmanden, er forståeligt. Og at de overlevende selv stillede spørgsmålet, om de 'levende døde' i koncentrationslejrene stadig var mennesker på trods af deres de-humanisering, ligeledes. For eksempel den italiensk-jødiske forfatter, kemiker og Auschwitz-overlevende Primo Levi (1919-87) følte sig ikke i stand til at bevidne sine afdøde medfangers skæbne – og alligevel forpligtet til at prøve at gøre det. Levis bedst kendte bog blev publiceret med titlen *Se questo è un uomo*, dvs. *Hvis dette er et menneske* (1947). Titlen rummer spørgsmålet om det menneskelige på trods af det umenneskelige, der er blevet begået – af mennesker. Når mennesker har begået ugeringer af en så monstrøs karakter, at tilgivelse synes at være en menneskelig umulighed, radikaliseres spørgsmålet om, hvor vidt vi kan tage ansvar for hinandens handlinger. Kan vi virkelig bære hinandens skyld og være med til at forløse verden, som Rosenzweig og Levinas mener, så Gud selv – som *salvator salvandus* – også forløses?

Ifølge den kristne tradition kan vi ikke gøre dette for hinanden. Vi kan knapt nok skelne mellem en person og hans eller hendes handlinger. ‘Stedfortrædelse’ forstås først og fremmest som et kristologisk motiv: Kristus træder i vores sted og ofrer sig selv af kærlighed for os syndere. Den jødiske tradition vil ikke komme ind i en tankegang, der taler for en stedfortrædende forløsning, når forløseren er Gud i menneskeskikkelse. Den skyldige kan følgelig ikke aflastes på den måde, at han eller hun kan komme udenom selv at bære vægten af sine handlinger, og derfor skal der heller ikke åbnes en illusorisk mulighed for, at en guddommelig hjælper vil tage alt det på sig, som man ikke selv kan stå inde for. Levinas’ etiske transformation af det kristologiske stedfortrædelsesmotiv (som også findes i Es 53, 4-12 og 2 Makk 7,38) vil netop holde fast i menneskets forpligtethed over for det Gode, som skal *gøres*, ikke blot tilbedes som noget, der er uden for vores rækkevide. Jeg skal ikke regne med, at en anden springer ind for mig, men jeg må ikke desto mindre betragte mig selv som medansvarlig for, hvad der sker med mine medmennesker. Selvom en tragedie ikke altid kan forhindres, er jeg forpligtet til at gøre mit for at modvirke den.

Når det er sagt, må det også siges, at den jødiske og den kristne tradition kan blive enige om imperativet – om det, der er opgaven. Uenigheden går mere på spørgsmålet, hvordan man kan håndtere problemet om menneskets overbebyrdelse, uanset om det drejer sig om skyldens byrde eller om et traumes byrde, der sidder i kroppen og sjælen, tungt og tavst. En sådan byrde kan komme til at ‘overskygge’ Guds billede i mennesket. Kan dette billede restitueres, når det er blevet ‘formørket’ eller ‘forvrænget’ i en sådan grad, at det ikke længere er genkendeligt?

Hvor Levinas identificerer gudbilledligheden med et ansvar, vi hverken har valgt eller kan afvise,³⁰ selvom vi ikke kan leve op til det, henviser den kristne tradition til Kristus, “den usynlige Guds billede” (Kol 1,15), som et forbillede i gudbilledlighedens fuldbyrdelse. Hvor Levinas går tilbage til skabelsens utænkelige fortid for at tydeliggøre uundvigeligheden af vores forpligtelse overfor hele skabningen, peger kristendommen på skabningens fremtidige fuldendelse, som ikke ale-

30. Dette gør han i sit essay *‘A l’image de Dieu’, d’après Rabbi Haïm Voloziner*, se Ulrich Dickmann, “In der Spur Gottes: Der Mensch als Ebenbild Gottes in der Philosophie von Emmanuel Levinas”, *‘Für das Unsichtbare sterben’. Zum 100. Geburtstag von Emmanuel Levinas*, red. Norbert Fischer & Jakob Sirovátka (Paderborn: Ferdinand Schöningh 2006), 85-105 (90): “Die Relevanz dieses Aufsatzes besteht darin, daß Levinas bei Woloshiner den Begriff der *Gottebenbildlichkeit* mit demjenigen der *Verantwortung* identifiziert sieht, der in seiner Philosophie die menschliche Subjektivität ausmacht.”

ne hænger på mennesket.³¹ Den kristne tro bygger på Kristi stedfortrædende indsats for os i grænsesituationer, “wo der Mensch selbst am Ende ist”³², dvs. hvor og når vi er ‘færdige’ i den forstand, at vi ikke kan hjælpe os selv (og da slet ikke andre) og frygter, at nu er det ‘slut’ med os. Her ligger der i øvrigt noget, man kunne kalde ‘nyskabelsens’ paradoks: På den ene side kan vi ikke gøre noget som helst for at Gud genskaber sit billede i mennesket; på den anden side mødes vi med kravet om, at vi ikke skal modvirke hans skabervirke. Det at Guds billede kan blive skabt på ny, kræver med andre ord, at vi må gøre alt for at acceptere vores egen passivitet i denne proces og overgive os helt til en Anden, der ‘gør arbejdet’ i os og ved os.

Mellem kristendom og jødedom forbliver det kontroversielt, hvor vidt mennesket kan være med til en sådan fornyelse af sig selv og sin gudbilledlighed. Jo mere det kan gøre ved sig selv, jo mere er det overladt til sig selv. Men selvom mennesket ikke nødvendigvis kommer til at forny sig, endsige til at skabe sig på ny, kan det i det mindste prøve at begynde noget nyt med sig selv. Om det derigennem kan komme tilbage til sin ‘gamle tro’, det må vise sig.

31. Mht. gudbilledlighedens kristologiske aspekter såvel som forholdet mellem menneskets aktivitet og passivitet se Claudia Welz, “Menneskets u-synlighed: Krop, gudbilledlighed og kristomorfi”, *Kroppens teologi – teologiens krop*, red. Kirsten Busch Nielsen & Johanne Stubbe Teglbjærg (København: Anis 2011), 95-117; “Gudbilledlighed, synd og relationel ontologi: Kierkegaard og Luther”, *Lutherbilleder i dansk teologi 1800-2000*, red. Niels Henrik Gregersen (København: Anis 2012), 105-121.

32. Christoph Böttigheimer, “Der Verantwortungsbegriff Levinas’ und der Stellvertretertod Jesu”, *Für das Unsichtbare sterben. Zum 100. Geburtstag von Emmanuel Levinas*, red. Norbert Fischer & Jakub Sirovátka (Paderborn: Ferdinand Schöningh 2006), 43-59 (58).

Gudstjeneste og erkendelse

– en Donaldsk analyse af kirkens gudstjenester og deres deltagere

Adjunkt, cand.theol. ph.d.

Kirstine Helboe Johansen

Post.doc. cand.mag. ph.d.

Katrine Frøkjær Baunvig

Abstract: The worship service of the Church has been an object of intense interest within both scholarly work and the everyday work of the congregations. This article contributes to this ongoing discussion by a cognitive analysis of selected services and groups of ritual participants in the Evangelical-Lutheran Church in Denmark. The theoretical framework is the Canadian evolutionary psychologist Merlin Donald. His theory of the evolution of the human cognition is illustrated by a model that guides the analyses of both services and types of ritual participants. The analyses show differences between the cognitive approaches that dominate among the participants and the cognitive appeals that dominate in the ritual procedures. In continuation of these analyses, the conclusion points to cognitive appeals within the ritual procedures of the established church that may be elaborated on to adjust to the group of participants as well as to appeal to the full spectrum of cognitive strategies that any human being possess.

Key words: Worship service – evolutionary psychology – cognition – ritual – Merlin Donald

Den folkekirkelige gudstjenestepraksis er under forandring. Søndagens højmesse og de store livsritualer: dåb, konfirmation, vielse og begravelse står ikke længere alene, men suppleres af en voksende rituel underskov af børnegudstjenester, meditations- og stillegudstjenester, andagter, natkirke og friluftsgudstjenester. Alt sammen for at fastholde kirke og kristendom som relevant og gyldig livstolkning for mennesker i dag.

Teologisk følges denne kirkelige fornyelse både nationalt og internationalt af en interesse for gudstjenestens opbygning og teologiske udtryk. Gudstjenesten er blevet belyst som homiletisk begivenhed, som ritual, som kropslig handling og som teologisk betydningsbæ-

rende. Senest er gudstjenesten blevet undersøgt ud fra en performativ æstetisk vinkel.¹ Ligesom den performative æstetiske tilgang opfatter vi i denne artikel gudstjenesten som en både rituel og teologisk udtryksform – som et særligt erfaringsrum, der finder sted, når den udføres i praksis. Vi undersøger således forholdet mellem den menneskelige erkendelse og gudstjenestens rituelle elementer ved at rejse to spørgsmål: På hvilken måde kan man beskrive de forskellige former for kognitive ‘modi’, som mennesker går til gudstjeneste med? Og hvorledes appellerer gudstjenestens enkelte delelementer til disse kognitive tilgange?

Disse spørgsmål og besvarelsen af dem er inspireret af den canadiske evolutionspsykolog Merlin Donald. I sit hovedværk *A Mind So Rare. The Evolution of Human Consciousness*² argumenterer han for, at menneskets kognitive evolution er forløbet gennem fire stadier: episodisk bevidsthed, mimetisk kultur, mytisk-narrativ kultur og teoretisk kultur; og at disse fire erkendelsesformer er fortsat sameksisterende i det fuldt udviklede menneske. Ud fra denne teori udarbejder vi en analytisk model, som anvendes til at analysere typiske ritualtilgange blandt ritualdeltagere såvel som rituelle appelformer i udvalgte eksempler på gudstjenester. Analysen afdækker dermed også underprioriterede erkendelsestyper, som kræver fornyet teologisk og liturgisk interesse.

I. Menneskets kognitive og kulturelle evolution

Merlin Donald beskriver menneskeartens udvikling fra ikke-kommunikerende, instinktstyrede individuelle dyr til kommunikerende og kollektivt orienterede væsener, som er i stand til at sætte sig ud over egne umiddelbare behov og underordne sig et fælles forestillingsunivers og verdensbillede. Det er altså både historien om, hvordan mennesket blev menneske, og om, hvordan den menneskelige kultur opstod. Selvom Donalds teori ikke er eksplicit rettet mod religion, er hans teori i samklang med afgørende dele af forskningen på dette

1. David Plüss, *Gottesdienst als Textinszenierung. Perspektiven einer performativen Ästhetik des Gottesdienstes* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2007); Jette Bendixen Rønkilde, “Kroppen som troens spejl – henimod en teologisk somatologi”, *DTT* 71 (2008), 188-203; Alexander Deeg, *Das äußere Wort und seine liturgische Gestalt. Überlegungen zu einer evangelischen Fundamentalliturgik* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012); Jørgen Demant, “Gudstjenesten finder ‘sted’ - en æstetisk-teologisk analyse”, *KFPT* 132 (2013), 48-56.

2. Merlin Donald, *A Mind so Rare. The Evolution of Human Consciousness* (London/New York: W.W. Norton & Company 2001)

område. Dette forhold svækker imidlertid ikke teoriens relevans; tværtimod letter det arbejdet med at applicere Donalds evolutionspsykologiske præciseringsforslag.³

Episodisk bevidsthed

Ifølge Donald begynder menneskets kognitive udvikling med den såkaldt episodiske bevidsthed. Som navnet indikerer, har den at gøre med evnen til at opleve, genkende og huske enkeltstående begivenheder som sammenhængende enheder og genkommende typer af episoder: "at slås", "at parre sig", "at soignere mage eller unge" osv. (Donald 2001, 200 ff.). Denne evne har alle pattedyr, og den kan betragtes som en tendens til at registrere og opsamle erfaringer, der bliver udgangspunktet for fremtidige handlinger. Den episodiske bevidsthed kan altså ses som skellet mellem rent instinktiv adfærd og erfaringsbaserede handlingsmønstre. Det er en nødvendighed for udviklingen af sociale færdigheder, og Donald ser da også dette stadie som det første skridt væk fra det, han kalder den solipsistiske kløft imellem individer, som er lukket inde i deres eget univers og helt egen oplevelse af verden. Det er med andre ord den fundamentale kulturform, hvis man ved kultur forstår noget i retningen af en fælles bevidsthed mellem en gruppe individer.

Mimetisk bevidsthed og kultur

Hvis det episodiske er en almen pattedyrskompetence, er det mimetiske forbeholdt mennesker. Det udgør en før-sproglig kommunikationsform baseret på bevægelse og gestik. Selve ønsket om at meddele sig til sine omgivelser kræver en semiotisk kompetence og dermed relativ høj kognitiv udviklingsgrad. Overhovedet at præcisere og udtrykke et tegn til et andet individ forudsætter kontrol over hjerne og det motoriske apparat – en bevidst beherskelse af overgangen fra tanke til krop. Særligt ansigtet og manipulationen af ansigtsudtryk spiller en afgørende rolle i den sammenhæng. Man kan opfatte det som en art målrettet krystallisering af specifikke emotionelle tilstande i retning af en bestemt stereotypiseret gestik og/eller bevægelsesmønstre, hvis betydning er udbredt og accepteret af en gruppe individer. Individer underlægger sig altså på dette stadie bestemte (kropslige) konventioner (Donald 2001, 274).

Som roden mimesis antyder, udgør evnen til at efterligne en grundbestanddel i den mimetiske kompetence (Donald 2001, 262 ff.).⁴

3. Hans Jørgen Lundager Jensen, "Kognition og Kultur", *RvT* 51 (2008), 20-40 (33ff)

4. Donalds mimesis-begreb er i familie med René Girards, idet de begge forstår mimesis som et medierende punkt mellem en animalsk og en fuldt menneskelig

Efterligning effektiviserer og accelererer udviklingen af den menneskelige kultur. Færdigheder og viden kan overleveres (justeres og rafineres) fra generation til generation, hvilket er en klar (kulturbåret) evolutionær fordel. Det mimetiske kulturstadie begynder med produktion og løbende forbedring af primitivt værktøj og er med andre ord første skridt i retning af håndværket, men i kraft af kropsbevidstheden også i retning af kunstformer som "pantomime, dans, skuespil, sport, musik, sang" (Lundager Jensen 2008, 33). Det er også i den mimetiske kultur, at ritualet introduceres som fast del af det menneskelige udfoldelsesrepertoire.

Mytisk bevidsthed og kultur

For omtrent 40.000 år siden udviklede Homo sapiens talens brug. Man udviklede de fonologiske egenskaber, som er påkrævet for at foretage selve udtalen af ord. Hertil kommer evnen til at overskue og benytte et leksikalt katalog af ord, at sammensætte dem i sætninger og endeligt at komponere mere omfattende og sammenhængende mundtlige strukturer som fx myter (Donald 2001, 277 ff.). Denne artsmæssige udvikling er naturligvis sket glidende og gradvist – som tilfældet er med barnets udvikling fra pludren til korrekt tale.

Det moment af tilfældighed og samtykke, som allerede introduceredes i den mimetiske udtryksforms konventioner – i de kropslige tegn, hvorved en fælles fortolkningspraksis dannede sig – skærpes i den mundtlige kultur. Ord og sproglige udtryk er mere præcise, men mindre sikre end gestik og fagter. De rummer mulighed for kommunikation af større kompleksitet, længere varighed og større præcision; men forudsætningen herfor er, at en gruppe individer accepterer og underkaster sig det vilkårlige tegnsystem – og det verdenssyn og de forestillinger, det rummer. Denne tilfældige præcisering har endvidere den konsekvens, at udviklingen af sprog – fordi det er så omkostningsfuldt og besværligt at huske og tillære sig – skiller grupper fra hinanden. Afstanden opstår ret konkret, ved at man anvender forskellige tegn for det samme fænomen (hest, cheval, Pferd, horse) og altså ikke uden oversættelser og forklaringer kan tale på tværs af de sproglige skel. I en vis forstand kan man altså opfatte dette som den evolutionshistoriske variant af Det Gamle Testaments Babelsmyte.⁵

bevidsthed og dermed begge opfatter mimesis som en fase i den menneskelige evolution. Mens Girard primært fokuserer på mimesis som kommunikation af begær, fokuserer Donald primært på mimesis som kommunikation af tegn og dermed som kommunikativ handleform med flere dimensioner (Tak til Professor Hans Jørgen Lundager for assistance til denne præcisering).

5. Roy A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, CSSCA 110 (Cambridge: Cambridge University Press 1999), 17ff

Adskillelsen drejer sig dog ikke kun om fonetisk-leksikal forståelse. Grupperne fjerner sig også fra hinanden i kraft af udfoldelsen af de forskellige forestillinger – Donald taler om de virtuelle virkeligheder – som følger med sproget (Donald 2001, 295 ff.). En væsentlig konsekvens ved udviklingen af sproget er nemlig, at det transformerer menneskets virkelighedsopfattelse – det vil sige, at mennesker indretter sig og handler efter bestemte, distribuerede forestillinger og myter. Det er altså ikke alene taleevnen, som interesserer Donald, men i ligeså høj grad de kognitive og kulturelle fænomener, som ledsager den.

Teoretisk bevidsthed og kultur

Sprogets påvirkning af menneskets virkelighedsopfattelse får en ny dimension med udviklingen af evnen til at forstå og benytte “eksternaliserede” eller materielle tegn. Hulemalerier er nogle af de første eksempler herpå. Men eksternalisering finder sit mest prægnante udtryk med opfindelsen af skriften. De væsentlige konsekvenser ved denne opfindelse er, at det nu er muligt at fastholde et bestemt udsagn, fortælling, forestilling osv. over markant længere tid end den rene mundtlige kommunikation tillader. Desuden ændrer distributionsmulighederne sig radikalt: mange flere kan præsenteres for og delagtiggøres i givne nedskrevne tanker end de, der kun udtales. Den virtuelle virkeligheds rammer udvides med andre ord. Den teoretiske kultur udvikler den mytiske kultur og er derfor i høj grad kendetegnet ved at lagre sprogligt baserede udtryk, men det er en finudvikling af en grundlæggende menneskelig kompetence til at lagre erindring og oplevelser i eksterne elementer af såvel ikonisk som indeksikal karakter. Mens hulemalerierne er en ikonisk gengivelse af for eksempel jagt, italesættes relikvier som en indeksikal forankring af en vigtig person og begivenhed. Det foregår også på individuelt niveau, hvor den enkelte forankrer sin erindring i sin tørrede brudebuket eller en nedarvet genstand fra et kært familiemedlem.

Betydningen begribes måske bedst ved at tage udgangspunkt i hukommelsen. Fra alene at måtte forlade sig på hjernens biologiske materiale til lagring af information er der nu ydre hjælperedskaber. Tanker bliver lettere at fastholde, og man kan bruge energi på at videreudvikle og systematisere frem for blot at bevare. Lidt forenklet kan det opsummeres ved, at man går fra mere eller mindre løsrevne mytiske fortællinger til omfattende mytekomplekser og teologier. Eksternaliseringen af menneskets tankevirksomhed er således udgangspunkt for specialisering og præcisering i viden bredt forstået og har i sig en indbygget accelerationsmekanisme.

II. Mennesket i verden – herunder Ikea

De forskellige former for bevidsthed bringes i anvendelse i alle tænkelige sammenhænge – en tur i Ikea kan tjene som eksempel. De fleste vil kunne fremkalde sig minder om en (sandsynligvis strabadserende) runde i en sub-urban lagerhal fyldt med fyrretræ, spraglede tekstiler og korkbordskånere. Det første umiddelbare møde går gennem et tilsyneladende endeløst showroom. Man bombarderes med indtryk af sofa-konstellationer, gardin-draperinger og af diverse bud på domesticeringen af rummet under en højseng. Dette registreres som enkeltvis, tumultariske syns- og duftindtryk gennem det episodiske apparat. Men efterhånden danner man sig et overblik. Strukturen i udstillingernes tematiske inddelinger fremtræder gradvist mere tydelig. Vi trækkes gennem forskellige miljøer som “stue”, “soveværelse”, “køkken” og “opbevaring”. Så småt bliver man i stand til at udvikle en bevidst strategi for sin fysiske færdsel gennem rummet. Herefter vil man muligvis forholde netop dette Ikea-besøg til lignende oplevelser eller tidligere besøg. Det er her i mønstergenkendelsen, at den mimetiske kompetence tager over. Denne erfaringsmodus vil sandsynligvis – men naturligvis i varierende grader – lægge sig inden for rammerne af de forestillinger, ideer og værdier, som knytter sig til Ikea som *brand*. Ikea-koncernen har en stærk selvfortælling som forkæmper for kulturel pluralisme, demokrati, (materialistisk) frihed og ikke mindst som svensk.⁶ Det nationale synes i denne sammenhæng at være en værdimærke i sig selv – noget, der inkarnerer det ideologisk-konsekvente sindelag besluttet på inklusion og rummelighed, men som samtidig er mildt-*trävligt* og glad for *köttbullar* og tyttebærmarmelade. Det kræver en mytisk-narrativ kompetence at opfatte “Ikea-fortællingen”, mens den teoretiske tager sig af at rubricere denne fortælling som markedsføring. Hertil kommer, at den narrative kompetence lader den enkelte kunde flette en selvfortælling sammen, hvor Ikea som sted og indkøbet som begivenhed kan have spillet en relevant rolle: Besøgene, da man flyttede hjemmefra, fik barn, blev gift, blev skilt opleves måske (og formodentligt momentant) som en rød tråd. Endelig er der det ‘teoretiske’ metaniveau, hvor kunden reflekterer over sin egen rolle som kunde – over sin egen forbrugsidentitet: ‘jeg er sådan en, der (eventuelt undtagelsesvist) handler i Ikea frem for Idémøbler’.

6. Jf. artiklen “The gospel according to Ikea” på <http://www.theguardian.com/g2/story/0,3604,336379,00.html> (besøgt 06.11.14).

Mennesket i verden – herunder kirken

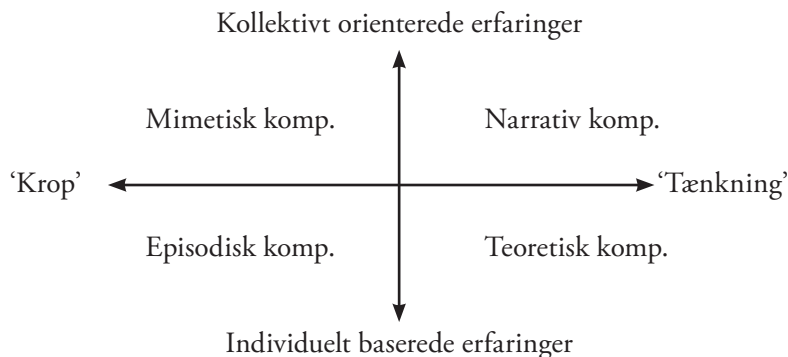
Man genkender nemt de forskellige bevidsthedsformer fra Ikea-besøget i en klassisk højmesse. Nogle deltagere vil gennemløbe samtlige kognitive modi; men det er samtidig muligt at udarbejde kategorier for idealtypiske oplevelser, der tager udgangspunkt i de forskellige modi. Man kan således tale om den uvante kirkegængers første, forvirrede oplevelse af folk på rad og række, som tilsyneladende vilkårligt rejser og sætter sig i flok (episodisk erfaring), over den vedholdendes tiltagende mønstergenkendelse (mimetisk erkendelse) og begyndende afkodning af den dominerende fortælling (mytisk-narrativ erkendelse) til oparbejdelsen af færdigheder til at opfatte fortolkningsmarkører i prædikenen og indlejringen i egen selvfortælling (teoretisk erkendelse).

Forskellige kirkeoplevelser

Erfaringer, som domineres af det episodiske og det mimetiske 'lag', kan forenklet beskrives som sanseligt-kropslige. Man oplever kirkerummets duft og akustik, deltagerens bevægelsesmæssige mønstre og musisk-rytmiske udfoldelse samt egen deltagelse i de forskellige handlinger. Over for disse står erfaringerne, som høstes henholdsvis gennem det narrative og det teoretiske lag: De knytter sig til sproglige udtryk og målrettet 'tænkning' – i fortællingerne og i den (abstrakte) teologiske refleksion. Samtidig er det muligt at foretage en anden krydsinddeling. For den episodiske og den teoretiske kompetence forholder sig til den mimetiske og den narrative kompetence som det individuelle forholder sig til det kollektive.⁷ Den 'episodiske individualisme' er umiddelbar og uformidlet sansning; den 'teoretiske individualisme' er en reflekteret bearbejdelse og tilegnelse af et korpus af praksis og forestillinger. Den 'mimetiske kollektivism' er for sin del den spontane synkronisering af egen krop til fællesskabets bevægelsesmønstre; den 'narrative kollektivism' derimod er forståelsen og anerkendelsen af fællesskabets forestillinger og fortællinger som udgangspunktet for den gyldige tilværelsestolkning. Denne matrix kan illustreres således:

7. Det individuelle skal naturligvis ikke forstås som solipsistisk – den individuelle, umiddelbare erfaring og den individuelle bearbejdning er indlejret i den kulturelle praksis, som sætter rammen om det levede menneskeliv.

Figur 1



Den (teoretiske) individuelle bevidstgørelse af og identifikation med traditionen – med lageret af ritualer, myter og dogmer – kan udlægges som et 'kognitivt klimaks'. Det vil sige som målet med eller højdepunktet for den religiøse praksis. Dette ville endog kunne opfattes som en klassisk protestantisk holdning, hvor fokus først og fremmest er prædikenen og den individuelle tilhørers internalisering af budskabet. Den individuelle oplevelse og begyndende genkendelse af dufte, stemninger og rytmer kan udlægges som en 'kognitiv urgrund'. Det er her den første interesse og lyst til at gentage oplevelsen skal opstå – ellers er der ingen grund til at deltagerne skal engagere sig i den kognitive refleksion.

Donald tildeler ikke religion et selvstændigt fokus i sin fremstilling, men som menneskelig kulturel udtryksform fortolkes og bearbejdes religion gennem de samme menneskelige bevidsthedsformer, som andre menneskelige udtryk – om end religion har specifikke særtræk. En overordnet rubricering af de religiøse hovedaktiviteter efter Donalds skema viser at det mimetiske, det narrative og det teoretiske svarer til forholdet mellem ritualpraksis, mytefortælling og teologisk refleksion;⁸ men også den episodiske bevidsthed er relevant for den fulde forståelse af klassiske rituelle udtryksformer. Et klassisk protestantisk fokus på den individuelle forankring af praksis og lære forudsætter en kirke, hvor kirkevanthed og regelmæssig gudstjenestedeltagelse er normen; men i dag er de faktiske besøgende ofte

8. Hans Jørgen Lundager Jensen, "Teologi, mytologi, ritual – Gudstjenestens tre niveauer", *Religion* (1996), 53-63.

ikke fortrolige med institutionen. Viggo Mortensen skelner mellem kernemenigheden, servicemenigheden, også kaldet de fejringskristne, de trofaste kirkefremmede og patchworkmenigheden, som rummer de religiøst søgende, mens Karen Schousboe og Sten Marquard skelner mellem kulturkristne og kirkekristne.⁹ Begge eksempler søger at beskrive den variation af tilhørsforhold og interesser, som kirken må forholde sig til. Det gælder ikke mindst i rituelle handlinger, hvor de forskellige grupperinger mødes og ideelt set forenes. Dette er et pragmatisk argument, der accepterer som et historisk faktum det komplekse forløb af modernitetsudvikling, sekularisering og individualisering, som karakteriserer det 20. århundrede og som har rødder i reformationen, oplysningstænkningen, romantikken, den britiske liberalisme og den franske republikanisme. Denne udvikling synes at have forandret majoriteten af kirkebrugere med relativt stabil identitet til selektive brugere, hvilket er en indlysende betingelse for folkekirken i dag.

3 Rituelle tilgange og appelformer i Den Danske Folkekirke

Analysen viser Donalds relevans for en større forståelse af såvel ritualformer som ritualdeltagere. På den ene side analyserer vi forskellige typer af gudstjenesteritualer. Dette har vi gjort under overskriften 'rituel appel'. På den anden side inddeler vi de typiske kirkegængere i overordnede grupperinger. Dette har vi kaldt 'rituelle tilgange'. Vi begynder med det sidste først.

Typiske ritualtilgange

De typiske ritualtilgange kendetegnes ved en særlig gruppe, en ritualopfattelse, et bibelsyn og er illustreret med en signaturteolog. Det ses i tabel 1.

9. Viggo Mortensen, *Kristendommen under forvandling. Pluralisme som udfordring til teologi og kirke i Danmark* (Aarhus: Forlaget Univers 2005), 92ff, 102. Karen Schousboe & Sten Marquard Rasmussen, *Menigheder og mennesker – kirkens landskab i det 21. århundrede* (København: Forlaget Aros 2003), 9-11.

Tabel 1: Kendetegn ved typiske ritualtilgange

Kendetegn/Tilgang	Teoretisk-Narrativ	Mimetisk-Narrativ	Episodisk-Mimetisk
Identitet	Teologi	Religion	Religiositet
Gruppe	Elite og særligt interesserede	Erfarne og traditionelle	Uskolede og spirituelle
Ritualopfattelse	Liturgi	Ritual	Oplevelse
Bibelsyn	Teologier	Fortællinger	Fortune Cookies
Signaturteolog	Kierkegaard	Grundtvig	Hildegard af Bingen

Den teoretisk-narrative tilgang

Den teoretisk-narrative tilgang er sproglig og reflektiv. Disse kirkegængere er fortrolige med de kristne forestillinger og indlejret i fællesskabet. Teologiske diskussioner og kritik er ikke ualmindeligt; man har en teologisk 'smag' og en holdning til den rituelle stil.¹⁰ I sin refleksion over den kollektive fortælling har denne tilgang karakter af teologi – en distanceret og reflektiv relation til det religiøse univers, hvilket også indebærer at ritualopfattelsen er teologisk bestemt. Det kan komme til udtryk som ritualkritik, men også som en interesse i ritualernes teologiske betydning. I begge tilfælde er ritualer derfor liturgi – teologisk begrundede og teologisk betydningsbærende. Den teologiske karakter præger også tilgangen til den religiøse grundfortælling, som i den teoretisk-narrative tilgang netop ikke er entydig og guddommeligt givet, men en samling af teologier og erfaringer, som mennesker har formuleret i deres forsøg på at genfortælle og fortolke kristendommens grundlæggelse og fortsatte gyldighed.

Uddannede teologer og præster indtager naturligvis en central position inden for denne tilgang; men de særligt interesserede kirkegængere og kulturkristne hører også til inden for denne gruppe.

10. Dette distancerede forhold til ritualer fremhæves ofte som et ideal i en luthersk kontekst. Tydeligt hos A.F. Nørager Pedersen (Pedersen 1969), men også som en del af den nyere teologiske interesse for ritualer hos fx den tyske protestantiske religionspædagog og teolog Michael Meyer-Blanck, som mener, at evangeliske kristne skal fejre gudstjeneste som ritualteoretikere (Meyer-Blanck 1997, 45).

De identificerer sig med kristendom og kirke og forholder sig vidende, reflektivt og nysgerrigt til kristendommen. Det er den gruppe, som læser de nyeste bøger om den historiske Jesus, måske holder de *Dansk Kirketidende*, går til foredrag om Dietrich Bonhoeffer og ser med undren på karismatiske fænomener.

Fordi den evangelisk-lutherske tradition med sit fokus på individuel tilegnelse og religiøs uddannelse i høj grad fremstår som en særligt teoretisk religionsform, er denne gruppe på mange måder en teologisk idealtipe, som ikke bare udfører sin religiøse praksis, men forholder sig til den og reflekterer over den. Signaturteologen er derfor Søren Kierkegaard, som netop understreger den konstante selvrefleksion og tilegnelse af kristen identitet.

Den mimetisk-narrative tilgang

Den mimetisk-narrative tilgang deler forankringen i den fælles fortælling med den teoretisk-narrative tilgang, men i kraft af den fremtrædende mimetiske kompetence er den gruppe endnu stærkere forankret i det kollektive. For denne gruppe er religion netop religion forankret i en praksis, som er uløseligt forbundet med det narrative tilhørsforhold og som ikke nødvendigvis er forbundet med individuel refleksion. Derfor opfattes ritual som ritual, nemlig en handlingssekvens, som bærer meningen i sig selv i kraft af narrative markører; men denne gruppe beskæftiger sig ikke nødvendigvis med den bagvedliggende teologiske forklaring på de rituelle led. I den forstand er deres relation til kristendommen selvfølgelig både af tradition og kultur. Til den gruppe hører derfor de erfarne kirkegængere, som har opretholdt en stabil kirkegang, men også de traditionelle kulturkristne, som opfatter kirken som den selvfølgelig ramme om livets store begivenheder. De erfarne kirkegængere og de traditionelle kulturkristne er naturligvis forskellige, hvad angår deres respektive viden om og fortrolighed med højmesse; men i begge tilfælde er deres tilgang til kirken båret af en umiddelbar identifikation med fortællingen og det rituelle udtryk.

Den umiddelbare og i vidt omfang uproblematisk relation til kirken og dens ritualer afspejler sig også i bibelsynet, som i høj grad opfattes som en samling af gode og betydningsfulde fortællinger, ofte med vægt på de gammeltestamentlige fortællinger, som understreger det præg af velsignelsesreligion, som kendetegner den mimetisk-narrative tilgang. Det er denne gruppe, som forsøger at huske at læse børnebiblen for deres børn, holder af Disneys filmatiseringer af bibelfortællinger, er aktive i de lokale idrætsforeninger, synes det er dejligt, når højskolesangbogen bliver taget frem, og som opfatter kirken som en naturlig del af lokalsamfundet.

Hvis den teoretisk-narrative tilgang er et teologisk ideal, er den mimetisk-narrative tilgang den religiøse rugbrødsmotor, som enhver religion er afhængig af: en fortsat gruppe af mennesker som fastholder deres relation til kirken i en uproblematisk forbindelse mellem religion og kultur. Det gælder naturligvis særligt de faste kirkegængere, men også de traditionelle kulturkristne, som af tradition søger kirken ved religiøse og kulturelle højtider som jul, fastelavn, påske, Skt. Hans, Halloween og ved større livsforandringer.

Den dybe forankring i kultur og tradition samt den umiddelbare anerkendelse af den kollektive handlings betydning gør N.F.S. Grundtvig til den gruppes signaturteolog, fordi netop han forstod, at (institutions-)historien, salmesangen, dåben og nadveren var kristendommens fundament.¹¹

Den episodisk-mimetisk tilgang

I den episodisk-mimetiske tilgang forlades den dybe kollektive forankring og erstattes af en individuel og kropslig tilgang til det religiøse univers. Denne tilgang er først og fremmest kropslig og dermed umiddelbar. I kraft af ritualers performative karakter indlejres også den episodisk-mimetiske tilgang i den kollektive bevægelse; men i kraft af det episodiske er der ingen direkte forbindelse til den fælles fortælling, som kendetegner det religiøse univers. Denne tilgang er derfor kendetegnet ved at være udtryk for en individuel religiøsitet, som i udpræget grad går til ritualer som en oplevelse. Fordi det mimetiske aspekt er udefrakommende i kraft af den rituelle ramme, vil den episodisk-mimetiske tilgang have stor lighed med en teoretisk-episodisk tilgang, som er rent individuel, men som i modsætning til den episodisk-mimetiske tilgang i højere grad supplerer den episodiske oplevelse med individuelle refleksioner over egen religiøsitet og oplevelse.

Til den gruppe hører de uskoledede (og måske ovenikøbet uinteresserede), som uforvarende, som fx gæster til en konfirmation eller en dåb, mimetisk indlejres i den rituelle begivenhed og tager det som en oplevelse; men til denne gruppe hører også de spirituelle, som ligeledes indlejres i ritualer og oplever det, men som sandsynligvis inddrager teoretisk kompetence i en individuel refleksion. Denne gruppe er derfor mere splittet end de andre to grupper. Selvom gruppen forenes af den episodisk-mimetiske tilgang som er kendetegnet ved en meget rudimentær forankring i den religiøse fortælling, adskilles den af deres grad af interesse. De uskoledede, ikke-interesserede lader det blive ved oplevelsen, mens de spirituelle, interesserede tilføjer en individuel

11. Katrine Frøkjær Baunvig, *Forsamlingen først. N.F.S. Grundtvigs og Émile Durkheims syn på fællesskab* (Ph.d.-afhandling forsvaret ved Aarhus Universitet 2013), 40f.

teoretisk komponent, som integrerer oplevelsen i en selvstændig komponeret form for religiøsitet.

Den manglende forankring i den religiøse fortælling har også betydning for bibelsynet, som i høj grad får karakter af en samling uforbundne *Fortune Cookies*, som den enkelte kan plukke i. Samme holdning gør sig i nogen grad gældende i forhold til ritualers forløb, som den enkelte forholder sig selektivt til. Det er denne gruppe, som uproblematisk kombinerer Jesus som en klog mand med troen på reinkarnation, som lægger vægt på det individuelle valg og på, at det skal føles rigtigt. I kraft af den manglende forankring i den fælles fortælling er det ikke oplagt at tilskrive denne gruppe en signaturteolog; men særligt den spirituelle del af gruppen er inspireret af den kristne mystiske tradition med dens fokus på religion som oplevelse. Et godt eksempel herpå er Hildegaard af Bingen, som ikke mindst i kraft af Anne Lise Marstrand Jørgensens roman er blevet kendt. Af samme årsag er denne gruppe hverken idealtipe eller rugbrødsmotor; den er nærmere en slags missionsmark, som set ud fra kirkens synspunkt skal genforankres i den kollektive fortælling.

De tre tilgange dækker et bredt spektrum af den folkekirkelige brugergruppe fra præsterne og de elitære kulturkristne over den faste gudstjenestemenighed og de traditionelle kulturkristne til de ikke-religiøse og spirituelle, som befinder sig i kirkens udkant. Gruppernes sociologiske størrelse varierer betragteligt med præsterne, de elitære og den faste menighed som den mindste gruppe, og de traditionelle, ikke-religiøse og spirituelle som den største. Det er naturligvis en udfordring, at såvel idealet som den centrale del af rugbrødsmotoren udgør den mindste del af brugergruppen, mens den mindre stabile del af motoren og missionsmarken er majoriteten. Denne skævvridning forstærkes, hvis det viser sig, at centrale gudstjenesteformer appellerer netop til de mindst repræsenterede tilgange.

Eksempler på rituel appel

Rituelle handlinger appellerer til forskellige kognitive kompetencer, afhængig af hvad deres form og primære formål er. Kropslige handlinger appellerer til kropslig episodisk og mimetisk kompetence, afhængig af om fokus er den kollektive eller den individuelle handling eller modtagelse. Sproglige handlinger appellerer til kognitiv narrativ eller teoretisk kompetence, afhængig af om form og formål er rettet mod indskrivning i den fælles fortælling eller mod selvstændig refleksion. På den baggrund analyserer vi tre gudstjenestetyper: højmesse som er et veletableret ritual, som gennemføres med høj frekvens, begravelse som er et veletableret ritual, som gennemføres med lav frekvens, og

meditationsgudstjeneste, som er et nyere ritual, som gennemføres lejlighedsvist. Tabel 2 viser, hvorledes de forskellige liturgiske led lader sig indordne i forhold til kognitive kompetencer. De forskellige led er placeret af en fortløbende akse også inden for den enkelte celle, så de øverste led er tættest på den foregående kompetence, og de nederste led er tættest på den efterfølgende kompetence.

Tabel 2: Fordeling af liturgiske led i forhold til den primære appel

Kompetence / Gudstjeneste	Højmesse	Begravelse	Meditationsgudstje- neste*
Teoretisk kompetence	Prædiken	Prædiken	Betragtning
Narrativ kompetence	Læsninger Kollekt og Kirkebøn Indstiftelses- ord	Læsninger Kollekt	Læsning Kollekt
Mimetisk kompetence	Hilsen Bønner Apostolsk velsignelse Trosbeken- delse Salmer	Hilsen Bønner Trosbeken- delse Salmer	Hilsen Salmer
Episodisk kompetence	Aronitisk velsignelse Nadvermåltid Præludium og postludium	Aronitisk velsignelse Jordpåkastelse Præludium og postludium	Meditation Lystænding Stilhed

* Liturgiske led til meditationsgudstjeneste tager udgangspunkt i "Morgensang og Meditation i Nygårdskirken"¹² og er suppleret med tilgængelige liturgier fra danske folkekirker på nettet.

12. Lis Withøft Larsen, "Morgensang og meditation i Nygårdskirken", *KFPT 104* (2006), 37-42.

I alle tre liturgier appellerer kun et enkelt led til den teoretiske kompetence. Det gælder højmessens prædiken, begravelens prædiken eller tale og meditationsgudstjenestens betragtning. Prædikenen er præstens reaktualisering af det kristne univers i forhold til bestemte tekstrækker, en bestemt begivenhed eller person eller en bestemt stemning; og derfor lægger prædikenen i høj grad op til selvstændig viderefortolkning og bearbejdning.¹³ Den narrative kompetences appelformer er læsninger og kollekter og i højmessens tilfælde ligeledes kirkebøn og indstiftelsesord, som hver især genbeskriver dele af det kristne univers.

De appelformer, som appellerer til den mimetiske kompetence, indeholder alle aktive handlinger fra deltagerens side og har alle hortativ karakter. De vil noget med deltagerne. Det sker i mindre grad ved hilsen, bønner og apostolsk velsignelse, hvor menigheden har korte svar eller meget begrænset handling. I højere grad sker det ved den fælles fremsigelse af trosbekendelse og i endnu højere grad ved salmerne, hvor menigheden rytmisk forener deres stemmer i sang. Disse handlinger har fokus på den kollektive gruppe, som menigheden udgør, mens de kropslige handlinger, som i kraft af den mimetiske kompetence appellerer til episodisk kompetence, i højere grad fokuserer på det enkelte individ. Forskellen fremgår tydeligt i højmessens to velsignelser: Mens man ved den apostolske velsignelse rejser sig "for med apostlene at tilønske *hverandre*", rejser man sig i den aronitiske velsignelse for at modtage Herrens velsignelse, så han kan "velsigne *dig* og bevare *dig*". Endelig er præludium og postludium sprogløse og appellerer derfor til en før-sproglig erkendelsesmodus.

Ved et første overblik er det således tydeligt, at alle tre gudstjenestetyper appellerer til alle fire erkendelsesformer. Den rituelle form tilstræber refleksion, kollektiv fortælling, fælles bevægelse og en individuel erfaring.¹⁴ Det er ligeledes tydeligt, at alle tre gudstjenestetyper forenes i en række faste, mimetisk-narrative led, som gør, at den primære appelform i alle tilfælde er mimetisk-narrativ.

Alligevel træder højmassen frem med det mest udførlige rituelle forløb, som er særligt fremtrædende i forhold til antal led, der appellerer til narrativ og mimetisk kompetence. Relativt set har højmassen derfor

13. Anders Klostergaard Petersen, "Fra hellig til religiøs tekst. En religionsfænomenologisk skitse til typologisering af religiøse tekster", *Litteraturen og det hellige. Urtekst – Intertekst – Kontekst*, red. Ole Davidsen et al. (Aarhus: Århus Universitetsforlag 2005), 414-32. Marianne Gaarden, "Prædikenen som subjektiv meningsproduktion", *En gudstjeneste – mange perspektiver*, red. Kirstine Helboe Johansen & Jette Bendixen Rønkilde (København: Forlaget Anis 2013), 111-141.

14. Det gælder ikke nødvendigvis alle ritualer; fx vil babysalmesang primært placere sig i det mimetiske.

en stærkere appel til det mimetisk-narrative end både begravelsen og meditationsgudstjenesten; men kontrasten er størst til meditationsgudstjenesten, som har en række ekstra led, meditation, stilhed og lystænding, som appellerer til episodisk kompetence og afledt heraf til teoretisk kompetence i individuel refleksion over den ordløse oplevelse. Mens højmissen i kraft af sin vægtlægning på mimetisk-narrative led primært appellerer til en mimetisk-narrativ tilgang, appellerer meditationsgudstjenesten med sine ekstra episodiske led til den episodisk-mimetiske tilgang såvel som til en episodisk-teoretisk tilgang. Det vil sige til en rituel oplevelse, som kan forankres såvel i den fælles rituelle bevægelse som i den individuelle refleksion. Begravelsen indtager da en midterposition, som deler mange led med højmissen. Det er dog vigtigt at understrege, at begravelsen adskiller sig markant fra højmissen i kraft af sin nære forbindelse til et unikt levet menneskeliv. Det er tydeligt ved jordpåkastelsen, som netop appellerer til episodisk kompetence. Det indebærer desuden, at den tilsyneladende ensartede appel til teoretisk kompetence i prædikenen har forskellig funktion i de to ritualer. Mens højmissens prædiken peger i retning af den fælles religiøse fortælling og dermed i retning af narrativ kompetence, forener begravelsens prædiken den fælles religiøse fortælling og det unikke liv og peger dermed i retning af episodisk kompetence. Den tilsyneladende lighed mellem højmesse og begravelse dækker derfor betydelige forskelle, som blandt andet handler om frekvens.

Frekvens og idealtypiske tilgange til gudstjenester

Inden for det enkelte rituals forløb appelleres til forskellige erkendelsesmæssige kompetencer i kraft af de enkelte leds forskellige karakter og formål, men det enkelte ritual i sin helhed kan ligeledes tilskrives en overordnet appelform i kraft af sin frekvens. Det illustreres i tabel 3.

Tabel 3: Frekvens og idealtilgang i forhold til gudstjenestetyper

Kendetegn /gudstjeneste	Højmesse	Begravelse	Meditations- gudstjeneste*
Frekvens	Ugentlig	Enkelt	Lejlighedsvis
Idealtipe	Mimetisk- narrativ	Mimetisk- narrativ Mimetisk- episodisk	Mimetisk-Narrativ Teoretisk-Episodisk

* Se note ved Tabel 2

Højmessens rituelle forløb understøtter primært en mimetisk-narrativ tilgang, og dette understreges af højmessens hyppige frekvens. Som ugentligt gentaget ritual indlejrer højmissen ideelt sine deltagere i den fælles fortælling og menighedens fællesskab og fastholder dem deri i kraft af hyppig gentagelse. Højmessens idealtype er derfor entydigt mimetisk-narrativ.

Begravelsens forløb appellerer ligeledes til en mimetisk-narrativ tilgang; men i kraft af sin langt lavere frekvens forankres det mimetisk-narrativ i et enkelt levet liv og dermed i en episodisk tilgang. Selvom de fleste i en dansk kultur vil deltage i en række begravelsesgudstjenester gennem livet, er hver enkelt begravelse en afsked med et konkret, levet menneskeliv, som i begravelsen ideelt set genfortælles og erindres. Begravelsens idealtype er derfor såvel en mimetisk-narrativ tilgang som en mimetisk-episodisk tilgang, som i kraft af den fælles handling skaber en oplevelse, som lægger op til at blive husket særligt eftertrykkeligt.

Meditationsgudstjenestens frekvens er langt mere ustabil. Den indtræffer lejlighedsvist, måske nogle steder rytmisk månedsvist; men har ikke som højmissen indbygget en ubetinget forventning om deltagelse. Man kan deltage i meditationsgudstjeneste efter behov. Den rituelle opbygning afspejler højmissen, og den mimetisk-narrative tilgang er derfor også her en idealtype; men i kraft af den lejlighedsvis optræden, som lægger op til at overveje, om man har lyst til at deltage på et givent tidspunkt, er idealtypen ligeledes teoretisk-episodisk, hvilket understøttes af de særlige episodiske rituelle led.

I forhold til den ovenstående typologisering af rituelle tilgange er det tydeligt, at højmesse, begravelse og meditationsgudstjeneste primært appellerer til en mimetisk-narrativ tilgang, om end den sociologisk set udgør en mindre gruppe. Samtidig fremstår begravelsen med en ligevægtig appel til såvel mimetisk-narrativ som mimetisk-episodisk tilgang, hvormed den rammer en bredere gruppe. Det bekræftes af begravelsens fortsatte udbredelse. Endelig bekræfter meditationsgudstjenesten den mimetisk-narrative tilgangs generelle primat, men har derudover en specifik appel til en teoretisk-episodisk tilgang, som kendetegner gruppen af spirituelt søgende, som ovenfor blev kategoriseret som missionsmark.

Rugbrødsmotoren og de andre

Alle tre gudstjenestetyper appellerer ikke overraskende til den mimetisk-narrative tilgang, som kendetegner de kirkevante og traditionelle kulturkristne, som er en nødvendig bestanddel af en enhver levende religion; men samtidig appellerer de tre gudstjenestetyper også til andre tilgange. Det gælder på det overordnede plan i forhold

til både begravelse og meditationsgudstjeneste; men i forhold til de enkelte rituelle led gælder det alle tre gudstjenestetyper. Den enkelte gudstjeneste skaber således mulighed for forskellige tilgange om end i skiftende grad og i varierende overensstemmelse med ritualets overordnede udtryk. Det gælder således, at de led, som appellerer til episodisk kompetence, fremstår stærkere, hvis ritualets overordnede udtryk og frekvens er i overensstemmelse hermed. Derfor vil i særlig grad højmessens episodiske elementer sandsynligvis blive overdetermineret af den hyppige frekvens og de fyldige narrative og mimetiske led i overensstemmelse med højmessens overordnede formål.

Samtidig træder særlige rituelle delelementer frem som særligt betydningsfulde i gudstjenesteformernes appel til forskellige tilgange. Her indtager særligt salmerne en central plads. De befinder sig i alle tre eksempler i grænselandet mellem mimetisk og episodisk kompetence, fordi de i kraft af den rytmiske forening appellerer til en umiddelbar oplevelse af fællesskab. Samtidig forbinder salmerne i kraft af deres indhold det episodiske og mimetiske med det narrative. Salmer indtager således en afgørende position i forhold til at forene forskellige tilgange i fælles handling, men kan også komme til at understrege splittelsen og manglen på tilhørsforhold, hvis man ikke genkender melodierne og føler sig fremmedgjort (Baunvig 2013). På samme måde indtager den åbne fortolkning i prædiken og betragtning en central position i forhold til alle tilgange, fordi den lægger op til individuel modtagelse og dermed kan modtages på forskellige niveauer (Gaarden 2013). Den mimetisk-episodiske tilgang vil måske opfatte den som en spændende tale, den mimetisk-narrative som et forventet liturgisk led med sin egen form og den teoretisk-narrative som et teologisk debatindlæg. Med sin appel til teoretisk kompetence sætter prædikenen dermed den enkelte fri til at behandle indlægget som man ønsker.¹⁵

Mens salmerne og prædikenen er markante eksempler på liturgiske led, som potentielt er tilgængelige ud fra forskellige tilgange i en egen individuel refleksion over prædikenen eller en rytmisk, mimetisk eller endda narrativ indlejring i fællesskabet¹⁶ i salmesangen, sætter de stærkt rituelle mimetisk-narrative elementer som hilsen, bøn, kollekt og læsninger sandsynligvis den største forskel mellem tilgangene. For den mimetiske-narrative tilgang udgør de en indlejret og næsten in-

15. Men prædikenen kan naturligvis også opleves som vanskelig og intetsigende.

16. Ole Davidsen, "Den liturgiske hymne: Et udkast til bestemmelsen af salmen som helligtekst", *Litteraturen og det hellige. Urtekst – Intertekst – Kontekst*, red. Ole Davidsen et al. (Aarhus: Aarhus Universitetsforlag 2005), 144-163.

stinktiv praksis, den narrativ-teoretiske tilgange kan lade sig indlejre eller forholde sig reflektivt og distanceret, men den uskoledede episodisk-mimetiske tilgang og måske i endnu højere grad den spirituelle episodisk-teoretiske tilgang kan føle sig fremmedgjort og usikker.

III. Konklusion

Vores analyse viser, at gudstjenesternes rituelle opbygning appellerer til samtlige fire kognitive kompetencer, men emfasen ligger på den narrativ-mimetiske. Denne appel er imidlertid ikke fuldt repræsentativ for de tilgange, som viste sig dominerende i de forskellige grupper af ritualdeltagere. Det må derfor rejses som et liturgisk-teologisk spørgsmål, hvordan man i højere grad kan imødekomme deltagere, som har andre forudsætninger for og tilgange til det at deltage i gudstjenester.

Med Donalds evolutionspsykologiske beskrivelse af menneskets kognitive udvikling og forskellige kognitive kompetencer har vi ønsket at påpege, at ethvert menneske besidder alle fire kognitive kompetencer og vil bringe dem i anvendelse i en konkret fortolkning afhængig af kontekst, viden og tidligere erfaring. En stærkere rituel appel til de forskellige kognitive kompetencer vil derfor gøre det muligt at tilgå ritualet ud fra forskellige kognitive vinkler og dermed appellere til en bredere gruppe af ritualdeltagere; men samtidig vil en sådan appel aktivere den enkelte ritualdeltager på flere niveauer. Selv den inkarnerede narrativ-teoretisk tilgang vil på rette tid og sted kunne tilgå gudstjenesten med sin episodiske kompetence og dermed få blik for nye facetter af ritualet og det religiøse univers.

Samtidig har vi med analyserne af udvalgte gudstjenestetyper vist, at der i kirkens egne traditionsbærende gudstjenester er appel til alle fire erkendelsesformer. I sit forsøg på at appellere til en bredere brugergruppe og en mere mangefacetteret forståelse af relationerne mellem kristendom og den enkeltes liv, behøver kirken derfor ikke gå over åen efter vand. Naturligvis kan man lade sig inspirere af religiøs praksis fra andre kristne traditioner og måske endda andre religiøse traditioner, men ud fra et gensyn med egen praksis finder man også her rituelle elementer som peger mod det kropslige og en umiddelbar erfaring af kristendommens betydning for den enkeltes liv her og nu. Rituel fornyelse kan også begynde med en genopdagelse af det episodiske i egen tradition.

Endelig kan man hævde, at også den danske teologiske tradition har blik for dette aspekt om end det skal genopdages. Således pe-

ger nye undersøgelser af Grundtvigs forståelse af fællesskab (Baunvig 2013) og teologiske fokus på Helligåndens betydning¹⁷ på, at man netop hos Grundtvig finder en udpræget forståelse for det episodiske og mimetiskes plads i evangelisk-luthersk kristendom.

17. Jette Bendixen Rønkilde, *Det lille himmerige – en liturgisk teologisk nylæsning af N.F.S.: Grundtvigs gudstjenestesyn* (Ph.d.-afhandling indleveret på Aarhus Universitet 2014).

En æstetisk filosofi om sanseoverskridende erfaringer

Lektor dr. theol.

Lars Albinus

Dorte Jørgensen, *Den skønne tænkning. Veje til erfaringsmetafysik Religionsfilosofisk udmøntet*, Dorthe Jørgensen. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag 2014. 965 s. Kr. 499,95.

Abstract: The full doctoral thesis, *The Beautiful Thinking*, by the Danish Historian of Ideas Dorthe Jørgensen, is an impressive and erudite work that challenges modern theology to learn from philosophical aesthetics or, more specifically, a 'metaphysics of experience'. Taking her point of departure in Baumgarten's concept of sensitive cognition, she sets out to develop a philosophy which, contrary to the erratic strictures of empirical science, on the one hand, and superficial tendencies of the modern entertainment culture, on the other, is able to grasp experiences of 'immanent transcendence' or 'a surplus of meaning'. In this review article, however, I warn against the romanticizing implications of this endeavor inasmuch as the subject matter of theology is a confessional tradition rather than some form of experiential sensitivity.

Keywords: Sensitivity, immanent transcendence, surplus of meaning, aesthetics, religious experience.

Disputatsen

Der er meget på spil i Dorthe Jørgensens omfattende afhandling, der efter offentligt forsvar d. 21 marts 2014 blev tildelt den teologiske doktorgrad ved Aarhus Universitet. Uden at yde dens emnemæssige spændvidde retfærdighed, vil jeg først og fremmest forholde mig til den som et filosofisk udspil ind i en teologisk kontekst. Afhandlingen tager sit afsæt i det emneområde, som forfatteren gennem mange år har gjort til sit særlige fagområde, nemlig filosofisk æstetik. I den forbindelse er det en mærkesag for hende på den ene side at lægge afstand til en udbredt forståelse af filosofisk æstetik som kunstfilosofi og på den anden side at holde sig fri af den i hendes øjne fordummende 'oplevelsesøkonomi', der er oppe i tiden. De to klippeskær, forfatteren grundlæggende vil styre sit filosofiske flagskib imellem,

er til den ene side et snævert empirisk funderet erfaringsbegreb og til den anden den pirrende sanseoplevelses lige så endimensionale niveau. Sit idéhistoriske udgangspunkt tager hun i Alexander Gottlieb Baumgartens distinktion mellem en logisk og en æstetisk erkendelse, hvilket idéhistorisk grundlægger æstetikken som en selvstændig filosofisk disciplin. Dermed banes vejen samtidig for en ny måde at tænke metafysik på, selvom dette først lader sig realisere ad omveje, som ikke mindst inkluderer Immanuel Kants, Walter Benjamins og Martin Heideggers kritik af den traditionelle, fornuftsbaseede metafysik. Jørgensen vil med stort indblik i Baumgartens forfatterskab læse det fri af tidligere udlægningers manglende sans for den æstetiske tænkningens potentiale. Til trods for den rationalistiske "spændetrøje", som hun indrømmer, at hans tænkning udfolder sig inden for, fremlæser hun ikke desto mindre på overbevisende måde af hans *Aesthetica* en foregribelse af det romantiske begreb om følelsen som en form for erkendelse, der ikke kan underlægges den deduktive fornuftsdom. Om Baumgartens brug af adjektivet *sensitivus* fastslår hun, at det "nærmere bestemt (betegner) noget, der ikke kun er sanseligt, men også følelsesmæssigt, dvs. udsprunget af et konglomerat af *følelse, fornemmelse og anelse*" (108). Denne begrebstreenighed, som forbliver et gennemgående tema i afhandlingen, betegner på den ene side det afsæt, forfatteren således tager i Baumgartens tænkning, men angiver på den anden side også det metodiske grundlag for hendes eget erfaringsmetafysiske udspil. Det er denne erfaringsmetafysik, som det er afhandlingens hovedformål at udfolde religionsfilosofisk, hvilket også fremgår af, at Jørgensen har valgt at indlevere sin afhandling til forsvar for den teologiske doktorgrad.

Forholdet mellem teologi og erfaringsmetafysik.

I et opgør med den filosofiforskrækkelse, der ifølge Jørgensen præger dagens akademiske verden, spiller hun ud med en erfaringsmetafysik forstået som en "filosofi, der under sin udforskning af de erfaringer, der er dens genstand, forsøger at lægge bevidsthedsfilosofiens subjekt/objekt-strukturerede tankegang bag sig for således at komme tættere på og få bedre indsigt i den *mellehverden*, som de pågældende erfaringer udgør" (ibid.). Denne mellemverden refererer altså hverken til en suveræn subjektivitet eller en selvberoende objektivitet, men derimod til erfaringsfeltet for en "modtagende skaben" (333), der med tilskud af Heideggers begreber om den menneskelige tilstedeværens stemthed og befindlighed iscenesætter det, Jørgensen med reference

til sig selv (42, n. 45) og Mark C. Taylor (736), betegner som “immanent transcendens”. Den hævdede mulighed for at erfare – og filosofisk koncipere – immanent transcendens eller “merbetydning”, som hun også kalder det, er således det, der bringer erfaringsmetafysikken i dialog med teologien. Ifølge Jørgensen deler teologien nemlig genstandsfelt med æstetikken i kraft af “et ‘noget’, som henholdsvis skønhedserfaringen og den religiøse erfaring er rettet mod” (564f). Måske er det for meget sagt, at Dorthe Jørgensen inviterer til en dialog med teologien, for det fremgår klart, at det snarere er teologien, der har noget at lære af erfaringsmetafysikken end omvendt, hvis teologien ellers er indstillet på at tage den almindelige menneskelige erfaringshorisont alvorligt (43f; 557; 568; 576-8; 617f; 757).¹ Den risiko, Jørgensen først og fremmest advarer imod, er, at teologien påvirkes så meget af en poststrukturalistisk og videnskabsforgudende “transcendensforskrækkelse” (542; 546), at den glemmer sit egentlige genstandsområde, nemlig Gud og Gudserfaringens mulighed, og i stedet forskriver sig til religionsvidenskabelige studier af traditionen. Når den filosofiske æstetik erfaringsmetafysik ikke desto mindre adskiller sig fra teologien, skyldes det, at den ikke bare er en lære (*logos*) om Gud (*theos*), men en langt mere inkluderende tænkning om det, der principielt overskrider den empiriske erkendelsesdoms prædikative logik. Af samme grund efterlyser Jørgensen en skelnen mellem ‘det transcendent’, som udgør religionens genstandsfelt, og ‘transcendens’ i ubestemt form, som erfaringsmetafysikken netop retter sit blik imod. “Man kan forestille sig en sådan genstandsløs erfaring af immanent transcendens”, skriver hun, “i hvilken transcendensen ikke er substantiveret til noget transcendent, men derimod er ren bevægelse og nærmere bestemt en bevægelse på stedet, eftersom den ikke fører tanken over i noget andet end det immanente, da erfaringen som sagt er genstandsløs” (544). Nu vover Jørgensen imidlertid også at tale om “transcendenserfaringer” i *positiv* forstand ud fra en kritik af det, hun betragter som en dogmatisk og transcendensforskrækket fastholdelse af immanensen som udsigelsesramme.² Forskellen er altså, at hun betragter det immanente, forstået som den verden der umiddelbart omgiver os, som det sansebetingede grundlag for sensitive erfaringer af noget ‘mere’. Det er den religionsfilosofiske udmøntning heraf, som hun anbefaler teologien at tage ad notam (718).

1. Der levnes dog også plads til “noget i æstetikken, hvorom teologien er bedre orienteret”, nemlig den del, der har “affinitet til det religiøse” (603).

2. I den forbindelse retter hun en ikke helt rimelig kritik imod det, hun betragter som “Deleuzes forkærlighed for empirisme” (542f). Den måde, hvorpå det immanente hos Deleuze folder sig ind over sig selv i begrebet, er udtryk for en selvoverskridende bevægelse, som Jørgensen ikke tilstrækkeligt giver ham kredit for.

Erfaringsmetafysikkens filosofiske afsæt.

Når hun i den ovenfor beskrevne bestemmelse af erfaringsmetafysikken hævder at ville lægge afstand til bevidsthedsfilosofien (13; 81; 570), spørger man sig selv om, i hvilken forstand hun da kan forstå sin nye filosofi som en udforskning af *erfaringer*? Ganske vist udvinder hun med stor kyndighed Kants begreb om det almene ved smagsdommen i en gentænkning af Baumgartens begreb om æstetisk erkendelse og vil samtidig gøre sig fri af den tingsliggørende subjektobjekt-dualisme, som definerede rammerne om Kants erkendelsesbegreb, men det er bestemt ikke ensbetydende med at bevæge sig ud over bevidsthedsfilosofien i bred forstand! Jørgensen betjener sig af formuleringer, der lader formode, at hun ligestiller bevidsthedsfilosofi med den reflektive forankring i et aktivt erkendende subjekt (se fx 639), men spørgsmålet er, om det receptivt skabende subjekt, hun stiller op som et alternativ, ikke er forankret i en meget beslægtet form for subjekt-orienteret tænkning. Det, Jørgensen først og fremmest bevæger sig væk fra i forhold til det, hun forstår ved subjektfilosofi, er, så vidt jeg kan se, udartninger i form af empirisk objektivisme (jf. hendes videnskabskritik) på den ene side og en oplevelsesbaseret subjektivisme (jf. hendes kritik af oplevelsesøkonomien) på den anden. Når hun som modvægt hertil henviser til en erfaring af 'noget' (dvs. merbetydning eller immanent transcendens), der vederfares et agtpågivende og fantasifuldt subjekt, ser hun sig selv i forlængelse af de forsøg på at knytte erfaring, sandhed, væren og sprog sammen, som på forskellig måde kommer til udfoldelse hos Benjamin og Heidegger. Men hvor vægten netop ligger i sproget som det, der hos Benjamin rummer muligheden for en 'højere erfaring' end den med prædikatslogikken forbundne erkendelse af verden, og hvor Heidegger i alt væsentligt knytter væren og sprog sammen (uanset hvorvidt det sene begreb om 'gelassenhed' peger i en ny retning eller ej, (141)), hæfter Jørgensen sig primært ved selve erfaringsaspektet og falder dermed i alt væsentligt bagom den sproglige vending,³ der normalt betragtes som en af hovedvejene ud af bevidsthedsfilosofien.

Det, der præger den udbredte opfattelse af en sproglig vending i det 20. århundredes filosofi, er i langt højere grad en diagnosticering af erfarings sproglige og kommunikative forudsætninger end behovet for en 'højere form for erkendelse'. Dette gælder endog Benjamin, selvom han ganske rigtigt i sine yngre dage med inspiration fra Kabbala-mystikken og den tidlige tyske romantik *også* havde et

3. Dette bekræftes endvidere af Jørgensens egen tilslutning til Susanne Langers opfattelse af, at sprogets grænser ikke er "erfarings yderste grænser, og ting, der er utilgængelige for sproget, kan måske have deres egne forestillingsformer" (513).

‘højere erfaringsbegreb’ for øje. Dog var det ikke knyttet til en tidløs, æstetisk følsomhed, men til en forfaldshistorie og en hermed forbundet forløsningstanke. Det var denne historiske dybdedimension, Benjamin savnede hos Heidegger, som endnu i *Væren og Tid* nøjedes med at tale om historicitet i fænomenologisk forstand. Når Jørgensen derfor, til trods for hendes blik for denne forskel, lader begge positioner bidrage til udviklingen af en erfaringsmetafysik, risikerer hun at efterlade et trivialiserende blik på deres tænkning uanset den plads og grundighed, hun vier de æstetisk-filosofisk relevante dele af deres forfatterskaber.

Det problem, jeg først og fremmest har med dette ambitiøse projekt, er den enstrengede polarisering, der til trods for afhandlingens rigt facetterede diskussioner, præger hendes videnskabskritiske positionering, og som i sidste ende sår tvivl om det berigende i alternativet. For det første er det ligeså forenklende at tale om filosofiforskrækelse i almindelighed, som det er at skære al videnskabelig erkendelse over en kam. For det andet er den modstilling mellem sansning og ånd, som Jørgensen (utilsigtet eller ej) forskriver sig til, udtryk for en dualisme, som ikke styrker hendes forsøg på at tænke ‘en mellemverden’. I modsætning til Løgstrup, for hvem sansning og forståelse hænger uadskilleligt sammen (628), tyer hun til en særlig form for subjekt- og objekttranscenderende sensitivitet, der lægger afstand til den blotte sansning. Med denne reduktion af sanseerfaring til ren og skær impuls for en åndelig erkendelse abonnerer hun imidlertid på en begrebslig polarisering, som ikke overvindes af selve postulatet om ‘sensitivitet’.

Når Jørgensen derfor med en *sanseoverskridende* sensitivitet i ryggen adopterer begrebet immanent transcendens, har hun angiveligt en erfaringsform i tankerne, som viderefører dualismen mellem sansning og ånd i en tilsvarende kløft mellem immanens og transcendens. Da hun imidlertid hverken kan eller vil bruge erfaringsmetafysikken til at indhente “en Hinterwelt af absolutte referenter” (543), hvilket fortsat er forbeholdt religionen, stiller hun i stedet for skarpt på den følsomme erfarings selvoverskridende karakter. Spørgsmålet er imidlertid, hvad der ligger i denne selvoverskridelse? Jørgensen gør det klart, at erfaringsmetafysikken orienterer sig langt bredere en kunstfilosofien. Den er i virkeligheden en form for fænomenologi, der med bl.a. Heidegger (uden at han selv indså det) har realiseret den æstetiske filosofis erfaringsensitive potentiale. Hvis man imidlertid kigger efter de sparsomme eksempler, hun giver på transcendenserfaringer, finder man enten eksempler fra kunstens verden (fx 300f; 721) eller, undskyld mig, lidet sigende, ‘verdenspoetiske’ henvisninger til lyset,

der bryder gennem skydækket, og en dør, der går på klem (567).⁴ Dog vies bønnen – og ikke mindst det, hun med Christoph Klein (763) kalder for en ‘grænseoverskridende bøn’ – en afgørende opmærksomhed som “rum for den æstetiske tænkning” (773), idet den som religiøst fænomen tænkes sammen med den filosofiske tankes tak til verden, som hun bl.a. kan tage Dieter Henrich og Heidegger til indtægt for (788). Dog ligger det vel lige for, at bønnen ikke udgør erfaringsmetafysikkens genstand men dens middel. Som læser efterlades man derfor lidt i vildrede om, hvad det egentlig er erfaringsmetafysikken åbner op for.

Hvad kan teologien lære af erfaringsmetafysikken?

Spørgsmålet er endelig, hvad teologien kan lære af erfaringsmetafysikken, som Jørgensen forestiller sig den. Selvom hun betragter den religiøse erfaringsmulighed som teologiens genstandsområde og bogstavn tro forstår teologi som læren om Gud (576; 600), går hun den nødvendige omvej omkring de former for teologi, som på forskellig måde har forholdt sig reflekteret til tanken om Guds død. I Jørgensens optik betyder denne modernitetserfaring imidlertid ikke, at teologien har råd til at lade hånt om den alment menneskelige sensitivitet og dermed afskære sig fra muligheden for at relatere transcendererfaringer til dens eget dogmatiske vokabular. Hun hævder, at “den protestantiske teologi” (herunder Eberhard Jüngel og K.E. Løgstrup) “har brug for at revidere sin opfattelse af centrale æstetikteoretiske begreber” og henviser bl.a. til den teologiske æstetik hos David Bentley Hart og Hans Urs von Balthasar. For Balthasar må teologien således, som hun formulerer det, “reflektere over erfaringen af Guds herlighed, der er den kristne tros genstand”, hvis den ikke skal ende i “eksakt videnskab” (594). Det er selvfølgelig vand på Jørgensens egen mølle, for dermed må et empirisk vidensbegreb vige pladsen for skønhedsmetafysiske betragtninger over Guds væsen. Jeg spørger imidlertid mig selv, om det primært er teologiens rolle at forholde sig til spørgsmål om “en *objektiv* herlighed *subjektivt* opfattet af troen” (595)? Ét er, at en sådan spørgehorisont snarere befinder sig inden for den subjekt-objekt dualisme, som Jørgensen eksplicit vil erstatte med en ‘mellemlig verden’, noget andet er, at det i det mindste er omstridt, hvorvidt en moderne teologi kan eller bør se sig selv som en

4. Jørgensen citerer hermed sit eget forord til *Verdenspoesi: Malerier og tankebilleder af filosof Dorthe Jørgensen og billedkunstner Bettina Winkelmann* (Aarhus: Kvinde-museets Forlag 2011).

lære om Gud, endsigte har religiøse erfaringer som genstand. For mig at se har teologien først og fremmest en forkyndelsestradition som objekt. Selvfølgelig kan troens institutionelle, historiske og eksistentielle udtryksformer ikke anskues isoleret fra det udsagte trosindhold, men ved at flytte dette over i en generaliserende erfaringsmetafysik, der som i romantikken har den endelighedsoverskridende følsomhed som afsæt og inderste begrundelse, risikerer man at banalisere teologien. Som jeg ser det, har den nemlig ikke mere eller mindre vidtløftige troserfaringer, men derimod *trosbekendelsen*, som sit udgangspunkt. Det ofte tematiserede krav til den kristne gudstjeneste (og dermed også indirekte til teologien) om, at den skal komme moderne menneskers forståelseshorisont i møde, er til dels et krav, der er betinget af folkekirkens institutionelle rolle i det danske samfund. Men dette må ikke forveksles med et krav til selve forkyndelsen endsigte til teologiens genstandsfelt. Ingen af delene er nemlig *bestemt* gennem en "subjektivt opfattet tro", men af et budskabs overlevering. Den akademiske teologis primære anliggende er i mine øjne at forholde sig reflek-sivt, dvs. såvel empirisk videnskabeligt som 'systematisk' spørgende, til et institutionaliseret kompleks af lære og praksis, der generation på generation har udfoldet sig omkring dette budskab. Selvfølgelig har teologien en aktualiserende forpligtelse, men det er en forpligtelse, der må ses i forhold til en historisk horisont, hvor fortid og nutid gensidigt betinger hinanden. Godt nok kan teologien på Augustins tid siges at være læren om Gud, men allerede hos Luther trådte Guds uransagelighed i baggrunden for det ord, der stedfortrædende er overleveret os. For en teologi, der vil tage den sproglige vending alvorligt (hvilket selvfølgelig ikke er givet) vejer løftet og bekendelsen tungere end *oplevelsen* – eller den hævdede *erfaring* – af 'noget mere'. Dermed ikke sagt, at den filosofiske æstetik eller fænomenologi ikke kan sige noget om denne 'erfarings' mulighedsbetingelser, men det er nu engang ikke disse betingelser, der gør teologi til teologi.

Jørgensen synes at tænke anderledes. Med udgangspunkt i bl.a. Løgstrups Heidegger-inspirerede tanker om stemthed, forsøger hun at revitalisere en teologisk-æstetisk spørgehorisont, der ikke som hos Løgstrup selv 'nøjes' med at være kunstfilosofisk orienteret. Efter hendes mening blokerer en sådan restriktion nemlig i sidste ende for en tilstrækkeligt vidtgående teologisk konception af almene æstetiske erfaringer. "Det fører ingen vegne", skriver hun, "at pansre sig doktrinært i sin tilgang til erfaringerne og stille krav om, at de umiddelbart giver indtryk af tro – med alt, hvad det i nyere tid har medført af mistro til aisthesis og uvilje mod skønhed. Teologien må i stedet nærme sig erfaringerne i forventning om, at de faktisk rummer noget, der er værd at udlægge teologisk" (617). Hvis jeg forstår hende ret,

finder hun det altså problematisk, at teologien med sine trosdoktriner i ryggen vender det døve øre til “vore egne erfaringer” (ibid.). Men om en given prædiken ved søndagsgudstjenesten vinder ved at inddrage erfaringer, alle kender til, betyder vel ikke, at teologien som sådan handler om, hvilke erfaringer vi hver især gør os. At allehånde oplevelser, forestillinger og erfaringer kan udlægges teologisk, kan jeg ikke være uenig med Jørgensen i, men det er bestemt ikke det samme som at teologien skulle have et særligt forhold til, endsige være forpligtet på, et specifikt erfaringsmetafysisk genstandsfelt. De helt almindelige dagligdags erfaringer af brød på bordet er for den sags skyld fuldt ud lige så teologisk relevante som anelser ‘af noget mere’.

Afrunding (fra fornemmelse til forkyndelse)

Jeg deler ikke Jørgensens udifferentierede videnskabs- og empiriforskrækkelse og betragter da slet ikke dette erkendelsesgrundlag som et problem for teologien. Tværtimod har den kritisk-videnskabelige undersøgelse af traditionen specielt i en kontinental kontekst frisat teologiens forhold til trosspørgsmålet, så det ikke længere drejer sig om at sikre en eller anden form for Gudserkendelse (der fortsat spørger i megen af den angelsaksiske religionsfilosofi, som også optager Jørgensen), men derimod om et eksistentielt anliggende i forhold til forkyndelsen. Dermed ikke sagt at teologien skal forkynde. Men forkyndelsestraditionen er og bliver dens primære genstand, som jeg ser det.

Selvom jeg har lidt svært ved at få hold på, hvad Jørgensens filosofisk-æstetiske begreb om erfaring egentlig dækker over, er skønheden fremhævet som det helt centrale karakteristikum, og skønheden er vel at mærke ikke alene genstand for den ‘sensitive erfaring’, men også det prædikat, der udmærker den som tænkning. Selvom det ‘at tænke skønt’ er hentet fra Baumgarten, er der ingen tvivl om, at Jørgensen i sin egen konception af en æstetisk tænkning tillægger det nogle langt videre konnotationer. Men hvorfor i det hele taget tænke *skønt*? Er en tanke, der ikke viger tilbage for at tænke det grimme eller ubehagelige, mindre filosofisk, fornemmende, følede eller anende? Er verdens grusomhed og endelighedens ubønhørlighed (og her tænker jeg ikke blot på “en brudt skønhed i det uperfekte” (713)) mindre central for teologien, når det nu engang drejer sig om den menneskelige erfaringsverden, end forestillingen om Guds herlighed? Kan det håb, som har sin grund i et overleveret løfte, reduceres til, endsige sidestilles med, en skønhedserfaring? Skal teologien hente sit lys fra sprækken

i skydækket eller i ordet, der også lyder til den, for hvem den totale erfaringshorisont er tømt i håbløshed?

Hvis ikke teologien talte et radikalt andet sprog end erfaringsmetafysikken, kunne den i princippet erstattes af kunsten eller tilvejebringelsen af ekstatiske sindstilstande, men som teologi er den allerede, hvad den er, dvs. bundet til en tradition af og som fortsat selvtilenelse, uanset hvilke behov den måtte tjene til at tilfredsstille, eller hvilke ydre krav omverdenen måtte stille til den.

For mig at se indlægger Dorthe Jørgensens afhandling sig størst fortjeneste ved sin imponerende, idehistoriske fremstillingskraft. Her er der meget, teologien kan lade sig inspirere af. Når det specifikt drejer sig om de anslåede veje til en erfaringsmetafysik, må jeg imidlertid advare den teologiske selvrefleksion om at støtte sig til en generaliserende indfaldsvinkel, der flytter fokus fra forkyndelse til følelse og fornemmelse.

Håkon Harket

Paragrafen. Eidsvoll 1814. Dreyers Forlag, Oslo: Dreyers Forlag 2014. 454 s. NKK 349,-.

I den norske grundlov (maj 1814) stod der i § 2: *Den evangelisk-Lutherske Religion forbliver Statens offentlige Religion. De Indvaanere, der bekjende sig til den, ere forpligtede, til at opdrage sine Børn i samme. Jesuiter og Munke-Ordener maae ikke taales. Jøder ere fremdeles udelukkede fra Adgang til Riget.* Næppe nogen anden paragraf har været så omdiskuteret. Forfatteren, idéhistoriker, har her som den første i større sammenhæng indkredset mændene bag den, deres kilder og inspiration, hensigten samt samtidens modstandere af paragraffen. Det er sket efter særdeles omfattende kildestudier af breve, dagbøger, erindringer og andet kildemateriale, trykt som utrykt. På denne vis kan han på mange punkter korrigere og ikke mindst supplere den viden, som man hidtil har haft om dette emne, som i mange år red mange nordmænd som en mare.

Undersøgelserne af arbejdet i konstitutionskomiteen og i selve Riksforsamlingen viser klart nok, at de sædvanlige fordomme om jøder i almindelighed, kendt helt fra middelalderen, florerede lystigt blandt disse 112 grundlovgivende mænd, hvoraf 14 var præster. Motiverne for afvisningen af jøder var en blanding af fordomme, religiøse forestillinger, frygt, hævndelse af statens vel o.a. De mænd, som især stod bag paragraffen var præsten Nicolai Wergeland, professor i græsk ved Københavns universitet og medstifter af Oslos universitet i 1813 Georg Sverdrup, og juristen, sorenskriver Christian Magnus Falsen, og de blev støttet navnlig af præsten Hans Grøgaard, juristen, sorenskriver Lauritz Weidemann og kaptajn Motzfeldt. Vedtagelsen stødte ikke på afgørende hindringer. *Gådefuld* er denne norske *jødeparagraf* ofte blevet kaldt, eftersom Norges grundlov ellers går for at være en af de frieste i Europa. Men efter at have forf.'s fremstilling af fortalernes taler og skrifter, er slutresultatet ikke længere gådefuldt. Håkon Harket viser, hvorledes de kendte tyske antijøder, for ikke at sige jødehadere, var inspirationskilder for de norske fortalere for *jødeparagraffen*. Det drejer sig bl.a. om Fr. Buchholz, Fr. Rühs, J.H. Fries, Daniel Moldenhawer, Johann Michaelis, J.A. Eisenmenger, C. Schmidt-Phiseldek – mænd, som alle er kendt fra den danske litterære jødefejde – men også udtalelser af Voltaire, Schiller og andre. De ledende norske politikere var selvsagt uddannet ved Københavns universitet i København, hvor debatten om jøderne i samfundet var på sit højeste. Men den opfattelse, at disse mænd blot fulgte tidens tendens og ikke kunne have handlet anderledes afviser forf. Det kunne de, og hans redegørelse for *jødeparagraffens* modstandere, især provsten Hans Middelfart, dr. theol. og professor i filosofi Niels Treschow og provst Peter Hount, viser dette. *Jødeparagraffen* ophævedes i øvrigt i 1851, takket være ikke mindst Henrik Wergelands indsats.

Af og til forekommer fremstillingen temmelig vidtløftig med meget lange redegørelser for og gengivelser af tyske filosofers, digteres og forfatteres

synspunkter. Man undrer sig også noget over manglende henvisninger til nyeste danske fremstillinger af bl.a. den danske og den jødiske oplysningsbevægelse, af jødefejden og andet, ligesom det er uforståeligt, at en bog af denne art ikke er forsynet med et personregister. Men det forrykker ikke konstateringen af, at der er tale om et særdeles vægtigt, kildebaseret værk med talrige nye oplysninger, som klart indkredser den tankeverden, hvor de nævnte politikere og deres modstandere befandt sig.

Martin Schwarz Lausten

Christine Weide

Georg Spalatin's Briefwechsel. Studien zu Überlieferung und Bestand (1505-1525). Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 23. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014. 293 s. € 48.

Georg Spalatin havde et meget stort netværk af humanister og reformatorer, som han førte en omfattende brevvæksling med. Det samlede antal udgør omkring 2000 breve, men forf. samler sig her om korrespondancen fra de nævnte år. Det kan der være god mening i, for i 1525 døde hans arbejdsgiver kurfyrste Frederik den Vise. Spalatin blev sognepræst og senere superintendent i Altenburg. Med solid baggrund i humanistiske og juridiske studier fungerede han hos kurfyrsten som opdrager af børnene, oversætter, historiker, opbygger af Wittenbergs universitetsbibliotek, rådgiver og geheimesekretær, diplomat, hofprædikant. I den nøgleposition, han indtog, samledes alle tråde. Vigtigst her var kontakten med Luther, som fra o.1514 udviklede sig til et venskab. Han formidlede forbindelsen mellem Luther og kurfyrsten og fremmede reformationens sag i en grad, som næppe kan overvurderes.

En udgivelse af hans brevvæksling er en oplagt opgave, og denne bog er et forstudie til selve udgivelsen engang. Der bringes her en oversigt over 995 breve, heraf ca. 150 utrykte, fra de nævnte år. I skemaform oplyses om hvert enkelt modtager, afsender, dato, findested og evt. tryk. Blandt brevene fra eller til de 104 korrespondenter udgør brevvækslingen med Luther og Melancthon næsten halvdelen, langt de fleste fra Luther. Forf. oplyser meget detaljeret om tidligere udgivelser, Spalatin's egne omhyggelige samlinger, brevenes "overlevelseshistorie", ligesom de arkiver opregnes, hvor brevene nu findes.

Bogen, som er en dissertation fra Christian-Albrechts Universitet i Kiel (2011) giver således indtrykket af at være et omhyggeligt arbejde. Skade blot, at dette ikke uden videre er tilfældet. Forf. anfører i fortegnelsen tre breve fra ekskonge Christian d. 2. til Spalatin fra april og maj 1524, hvoraf et er utrykt. Hun har således kunnet se, at der var en kontakt mellem de to. Det nævner hun også et par gange på grundlag af de tre nævnte breve, men det er besynderligt, at hun ikke har forfulgt dette spor. Blandt de arkiver og biblioteker, som hun har forespurgt om Spalatiniana og ikke fundet noget, nævner hun "Kopenhagen (Universitätsbibliothek)" (s. 98). Det er uklart, hvad der menes, formentlig Det Kgl. Bibliotek, men hvorfor har

forf. ikke spurgt Rigsarkivet, København, eller er blevet henvist dertil? Det ville dog være mere oplagt. I Rigsarkivet findes en samling originale breve fra Spalatin på 15- 20 stykker, alt efter om man medregner nogle udaterede "tidender". Mindst 13 er skrevet til Christian d. 2., 4 til Cornelius Scepper. Brevene er privatbreve, de viser Spalatins omhu for den til evangelisk tro nyomvendte ekskonger, og de indeholder en række oplysninger om Luther og reformationens sag. Nogle af brevene, men ikke alle, er tilmed trykt i flere af bindene i *Diplomatarium Norvegicum*, i C.F. Allens *Breve og Aktstykker til Oplysning af Christiern den Andens og Frederik den Førstes Historie*, Kbh. I, 1854. Jeg har i min *Christian d. 2. mellem paven og Luther*, 1995, gjort opmærksom på disse breve (s. 69) og aftrykt et af dem (16/10 1524, s. 480). Alt dette materiale kender forf. ikke.

Martin Schwarz Lausten

James Carleton Paget & Joachim Schaper (red.)

The New Cambridge History of the Bible. Volume I. From the Beginning to 600. Cambridge: Cambridge University Press 2013. XXVII + 979 s. £ 125/\$ 190.

Nu foreligger også bind 1 af denne nye udgave, hvoraf bind 2 udkom i 2012. De 37 kapitler falder i fem afdelinger (Language, Writing Systems and Book Production; The Hebrew Bible and Old Testaments; The New Testament; Biblical Versions other than the Hebrew and the Greek og The Reception of the Bible in the Post-New Testament Period). Denne gang må man her undvære en sammenfatning af gangen i bindet, idet et kort forord dog redegør for ændringer i forhold til førsteudgaven.

De mellemliggende 40 år fornemmes ikke mindst i holdningen til GT. Det drejer sig om dels E. Ulrichs behandling af GT's tekst og dens overlevering, dels J. Schapers redegørelse for den Hebraiske Bibels 'literary history', der – naturligt nok – er båret af forfatterens helhedsforståelse. Her er enhver tanke om en 'grundtekst' forladt til fordel for forestillingen om en lang overleveringsproces, der fører os ned i persisk-hellenistisk tid. Denne proces fortsætter siden i rabbinisk eksegese, aramæiske targumer, Dødehavsskrifter og jødisk græsk-sproget litteratur, der omhandles i hvert sit kapitel. Som noget nyt behandles Septuaginta selvstændigt. Undervejs er der også kapitler om GT's kanondannelse og det 'apokryfe' GT samt udførlige drøftelser af spørgsmålene om den skriftlige overleverings forhold til Jerusalems tempel samt om den politiske og juridiske brug af Skriften. I et spændende, men noget teknisk kapitel, også fordi det er udstyret med et vanskeligt dechifrerbart forkortelsessystem, erklærer Emanuel Tov under overskriften 'Modern editions of the Hebrew Bible', at hvad angår det tekstkritiske, må der ofres samme opmærksomhed på LXX som på den masoretiske tekst. Ja, denne 'veteran' bekender ligeud, at "now more than ever it seems to me that there never was an 'archetype' or 'original text' of most scripture books" (380).

Afdelingen om NT har, foruden om kanondannelsen (hvor mærkelig nok den konstantinske vending ikke nævnes som en væsentlig faktor; jf. dog 633) og den nytestamentlige tekst og versionerne, også kapitler om det 'apokryfe' NT (temaopdelt) og om brugen af GT i NT. Her er det lidt ærgerligt, at det er 27. udgave af *Novum Testamentum Graece* og ikke den i mellemtiden udkomne noget ændrede 28. udgave (2012), der er lagt til grund. Der kunne også gerne have været sagt lidt om forskellen på *pesher*-kommentaren og det såkaldte skriftbevis.

Fjerde afdeling består af tre kapitler om oversættelserne af Bibelen til henholdsvis latin, syrisk og koptisk.

Den femte, sidste og langt største del om bibelreceptionen frem til 600 favner vidt. En oversigt over bibelfortolkningen i 2. årh. e.Kr. samt – et i forhold til den tidligere udgave – nyt kapitel om gnostisk og manikæisk fortolkning følges af selvstændige behandlinger af de fire 'store': Origenes, Euseb (der ikke tidligere fik sit eget kapitel, men fuldt ud fortjener det), Hieronymus og Augustin. Siden følger kapitler om 'Syriac' eksegese, om figurative læsninger, dvs. allegorisk fortolkning, om tradition og eksegese, om Bibelen hos 'hedenske' (et ord, der vist ikke er politisk korrekt) forfattere, om eksegetiske genrer i patristisk tid, om Bibelens rolle i dogmedannelsen på koncilerne, om Bibel og liturgi (hvor lektionarhypotesen instinktivt afvises, hvorfor der heller ikke er en redegørelse for den opdeling, der optræder i den indre margen i Nestle-Aland), og endelig et afsluttende om Bibelen i den almindelige, ikke litterære kultur i perioden.

Også dette bind er en guldgrube af viden. Stilen svinger mellem det monografiske, det mere essayistiske og til situationsbeskrivelser. Gentagelser er der en del af for den, der læser fra perm til perm – f.eks. optræder det samme Mishna-citat i to forskellige oversættelser (160 og 194), og Hieronymus indsats som oversætter repeteres også et par gange. At det "klassiske" Augustin-citat: "NT ligger skjult i GT, GT er åbenbaret i NT", ikke optræder nogetsteds i bindet, kan undre. Og når Barnabasbrevet erklæres for at være "perhaps of a similar date" (721) som Paulus, er det da et synspunkt, som kunne fortjene en begrundelse. Tryk- og andre fejl er der ikke mange af, men der er da et par i det græske (f.eks. 341og 611), et sted er der rod i sidetallene (691 n. 6), og et par gange går det galt med fremmedsprogede bogtitler (227 n. 39, hvor det sker i bindets eneste danske, og 855 n. 26, hvor der er tale om tysk). Og apropos dansk: Dansk forskning figurerer slet ikke i dette bind. Det kan vi jo så tænke over. Generelt gælder det desuden, at ældre litteratur kun nævnes undtagelsesvist – en grundlæggende fremstilling som von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel* (1963), nævnes kun en enkelt gang (594 n. 37).

En 'selected bibliography', indekser over manuskripter og over skrifthenvisninger samt et 'general index' afslutter bindet.

Frode Ulvund

Fridomens grenser 1814-1851. Handhevinga av den norske "jødeparagrafen".
Oslo: Scandinavian Academic Press, 2014, 378 s. NKr 399.-

Forbuddet mod jøder, jesuitter og munkeordener i § 2 i den norske grundlov af 1814 har i 200 året for loven været genstand for flere bøger, foredrag og debatter. Med få måneders mellemrum traf man i Danmark og i Norge helt forskellige bestemmelser om jøders fremtidige stilling i de respektive lande. Medens man i Danmark udstedte det såkaldte jødiske "Frihedsbrev", den kgl. anordning af 29/3 1814, som stillede jødiske borgere lige med alle andre borgere mht. erhvervsudøvelse, gik man den modsatte vej i Norge og forbød jøder adgang til riget, idet der stod, at de *fremdeles* skulle være udelukket. Hvorfor? Og hvorledes praktiserede man i Norge denne bestemmelse? Det har været forfatterens mål at undersøge i denne bog.

Behandlingen af det spørgsmål, hvorledes man håndhævede denne paragraf, begynder dog først halvvejs inde i bogen (s. 141), for forf. opridsrer inden dette jødernes stilling i Norge før 1814. Han maner den opfattelse i jorden, som man af og til kan høre, at der ikke var jøder i landet før den tid. Som eksempel nævner han bl.a. Salomon Simon, men kender åbenbart ikke beskrivelsen af hans senere skæbne, ligesom han heller ikke nævner andre proselytter, som er omtalt i nyere tid (Thamar Wallich og Isaach Abraham Cohn). I denne forbindelse savner man også i afsnittet *Konverterte jødar i Danmark-Norge* (123-126) henvisning til de 121 jødiske proselytansøgere i pietismens tid og til de 120 i årene 1760-1814, som er meddelt i mine bøger fra 2002 og 2002, i stedet for forf.'s henvisning til Weitemeyers ufuldstændige meddelelser (1919). Videre oplyser forf. om Moses Mendelsohns oplysningsbevægelse, om det danske frihedsbrev og de samtidige forhold i Sverige. Han stiller også det spørgsmål, hvorfor det nævnte forbud overhovedet kunne gennemføres og nævner især præsterne Nicolaj Wergelands, Hans Grøgaards og andres aktiviteter for forbuddet og de tre præster og et par andre, som var imod. Man bemærker her forf.'s vigtige iagttagelse om kildeproblemerne (s. 88), om de samtidige tolkninger af ordet *fremdeles* (92) og hans konklusion, at motiverne for forbuddet var både politiske, merkantilistiske og religiøse (98-149). Hertil kan føjes, at de sædvanlige fordomme florerede lystigt blandt debattørerne.

Bogen har til gengæld sin styrke i kapitlerne 5 til 11, hvor forf. arbejder på grundlag af utrykte kilder som bl.a. Bergens politimesters og stiftamtmandens arkiv, Bergen magistrats arkiv, Kristiania stiftamt, kirkers arkivalier og andet. Ejendommeligt nok har forf. ikke lavet en samlet fortegnelse over disse arkivalier, bortset fra, at henvisninger nævnes i noterne. På grundlag af disse kilder kan forf. nemlig direkte vise, hvor strengt man med forhør og udvisninger efterlevede § 2 i de første år. Rygter spillede en vigtig rolle, blot mistanken om at være jøde var nok til udvisning. Han undersøger her forholdene mellem lokale og de centrale myndigheder. Han viser også, hvor-

ledes man med tiden gik mere og mere lempeligt frem, udstedte lejdebrevne både til enkeltpersoner og grupper og lod en mand som Joseph Hambro rejse frit ind og ud af landet. Han forstrakte staten med et større lån. Disse kapitler er meget vigtige supplementter til de hidtidige undersøgelser af den berygtede § 2. Forf. viser endelig, hvorledes denne liberalisering af praksis åbnede vejen for jødeparagraffens ophævelse i 1851, uanset at der endnu i 1849 var en stor gruppe politikere, som ville bevare den. Bortset fra de påpegede mangler og fejl i formalia – visse personnavne staves temmelig forkert – udgør bogen et meget vigtigt bidrag til analyserne af motiverne til jødeparagraffens vedtagelse og til håndhævingen af den indtil afskaffelsen.

Martin Schwarz Lausten

Geert Hallbäck & Troels Engberg-Pedersen

Det første evangelium. En samtale om Markusevangeliet. København: Forlaget Anis 2014. 285 s. Kr. 249.

Denne nye bog om Mark. er blevet til på opfordring og initiativ af Troels Engberg-Pedersen. Hovedforfatteren er Geert Hallbäck. De to nytestamentlige fagfæller mødtes ca. en gang om ugen i 2012, og TE-P nedskrev så, hvad der var kommet på bånd og i kladde, renskrev det hele og gjorde det klart til forlaget. Det er der kommet en helt ny litterær genre ud af: en kommentar til et bibelsk skrift i let forståeligt, ofte meget direkte og dagligdags sprog, hvor de to forfatters opfattelser gang på gang brydes, men enighed om det væsentligste som regel opnås til sidst. Den nye kommentar-genre, som anmelderen ikke husker at have set før, stiller overvældende krav til forfatterne. I det foreliggende tilfælde er kravene til fulde blevet opfyldt.

Efter et kort forord, hvori der redegøres for bogens tilblivelse, gås der lige og direkte på med selve Mark., hvis 16 kapitler vies 16 kompakte samtaler (side 11-249) med udblik til skriftets disposition, til enkelt-emner i ekskursform, fx om templet i Jerusalem og om apokalyptik. Til sidst kommer der en "udledning" (side 251-272) om Markusevangeliet som helhed, som måske er lidt skuffende, da læseren gennem de 16 kapitler allerede er blevet belært om, hvordan de to forfattere ser på de traditionelt såkaldte "indlednings-spørgsmål". Heldigvis daterer forfatterne ikke Mark. til "omkring" år 70 (Jerusalems fald og templets ødelæggelse), så man ikke véd, om det er før eller efter, men til kort efter år 70 (se især side 188-189). Skriftet har været kendt og brugt af Matt. og af Luk. og muligvis også af Joh. Mark.s *narrative* og *kompositoriske* indsats, som var formidabel, fremhæves med rette. Bogen afsluttes med en litteraturliste og et navne- og sagregister (side 273-285).

To temaer er særligt vigtige, ja, uomgængelige for både GH og TE-P. Det ene er spørgsmålet om, hvilken Jesus det er, som Mark. skildrer: Er det den *jordiske* Jesus eller den *historiske* Jesus? GH hævder, at det er den jordiske, og vil overhovedet ikke udtale sig om den historiske Jesus, fordi vi ikke kan,

og fordi Mark. ikke tillader os at udtale os herom. Nogle steder i bogen slår denne opfattelse gnister, for det er tydeligt, at TE-P gerne af og til ville ønske, at det var muligt at udtale sig herom; men GH er aldeles afvisende. Ét sted kommer GH dog til det alligevel. Det er i spørgsmålet om, om Jesu afvisning af de jødiske renhedsforskrifter (Mark 7) er udtryk for et brud med jødedommen (side 265), og TE-Ps spørgsmål om, om dette brud kan føres tilbage til den historiske Jesus. Hertil svarer GH klart nej (“Jeg kan næsten ikke forestille mig, at den forskydning afspejler den historiske Jesus,” siger han), men tager sig straks i det og fortryder, for den historiske Jesus *kan* der nu engang ikke siges noget om. At bruddet med jødedommen ikke kan føres tilbage til Jesus selv, får ganske vist TE-Ps klare bifald (“Det var dejligt!” siger han til GH) – men det har nu sine særlige grunde, for med sit syn på den antikke jødedom og den ældste kristendom, herunder (den historiske?) Jesus og Paulus (“den nye Paulus”) kan TE-P under ingen omstændigheder gå ind for, at allerede Jesus og Paulus havde brudt med jødedommen.

Det andet tema, som er vigtigt for GH og TE-P, er spørgsmålet om *templet i Jerusalem* og hele det magtfulde *establishment* med ypperstepræsten, præsteskrabet, de skriftkloge, saddukæerne, farisæerne og herodianerne. Også geografisk har templet en kolossal betydning for forståelsen af Mark.s komposition. Selvfølgelig er modsætningen mellem Galilæa, hvor alt det med Jesus-bevægelsen begynder, og Jerusalem med templet, hvor det hele ender, af stor betydning. Og i påskeugen drager Jesus hele tre gange til templet: Første gang er ved indtoget, men Jesus ser sig åbenbart kun omkring som en anden turist! Dernæst tempelrensningen, og så stridssamtaler med modstanderne. Derefter, på fjerdedagen, på Oliebjerget lige over for templet, med forudsigelsen af dets snarlige, fysiske tilintetgørelse (Mark 13 med “den synoptiske apokalypse”, i grunden en afskedstale: GH, side 194). Midt i dette kommer perikopen om det største bud i Loven (Mark 12,28-34) og den skriftkloges udsagn om, at det dobbelte kærlighedsbud er “vigtigere end alle brændofre og ofringer” (12,33). TE-P er tilbøjelig til i det sidste udsagn kun at se en fortsættelse af den gammeltestamentlige kultkritik, men GH peger på, at hvis Mark., som begge forfattere mener, er skrevet *efter* templets ødelæggelse, får udsagnet en helt anden, mere radikal betydning end i kultkritikken i Det Gamle Testamente, da templet endnu bestod (s. 188).

I forlængelse af det sidstnævnte tema, om templet, betyder også forholdet jøder – hedninger (ikkejøder) meget i Mark.: den syrofonikiske kvinde (Mark 7,24-30, hvor jeg dog savner en henvisning til Paulus’ “for jøde først, og dernæst for græker (= ikkejøde)”), de to massebespisninger (Mark 6 og 8) for henholdsvis jøder og ikkejøder (henholdsvis vest og øst for Genesaret-søen – igen geografien!), helbredelsen af den besatte (Mark 5).

En i kraft af talrige præcise iagttagelser både tankevækkende og belærende bog. Kan varmt anbefales

DANSK TEOLOGISK TIDSSKRIFT 2014

Redaktion (nr. 1, 2 og 3):

Niels Henrik Gregersen, Pernille Carstens, Bo Kristian Holm,
Jesper Tang Nielsen og Nils Arne Pedersen

Redaktion (nr. 4):

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

77. årgang
2014

Forlaget ANIS
Frederiksberg

INDHOLD 2014

Artikler

Lars Albinus, En æstetisk filosofi om sanseoverskridende erfaringer	317
Gitte Buch-Hansen, Paulus i Aristoteles' høsegård	9
Troels Engberg-Pedersen, Religion som verdenshåndtering.....	27
Kirstine Helboe Johansen og Katrine Frøkjær Baunvig, Gudstjeneste og erkendelse – en Donaldsk analyse af kirkens gudstjenester og deres deltagere.....	297
Jonas Adelin Jørgensen , “Kristendommens absolutte status”: Religiøsteologien hos Ernst Troeltsch	139
Mads Peter Karlsen, Det kristne næstekærlighedsbud som etisk anti-etik.....	197
Johanne Stubbe Teglbjærg Kristensen, Naturalisme og kristendom: Et dogmatisk perspektiv.....	65
Niels Peter Lemche, Après le déluge: Københavnerskolen eller kaos?	98
Bent Flemming Nielsen, Den Praktiske Teologis grundlagsspørgsmål	162
Bjørn Rabjerg, Suveræne livsyttringer og kredsende tanker og følelser I – en kritisk begrebsudvikling.....	178
Bjørn Rabjerg, Suveræne livsyttringer og kredsende tanker og følelser II – en kritisk udfoldelse af deres karakteristika.....	258
René Rosfort, Kritik af forestillingen om et godt liv	46
Emil Bjørn Hilton Saggau, Mellem neo-patristisk og eusebisk ekklesiologi	235
Johannes Aakjær Steenbuch, Et ubegribeligt levned? Biografisk etik på baggrund af udviklingen i Gregor af Nyssas moralfilosofi og negative teologi.....	121
Johannes Aakjær Steenbuch, Kærlighedens dialektiker: Karakteristik af Hans Dencks kritiske spiritualisme	217
Claudia Welz, Gud og menneske – Skabelsesbegrebet i moderne jødisk tænkning	276

Anmeldelser

- Marcel van Ackeren (red.): *A Companion to Marcus Aurelius*, Blackwell Companions to the Ancient World. Chichester: Wiley-Blackwell 2012. (Troels Engberg-Pedersen) 88
- Jørgen Ledet Christiansen, Niels Hyldahl & Mogens Müller (overs.): *Justins Dialog med jøden Tryfon*. Antikken og Kristendommen 10. København: Anis 2012. 236 s. Kr. 289. (Kasper Bro Larsen)..... 89
- Matias Møl Dalsgaard: *Det protestantiske selv. Kravet om autenticitet i Kierkegaards tænkning*. København: Forlaget Anis 2012. 279 s. Kr. 299. (Bo Kristian Holm) 95
- Håkon Harket: *Paragrafen. Eidsvoll 1814*. Dreyers Forlag, Oslo: Dreyers forlag 2014. 454 s. NKK 349,-. (Martin Schwarz Lausten) 326
- Geert Hallböck & Troels Engberg-Pedersen: *Det første evangelium. En samtale om Markusevangeliet*. København: Forlaget Anis 2014. 285 s. Kr. 249. (Niels Hyldahl)331
- Kirstine Helboe Johansen & Jette Bendixen (red.): *En gudstjeneste – mange perspektiver*. København: Forlaget Anis 2013. 249 s. Kr. 249. (Marlene Ringgaard Lorensen)173
- Anthony N. S. Lane: *Bernard of Clairvaux – Theologian of the Cross. Cistercian Studies Series 248*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press 2013. 280 s. \$29.95. (Aage Rydstrøm-Poulsen) 252
- Kirsten Nielsen: *Gud, mennesker og dyr i Bibelen*. København: Forlaget Anis 2013. 236 s. Kr. 229. (Anne Katrine de Hemmer Gudme)170
- James Carleton Paget & Joachim Schaper (red.): *The New Cambridge History of the Bible*. Volume I. From the Beginning to 600. Cambridge: Cambridge University Press 2013. XXVII + 979 s. £ 125/\$ 190. (Mogens Müller) 328
- Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: *Kritische Gesamtausgabe. II. afd., bd. 4, Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik*. Red. Wolfgang Virmond under medvirken af Hermann Patsch. Berlin-Boston: Walter de Gruyter 2012. LI + 1162 s. € 259. (Peter Grove)..... 91
- Helje Kringlebotn Sødal: *Norge i brann. Oxfordbevegelsen 1934-1940*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk 2013. 432 s. NOK 419. (Ida Balslev Willert)..... 254

Frode Ulvund: <i>Fridomens grenser 1814-1851. Handhevinga av den norske "jødeparagrafen"</i> . Oslo: Scandinavian Academic Press 2014, 378 s. NKr 399.- (Martin Schwarz Lausten)	330
Christine Weide: <i>Georg Spalatins Briefwechsel. Studien zu Überlieferung und Bestand (1505-1525)</i> , Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Ortodoxie 23, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014. 293 s. 48, 00 €. (Martin Schwarz Lausten)	327
Claudia Welz: <i>Vertrauen und Versuchung. Religion in Philosophy and Theology</i> 51. Tübingen: Mohr Siebeck 2010. 290 s. € 64. (Troels Nørager).....	93
Peter K. Westergaard: <i>Mennesket er et ceremonielt dyr. Ludwig Wittgensteins Bemærkninger om Frazers 'Den gyldne gren'</i> . København: Forlaget Anis 2013. 221 s. Kr. 249. (Jens Glebe-Møller)	255
Birgit Weyel, Wilhelm Gräb & Hans-Günter Heimbrock (red.): <i>Praktische Theologie und empirische Religionsforschung. Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie</i> 39. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2013. 249 s. € 38. (Kirstine Helboe Johansen)	171
Werner Zager (red.): <i>Universale Offenbarung? Der eine Gott und die vielen Religionen</i> . Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. 191 s. € 28. (Jonas Adelin Jørgensen)	175