

---

# Kritisk forum

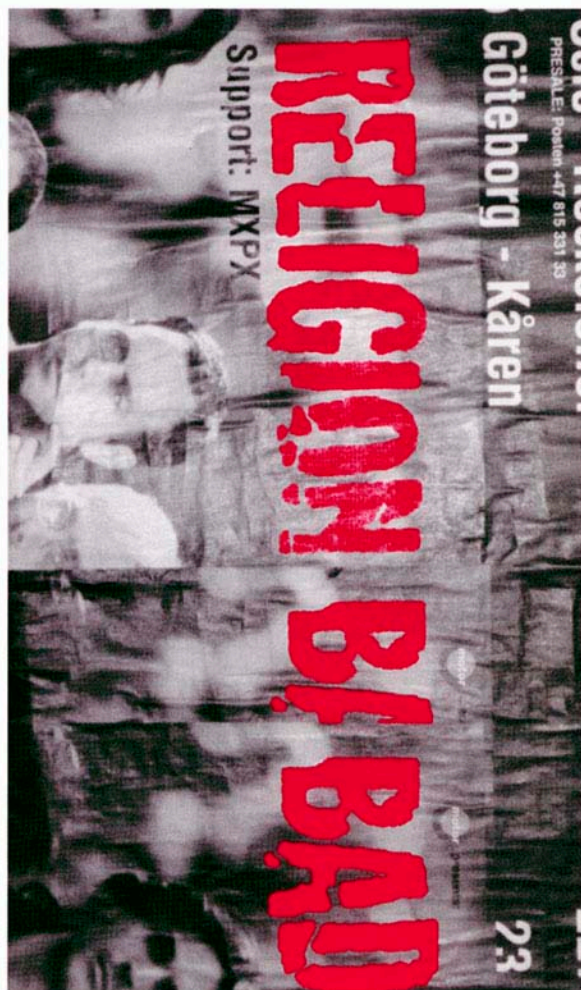
for praktisk teologi

---

April 2003

# 91

## Religionsbegrebet



---

# Kritisk forum

for praktisk teologi

---

## Tema: Religionsbegrebet

<i>Armin W. Geertz</i> Hvad er religion?	2
<i>Elmo Due</i> Spiritualitet som luthersk tema	11
<i>Safet Bektovic</i> Kristendom og islam: nogle paralleller i gudsbegrebet	23
<i>Henrik Vase Frandsen</i> Etik og religion hos Emmanuel Lévinas	30
<i>Stefan Kjerkegaard</i> Simon Grotrian mellem det profane og det profetiske	46
<i>Troels Nørager</i> Religionsfilosofi – en teologisk kriedisciplin?	58
<i>Bent Flemming Nielsen</i> »Bloß Gott ist nicht Gott«	67
<i>Svend Andersen og Niels Grønkjær</i> Religionsfilosofi og normativitet	75
<i>Bent Flemming Nielsen</i> Replik: Om læsning af religiøse tekster	78

---

## ANIS

Frederiksberg Allé 10A  
1820 Frederiksberg C  
Tlf. 33 24 92 50  
www.anis.dk

# Forord

**D**er er som regel altid gode grunde til at kigge sig omkring i grundbegrebernes radius. Religionsbegrebet er hele tiden undervejs og dette nummer af *Kritisk forum for praktisk teologi* rapporterer fra en række af religionens horisonter.

Der er religionsvidenskabelige og antropologiske perspektiver, filosofiske, teologiske og litterære. Undervejs, kommer vi forbi hjernevindingerne, bønner, kvinden, islam, den anden, digtet, lærebogen og kritikken.

Cecilie Rubow, Camilla Sløk og Jesper Stange

# Hvad er religion?

---

• Det er naturligt, at mennesker som overlevelsstrategi frasorterer informationer – såvel ubevidst som bevidst – om verdenen på basis af begreber og kategorier. Det er imidlertid ikke nødvendigvis givet på forhånd, at disse begreber og kategorier virkelig begriber ting og sager i verden, fordi vi mennesker netop har forudfattede meninger, forudsætninger og fordomme om denne verden. Dette gælder også videnskabelige kategorier. Derfor skal disse underkastes efterprøvning og debat. Det at definere begrebet religion er udtryk for en bagvedliggende holdning til emnet i komprimeret form. Den bagvedliggende holdning kan være personlig, men den kan også i endnu større grad være udtryk for den kultur, man er opdraget i, og den videnskabelige disciplin, man er blevet uddannet indenfor. Derfor er der også meget stor uenighed om, hvad religion er. Til spørgsmålet: »Hvad er religion?« kan man svare: »Hvem spørger?«

---

**V**i mennesker er udstyret med et kognitivt apparat, som gennem vor artsudvikling har sørget for, at vi hurtigt og effektivt kan orientere os i en potentiel farlig verden, genkende skikkelser, former og lyde – især af andre mennesker og dyr – skelne mellem levende og ikke-levende, drage flere konklusioner om en række forhold samtidig, udforme et eller andet meningsfuldt ud fra tilværelsens overvældende datamængde og derefter gebærde os i verden. En af nøglerne til dette imponerende effektive apparat ifølge kognitionsforskerne er: selektion, dvs. evnen til i en brøkdelen af et sekund at frasortere irrelevant information og satse på en vurdering her af. Forskerne er uenige om, hvordan denne selektionsproces egentlig foregår – det kommer som oftest an på, hvilken informationsbehandlingsmodel man hælder til. Men det har i alle tilfælde at gøre med enten et skema, en ramme, et kort eller en model i hovedet, hvor verden begrebsliggøres og kategoriseres. Disse kategorier, som

er ubevidste og intuitive, drejer sig næsten altid om verden omkring os, og derfor kan kategorierne forstås som *relationer* mellem objekter i verden og vore begreber om dem. Selv alvorligt hjerneskadede mennesker – som f.eks. den berømte mand, som på grund af en hjerneskade forvekslede sin kone med en hat – er drevet til at fortsætte denne selektionsaktivitet helt ud i absurditeter.<sup>1</sup>

Dette gælder også videnskabelige kategorier. Gennem en selektionsproces udstykkes kategorier, som har relationer til objekter i verden. Det er ikke nødvendigvis givet på forhånd, at disse kategorier og begreber virkelig begriber ting og sager i verden, fordi vi mennesker netop har forudfattede meninger, forudsætninger og fordomme om denne verden. Den videnskabelige selektionsproces skal derfor underkastes efterprøvning og debat. Vi skal være fælles om at afgøre, hvorvidt der er tale om meningsfulde eller i det mindste brugbare kategorier eller begreber. Denne erkendelse har fået den verdenskendte amerikanske religionsforsker Jonathan Z. Smith til polemisk at erklære: At religion kun findes i religionsforskerens studiekammer og ikke ude i verden. Han skriver, at der findes utallige eksempler i verdenshistorien på menneskets opfattelser af og forhold til guder og andre ikke-menneskelige væsener – af religiøs adfærd – men de udgør ikke i sig selv *religion*. Vor evne til at forestille os begrebet religion kom ret sent i europæisk historie og er et resultat af en reflektionsproces som bygger på sammenligninger og generaliseringer til analytiske formål.

På grund af denne reflekterende selektionsproces er enhver religionsforsker (herunder også universitetsteologer) forpligtet til at klargøre – også for os andre – hvorfor disse og ikke hine data opfattes som *exempli gratia* af et eller andet problemfelt eller tema i udforskningen af religion, det som Smith kalder »imagination religion«.<sup>2</sup>

Denne reflekterende selektionsproces medfører det problem, at mange forskere forveksler virkelighed med begreberne derom. Denne forveksling er forståelig nok, vor kognition taget i betragtning. Men det går ikke i et videnskabeligt arbejde. Man må ikke uden videre forveksle, med Smiths ord: 'landkortet med selve territoriet', dvs. kortlægningen med selve verden.<sup>3</sup>

Det at definere begrebet religion er lig med at konstruere et rum, hvori man analytisk kan undersøge opfattelser og adfærd som antages at være religiøse. At definere et begreb foregår imidlertid ikke i et tomrum. Det at definere et begreb er udtryk for den bagvedliggende holdning til emnet i komprimeret form. Den bagvedliggende holdn-

ing kan være personlig, men den kan også i endnu større grad være udtryk for den kultur, man er blevet opdraget i, og den videnskabelig disciplin, hvori man er blevet uddannet. Derfor er der også meget stor uenighed om, hvad religion er.

### Medusa-hoved

Til spørgsmålet »Hvad er religion?« kan man svare: »Hvem spørger?«. I en på dansk grund banebrydende artikel fra 1991 har Per Bilde opremset et katalog over forsøg på at definere begrebet religion.<sup>4</sup> Af de 14 fremførte definitioner plus et par stykker til i fodnoterne kom det klart frem, at definitionerne afspejler vedkommendes grundlæggende holdning og disciplinære tilgang til emnet. Et par eksempler:

Sociolog Peter Berger: »Religion er den form for menneskelig virksomhed, hvorigennem der oprettes et heligt kosmos.«<sup>5</sup>

Religionsfænomenolog Mircea Eliade, ophavsmanden til programerklæringen om *homo religiosus*: »... at være – eller rettere at blive – et menneske er ensbetydende med at være 'religiøs'.«<sup>6</sup>

Symbolantropolog Clifford Geertz: »... en *religion* er (1) et symbolsystem som medvirker til (2) at etablere kraftfulde, gennemtrængende og langtidsvirkende følelser og motiveringer i mennesker ved (3) at formulere begreber om eksistensens generelle orden og (4) at iklæde disse begreber en aura af en sådan faktualitet at (5) følelserne og motivationerne synes enestående virkelige.«<sup>7</sup>

Teolog og religionsfilosof Johannes Sløk: »... det religiøse er forsøget på i begreber, livsholdninger og institutioner at gøre tilværelsen meningsfyldt, lade den rette sig mod et yderste, eventuelt et hinsidigt mål, afsløre gyldige idealer, som mennesket er forpligtet på, overhovedet kvalificere tilværelsen på en sådan måde, at man kan leve i den med umiddelbar overbevisning om og fornemmelsen af, at den har fylde, realitet og beståen.«<sup>8</sup>

Bilde inddeler derefter religionsdefinitionerne i 18 forskellige typer (her gengivet uden henvisningerne):

1. Religion er udtryk for dette at opfylde sin skæbne som menneske.
2. Religion er udtryk for menneskets følelse af absolut afhængighed.
3. Religion er udtryk for menneskets flugt fra virkeligheden, behov for trøst og lignende.
4. Religion er tro på overnaturlige magter og de dermed sammenhængende handlinger.
5. Religion er udtryk for social sammenhæng og solidaritet.
6. Religion er udtryk for menneskets kommunikation med det hellige.
7. Religion er udtryk for menneskets stræben efter det 'yderste'.
8. Religion er (etymologisk) ængstelig gudsfrygt og omhyggelig gudsdyrkelse.
9. Religion er udtryk for menneskets kommunikation med sin 'verden'.
10. Religion er det middel, hvorved mennesket overvinder kløften mellem sig selv og 'verden'.
11. Religion bringer orden, helhed og mening i menneskets ellers kaotiske tilværelse.
12. Religion sikrer verdens 'virkelighed'.
13. Religion hører næsten biologisk til det at være menneske.
14. Religion er, hvad der dybest set motiverer mennesket.
15. Religion er 'verdensforklaring'.
16. Religion er udtryk for menneskets stræben efter 'værdier'.
17. Religion er (en 'religiøs') ideologi samt de dermed sammenhængende handlinger.
18. Religion består af fem (seks-syv) 'dimensioner'.<sup>9</sup>

Ja, religion er alt dette og sikkert meget mere. Selvom man gør sig sine forudsætninger klar og gør sin religionsteori offentligt tilgængelig, hvad skal man så som videnskabsmand stille op med dette – metodologisk set – Medusa-hoved?

Den psykologiske antropolog Pascal Boyer, som har skrevet bogen *Religion Explained*, har et genialt svar derpå: Religion er i sig selv ingen af disse ting. Religion er tværtimod en slags parasit, som stortrives på ryggen af mere grundlæggende menneskelige kognitive og sociale egenskaber, dimensioner og funktioner.<sup>10</sup> Mennesker er ikke f.eks. moralske på grund af religion. Den eksperimentelle forskning

viser, at børn har en veludviklet moralsk sans længe før en eventuel religiøs opvækst. Boyer finder i lighed med kognitionsforskningen og udviklingspsykologien, at mennesker er født med et udpræget socialt sindelag, hvor man ret hurtigt bliver kompetent i gensidigheds- og sanktionsmoral. Religion kommer som overbygning hertil som en meget effektiv objektivisering og legitimering af denne moral. Det samme gælder de andre områder, som tilsyneladende hører religion til. F.eks. at finde mening i tilværelsen. Hvis man skulle vente på en religiøs opvækst for at finde mening i tilværelsen, ville menneskeheden være i en såre dårlig forfatning.

Ifølge Boyer er religiøse ideer meget naturlige, ikke fordi de er medfødte, eller fordi vi har religiøse centre i vore hjerner, men fordi religiøse ideer bygger på almindelige intuitive antagelser om kognitive domæner som mennesker, dyr, planter, naturlige genstande og menneskeskabte genstande, men tilføjet en eller flere (dog ikke ret mange) 'modintuitive' egenskaber, dvs. egenskaber, der tages fra ét domæne og anvendes på noget i et andet domæne, f.eks. menneskeagtige væsener, som kan flyve, eller magiske tigre, som kan forhekse mennesker, eller træer, som overhører menneskelige samtaler og sladrer om dem. Ifølge Boyer er der i alt kun 15 kombinationsmuligheder (dvs. de fem ovennævnte domæner modificeret på tre forskellige måder) i konstruktionen af religiøse ideer.<sup>11</sup> De religiøse ideers kombinationsmuligheder skal netop være begrænsede, hvis de skal have den mindste chance for at overleve i den kulturelle selektion, de bliver udsat for. Hvem ville huske eller tage alvorligt følgende væsener: Et levende køleskab, som kun avler brødristerere eller en gud som er alvidende, men kun om onsdagen?

Jeg har i mine egne bestræbelser på at præcisere mit undersøgelsesfelt taget udgangspunkt i det kognitive individ i tæt samspil med sine omgivelser og med andre mennesker. Religion er for mig et kulturelt system og en social institution, som styrer og fremmer idealfortolkning af tilværelsen og idealpraksis ved henvisning til påståede transempiriske magter eller væsener.<sup>12</sup> Definitionen rummer en teori om kulturel fortolkning og om social handling.

## Religionsdefinition og magt

Der er en anden side af definitionsproblematikken, som er mere praktisk. Det at definere udgør også etablering af et magtforhold i verden, en viljesytring på godt og ondt. Mange postkoloniale forskere i den



tredje verden har gjort os opmærksom på dette: Ikke mindst kolonimagtens intellektuelle har gennem deres kategoriseringsarbejde bidraget til imperiets magt over andre mennesker og deres virkelighed.<sup>13</sup>

Lovgivningen i mange lande rummer dette magtfulde instrument. At definere er at kontrollere, ganske på samme måde som i analytiske opgaver. Man definerer, hvad eller hvem der skal med eller ikke med. I dansk lovgivning har man overladt definitionsarbejdet (vedr. trossamfund uden for folkekirken) til det pågældende resortministerium. Som medlem og formand for det i 1998 nedsatte rådgivende Udvalg vedr. Trossamfund har jeg været med til at gennemgå lovgivning, forordninger og tidligere sagsbehandlingspraksis i forbindelse med godkendelse som trossamfund. Heraf fremgik det, at et trossamfund forstås som 'gudsdyrkelse ... efter en nærmere udformet lære', hvor 'samfund' er nærmere bestemt som en sammenslutning eller forsamling (og hverken en 'bevægelse' eller 'filosofisk forening'), hvis primære formål er 'gudsdyrkelse (kult) efter en nærmere udformet lære og ritus'. Udvalget udarbejdede en udspecificering af ovennævnte opfattelse:

1. Begrebet 'gudsdyrkelse' er et teistisk begreb, som er for snævert i et moderne, religiøst pluralistisk samfund. Derfor er det nødvendigt at anvende et mere abstrakt 'gudsbegreb' som dækkende 'opfattelsen, at mennesket er afhængig af en transcendent magt'.
2. Gudsdyrkelsen foregår på basis af en nærmere udformet lære, dvs.:
  - a. At der må foreligge en trosbekendelse eller anden tekst, som opsummerer og henviser til religionens centrale tekster eller traditioner, og som er grundlag for medlemskabet.
  - b. At der må være tale om en fælles tro, som giver retningslinjer for menneskets handlinger, dvs. etik og moral.
  - c. At der må være tale om en fælles tro, som udtrykkes gennem vielses- og/eller andre ritualer.
  - d. At der må foreligge en forskrift for eller en beskrivelse af de væsentligste ritualer.
  - e. At vielsesritualet må opfylde kravene i dansk ægteskabslovgivning.
3. Begrebet 'religionssamfund' forstås således:
  - a. At samfundet har en sådan organisatorisk struktur, at det kan danne et tilgængeligt grundlag for offentlig kontrol og godkendelse. Der skal foreligge vedtægter, som kan gøres til genstand for vurdering efter dansk retsopfattelse.

- b. At der er tale om vedtægtsmæssigt udpegede repræsentanter, som kan stå til ansvar over for myndighederne.
- c. At der er tale om formelt medlemskab med retningslinjer for såvel optagelse af medlemmer som for ophør af medlemskab.<sup>14</sup>

Ud fra disse betragtninger har udvalget udarbejdet en minimumsdefinition, som kombinerer lov, praksis og fag:

Ved en *religion* forstås udvalget en specifikt formuleret tro på menneskets afhængighed af en magt, som står over menneskene og naturlovene, og en tro som giver retningslinjer for menneskets etik og moral.<sup>15</sup>

De ovennævnte udspecificeringer samt minimumsdefinitionen blev udarbejdet af strategiske hensyn, således at udvalget bedre er i stand til at behandle konkrete ansøgninger om godkendelse som trosamfund uden for folkekirken.

## Konklusion

Som det fremgår, er det ikke nemt at finde ud af, hvad religion er. Men det er ikke mindre påkrævende at gøre et forsøg alligevel, hvad enten man er præst, universitetsteolog, religionshistoriker eller jurist. Hver definition sin mand og hver mand sin opgave. Begrebet 'religion' er notorisk tricky, men ikke værre end begreber som 'kultur' eller 'samfund'. Denne uklarhed skal vi leve med. Derfor skal vi også hjælpe hinanden i vor daglige omgang, i avisspalterne og i faglige tidsskrifter med at gøre opmærksom på, hvad *vi hver især* mener religion er for netop at undgå sprogforbistring og unødvendige misforståelser.

## Noter

- 1 Se Oliver Sacks, *The Man Who Mistook His Wife for a Hat*, London: Duckworth, 1986 (*Manden der forvekslede sin kone med en hat: og andre beretninger om sindets fantastiske virkelighed*, på dansk ved Else Cederborg, Valby: Borgen, 1987). Vedr. kognitiv kategorisering: Ulric Neisser, red., *Concepts and Conceptual Development: Ecological and Intellectual Factors in Categorization*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987; Scott Atran, *Cognitive Foundations of Natural History: Towards an Anthropology of Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990; Scott Atran, »Taxonomic Ranks, Generic Species, and Core Memes«, *Behavioral and Brain Sciences* 21 (4),

- 1998, 593-609; Lawrence W. Barsalou, Janellen Huttenlocher og Koen Lamberts, »Basing Categorization on Individuals and Events«, *Cognitive Psychology* 36, 1998, 203-72.
- 2 Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago & London: University of Chicago Press, 1982, xi.
  - 3 Jonathan Z. Smith, *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*, Leiden: E.J.Brill, 1978; genudg. Chicago & London: University of Chicago Press, 1993.
  - 4 Per Bilde, »Begrebet religion: Et indlæg i debatten om religionsvidenskabens objekt drøftet i lyset af beslægtede begreber«, *Chaos. Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier* 15, 1991, 3-24. Per Bilde og jeg havde en debat fem år senere med udgangspunkt i hans artikel: Armin W. Geertz, »Begrebet religion endnu engang: Et deduktivt forsøg«, *Chaos. Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier* 15, 1996, 109-128; Per Bilde, »Er 'religion' et autonomt forskningsfelt? Et svar til Armin W. Geertz«, *Chaos. Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier* 27, 1997, 119-27; samt Armin W. Geertz, »Illumination, korrespondens og religion: Et svar til Per Bilde«, *Chaos. Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier* 28, 1997, 145-55. Jeg har siden skrevet om begrebet både herhjemme og i internationale tidsskrifter.
  - 5 Peter Berger, *Religion, samfund og virkelighed. Elementer til en sociologisk religionsteori*, København, 1967, 36.
  - 6 Mircea Eliade, *De religiøse ideers historie*, København: Gyldendal, 1983, bd. 1, 13.
  - 7 Clifford Geertz, »Religion as a Cultural System«, i Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York: Basic Books, 1973, 90.
  - 8 Johannes Sløk, *Det religiøse instinkt*, København, 1960, 117.
  - 9 Bilde 1991, 9. Sidstnævnte dimensioner blev fremført af Ninian Smart, som efterhånden ændrede de fem basale dimensioner (den sociale, rituelle, erfaringsmæssige, doktrinære og mytiske dimension) til seks (den etiske dimension) – og senere til syv (den materielle dimension).
  - 10 Pascal Boyer, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York: Basic Books, 2001.
  - 11 Pascal Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1994; »Cultural Transmission with an Evolved Intuitive Ontology: Domain-Specific Cognitive Tracks of Inheritance«, *Behavioral and Brain Sciences* 21 (4), 1998, 570-71; og »Cognitive Tracks of Cultural Inheritance: How Evolved Intuitive Ontology Governs Cultural Transmission«, *American Anthropologist* 100 (4), 1999, 876-89.
  - 12 Armin W. Geertz, »Begrebet religion endnu engang: Et deduktivt forsøg«, *Chaos. Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier* 26, 1996, 109-28; »Theory, Definition, and Typology: Reflections on Generalities and Unrepresentative Realism«, *Temenos. Studies in Comparative Religion Presented by Scholars in Denmark, Finland, Norway and Sweden* 33, 1997, 29-47; »Definition as Analytical Strategy in the Study of Religion«, *Historical Reflections/Reflexions Historiques* 25 (3), 1999, 445-475; »Religion eller trossamfund? Ordforklaring som strategi«, *IKON* 28 (temanummer om religionsfrihed), september 1999, 9-11; og »Analytical Theorizing in the Secular

- Study of Religion«, bidrag til Tim Jensen & Mikael Rothstein, eds., *Secular Theories on Religion. Current Perspectives*, Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2000, 21-31.
- 13 Edward W. Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, London, 1978; genudg. London & New York: Penguin Books, 1991; (Edward W. Said, *Orientalisme: vestlige forestillinger om Orienten*, oversat af John Botofte Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag, 2002); Edward W. Said, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, New York: Pantheon Books, 1981. Se også Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 1993; Bill Ashcroft, Gareth Griffiths og Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, London & New York: Routledge, 1989; Bill Ashcroft, Gareth Griffiths og Helen Tiffin, *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*, Routledge Key Guides. London & New York: Routledge, 2000.
- 14 Udvalget vedr. Trossamfund, *Vejledende retningslinjer*, 2. rev. udgave, januar 2002, s. 6. Dokumentet kan downloades fra: <http://www.teo.au.dk/html/geertz/udvalg/vejledningrev02.pdf> eller fra Kirkeministeriets hjemmeside.
- 15 Udvalget vedr. Trossamfund, *Vejledende retningslinjer*, 2. rev. udgave, januar 2002, s. 2.

Armin W. Geertz, professor  
Institut for religionsvidenskab  
Aarhus Universitet



# Spiritualitet som luthersk tema

---

• Spiritualitet er ikke det samme som spiritualisering eller åndeliggørelse. Spiritualitet er derimod et udtryk for legemliggørelse af det åndelige eller det åndeliges indøvelse i kald og stand. Derfor giver det mening at tale om luthersk spiritualitet. I et samfund, hvor kultur og kristendom ikke længere finder sammen i en enhed, kan spiritualiteten ikke leve i en indvendighed, som hos en »troens ridder«. At leve i kald og stand er nemlig ikke blot ensbetydende med et velorganiseret arbejdsliv. Det indebærer også åndelig fordybelse, som finder en form.

---

**B**orgens forlag har for nylig udgivet bogen *Vejen vi går*,<sup>1</sup> hvor 12 kvinder fortæller om deres åndelige praksis. Det er ikke blot meget forskellige kvinder, det er også kvinder med en forskellig religion eller konfession, for så vidt som 2 af dem er muslimer, 2 buddhister, 5 protestanter, 2 katolikker og én ortodoks. Den indeholder en række inspirerende beretninger, men der mangler noget, nemlig nogle mænd. En forklaring kunne selvfølgelig være, at mænd ikke er særligt spirituelle, en anden, at spiritualiteten, som vi almindeligvis forstår den, ikke er mandlig eller mandig. Måske hænger det sådan sammen, at kvinderne har taget patent på spiritualiteten. Eller at der er sket en arbejdsdeling, så kvinderne tager sig af den dybe fromhed, medens mændene tager sig af de høje stillinger? Eller måske er spiritualitet simpelthen religionens kvindelige side, hvad det så end betyder, og den mandlige side så må være noget i retning af korstog i forskellige varianter.

Traditionelt set er det kvindelige vel forbundet med det vegeerende, værende eller hvilende, indadvendte, empatiske, hengivende, det at give afkald og trække sig tilbage – eller det varen gang. Og når

man hos flere af kvinderne i bogen kan konstatere en bevægelse mod katolicisme, kunne man jo spørge, om det så hænger sammen med, at lutherdommen er ensidigt maskulin? Man kunne med andre ord spørge, om ikke vores gængse forestilling om spiritualitet er for feminin? Og kunne luthersk teologi ikke bidrage med den kvalifikation, at spiritualitet blev lidt mere maskulin, så den også blev tiltrækkende for f.eks. midaldrende mandlige tidehvervspræster? Jeg overvejer, om der i en evangelisk luthersk folkekirkelig sammenhæng er behov for at fremstille spiritualiteten i maskulinitetens billede, så spiritualitet betyder bevægelse, udadvendthed, handlekraft og vorden i stedet for væren osv.? Og omvendt kunne det måske også være på tide at opholde sig ved luthersk tilknytning til den middelalderlige spirituelle tradition.<sup>2</sup>

### Liv og lære

*Et første* synspunkt på spiritualitet kunne altså være, at begrebet skal luthersk kvalificeres, så det får styrket sin maskuline side; men begynder vi at tale om luthersk kvalifikation af spiritualiteten, rejser vi også spørgsmålet om læren. Den maskuline bestemmelse er altså for så vidt ikke blot en kvalifikation, men også en afgrænsning. Med andre ord: hvis vi vil tale om evangelisk luthersk spiritualitet, så må *det økumeniske kort også spilles ud*. Og det kan virke forstyrrende for nogle.

Der er unægtelig det ved spiritualitet eller visse former for spiritualitet, at den tegner et lidet tiltrækkende billede af dogmatikken. Det afgrænsende opfattes som indsnævrende. Det læremæssige og det konfessionelle høres mere som devaluerende end kvalificerende, mere som stagnation end udvikling, mere lukkede end befordrende. Og det skal jo ikke nægtes, at denne opfattelse har sin ret.

Modsat er der så heller ingen tvivl om, at det grænseoverskridende moment ved spiritualiteten har været angstprovokerende hos lutherske teologer. Så ligesom spiritualiteten ikke har tegnet et flatterende billede af dogmatikken, har dogmatikken eller universitetsteologien heller ikke ligefrem haft noget nært forhold til spiritualitet eller fromhed. I dansk folkekirkelig sammenhæng er mange former for spiritualitet i den grad blevet sat i skammekrogen, at det nærmest har tvunget søgende mennesker andre steder hen.

Denne kendsgerning er en fordring og måske en anklage. I bogen om de 12 kvinders åndelige praksis (Kjerkegaard 2002) bliver Bente Hansen således spurgt, hvad det er, der gør, at folkekirken ikke læg-

ger samme vægt på opøvelse af en spiritualitet i dens forskellige former, og hun svarer:

Måske skyldes det præsternes uddannelse. Jeg har mødt mange gode præster rundt om i landet. Det er ikke præsterne, der er problemet. De er mere åbne, end man tror. Men den lutherske dogmatik og det højvidenskabelige niveau på universitetet gør, at de lærer at røgte teologien på en ganske særlig måde...

Den videnskabelige tilgang til teologien gør, at mange præster kommer ud af uddannelsessystemet uden at have en åndelig praksis selv og uden at have været gennem den selvudviklingsproces, der skal til for at kunne møde søgende mennesker af enhver art. Præsternes skoling gør dem til dygtige teologer, men den gør også, at de bliver hurtige til at tilrettevise, hvis nogen siger noget, der er lidt skævt i forhold til deres lærebygning. De kommer let til at rejse en barriere i stedet for at turde dialogen og nærheden til tidens mange søgende mennesker. Det er en skam, for det betyder, at vor tids store åbning mod det åndelige igen risikerer at gå folkekirken forbi.<sup>3</sup>

### Spiritualisering og spiritualitet

Af flere grunde kan det imidlertid virke lidt paradoksalt at tale om luthersk spiritualitet. For det første fordi ordet »spiritualitet« lader sig føre tilbage til den dominikanske ordensteologi i Frankrig, hvor det i midten af 1900-tallet fik en ny prægning. For det andet fordi det er et ord, som bruges meget bredt, og som umiddelbart gør modstand mod at gå med rygmærke og være luthersk. Det er, som om det har det bedst i en tværkirkelig, for ikke at sige almenreligiøs, kontekst.

Det kunne tale for, at vi i luthersk sammenhæng ganske enkelt skulle lade ordet ligge; men dermed er der også meget andet, som vi lader ligge. *Vi mister nemlig en oplagt mulighed for at komme i en væsentlig dialog med en samtid, som bruger dette ord som udtryk for, hvad den søger.* Afsiger vi os brugen, må vi derfor overlade både samtiden og ordet til andre ånder, medens kirken ender i selvghettoisering.<sup>4</sup> Og dertil kommer, at vi forpasser en givet lejlighed til *selvbesindelse. Og det er måske nok så vigtigt, som det ovennævnte taktiske hensyn.* For i al sin



ubestemthed, kan udtrykket, måske som en fremmed profet, pege på glemte sider af vores egen tradition.

At spiritualitet som begreb kan gøre os opmærksomme på vor egen tradition viser sig ikke mindst, når man nærmer sig den forståelse af spiritualitet, som var fremherskende blandt de franske dominikanere. De opfattede nemlig *spiritualitet* som en modpol til *spiritualisering*,<sup>5</sup> så hvis spiritualisering betyder åndeliggørelse, så betyder spiritualitet legemliggørelse, eller at ånd bliver indøvet i dagliglivet.<sup>6</sup> Og det kan godt oversættes med »livet i kald og stand«, især hvis både bestemmelsen af »livet i kald og stand« og spiritualitet bliver præciseret lidt nærmere.

Spiritualitet som brugsord blev i sidste halvdel af 1900-tallet udbredt ikke mindst gennem fællesskabet i Taizé, som gennem slagord som »Kamp og kontemplation« fik tydeliggjort, at spiritualitet har to sider. Det vil sige, at spiritualitet var både en bevægelse indefra og ud i kampen for et bedre samfund og en bevægelse udefra og ind i kontemplationen. Dobbeltbegrebet skabte en frugtbar spænding, så spiritualitet både blev udtryk for en etisk handlingsorientering, der ikke ender i aktivisme og en indadvendt meditation, som ikke ender i pseudopietistisk inderlighed.

En arbejdsgruppe om spiritualitet i Die Evangelische Kirche i Tyskland har da også anbefalet begrebet, fordi det afspejler en nødvendig udfordring til den moderne protestantismes ensidigheder, hvad enten den optræder som en *ordets*, *handlingens* eller en *følelsernes* ensidighed.<sup>7</sup> For så vidt optræder spiritualitet altså som en kritisk fremmedprofeti, men spørgsmålet er, om det ikke samtidig er et klart udtryk for intentionen i den *lutherske kaldslære*, som *jo ikke er identisk med blot at have et velorganiseret arbejdsliv*. Til livet i kald og stand hører jo også meditation eller en form for åndelig fordybelse, hvad man kan forsikre sig om ved at slå op i Luthers anvisninger i »Den lille katekismus« og utallige andre steder.

Spiritualitet kan derfor ses som en dobbeltbevægelse, som indånding og udånding, som ånd, der bliver legemliggjort; det er foreningen af det indre med det ydre, det er kontemplation og kamp eller 'livet i kald og stand', som i et og samme udtryk indeholder spiritualitetens to sider: 'kald' og 'stand'.

Den usynlige vej, vi går ad – dobbeltbevægelsen som gik i skjul  
Men hvor er denne dobbeltbevægelse blevet af i dansk folkekirkelig  
sammenhæng?

Den er blevet usynlig! Det kunne hænge sammen med, at et helt berettiget opgør med religiøs selvoptagethed har bredt sig til al erfaret tro. Det har medført, at megen protestantisk teologi ingen frisættelse fandt i helligheden eller i helliggørelsen som troens erfaring eller udfoldelse. Selv om denne erfaring ikke blev rent benægtet, så skulle den i hvert fald anonymiseres eller usynliggøres. Som om reformatorisk teologi trods alt ikke var en udfoldelse og ny forståelse af *både* retfærdiggørelse og helliggørelse som to sider af samme sag.

Det ses eksempelvis hos Luther i *Om et kristen menneskes frihed*, et skrift som i hele sin opbygning netop demonstrerer en dialektik mellem retfærdiggørelse og helliggørelse:

Vel, når nu troen betyder alt og alene gælder for at være tilstrækkelig til at gøre retfærdig, hvorfor er da alle de gode gerninger påbudt? Så vil vi da lade bekymringerne fare og intet gøre. Nej min gode mand, sådan er det ikke! Sådan ville det nok være, hvis du udelukkende var et indre menneske, der helt og holdent var præget af det indre. Men det sker ikke før den yderste dag. Her på jorden bliver det kun til en begyndelse og en vækst, som skal fuldkommes i den hinsidige verden. Derfor kalder apostlen det *primitiae spiritus*, åndens førstegrøde (Rom 8.23, »vi, der har ånden som førstegrøde«).<sup>8</sup>

Pointen er efter min mening, at det lige præcis er i en sådan dobbeltbevægelse, vi får at gøre med luthersk spiritualitet. Spiritualiteten er frugten af den dobbelte bevægelse mellem retfærdiggørelse og helliggørelse.<sup>9</sup> Men det er, som om der i vores evangelisk-lutherske forkyndelse ikke er nogen vej at gå ad, så vi bliver stående bomstille i en monologisk tilsigelse, som prædikanten også mærker har tabt farten. Og dermed er tilsigelsen egentlig allerede dementeret som en spøgelsesagtig genganger uden åndens kraft. Man forlades jo ikke blot fra, men også til. Syndernes forladelse kommer til at betyde ophør af bevægelse for al bevægelses begyndelse.

Luthersk spiritualitet er med andre ord ånden som førstegrøde, der i en dobbelt bevægelse sætter fri og gør os til alles tjener. Som fri kan vi intet gøre, som tjener skal vi gøre alt. *Denne dobbeltbevægelse er*

*luthersk spiritualitet.* Og retfærdiggørelse uden helliggørelse er ikke ånd, men et spøgelse, ligesom helliggørelse uden retfærdiggørelse er selvoptagethed.

Der findes en variant af denne problematik, som har haft uendelig stor betydning i dansk teologi og forkyndelse. Det drejer sig om den paradoksale eksistens i skikkelse af troens ridder, som til forskel fra resignationens ridder har gjort uendelighedens dobbeltbevægelse ligesom Abraham, da han fik befaling om at ofre Isak:

Men hvad gjorde Abraham? Han kom hverken for tidlig eller for sildig (...) Abraham troede. Han troede ikke, at han skulle blive salig hisset, men at han skulle blive lyksalig her i verden. Gud kunne give ham en ny Isak, kalde det ofrede til live. Han troede i kraft af det absurde; thi al menneskelig beregning var jo for længst ophørt.

At sorg kan gøre et menneske sindsvagt, det ser man, og det er tungt nok; at der gives viljekraft, der kan knibe så yderligt op mod vinden, at den frelser forstanden, om end mennesket bliver lidt underligt, det ser man også, men at kunne tabe sin forstand og dermed hele den endelighed, hvis vekselmægler den er, og da i kraft af det absurde (at) vinde netop den samme endelighed, det forfærder min sjæl.

Dersom Abraham i det øjeblik, han svingede sit ben over æslets ryg, har sagt til sig selv: nu er Isak tabt, jeg kunne ligeså gerne ofre ham herhjemme som rejse den lange vej til Moria – så behøver jeg ikke Abraham, medens jeg nu bøjer mig syv gange for hans navn og halvfjerdsindstyve gange for hans gerning.<sup>10</sup>

Altså først taber han verden, mister den og tillige ethvert manifest eller begribeligt holdepunkt. Men i stedet for at resignere eller trække sig mere eller mindre tilbage fra verden eller måske endda ligefrem gå i kloster, sådan som ridderen af den uendelige resignation måske ville finde på, så vinder troens ridder i kraft af en absurd tro på, at Gud aldrig tager noget fra et menneske uden at give det igen, så vinder troens ridder endeligheden eller verden tilbage i en uendelighedens dobbeltbevægelse. Et uendeligt afkald og en forfærdende afsked, men derfor også en uendelig gave og en dobbelt glædelig

modtagelse. Ja, først gennem dobbeltbevægelsen kan tilværelsen modtages i troens eksistensmodus, *taknemmeligheden*; kun ved at have mistet, kan vi se den virkelig som det, den er, nemlig en gave. Det vil sige: Ikke bare noget foreliggende eller en selvfølgelighed, nej, for evigt ejes kun det tabte.

Altså: Troen og dermed spiritualiteten er ikke vejen bort fra endeligheden, spiritualitet er en dobbeltbevægelse, så man giver afkald på endeligheden, men netop derfor kan endeligheden ikke længere betragtes med ejermine, for nu er den kun til stede i modtagelse og som en gave. Men desto større glæden og desto stærkere tilbagekomsten. Derfor skildrer Kierkegaard også, hvordan en troens ridder til forveksling ligner enhver anden spidsborger i byen uden særlige fromme udtryk eller kendetegn. Troens ridder er i den grad ankommet til verden efter dobbeltbevægelsen, at han går "tungt på jorden«, han er "en endelighedens stamherre«, som Kierkegaard (Silentio) siger det. Hvis man kunne se ham i forvekslingen med en ærkekøbenhavnner, så ville man:

.. slå hænderne sammen, og halvhøjt sige: Herre Gud! Er det virkelig ham, han ser jo ud som en Rodemester, der har fortabt sin sjæl til det italienske bogholderi.<sup>11</sup>

Ganske vist en af de glade, for det viser sig, at han glæder sig ved alt, deltager i alt, og deltager længe og vedholdende, der er ingen sprækker, hvorfra det evige kan sive ud som halvfjordøjet eller halvfordærvet spiritualitet. Han er helt igennem solid. Ingen pyntet borgermand, der søndag eftermiddag går ud på Frederiksberg, træder grundigere på jorden, ingen spidsborger kan tilhøre den mere.

Sådan er en kristen! Så radikal er inderligheden, at han ikke er til at få øje på! Hos Luther lyder denne variant af opgøret sådan:

Vi vil nu se på det indre åndelige menneske for at se, hvad der hører til, for at nogen kan være og kaldes from og frigjort kristen. Det er da klart, at intet ydre, hvad man så end kalder dette ydre, kan gøre ham hverken fri eller retsindig, hvad man så end kalder dette ydre ...

Det gavner således ikke sjælen, om legemet fører sig frem i hellige klæder, som præsterne og gejstligheden gør, og heller ikke om legemet er i kirken eller på andre

hellige steder, eller det har med indviede ting at gøre. Ja, det gavner end ikke sjælen, om man med sit legeme beder bønner, faster, valfarter og gør alle gode gerninger, som til enhver tid kan udføres legemligt... På den anden side skader det ikke sjælen, om legemet bærer verdslige klæder, opholder sig på uindviede steder, spiser, drikker, undlader pilgrimsrejser og bønnerne og lader alle de gerninger ugjorte, som de skinhellige udfører.<sup>12</sup>

Dertil kommer selvfølgelig, at yderliggørelsen af fromheden ikke blot kan betyde skinhellighed og gerningsretfærdighed, men også kirkelig kontrol og magt. Således blev det muligt for Kirken at operationalisere det mest inderlige i den troendes liv. Det blev en tvang at gå til skrifte, således som det skete med det tvungne skriftemåls indførelse i og med det 4. Laterankoncilium i 1215.

I skriftet »Von der Beichte, ob der Papst macht habe, sie zu gebieten«, skriver Luther således: «*Det hemmelige skriftemål ærer jeg som jomfrueligheden og kyskheden, nemlig som en meget kostbar og nyttig ting, en frit tilgængelig nådeskat.*»<sup>13</sup>

Den må ikke blive en tvang, og derfor må Luther udbryde:

Oh, hvilket misbrug af ædle og dyrebare kostbarheder er det ikke du sætter i værk, du elendige Pave, så jeg må sige, at der findes ikke en mere syndig og mere fordømt dag i hele året end påskedag. Og selv om hele året blev til fastelavn, og selv om der hele året blev danset og drukket, så ville der dog ikke ske en så stor skade, og en så stor synd, som det nu sker i fastetiden.<sup>14</sup>

På mange måder er Luthers og Kierkegaards fælles anliggende svært at komme uden om. Men der er dog et temmelig afgørende forhold, man må tage i betragtning: Fromheden på Kierkegaards tid kunne holde sig anonym, skjult i den almindelige spidsborgerlige kirkegang i Vor Frue, ligesom Luthers husfader som en del af sit nøgterne kald kunne afhøre børn og tyende i troens lærdomme. I en ikke-sekulariseret kristelig enhedskultur var troen trods yderliggørelsen anonym.

Sådan er det ikke længere, som Lotte Rømer bevidner i *Véjen vi går ad*:

Jeg mediterer om morgenen hele året. Som regel inden resten af familien står op. Min familie respekterer, at der er stilhed i mit arbejdsrum om morgenen, fordi de ved, at den daglige stille bøn betyder noget for mig. Da mine børn var små, sagde jeg til dem, at jeg skule tale med Jesus, og Jesus skulle tale med mig, og derfor var det nødvendigt, at der ikke var andre, der snakkede. På den måde har de ikke opfattet det som noget underligt. Det er selvfølgelig sket, at jeg er blevet afbrudt. Jeg kan huske, at min søn en dag, da han var lille, lukkede døren op og udbød: »Nå, sidder du nu igen og spilder vores tid!«<sup>15</sup>

### Luther som spirituel vejleder i kald og stand

Til livet i kald og stand hører som nævnt meditation og åndelig fordybelse. Derfor har Luther ikke blot knubbede ord om de hellige klæder og alle de øvelser, som kan gøres »legemligt«, han giver også anvisninger på, hvorledes man kan meditere – og det på en måde, som giver form til fromheden. I et lille skrift, som Luther skrev med til sin ven og barber Peter Weskendorf,<sup>16</sup> fortæller han enkelt og lige til, hvordan han selv beder, så Peter Weskendorf og andre kunne gøre ligeså. Men han indleder dog med at fortælle, hvad han gør, når han ikke gider, dvs. når djævelen eller adspredende tanker vil forhindre ham i bønnen. Han flytter sig med salmebogen i hånden, det vil sige, han løber ind på sit værelse eller hen i kirken, slår op på de ti bud, trosbekendelsen og forskellige skriftord og fremsiger dem for sig selv efterfulgt af en kort syndsbeholdelse. Efter denne anvisning fortsætter Luther med at bede fadervor i sin helhed, men gentager derefter bønnerne én for én, idet hver bøn er efterfulgt af en refleksion.

Det er dog ikke anderledes, end at man undertiden må nøjes med den første bøn eller nogle få bønner, fordi man kan komme til at spadserere ind i nogle særligt rige tanker. Da skal man lade de andre bønner ligge, give tankerne plads, i stilhed lytte til dem og »for Guds skyld«<sup>17</sup> ikke hindre dem. For nu prædiker Den hellige Ånd! Og når den prædiker et ord er det bedre, end at vi beder tusinde. Det er med andre ord sådan, at Luther midt i fadervor bliver overmandet af Heliganden og beder en »stillebøn«.

Herefter kan Luther – når tiden er til det – fortsætte med en meditation over de ti bud ved hjælp af »den firefoldige krans«. Denne

krans er en slags hermeneutik eller en elementarisering af teksten. Den består af fire læsninger af samme tekst, idet den firefoldige krans angiver fire lag i læsningen, for det første en læsning eller lytning, som søger svar på, hvad Gud fordrer af den, der læser eller lytter, for det andet mødes teksten, så den giver anledning til taksigelse; for det tredje, giver teksten anledning til skriftemål og for det fjerde mødes teksten, så den skaber bøn.<sup>18</sup>

Derfor forklarer Luther det første bud »Jeg er Herren din Gud, du må ikke have andre Guder end mig« således:

Her tænker jeg for det første, at Gud lærer og fordrer tiltro til ham i alle ting, og det er hans dybe alvor, at han vil være min Gud, og det skal jeg også regne ham for ved tabet af den evige salighed.

For det andet takker jeg for hans ubegrundede barmhjerlighed, at han bøjer sig så faderligt ned til mig fortabte menneske og uden invitation, ubeføjet, ufortjent tilbyder sig som min Gud.

For det tredje bekender jeg, at jeg i min store synd og utaknemlighed, at jeg i hele mit liv så skændigt har foragtet denne smukke lære og store gave.

For det fjerde beder jeg og siger: Ak min Herre og min Gud, hjælp mig ved din nåde.<sup>19</sup>

Den firefoldige krans som *lectio divina*<sup>20</sup> kan naturligvis også bruges som et forslag til en enkel meditation:<sup>21</sup>

1. *Herren er min hyrde*

Hør i disse ord, hvad Gud fordrer af dig!

Tid til eftertanke.

2. *Herren er min hyrde, mig skal intet fattes!*

Hør disse ord, så de giver dig anledning til at takke Gud!

Tid til tak.

3. *Herren er min hyrde, mig skal intet fattes, han lader mig ligge på grønne vange, til hvilens vande leder han mig, han kvæger min sjæl!*

Hør disse ord, så de giver dig anledning til dit eget skriftemål!

Tid til skriftemål.

4. *Herren er min hyrde, mig skal intet fattes, han lader mig ligge på grønne vange, til hvilems vande leder han mig, han kvæger min sjæl. Han fører mig ad rette veje for sit navn skyld.*

Hør disse ord, så de leder dig til bøn!

Tid til bøn.

## Litteratur

*Evangelische spiritualitet. Überlegungen und Anstöße zur Neuorientierung. Vorgelegt von einer Arbeitsgruppe der EKD*, Gütersloh 1979.

*Luthers skrifter i udvalg*, København 1962.

Kjerkegaard, Else Marie, *Vejen vi går – Tolv kvinder om deres åndelige praksis*. København 2002.

Kierkegaard, Søren: *Frygt og Bæven*, København 1843, her citeret efter SV, 1963, bind 5.

Möller, Christian: »Spiritualitet« (arbejdstitel). Indledende kapitel i kommende bog om spiritualitet.

Ruge, Peter: »Åndelige vejledere«, *Kristeligt Dagblad*, februar 2002.

Schütz, Werner. *Seelsorge*, Gütersloh 1977.

Sigurdsson, Lakhsmi: *Mulmet i hjertet*, København 2000.

## Noter

1. Kjerkegaard 2002.
2. Lakhsmi Sigurdsson, *Mulmet i hjertet*, København 2000.
3. Kjerkegaard 2002, s. 68-69.
4. Christian Möllers, »Spiritualitet – was ist das?« Indledende kapitel i kommende bog om spiritualitet. Fremstillingen her læner sig op ad denne artikel.
5. Jf. forholdet mellem den katabatiske og den anabatiske vej. Den første udtrykker spiritualitet, bevægelsen mod det legemlige, den anden spiritualisering, bevægelsen mod det åndelige. Katabasis: et rum *under* alteret, hvor man opbevarer relikvier. Anabasis: over alteret.
6. Spiritualitet er således at være i et forhold til ånd og at være i forhold til legemet uden at opgive denne polaritet. Uden denne polaritet dæmoniseres så vel ånd som legeme, så vi enten fortages i materien eller åndelig vægtløshed. Peter Ruge, »Åndelige vejledere«, *KD* februar 2002.
7. *Evangelische spiritualitet. Überlegungen und Anstöße zur Neuorientierung. Vorgelegt von einer Arbeitsgruppe der EKD*, Gütersloh 1979.



8. *Luthers skrifter i udvalg I*, s. 382.
9. Det er nærliggende at henvise til Bo Kristian Holm: »Den salige økonomi. Om retfærdiggørelse, helliggørelse og udveksling af »gaver« i Luthers »Tractatus de libertate««, *DDT* 62, s. 129-147, som jeg ikke har inddraget i denne sammenhæng.
10. *Frygt og Bæven*, s. 34.
11. *Ibid*, s. 37.
12. *Om et kristen menneskes frihed*, s. 69.
13. Werner Schütz, *Seelsorge*, 1977, s. 12.
14. *Ibid*, s. 12.
15. Kjerkegaard 2002, s. 177.
16. »Eine einfältiges Weise zu beten für einen guten Freund«. WA 38, s. 365. Det er Eberhard Harbsmeier, som har gjort mig opmærksom på dette skrift.
17. «Kompt wol offft, das ich inn einem stücke oder bitte inn so reiche Gedancken spacieren kome, das ich die andern Sehchse lasse alle anstehen, Und wenn auch solche reiche gute gedancken komen, so sol man die andern Gebete faren lassen und solchen gedanken raum geben und mit stille zuhören und bei leibe nicht hindern, Denn da predigt der Heilige geist selber, Und seiner predigt ein wort ist besser denn unser gebet tausent“ WA 38, s. 363.
18. Ich nehme ein jglich Gebot an zum ersten als eine lere wie es denn an jmselber ist, Und dencke, was unser Herr Gott darin so ernstlich von mir fodert, Zum andern mache ich eine dancksagung draus, Zum dritten eine beicht, Zum vierden ein gebet...“ WA 38, s. 365.
19. WA 38, s. 365 (min oversættelse).
20. Jf. Luthers vejledning i forordet til de tyske skrifter 1539: »oratio, meditatio, tentatio«. *Luthers skrifter i udvalg I*, København 1962, s. 47.
21. Luthers vejledning til en ven om en enfoldig måde at bede på, har jeg taget til mig i forskellige sammenhænge. Den kan udnyttes i mange former for udlægning eller hermeneutisk hjælp. I prædikenforberedelse til forståelse af teksten eller i sjælsorg til at skabe en ny forståelse af sagen eller som en meditation. De første erfaringer med en sådan luthersk åndelig vejledning gjorde jeg på et kursus på Teologisk Pædagogisk Center i 2001 og har her forsøgt at udnytte den firefoldige krans til en meditation, hvori både ordet og stilheden har sin plads. WA 38, s. 351.

Elmo Due, lektor  
Emdrup Engvej 19  
2400 København NV.

# Kristendom og islam: nogle paralleller i gudsbegrebet

---

- En forskrækket kultur som den danske, der føler sig truet eller i hvert fald udfordret af islam, interesserer sig umiddelbart mere for forskellene mellem religiøse traditioner og tankesæt end lighederne. Efterhånden som det går op for os, at vi skal leve side om side, bliver der bedre plads i bevidstheden til at interessere sig for paralleller. De uddyber ikke alene vores kendskab til islam, men også til vores egen kulturs kristendom.

---

**G**udsbegrebet i kristendommen kommer til udtryk i treenighedslæren. Treenighedsteologien har også en historie. Det betyder, at gudsbilledet er blevet dannet i en bestemt historisk kontekst, og at det er blevet videre udformet i overensstemmelse med den teologiske udvikling.

Gud forstås i lyset af frelseshistorien, hvor Han først og fremmest er en handlende Gud. Det er en kærlig og medlidende Gud, som altså handler sammen med mennesker, og hvis handlinger ikke er uafhængige af menneskets egen historie. Gud træder ind i historien og har således en fælles historie med menneskene; men Gud er fortsat evig og absolut. Søren Kierkegaard beskriver det eviges tilkomst i tiden som et paradoks. Det paradoks, at den evige Gud gik ind i tiden, er for ham kristendommens udgangspunkt.

Gudsbegrebet i islam kommer til udtryk i enhedslæren. Det er læren om Guds enhed, og den har også – på samme måde som den kristne treenighedsteologi – en historie. *Tawhid*, som det hedder på arabisk, er ikke kun udtryk for en logisk antagelse, at Gud som abso-

lut nødvendigvis må være én, men at Guds enhed er Guds naturs og gudsforholdets inderste væsen. Ifølge islam kommer Gud ikke ind i historien. Han er skaber og herre, almægtig og uafhængig, fjern og retfærdig.

Den muslimske gudsopfattelse udtrykkes i formularen: *La illaha il'Allah*. (Der er ingen gud undtagen Gud). Denne formular understreger et modsætningsforhold til polyteismen, og i den ligger udgangspunktet for islams teologi. Den har også udviklet sig i en bestemt kontekst og i en bestemt kulturel sammenhæng. Koranens insisteren på Guds transcends og enhed kan også forstås som udtryk for et opgør med den herskende polyteisme i Muhammeds Arabien.

De arabiske stammer havde gjort penge til en af deres mange guder. Muhammed prædikede en ny religion og videregav åbenbaringer fra den sande, monoteistiske, transcendent Gud, som var totalt anderledes i forhold til datidens arabiske guddomme. Modviljen blandt araberne mod den nye religiøse lære var stor. Muhammed blev afvist og forfulgt, men han gav ikke op. Han kæmpede for islams sejr.

Den islamiske monoteisme, som finder udtryk i Koranens sprog og dens beskrivelser af kampen mod polyteismen, er – som Niels Henrik Arendt bemærker – ‘insisterende’ og ‘militant’.<sup>1</sup> Ifølge Karen Armstrong havde kun en anerkendelse af en fælles og transcendent Gud kunnet samle de splittende arabiske stammer, og den ‘insisterende’ enhedslære havde helt fra starten også en social-politisk rolle.<sup>2</sup>

Hverken treenigheden eller den islamiske lære om Guds enhed (*tawhid*) er en numerisk definition af Gud. Gud er selvfølgelig én i begge religioner. Det kommer an på, hvordan man betragter gudsforholdet, hvordan man tolker Guds kommunikation med mennesker. Den måde, Gud åbenbarer sig på, eller rettere sagt: vores egen forståelse af Guds kommunikationsmåde er afgørende for vores teologi.

Som nævnt er det i kristendommen treenighedslæren, der danner grundlag for teologien. Denne lære kan forstås som en refleksion over Guds indre væsen og en forklaring på, hvad Han har gjort for mennesker (som frelser), og hvordan Han handler med mennesker (som Helligånd). På den anden side er *tawhid*-læren, som lægger vægt på Guds absolutte enhed, blevet en drivkraft for islams teologisk-filosofiske (reaffirmering af den abrahamitiske monoteisme) og politiske udvikling (grundlæggelse af det politisk-religiøse fællesskab – *umma*, som det hedder på arabisk).

Disse to modeller kan altså have forskellige teologiske og politiske konsekvenser: Nogle påstår, at treenigheden åbner for sekularisering

og tolerance – hvorimod Guds enhed i islam netop gør det modsatte: lukker for begge dele. (Henrik Gade Jensen *Kristeligt Dagblad*, november 2001). Det er en firkantet og overfladisk fremstilling: Først fordi sekularisering og tolerance afhænger af mange forhold, ikke kun af religion. Dernæst fordi en konsekvent islamisk tankegang lige så godt kan ende i sekularisme (streng adskillelse mellem det guddommelige og det menneskelige) som i totalitarisme. Tanken om den ene, uforanderlige og evige Gud har i øvrigt den konsekvens, at andre religioner også må betragtes som legitime religioner, der stammer fra den samme Gud (Muhammed har selv sagt, at ethvert folk har sin egen profet).

### Allahs navne

Allah er det arabiske ord for Gud og anvendes af både arabiske muslimer og arabiske kristne. Ifølge islam er Allah den mest omfattende betegnelse for Gud. Den muslimske gud har mange navne og kan beskrives på mange forskellige måder. Dette kommer til udtryk i Guds 99 smukke navne. Hvert enkelt af disse navne fremhæver ét af Guds mange attributter, dvs. Hans egenskaber. Det er en grundlæggende forestilling i Koranen, at Gud eksisterer i positiv forstand. Han er der simpelthen, Han er aktiv: Han er livgiveren (*al-Muhyi*), Han frembringer talen (*al-Kalima*), Han besejrer sine fjender (*al-Qathar*), og Han er 'enestående', 'alvidende', 'suveræn', 'retfærdig'...

Ved at fokusere på en bestemt gruppe af Guds navne/attributter kan man komme til en bestemt konklusion, som godt kan være i strid med en anden konklusion udledt af nogle andre navne/attributter. Et eksempel: Koranen understreger f.eks. Guds almagt og alvidenhed. Deraf fremhæves tanken om Guds forudbestemmelse (mange muslimer siger *Insh-allah* – om Gud vil), som i en radikal udgave ender i fatalisme (alt afhænger udelukkende af Gud). Men Koranen fremhæver også menneskets ansvarlighed og siger et sted, at Gud ikke ændrer menneskets vilkår, medmindre mennesket selv ændrer sit indre (13:11). Deraf kan drages en anden konklusion, nemlig at mennesket har en fri vilje og selv er ansvarlig for sin tilstand og sit samfund.

Der er antropomorfske beskrivelser af Gud, hvor der tales om Guds ansigt, Guds hænder, og om at Gud taler, ser og sidder på Sin trone... Nogle enkelte traditionalister (Ibn Hanbal) tolker det bogstaveligt, alle andre tolker det symbolsk. Islams ortodoksi fastholder, at Gud – som en absolut transcendens – ikke kan defineres

logisk, dvs. rummes i menneskelige kategorier. Gud er principielt utilgængelig. Imidlertid har de islamiske mystikere – i opposition til islamisk ortodoksi – udviklet forskellige teorier om en personlig Gud.

Både i kristendommen og i islam er der billeder af Gud – billeder, som vi selv tolker, og som hjælper os med at forstå Guds handlen. De kristne kan beskrive Gud/treenigheden ved hjælp af lyset (sol-lys-varme). Koranen beskriver også Gud som lyset (*an-Nur*): »Allah er himlenes og jordens lys. Hans lys' billeder er som en niche, i hvilken der er en lampe. Lampen er i et glas. Glasset er som en strålende stjerne, tændt af det velsignede oliventræ, som hverken er østligt eller vestligt: dets olie lyser næsten, selv om ilden ikke berører den« (24:35).

### Guds kærlighed i islam

Den kristne gud er personlig, nær, kærlig... Hvad med den islamiske? Er Han abstrakt, fjern, grusom? Tanken om den milde og sårbare Gud knyttes normalt til en personlig Gud, hvorimod den metafysiske og upersonlige Gud ofte forstås som en streng og amoralsk hersker. I islam har kærlighedsbegrebet ikke samme rolle som i kristendommen; men Koranens Gud er også kærlig.

Guds navne *ar-Rahmân* (den Nådige) og *ar-Rahîm* (den Barmhjertige) er de mest frekvente i Koranen. Alle Koranens suraer (kapitler) – bortset fra den niende – begynder med formelen: *Bismi Llâhi r-Rahmâni r-Rahîm*. Barmhjertighed er et nøglebegreb (også) i islam. »Sig: »Gud. Han har foreskrevet Sig selv barmhjertighed.« (6:12). »Fred være med jer! Barmhjertighed er Herrens lov.« (6:54).

Gud viser bestandig Sin barmhjertighed, Han har lagt barmhjertighed i menneskenes hjerter, og endelig kræver Han, at menneskene skal være barmhjertige over for hinanden.

Ordene *rahmân* og *rahîm* har samme rod: r-h-m. Både på arabisk og hebræisk (*rahum*) henviser det til kærlighed, at elske. I den forstand er Gud – som henholdsvis *ar-Rahmân* og *ar-Rahîm* – en kærlig Gud, en Gud som elsker. Han er barmhjertig, netop fordi Han elsker. Ifølge nogle korankommentatorer (Bajdawi f.eks.) er begrebet *rahmân* mere omfattende end *rahîm*, idet det henviser til Guds barmhjertighed som omfatter alle mennesker: både de troende og de vantro. *Rahîm* henviser derimod til en speciel barmhjertighed, som udelukkende omfatter de troende.

## Gudsforhold og gudsbillede

Gud er altså – også ifølge Koranen – kærlighed. Dog forbliver Han ifølge islams ortodoksi i Sin ophøjede isolation utilgængelig for menneskene. Han kommer ikke ind i historien og handler ikke af en medlidende kærlighed, som kristendommen taler om. Koranen taler om en afgørende distance mellem Gud som Skaberen og skabningen. Udtrykket *Allahu Akbar* (Gud er større) understreger netop det skel, der er mellem Gud og resten af virkeligheden. Allahs indre væsen er uerkendelig, men Han åbenbarer Sin vilje. Hans vejledninger til menneskene bliver formidlet af profeterne. Derfor er profeternes rolle meget afgørende. De fungerer som Guds talerør.

I den muslimske gudsopfattelse lægger man vægt på Gud som Herre over verdenerne og menneskene (for Han har skabt dem), hvorimod kristendommen lægger vægt på Gud som Fader. Men Guds barmhjertighed (*rahmân*) i islam har samme rolle, som Guds kærlighed i kristendommen. Den er ubetinget og omfatter alt. Forskellen ligger i, at Koranen understreger Guds barmhjertighed over for dem, der tror og adlyder Ham (*rahîm*), mens Bibelen understreger Guds ubetingede kærlighed også til den syndfulde verden. I det første tilfælde fokuserer man på forholdet mellem Gud og mennesket som et tjenesteforhold (mennesket er '*abd al-Allah*') dvs. 'Allahs slave', og i det andet tilfælde på forholdet far-søn.

Sura *al-fatîha* (det første kapitel i Koranen, som på sin vis sammenfatter Koranens lære) udtrykker bedst den islamiske opfattelse af gudsforholdet:

I Guds den Nådiges, den Barmhjertiges navn  
 Al pris tilkommer alene Allah, verdenernes Herre,  
 Den Nådige, den Barmhjertige,  
 Herskeren på dommens dag.  
 Dig alene tjener vi, og dig alene anråber vi om hjælp:  
 Vis os den rette vej.  
 Deres vej, som Du har vist nåde,  
 Som ikke har vakt Din vrede,  
 Og som ikke er faret vild.

Hér bekræftes det, at Gud er nådig og barmhjertig, herre og dommer, at Han åbenbarer Sin vilje i form af vejledning – samt at mennesket, som Guds tjener, er dybt afhængig af sin skaber.

## Sufismen: en personlig Gud.

Den sufiske mystiske opfattelse af Gud er et særligt kapitel i islam. Nogle uddrag fra det sufiske billedlige sprog taler for sig selv:

*Rabia al-Adawiyya*, den store kvindelige sufi fra 700-tallet, kendt som »den rene kærligheds digterinde« har skrevet nogle enestående lovord til Gud. Hun digtede om den uselviske og uinteresserede kærlighed, som ikke regner med at blive gengældt, som den eneste kærlighed, der er Gud værdig. Et af hendes digte om kærlighed til Gud lyder således:

Jeg elsker Dig med to slags kærlighed:  
en kærlighed af begær,  
og en kærlighed, fordi den er Dig værdig.

Hvad angår den begærende kærlighed, da består den i,  
at jeg kun er optaget af at ihukomme Dig og ingen anden.  
Hvad angår den, som er Dig værdig,  
da består den i Din borttagelse af slørene, så jeg kan se Dig.

Hverken for den ene eller for den anden tilkommer lovprisningen mig;  
Dig tilkommer lovprisningen i denne som i hin.<sup>3</sup>

*Al-Haladj* – kendt som kærlighedens martyr – forkyndte den guddommelige kærlighed, som forener den troende og Gud i ét:

Jeg er den, som jeg elsker,  
og den som jeg elsker er mig.  
Vi er to sjæle i ét legeme.

Al-Haladj blev dræbt i 922, fordi hans udsagn (*an al-haq* – jeg er sandheden) blev opfattet som politisk provokation og trussel mod islams ortodoksi.

*Ibn Arabi* – den største filosof blandt sufierne – som blev inspireret af Al-Haladj og levede i 1200-tallet, skrev således:

Når min Elskede viser sig,  
Med hvilket øje ser jeg Ham?



Med Hans øje, ikke med mit,  
For ingen ser Ham undtagen Han selv.

Ibn Arabi henviser også til en hadith, som taler om en patetisk og lidende Gud, som selv har brug for mennesket for at overvinde Sin ensomhed: »Jeg var en skjult skat og ønskede at blive kendt. Derfor skabte jeg verden.«

Og til en anden hadith, som næsten erotisk skildrer enheden mellem Skaberen og skabningen: »Min tjener nærmer sig til Mig, indtil Jeg forelsker mig i ham. Når Jeg forelsker mig i ham, så bliver Jeg hans øre med hvilke han hører, hans øjne med hvilke han ser, hans tunge med hvilken han taler og hans hånd med hvilken han handler.«

## Noter

1. Niels Henrik Arendt, *Gud er stor! Om islam og kristendom*, Forlaget Anis, 2001, s. 27.
2. Karen Armstrong, *Gud i jødedom, kristendom og islam*, Rosinante 2001, s. 150-55.
3. Dette og de andre, efterfølgende citater om sufismen er hentet fra Karsten Lomholt, *Elskere og asketer, Introduktion til islamisk mystik*. Museum Tusulanums Forlag, 1994.

Safet Bektovic, ph.d.  
Mariendalsvej 52 A, 3.tv.  
2000 Frederiksberg C.

# Etik og religion hos Emmanuel Lévinas

– et dannelseperspektiv

---

• Artiklen søger at skitsere, hvordan E. Lévinas' filosofi kan tolkes som inspireret af en rabbinsk dannelsesstanke; videre hvordan denne dannelsesstanke berører en eksil-teologisk understregning af menneskets frihed og implicerer et brud med forståelsen af det religiøse som det numinøse. Med afsæt heri foreslås endelig et kritisk perspektiv på R. Otto, M. Heidegger og K.E. Løgstrup.

---

**F**or enhver, der har læst Lévinas, er det formodentlig ret klart, at der er et intimt forhold mellem hans filosofi og den jødiske religion. Men samtidig er det ganske svært at sige, *hvori* forholdet består. Det er dette forhold, der er emnet her, dvs. det handler om et forsøg på at få hold på det *sammenspil*, der er mellem det religiøse og det filosofiske hos Lévinas.

At der *er* et forhold mellem religion og filosofi er oplagt: Man kan pege på Lévinas' tale om ansigtets *åbenbaring*, der udnytter en religiøs sprogbrug; tilsvarende kan man pege på, at Lévinas' ide om et jeg, der af ansvaret for den anden bliver drevet ud af sin hjemligheds sfære, sådan som man lærer det i *Totalité et infini* og endnu mere i *Autrement qu'être*,<sup>1</sup> oplagt minder om en jødedom, der er fordrevet fra sit fædreland, men som finder sin identitet i Toraen, i en åbenbaret *lov*, der overleveres fra generation til generation. Jødedom som dette at leve blandt fremmede, at leve på eksilets betingelser.

Denne tydelige 'religiøse' inspiration har ført til, at Lévinas fra filosofisk hold er blevet anklaget for at lade filosofien være underordnet det religiøse, i stedet for at lade filosofien selv definere sine mål

og metoder. Ifølge en forfatter som Dominique Janicaud har Lévinas sammen med Michel Henry og Jean-Luc Marion (om end med Paul Ricœur som en slags ufrivillig trojansk hest) været foregangsmand for en veritabel teologisk vending i den franske fænomenologi, hvor man vender sig fra det konkrete, for i stedet at tale om det usynlige og om den guddommelige transcendens.<sup>2</sup>

Lévinas selv tematiserer imidlertid ikke direkte dette forhold mellem religion og filosofi – i det mindste ikke i nogen tekst, jeg er bekendt med. I et interview afviser han tværtimod spørgsmålet med en bemærkning om, at han har mindst samme ret til at citere Esajas, som andre estimerede filosoffer har til at citere Goethe eller Hölderlin, og det er så åbenbart, hvad der er at sige om dén sag. Men dermed er der kun givet et halvt svar – eller der er ikke givet noget svar. Sagen er nemlig, at det religiøse tilsyneladende ikke blot tjener som inspirationskilde, men ser ud til at spille en langt mere intim og integreret rolle i Lévinas' tænkning. Der er ikke *kun* tale om, at han i sin filosofi 'oversætter' visse inspirationer fra jødedommen eller 'afmytologiserer' dem efter et bultmannsk-hermeneutisk skema, sådan at disse religiøse inspirationer *efter* deres oversættelse skulle kunne stå frem for en principielt fri diskussion. At anskue sagen som et spørgsmål om en blot og bar oversættelse vil for min fornemmelse være at ramme Lévinas 'skævt', og det er ikke blot, fordi der er en række nedslag hos Lévinas af religiøse tekster og af tilsyneladende 'religiøs' sprogbrug. Når jeg synes, at oversættelsen eller 'afmytologiseringen' ikke får fat på forholdet mellem religion og filosofi hos Lévinas, så er det sagligt set, fordi selve forestillingen om en diskussion mellem frie og rationelle individer forudsætter en konsensus-tænkning, et konsensus*ideal* (og dermed også i et vist omfang en – kristen? – forsoningstanke) som er fremmed for Lévinas' filosofi, og som det ville være en fejl uden videre at tillægge ham – i det mindste i en al for naiv udgave.

### Den ene Gud. Frihedens radikalitet

Men hvordan skal man så gribe sagen an? Jeg kan ikke præsentere noget fikst og færdigt svar på dette spørgsmål, selv om det er centralt for forståelsen af Lévinas. Men jeg vil prøve at tilnærme mig spørgsmålet ud fra en tekst, hvor der måske er lidt hjælp at hente. Det er et foredrag af nærmest apologetisk tilsnit, med titlen *En religion for voksne*<sup>3</sup>; et foredrag, som han holdt i Marokko i 1957 for en forsamling

af både kristne, jøder og muslimer, og hvor han ser det som sin opgave at indkredse det særlige ved den jødiske monoteisme.

Det påfaldende ved denne tekst, hvor Lévinas altså eksplicit taler *som jøde*, er nu ikke så meget, at han også her fremhæver det etiske, men den måde, hvorpå det etiske virker i det religiøse: Loven – Toræen – er en *dannelse* af mennesket, hedder det; en dannelse, der har et dobbelt sigte, som består i, at den både indstifter et forhold mellem mennesket og Guds hellighed, *men* samtidig også skal opretholde mennesket *som* menneske i dette forhold til Gud hellighed.

Monoteismen – den guddommelige lovs *ene* udspring – får dermed en første *kritisk* funktion i det religiøse liv, fordi den tillader at skelne mellem sand og falsk religiøsitet, mellem sand Gud og afgud. Lévinas hævder, at den jødiske monoteisme markerer et brud i opfattelsen af det hellige, fordi den hverken forener eller hierarkiserer de andre guder under sig, den benægter dem simpelthen. Overfor opfattelsen af det hellige som det numinøse, hvis mystiske magt skulle drage mennesket til sig i en henrykkende ekstase, overfor dette numinøse er monoteismen en kritik og en *ateisme*. Det hellige forstået som det numinøse der drager mennesket, er et helligt, der transporterer mennesket hinsides dets egen vilje til en sfære, hvor det numinøses fuldblyrdelse og triumf falder sammen med ophævelsen af menneskets menneskelighed, og det vil også sige ophævelsen af menneskets frihed – eller af viljens frihed. I modsætning til denne situation hedder det, at den etiske dannelse derimod anerkender menneskets frihed, og den anerkender menneskets frihed, netop idet den *instruerer* denne frihed i stedet for at udslette den. Lévinas skriver: »Det numinøse annullerer forholdene mellem personer, idet det får de værende, om det så er i en ekstase, til at tage del i et drama, som disse væren'er ikke har villet, i en orden hvori de går til grunde. Denne det guddommeliges sakramentale magt, fremstår for jøden som en krænkelse af den menneskelige frihed, og som det modsatte af den dannelse af mennesket, der forbliver *en handling over en fri væren*. Ikke at friheden er et mål i sig selv. Men den forbliver betingelsen for enhver værdi, som mennesket er i stand til at nå. Det hellige, som omslutter mig og fører mig bort, er en vold«. <sup>4</sup>

Over for det numinøse stilles altså dannelsen: uddannelsen eller opdragelsen. Dvs. der er tale om to former for heteronomi, hvor den ene, det numinøses heteronomi, slet og ret er en forførelse og en vold,

og den anden heteronomi er en dannelse, en »handling over en fri væren«.

Forestillingen om den *ene* Gud som lovens udspring, denne forestilling er på dén måde opfattet som en beskyttelse af mennesket, fordi den tillader mennesket en *uafhængighed* over for det hellige. Det numinøse omslutter mig og bemægtiger sig min vilje med sin dragende kraft, så jeg til sidst ikke kan skelne mig selv fra dets nærvær. Monoteismen derimod, sådan som Lévinas tænker den, benægter en sådan mystisk ekstase, og det gør den ved at *rense verden for guder*, guder, der virker bag min ryg, eller guder, som skjult kalder på mig bag træerne, i buskene, fra bjergene eller fra kornmarkerne. Monoteismen, den ene transcendent Gud, åbner verden som et rum, hvori mennesket er frit til at kunne ignorere Gud og dermed kan være *hos sig selv* i egentlig forstand. Dette opklarer en flig af den tale om ateisme, som man finder eksempelvis i *Totalité et infini* i anden sektion: Der taler Lévinas om det sanselige menneske, som finder sin smerte og lykke funderet i nydelsen, og han beskriver dette menneske på en paradoksalsk måde, nemlig med termerne *skabt og ateistisk*. »Skabt og ateistisk« skal indkredse en subjektivitet, der har sin grund eller sit ontologiske fundament uden for sig selv, *men som samtidig* er i stand til at leve som et fuldgyldigt og selvstændigt væsen *uden* at rekurrere til sin ontologiske kilde. Anderledes sagt: Det ægte menneskeliv består ikke i at falde sammen med sin metafysiske oprindelse. At mennesket besidder ateismens mulighed er derfor for Lévinas *ikke* et dementi af religionen, men vendes om og bliver en bekræftelse af den *sande* religion, en bekræftelse af den sande transcendens og af den uendelige adskillelse mellem Gud og menneske. Monoteismen bekræfter det voksne menneske, der har nået tvivlens alder og er i stand til at gøre oprør, hedder det også. Man kan også formulere det således, at monoteismen bekræfter et menneske, der ikke blot er frit som en tilfældighed, men monoteismen bekræfter et menneske, der kan *vide sig frit* og uafhængigt, og det vil sige et menneske, hvis bevidsthed er af en sådan art, at dets *refleksion over sig selv* må anses for en oprindelig og funderende mulighed – og dette vel at mærke samtidig med, at dette menneske lever adskilt fra dets metafysiske oprindelse. Guds ægte transcendens forudsætter det ægte humane, dvs. et menneske, der er i stand til at leve et meningsfuldt liv uden at relatere sig til en Gud og til en religiøs tradition.

## Den ene Gud: Frihedens investering

Men ved siden af den kritiske funktion får etikken i Lévinas' udlægning af jødedommen også en positiv funktion: I en verden, der er tomt for guder, er der intet, der kan begrænse jegets frihed og magt, med mindre der viser sig et princip, der står højere end jegets frihed. For jødedommen – hævder Lévinas da – fremstår den etiske relation til næsten som en exceptionel relation; exceptionel, fordi den etiske relation til næsten ikke begrænser min frihed, men derimod *indstifter og investerer* denne frihed. Dét betyder, at jegets selvbevidsthed ikke kan skilles fra jegets bevidsthed om sin friheds og magts illegitimitet. Den moralske bevidsthed er på den måde ikke en senere tilføjelse til selvbevidstheden, men den moralske bevidsthed er *lige så oprindelig* som jegets bevidsthed om sig selv som fri i verden. Man kan sige det på den måde, at jeget på samme tid opdager både sin suveræne frihed, og denne sin friheds »oprindelige« tilfældighed og mangel på begrundelse over for den anden. Det betyder selvfølgelig samtidig, at den anden, som jeg møder, dermed er placeret i en anden »dimension« end jeg selv, for det er fra den anden min friheds retfærdiggørelse skal komme, en retfærdiggørelse friheden selv er ude af stand til at levere. Den anden viser sig i en højde, som en dommer, der anklager mig, og hvis ret jeg ikke kan tvivle om. Den religionsfilosofiske pointe er nu, at det ikke er Gud, der så at sige 'står bag' den anden og placerer den anden i sådan en etisk højde. Hos Lévinas forløber det omvendt: Det er selve denne etiske højde, der introducerer forholdet til Gud: »At være for sig, det er allerede at vide sig skyldig over for den anden. Men det faktum, at jeg ikke spørger mig selv om den andens ret, antyder på en paradoksal måde, at den anden ikke er en *ny udgave af mig selv*; i sin kvalitet som den anden, er han placeret i en højdens, det ideales og det guddommeliges dimension. – Og i kraft af mit forhold til den anden står jeg i et forhold til Gud. (...) Det moralske forhold forener altså på én gang bevidstheden om mig selv og bevidstheden om Gud. Etikken er ikke den umiddelbare følge af visionen om Gud, den er selve denne vision«. <sup>5</sup>

Det vil altså sige, at etikken ikke er udlagt som blot og bar konsekvens af det religiøse – som når man f.eks. siger, at man skal elske næsten, *fordi* Gud har sagt det – men etikken er forstået som vejen for og fuldendelsen af det religiøse, nemlig *dét* religiøse, der ikke destruerer menneskets frihed, men investerer denne frihed på ansvaret for den anden.

## Hinsides væren

Spørgsmålet om »Guds eksistens« bliver dermed en anelse malplaceret eller forhastet i forhold til Lévinas, for i Lévinas' udlægning ser det ud til, at formen for den 'viden' mennesket kan have om Gud, ikke kan skilles fra den etik, der orienterer det intersubjektive rum. – Og på den måde kan Lévinas' foredrag også læses som solidarisk med kritikken af ontoteologien: den sande Gud er ikke en ontologisk Gud, der *er*. I den hellige Ark, hvorfra Moses hører Guds stemme, findes der ikke andet end lovens tavler, noterer Lévinas; man kan også sige, at Gud kun åbenbarer sig i etikken, i imperativens form, og ikke i værenskategorier eller i ontologien, ikke i indikativens form. Gud 'ses' ikke, men åbenbarer sin nærhed i den påtrængende nødvendighed af at hjælpe den nødstedte og tage hans skæbne på sine skuldre. Eller sagt på en anden måde: Gud 'ses' ikke, men er selve det 'syn', hvormed jeg ser den anden *som* min næste, *som* en, for hvem jeg – hinsides lovens objektive krav – er restløst ansvarlig. »... etikken er en optik«. <sup>6</sup>

Dette ansvar er på samme tid en dom og en *udvælgelse*, dvs. en måde at leve 'ved siden af de andre' på, for der er ingen anden, der kan løfte mit ansvar – heller ikke Gud: Da Kain har slået Abel ihjel, og Gud har bandlyst ham til en eksistens som flygtning, lægger Bibelen ham en underkastelse i munden: »Min straf er for stor til at bære« – siger han. Visse rabbiniske kommentatorer har heri ment at høre et nyt spørgsmål: »Er min forbrydelse for stor til at bære? Er den for stor til at bære for Skaberen, der bærer jorden og himlen?« – og rabbinerne argumenterer, at Gud ganske vist tilgav Israel fremstillingen af guldkalven, for heri pådrog Israel sig skyld over for Gud; men Gud kan ikke tilgive den skyld, et menneske pådrager sig over for et andet menneske. Lévinas bemærker hertil, at det onde ikke er noget, som kan udviskes med en rite. »Ingen, ikke engang Gud, kan træde i ofrets sted. Den verden hvor tilgivelsen er almægtig, bliver umenneskelig«. <sup>7</sup> Kains – rabbinisk fingerede – spørgsmål til den almægtige Gud udspringer med andre ord af en eksistens, der stadig anskuer etikken som et spørgsmål om *magt*, og som stadig udlægger det religiøse i værenskategorier. Dvs: hvis Gud er det højeste værende, må denne ontologiske suverænitæt beskrives som almægt, og dét også i etisk henseende; men det er altså, hvad Lévinas ser ud til at ville benægte.

Et sådant statement kan synes noget problematisk, i det mindste for en kristen teologi, men man kan måske ræsonnere som følger:

Mennesket er ikke frit i ægte forstand, hvis ikke friheden åbner sig for den uoprettelige forbrydelse, for muligheden af et overgreb, der ikke står til at ændre, eller for muligheden af et offers lidelse, der aldrig kan kompenseres. Den ægte frihed må nødvendigvis åbne for muligheden af en radikal tragedie. Friheden, der er et 'gode', vil ikke være ægte frihed, hvis ikke den har mulighed for at forårsage en uoprettelig skade. Friheden må være fri nok til at kunne realisere det uigenkaldeligt onde. Det er denne *nødvendige* ambivalens i frihedens begreb, man kan følge i Lévinas' filosofi. F.eks. når han i *Totalité et infini* taler om drabet på følgende måde: »At dræbe er ikke at beherske, men at tilintetgøre, hvilket er helt at give afkald på forståelsen. Drabet udøver en magt over det, som unddrager sig magten. Det er endnu magt, eftersom ansigtet udtrykker sig i det sanselige; men også allerede afmagt, fordi ansigtet sønderriver det sanselige. Den andethed, der kommer til udtryk i ansigtet, leverer den eneste mulige »materie« for den totale negation. Jeg kan kun ønske at dræbe et fuldstændigt uafhængigt værende, det, som uendeligt overskrider min magt, og som dermed ikke sætter sig op imod den, men paralyserer magten til at kunne. Den anden er den eneste, jeg kan have et ønske om at dræbe«. <sup>8</sup>

Jeg tolker således: I mødet med den anden er der ikke tale om, at friheden indskrænkes på nogen *ontologisk* måde. Jeg får ikke håndjern på af at møde den anden, for mordet er stadigvæk en reel mulighed – eller nærmere sagt: Det er *først ud fra mødet med den anden*, at friheden når til en næsten svimlende klarhed over sig selv, for det er *først i mødet* med den anden, at mordet overhovedet bliver muligt. Friheden kvalificeres derfor først endeligt, når den bliver klar over, at den er fri nok til at kunne slå ihjel, til at forårsage tragedien. Hvis ikke *krigen* – som Lévinas taler om i forordet til *Totalité et infini* – var en *ægte* mulighed, ville friheden essentielt set heller ikke være en ægte frihed. Det er dét, der er meningen med talen om, at den anden – i og med sin etiske dominans af jeget – *investerer* jegets frihed; man kan sige *kvalificerer* friheden til dens yderste mulighed. Krigen og mordet *forudsætter* ansigtet; mordet manifesterer paradoksalt nok altid mødet med ansigtet og dets singulære betydning: »du må ikke slå ihjel«. Men forudsætningen for sådan en situation, forudsætningen for en sådan radikal frihed er, at der ikke findes en almægtig tilgivelse og en Gud, der er i stand til at slå en streg over offerets lidelse. Hvis man skal tale om en Gud ud fra den ekstreme frihed, der er åben mod den radikale tragedie, så er det en Gud, der ikke kan kvalificeres med no-



get som helst ontologisk prædikat; dvs. det er ikke en Gud, der 'er'; det er en Gud hinsides væren.

### Etikkens dominans

Men det vil også sige, at i Lévinas' udlægning af jødedommen *dominerer* etikken det religiøse i en sådan grad, at ethvert teologisk begreb, der kan beskrive forholdet mellem menneske og Gud – såsom skabelse, åbenbaring og forløsning (og liturgi, lovsang, bøn) – ikke tilkendes nogen som helst selvstændighed over for etikken. Spørgsmålet om Gud indordnes i eller henter hele sin ressource fra den etiske relation til næsten, der forbliver alfa og omega for fortolkningen af den menneskelige eksistens. Denne det etiskes dominans træder tydeligt frem i en anden rabbinsk tekst, Lévinas fremdrager. I denne tekst er menneskets higen mod et retfærdigt samfund – et samfund der 'modtager regnen' – opfattet som en religiøs higen, der overskrider den enkeltes individuelle fromhed til fordel for en solidaritet, der er stærk nok til at gælde både den retfærdige og den uretfærdige: »Rabbi Abhou sagde: »Regnens dag er større end de dødes genopstandelse, for de dødes genopstandelse angår kun de retfærdige, mens regnen angår både de retfærdige og de uretfærdige«. Rabbi Jehouda sagde: »Regnens dag er lige så stor som den dag, hvor Thora'en blev givet«. Rabbi Hama sagde: »Regnens dag er lige så stor som den dag, hvor jorden og himlen blev skabt«.<sup>9</sup>

Den dag, hvor jorden og himlen blev skabt, er *skabelsen*, den dag, hvor Toraen blev givet, er *åbenbaringen*, og den dag, de døde genopstår, er *forløsningen*, dvs. der er tale om de tre 'teologiske begivenheder' *par excellence*. Men disse tre begivenheder i forholdet mellem Gud og menneske er her underordnet arbejdet med at opbygge et solidarisk samfund, det samfund, der »modtager regnen«. Uden denne etik vil det religiøse blot være udtryk for en eksistens, der stadig – midt i sit intime forhold til Gud – kun insisterer på sig selv og kun har øje for sin egen lykke.

Ansvar for den anden er således altid tyngende, det river mig ud af min naive forestilling om min centrale stilling i forhold til Gud, og ansvaret river mig ud af det gensidige og ligeværdige forhold til det andet menneske. I ansvaret for den anden er jeget drevet i *eksil*. I etikken er jeget fikseret som én, der ikke lever hjemme hos sig selv, men lever blandt fremmede, hvis skyld og lidelse det er udset til at bære; og dette gælder også, hvis den fremmede er den uretfærdige.

Hos Lévinas er mit ansvar altid større end den andens, og jeg er følgelig ansvarlig også for den andens ansvarlighed.

### Eksilet – ud over forsoningens nostalgi

Set i det perspektiv, som Lévinas' tolkning af jødedommen stiller, kan man derfor sige, at de anstrengelser, han gør sig i sine filosofiske hovedværker, går i retning af at tolke *eksilet*, ikke blot som en historisk begivenhed, men som en eksistentiel oplevelse eller værensmåde. Der er en eksil-teologisk intuition på færde. Dermed kommer han i opposition til en dominerende tendens i den europæiske (og kristne) metafysik, for hvem – og udtrykt på en generel facon – *hjemmet*, eller teologiske set *forsoningen*, udgør det punkt, der orienterer åndslivet som sådan. Stræben mod hjemmet er en tendens, Lévinas mener at se udfoldet både hos Platon, Hegel, Husserl, Heidegger og selv Ernst Bloch, og hvad teologer angår, skulle det ikke være svært at fortsætte listen. Vestens metafysik er en odysse, siger han et sted, og dén eksistens, den fortolker, skulle da være som en Odysseus, der er behersket af nostalgis længsel efter det kendte, hjemveens længsel efter fødeøen, mens ethvert fremmed denne eksistens støder ind i på sin vej hjem, tilsvarende ikke kan ses som noget *i sig selv*, men kun kan udlægges som blotte forhindringer, som fristelser eller som midler til at nå målet (religiøst f.eks: Jeg hjælper næsten *for* at behage Gud). For Odysseus er opholdet blandt fremmede tragisk og essentielt opfattet som blot provisorisk. Det fremmede viser sig kun som et problem eller som et materiale til udnyttelse, men ikke som noget i sig selv.

I Lévinas' filosofi derimod ser det ud til, at eksilet er forstået som den fundamentale *måde* for en etisk eksistens, der må løfte den andens fejl, skyld og lidelse. I ansvaret for den anden er det selve min *ret* til at være hjemme hos mig selv, der er problematiseret. Teologisk talt er der derfor ingen forsoning her, men en stadig forøgelse af det ansvars tyngde, som jeget må bære. I Lévinas' etik er selvet til staidighed bragt på afstand af sig selv; det lever under effekten af en udstødelse, hvor forsoningen højest er gjort tilgængelig i en slags negativ bevægelse, nemlig som en *udsoning* for den anden, for hvem jeg er uendelig ansvarlig.

Men den måde, hvorpå Lévinas integrerer etikken i sin tolkning af jødedommen, stiller også et perspektiv for forståelsen af forholdet

mellem det etisk-filosofiske og det religiøse: Etikken er ikke blot vedhæng til det religiøse, men fundament for og orientering af det religiøse. Etikken er en dannelse af det menneske, der således bliver i stand til at indtræde i et humant samfund med den anden, og *igen-nem* dette forhold kan bevidne en transcendens, der åbner sig mod det religiøse, en transcendens, som altså på samme tid er religiøs og human. Forholdet til Gud begynder i og fuldbyrdes i forholdet til næsten, eller, som det hed i et tidligere citat: »Etikken er ikke den umiddelbare følge af visionen om Gud, *den er selve denne vision*«. Det er fra det etiske forhold, at de teologiske begreber henter al deres tynge; eller man kan sige, at etikken 'orienterer' de teologiske begrebers betydningsindhold. Som sådan bliver etikken da på én gang forbeholdt et eksklusivt humant rum, og samtidig en art præ-teologisk grundlæggelse af denne menneskelighed. Etikken danner, den er netop en *skole* for alt, hvad der er værdigt til at betegnes som humant, men denne skole er samtidig Guds måde, *faconen* for Guds nærhed (og netop ikke nærvær) i en verden, hvor mennesket er tilstrækkelig frit både til at kunne slå ihjel og til at kunne vise barmhjertighed.

### Kritiske perspektiver

Opsummerende kan man sige, at det gudsbegreb, der åbnes for med Lévinas' filosofi, er et ikke-ontologisk gudsbegreb; en Gud, der ikke længere er tænkt inden for ontologiens og værens regime; det er en »Gud ubesmittet af væren«, som han siger et sted.<sup>10</sup> Den ikke-ontologiske Gud bliver samtidig *måden* at formulere monoteismen på, altså den måde, hvori den fundamentale intuition om forholdet til den ene og transcendent Gud kan beskrives. Denne transcendens og denne det guddommeliges højde åbnes i etikken, i ansvaret for den anden; og, som jeg har søgt at skitsere: prioriteringen af etikken og af ansvaret som det fundamentale 'miljø' for beskrivelsen af den menneskelige eksistens lader sig forstå som udfoldelsen af en eksil-teologisk tydning af menneskets eksistensmåde. Den ikke-ontologiske Gud, den Gud, der ikke blot skal beskrives som én, der 'er anderledes' (men stadig er opfattet som værende), men som mere radikalt skal beskrives som en Gud, der 'anderledes end er' (og som 'anderledes end væren'), er således en Gud, der bryder med stedets og landskabets idoler og med værens afguder; det er en Gud, der sætter mennesket fri fra dets begær efter den oprindelse og det hjem, som mennesket skulle have mistet – et begær som idolerne og afguderne netop

henvender sig til, idet de tilbyder en oprindelse – og det er en Gud, der sætter mennesket fri netop ved etisk at instruere menneskets frihed, ved ansvarets *dannelse* af menneskets frihed.

Med denne opsummering in mente vil jeg gerne afslutningsvis kaste et kritisk – og, indrømmet, også et flygtigt – blik på en bestemt tendens i det aktuelle religionsfilosofiske landskab. Først er det imidlertid nødvendigt at trække linien op; en linie der rimeligvis finder sit første prægnante udtryk i Rudolf Ottos *Das Heilige* fra 1917. Det er nemlig påfaldende, at Lévinas i det foredrag, jeg her har refereret til, overhovedet ikke nævner Ottos værk. Og det påfaldende i denne udeladelse består i, at Lévinas' pointering af den ikke-numinøse Gud på alle måder synes at være rettet mod den religionsfænomenologi, som Ottos bog bliver et markant udtryk for med hans berømte karakteristik af det hellige som det numinøse, det hellige som en ambivalent magt, der både skræmmer og drager; *mysterium tremendum et fascinans*. Hvordan undgå at høre *Das Heilige* mellem linierne i Lévinas' foredrag, når han dér hævder, at jødedommen bryder med *entusiasmen*, som han kalder det, dvs. med det menneske, der bliver besat og forført af guderne? Det helliges numinøse karakter forfører mennesket ind i en mystisk ekstase, hvori mennesket opgiver eller mister sin menneskelighed. »Jødedommen har affortryllet verden« hedder det hos Lévinas, og videre: »... den har gjort en ende på denne prætention om, at religionen udvikles ud fra entusiasmen og det hellige«. <sup>11</sup>

Men selv om Otto ikke bliver nævnt, så er sagen – nemlig kritikken af de mystiske og forførende guder – som sagt til stede, og dermed tilbyder Lévinas et afsæt for en fornyet kritik af disse guder, der ikke blot bliver dyrket i religionsfænomenologien i 1910'erne, men som også i et vist omfang optræder i den danske religionsfilosofiske skole, der finder sine fundamentale inspirationer i 1920'ernes og 30'ernes fænomenologiske tænkning.

F.eks. som hos Heidegger. Dette kan synes som en paradoksals påstand, al den stund det er Heidegger, der annoncerer opgøret med ontoteologien: For Heidegger er talen om det højeste værende udtryk for et filosofisk fald eller for en glemsel af filosofiens egentlige tema, som netop ikke skulle være det højeste værende, men derimod væren *som* væren. Heideggers kritik af ontoteologien åbner således også op for en teologisk selvbesindelse på gudsbegrebet; en selvbesindelse man kan formulere som en mistanke om, at begreberne for Guds væsen – som *ens maximum, causa sui* o.l. – ganske vist på den ene side

placerer Gud i højdens og det transcendentens dimension, men at Gud på den anden side kun tilkendes denne position i kraft af menneskets dybtfulte behov for at fixere en oprindelse til sin egen endelige og sårbare tilværelse. Anderledes sagt går denne mistanke på, at når Gud bestemmes som ontologisk suverænitæt, så er det en bestemmelse der alene er meningsfuld på baggrund af en initial tolkning af menneskets tilværelse som ontologisk fattigdom. Ontoteologien kan på den måde ses som et udtryk for, at gudsbegrebet er blevet beslaglagt af menneskets fattigdom, kort sagt at forholdet til Gud er blevet idolatrisk.

Men selv om Heidegger synes at kunne åbne for en teologisk kritik af denne type idolatri, kan man spørge sig, om det ene idols død ikke blot bereder pladsen for det næste idol, der træder ind i stedet. Spørgsmålet er, om der ikke hos Heidegger – og i den livsfilosofiske fænomenologi han inspirerer – installeres en anden idolatri, der ytrer sig som en lære om det autentiske menneskeliv, og en autenticitet, der præsenteres som dette at falde sammen med sin ontologiske kilde, at *participere* i sin ontologiske kilde, at gå i ét med sin oprindelse. Participationen i den ontologiske kilde synes at gå som en rød tråd igennem *Sein und Zeit*, ligesom også senere hos Heidegger. »... das wesentliche Denken [ist] ein Ereignis des Seins« hedder det i »Nachwort« til *Was ist Metaphysik?*<sup>12</sup> Ganske vist er Heidegger sig fuldt ud ambivalensen i denne participation bevidst, hvilket imidlertid ikke diskvalificerer, men hos ham nærmere kvalificerer denne participation. Autenticiteten skulle netop bestå i at acceptere denne ambivalens; hvilket lægger op til spørgsmålet, om væren hos Heidegger ikke gentager det numinøses prædikater.

Hvad Lévinas' udtalte – og til tider meget voldsomme – kritik af Heidegger angår, forekommer det mig tilsvarende, at man her kan høre en eksil-teologisk intuition gøre sig gældende. En intuition, der siger, at stedet, jorden og naturen ganske vist er nødvendige for opretholdelsen af eksistensen, men at disse elementer også udgør en instans, der på samme tid frister med gavmildhed og forfører mennesket til anonymitet og til opgivelse af sig selv. »Ontologien bliver en natur-ontologi, en upersonlig frugtbarhed, en gavmild moder uden ansigt, de partikulære væren'ers livmoder, tingenes udtømmelige stof«, hedder det i *Totalité et infini* om Heidegger. Og lidt videre: »Heideggers ontologi, der sætter forholdet til den Anden under forholdet til væren generelt ... er stadig lydige mod det anonyme og fører nødvendigvis til en anden magt, til et imperialistisk

herredømme, til tyranniet. Et tyranni, som ikke blot er teknikkens udbredelse til tingsliggjorte mennesker. Det stammer fra hedenske »sjælstilstande«, fra forholdet til jorden, fra den forgudelse, som underkuede mennesker udviser over for deres herre«. <sup>13</sup>

Det er udtømmeligheden og generøsiteten, der lokker, en generøsitet, der består i, at naturen, og også objektet og tingen, umiddelbart giver sig hen til synet, til bevidstheden og til besiddelsen, og på den måde lokker friheden, idet den bekræfter friheden som det *eneste*, der skulle udgøre menneskets inderste væsen. Men at give sig hen til denne generøsitet, det er samtidig at give sig hen til anonymiteten; det er som en person, der frivilligt lader sig depersonalisere. Fristet af løftet om et sandt liv, en autentisk tilværelse, en sublim rigdom, giver individet afkald på sin individualitet for at leve i overensstemmelse med værens grund eller livet selv. Anonymiteten og depersonaliseringen er det resultat, som dyrkelsen af det numinøse munder ud i; og denne numinøsitet synes også at præge »de store landskaber, som tingen refererer til« hos Heidegger. <sup>14</sup>

Endelig – og som endnu et punkt i den linie, der forener Otto og Heidegger – tillader jeg mig at slutte med nogle kommentarer, som jeg foretrækker høres mere som åbning af et spørgsmål, end som en besvarelse. Spørgsmålet er, om den form for participation i 'det oprindelige', og den depersonalisering, der akkompagnerer participationen i det oprindelige, også kan følges hos Løgstrup, i hans teori om de suveræne livsytringer. Er tillid, bamhjertighed, talens åbenhed osv. træk ved det enkelte individ, eller er disse 'fænomener' (som Løgstrup undertiden kalder dem) snarere umiddelbare træk – ikke ved det individ, der lever, men – ved den tilværelse, som individet *lever i*? Hvordan kvalificeres *individet* etisk hos Løgstrup?

Distinktionen mellem individet og så den tilværelse individet 'lever i', synes at orientere Løgstrups religionsfilosofiske tænkning fra disputatsen til de fire metafysikbind; og det er selve denne distinktion, der prægnant træder frem i hans teori om de suveræne livsytringer og gør hans forståelse af individet tvetydig. Selv om livsytringen nemlig realiseres – eller »fuldbyrdes«, som det hedder – ved et subjekt eller igennem et subjekt, så er det dog samtidig sådan, at subjektet ikke kan tage sig selv til indtægt for denne fuldbyrdelse. I den gode handling, som kun kan være subjektets handling, indtager subjektet en rent attributiv funktion i forhold til den suveræne livsytring, således at den ægte gode handling ganske vist træder ind i verden *ved* subjektet, men aldrig kan siges at træde ind i verden *på gr-*

und af subjektet. At handle ægte etisk – og ikke blot at udføre en erstatningshandling i kraft af moralens erstatningsmotiv<sup>15</sup> – svarer således til at lade livet selv råde i dets kvalitet som før- eller non-individuelt, kort sagt som anonymt. Ifølge den suveræne livsytring er der ikke noget subjekt, der er i stand til at skrive under på den ægte gode handling. Tilværelsen er »allerede og på forhånd ... noget definitivt i enhver af dens så at sige *anonyme* livsytringer« hedder det.<sup>16</sup> Det er denne eksklusion af subjektet som 'forfatter' og ophavsmand til den handling, det udfører, der opererer i ideen om de suveræne livsytringer – dét er netop livsytringens *suverænitet* – og som sikrer den etiske handlings 'renhed', dvs. dens status som uberørt af subjektet.

Svarende hertil synes det, som om det konkrete eksisterende individ først træder ind på etikens scene som selvstændigt subjekt i det øjeblik, det perverterer dette oprindelige liv. Dette er naturligvis en noget voldsom anke over for Løgstrup, og han skriver da heller ikke nogen steder noget, der entydigt kan tages til indtægt herfor. Der er snarere tale om en *tendens* (og, som man ved, er det »tendensen og konsekvensen« der bør interessere, mere end »hvad han – også – har sagt«);<sup>17</sup> en tendens der kommer til udtryk i forholdet mellem viljen (altså: individet) og den suveræne livsytring. I polemik mod Møllehave hedder det: »Den suveræne livsytring er der på forhånd, dens fuldbyrkelse kommer bag på viljen. Den hører til de livstilbud, der til vor lykke kommer os i forkøbet, og uden hvilken vi ikke kunne være til fra den ene dag til den anden. Den kendsgerning, at vi er til til trods for vor ondskab, kan Møllehave ikke give en forklaring på, når han sletter de suveræne livsytringer«<sup>18</sup> – og Løgstrup kan derpå opregne de forskellige måder, hvorpå livsytring og vilje kan mødes: Enten lader viljen sig »overmande«; eller – hvis viljen ikke »giver sig livsytringen i vold« – må viljen »forlade sig på sin *anstrengelse*« for at motivere til en moralsk »erstatningshandling«; eller også »fordærver vi den suveræne livsytring« på den måde, at »vi frarøver livsytringen dens suverænitet for at smykke vor vilje med den ...«.<sup>19</sup> Anderledes sagt: jo mere individet kommer på banen, jo mere forvrænget bliver livsytringen i sin fremtrædelse. Det er oplagt, at det er godhedens primat, knyttet til livsytringen, der her giver et mildt sagt spændingsfyldt forhold til individet: Subjektet som partikulært individ er med det samme forstået som usandt, som et *fald væk* fra det oprindelige, væk fra livet selv og fra dets suveræne ytringer. Hvilket vil sige, at det konkrete individ alene kan kvalificeres etisk, for så vidt som det

har overtrådt de suveræne livsytringers impuls og således har nægtet at participere i 'livet selv'. Det individuelle er en forbryder, det har ret beset ikke mulighed for at være andet, og dét fordi den ægte gode handling fra starten er forstået som en handling, der ikke kan komme fra individet, men kommer bag på det. I den ægte gode handling er individet blot en attribut til udfoldelsen af livets oprindelige og »definitive« meningsfylde.

»... at livsytringerne er suveræne vil sige, at i dem er mennesket – uden videre – sig selv«<sup>20</sup> – siger Løgstrup et sted. Må man tilføje, at dette menneske, der her uden videre er 'sig selv', kun er 'sig selv', for så vidt som det ikke er nogen som helst, men restløst er forenet med livets suveræne – men også anonyme og før-individuelle – ytringer? Kort sagt: Er det det upersonlige liv, der triumferer i de suveræne livsytringer hos Løgstrup?<sup>21</sup>

## Noter

1. E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Udkom 1961. Jeg refererer her til *Totalitet og Uendelighed. Et essay om exterioriteten*. På dansk ved M. Crone, Hans Reitzel, Kbh. 1996. – *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, (1. udg. Nijhoff, La Haye, 1974), Paris, livre de poche 1990. Engelsk oversættelse v. A. Lingis: *Otherwise that Being or Beyond Essence*, Nijhoff, The Hague, 1981.
2. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Éditions de l'éclat, 1991. – Janicaud fører kritikken videre i *La phénoménologie éclatée*, Paris, Éditions de l'éclat, 1998.
3. »Une religion d'adultes«; in: *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris, Livre de Poche, 1990 s. 24ff. – Findes på engelsk: *Difficult freedom: essays on judaism*. Translated by Seán Hand. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990.
4. E. Lévinas, *Difficile liberté* s. 29, Lévinas fremhæver.
5. *ibid.* s. 33. Lévinas' fremhævelse.
6. jf. *Totalitet og Uendelighed* s. 13-14: »Eskatologiens første »syn« (...) når selve eskatologiens mulighed, dvs. bruddet med totaliteten, muligheden for en *betydning uden kontekst*. Den moralske erfaring stammer ikke fra dette syn – men *fuldender* det, etikken er en optik«. Lévinas' fremhævelser.
7. *ibid.* s. 37.
8. E. Lévinas, *Totalitet og Uendelighed* s. 194-95.
9. E. Lévinas, *Difficile liberté* s. 38.
10. E. Lévinas, *Autrement qu'être*, livre de poche, s. 10.
11. E. Lévinas, *Difficile liberté* s. 28.
12. M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* Frankfurt a.M., Klostermann, 1992<sup>14</sup> s. 48.



13. E. Lévinas, *Totalitet og Uendelighed* s. 37-38.
14. *ibid.* s. 37.
15. Jf. K. E. Løgstrup, *Opgør med Kierkegaard*, København, Gyldendal, 1994, s. 123ff.
16. *ibid.* s. 102. Jeg fremhæver.
17. Løgstrup i forordet til *Opgør* om hans Kierkegaard-læsning; *ibid.* s. 9.
18. *ibid.* s. 112-13.
19. Alle citater *ibid.* s. 113. Jeg fremhæver.
20. *ibid.* s. 96.
21. En første version af denne tekst, alene fokuseret på Lévinas, blev bragt i *Helsingør Stiftsbog* 1997. Materialet blev bearbejdet og udvidet til brug for et ph.d.-kursus ved Danmarks Pædagogiske Universitet, efteråret 2002, og fremlægges her i nybearbejdet form.

Henrik Vase Frandsen, forskningslektor, cand.theol. ph.d.  
Ole Borchs Vej 20  
2500 Valby

# Simon Grotrian mellem det profane og det profetiske

---

• Simon Grotrians (f. 1961) digte er ikke et forsøg på at erkende verdens sammenhæng eller mangel på samme, men derimod et forsøg på at skabe en fortolkning. I den bestræbelse bruger Grotrian billedsproget på en helt unik måde hvor ekstasen og sprogets inderliggørelse spiller en stor rolle for den måde religiøsiteten melder sig på. Grotrians poetiske billeder oscillerer mellem det profane og det profetiske hvilket har stor betydning for det postmodernistiske religionsbegreb som digtene præsenterer os for.

---

»S ammenbruddet er en vej til Vorherre«, skriver Simon Grotrian.<sup>1</sup> Man kunne tage ham på ordet og se på hvad det er for et sammenbrud der kan være tale om. Én af de teser som jeg har beskæftiget mig med i mit arbejde med forfatterskabet, er sammenbruddet på et billedligt plan; dvs. hvordan Grotrian arbejder med det sproglige billedmateriale, især metaforer. Hvad gør han med dem, og hvad han får dem til at gøre? I det følgende vil jeg forsøge at indkredse Grotrians lyrik i kølvandet på de diskussioner om metaforen der opstod mellem Per Højholt og K.E. Løgstrup i 1970'erne. Højholts og Løgstrups diskussioner indrammer nemlig bevægelsen fra en anti-metafysisk sprogopfattelse til en metafysisk og kan derfor vise sig at være gavnlige i en nærmere bestemmelse af Grotrians billedbrug. I forlængelse af dette vil jeg forsøge at identificere dennes poesi ved at benytte mig af Højholts poetiske tænkning som en aktiv modspiller til Grotrians digte.

Grotrian har fået ry for at være en svær tilgængelig lyriker hvilket han på sin vis også er, men mest fordi vi som læsere har svært ved at følge med i billedernes udvikling og ofte også sammenbrud. Noget af det mest forunderlige ved forfatterskabet er således Grotrians evne til at danne billeder som man per intuition kan fornemme, men som man via sin fornuft har svært ved at visualisere: »Fisken har yver i merglens lakrids« (*Porcelænsbreve*), »Køerne vader i sjæle på Mols« (*Livet er en ko*), »Vi rødmer, som ure« (*Ti*), »Verden er kærtret med trusser om rattet« eller »Det støvede foster vil suge et franskrød fra morens paryk« (begge *Risperdalsonetterne*).

Grotrian *kan* noget med sine billeder. Han kan overskride en semantisk og fornuftig orden. Det kan alle digtere muligvis, men hos Grotrian er det symptomatisk. Denne overskridelse har noget med det religiøse at gøre. Billedbrugen har været en vej ind i det religiøse for Grotrian. I den forstand er det også at nogle kritikere og anmeldere har nævnt det profetiske ved digtene. Der har endda været en enkelt og en smule ironisk artikel i *Information*<sup>2</sup> hvor en stud.mag. præsenterer den profetiske læsemåde, sikkert som en ironisk kommentar til de økologiske litteraturteorier der er opstået i USA og andre steder, men også som en ironisk kommentar til litteraturanalysen overhovedet. Artiklen læser Grotrians digtsamling *Livet er en ko* sammen med terrorangrebet i New York og finder faktisk overraskende mange ligheder, fx dette digt. Det er naturligvis vigtigt at påpege at digtet er skrevet før den 11. september 2001:

Livet er nøjagtig  
liså langt som en asparges  
vi har tydet siden  
før den brændte op  
og hvis du endelig vil slutte  
dette spring forbi de tomme ruder  
spejlende et andet højhus  
står den sølle rest tilbage  
hullet i New York.

Digtet passer nærmest frygtelig godt på de grufulde begivenheder i sin tid, men kan faktisk også interpreteres »normalt«, for livet *er* nøjagtig ligeså langt som en asparges! Det vil enhver aspargesspiser erfare når han/hun går på toilettet og den karakteristiske lugt melder sig fra kummen. Grotrian spiller naturligvis på *livets* flertydighed,

både som midje og eksistens. Ordet »asparges« er af uvis oprindelse hvorfor det giver mening at vi har tydet den fra før den brændte op. Spørgsmålet som digtet udstikker, er derfor om ikke alle ord er »tomme ruder« der spejler et nyt system (højhusene). Hermed kunne man lægge sin fortolkning i forlængelse af Saussures udsagn om at »sproget kun består af forskelle uden positive termer« osv. Helt fundamentalt kunne man derfor sige at digtet handler om sprogets arbitrære natur, om etymologiens håbløshed, og om at når denne håbløshed er erkendt, så står kun »den sølle rest tilbage«, nemlig hullet mellem »New« og »York«. I virkeligheden er digtet altså slet ikke profetisk, men yderst bogstaveligt eller hvad? Jeg skal ikke forsøge at besvare denne problemstilling her, i stedet kunne man sige at der måske altid er to radikale veje at gå når poesien bliver mangetydig nok, den bogstavelige og den mere midrashagtige læsning der tager metaforen/billedet bogstaveligt. Begge veje kan i og for sig være lige gyldige i en tekstanalyse hvis analysen får sagt noget væsentligt. De to typer af holdninger præger imidlertid ikke kun læsernes måder, men også forfatterens indgang til stoffet. Der findes nemlig et skel mellem poesi og profeti som går langt tilbage. Fx hævder Grundtvig i forlængelse af Herder at der er en fundamental forskel mellem græsk digtning og østerlandsk digtning, især hebraisk digtning der forudsætter et syn eller et profeti i dette ords oprindelige betydning. Den græske digter skaber sit værk efter et mønster, dvs. han efterligner, imens den hebraiske digter skaber det efter en vision. Skellet mellem poeten og profeten kan forfølges fra romantikken og op, og det har noget med digterens holdning at gøre. Opfatter digteren sig som et medium for noget andet; det være sig et bestemt engagement, en bestemt erfaring eller en Gud, eller taler poeten så at sige kun på egne vegne. Den imagistiske digter Ezra Pound (1885-1972) taler om en overgang mellem det æstetiske og det etiske. En overgang, der svarer til overgangen fra kunstner til profet. Hertil kan man knytte de to termer koncentration og ekspansion. Den (prof)etiske digters lyrik er præget af ekspansion, imens den æstetiskes lyrik er præget af koncentration.<sup>3</sup>

### Profeter og poeter i dag

Opfattelsen kan genfindes i mange varianter hos flere digtere den dag i dag. I sin artikel »Sole, spundet af vand. Om metaforen«<sup>4</sup> indleder den norske forfatter Jan Kjerstad fx metaforen i to: 1) dels som

rent imaginært overskud, hvilket han kalder *metaforen som overraskelse* og 2) dels som en fornyelse af verden, hvilket han kalder *metaforen som overskridelse*. Det første forbinder han med virkelighed, det andet med vision. Kjærstads opdeling går på tværs af de mere specifikke metaforteorier; det være sig om substitution, interaktion eller kognition. Naturligvis er opdelingen simplificerende, ikke desto mindre afdækker den de domme og fordomme som metaforen ofte udsættes for. Den mest almindelig fordom er at metaforer udelukkende er dekoration og glasur. Den fordom er ofte latent tilstede i metaforen som overraskelse. Fordommen ligger også et sted i fx Per Højholts optik, selvom Højholt skriver at en vis metaforisering er nødvendig for at en tænkning overhovedet kan komme i stand. Højholt er ikke blind overfor metaforens muligheder og indgriben i sproget, overhovedet ikke, men han er meget skeptisk med hensyn til dens erkendelsesmæssige værdi. Derfor kan han heller ikke tilslutte sig ideen om metaforen som overskridelse. Man kan sagtens have visioner i forbindelse med metaforen, men så er de »kun« sprogligt forankrede og dermed ikke gyldige som virkelighed. Metaforer overrumpler muligvis, og til tider overbeviser de endda os mennesker. Men når de gør det, overskrider de deres egentlige domæne og virke der jo kun er et rent sprogligt anliggende. Vores virkelighed berører metaforerne sådan set ikke, nærmest kun som dumhed og forstillelse. Metaforens lighed ophører dermed i *virkeligheden*. For Højholt handler det om viljen stillet overfor metaforen og at viljen, *hvis man vil*, altid er stærkere end menneskets metaforiske tilbøjeligheder.

Som et eksempel på en modsat holdning til metaforen, finder man K.E. Løgstrups opfattelse. Hos Løgstrup manifesterer forskellen mellem sprog og verden (virkeligheden) sig ikke nær så markant som hos Højholt. Sproglige visioner kan metaforen sagtens klare hvis bare den er kvalificeret nok. Metaforer siger ikke bare noget nyt *om* virkeligheden, men *siger* og *er* en ny virkelighed. De handler og udvider virkeligheden ved at udvide sproget. Erkendelsesmæssigt bringer de derfor ny viden med sig. Bliver vi klogere på sproget, bliver vi også klogere på virkeligheden. Løgstrups tankegang udelukker ikke metaforen som overraskelse, snarere tværtimod. Forskellene urgeres for at ligheden kan frappe, skriver han.

Det interessante er at det primært er en mangel på et erfaringsfællesskab der adskiller Højholt og Løgstrup. Højholt sammenligner det med en mur som er ens på begge sider og derfor kan gøres til gen-

stand for frugtbare meningsudvekslinger, men en mur som tillige deler parterne definitivt.

Hvad Højholts betragtninger fremkalder, er derimod ifølge Løgstrup et radikalt alternativ, og det er selve fremkaldelsen af dette radikale alternativ der er vigtigt for Grotrians poesi. Løgstrups skriver:

Gør vi alvor af at vi og alt andet der er til, er til på tilintetgørelsens vilkår, bliver al forskellighed og alle helheder betydningsløse. Har Højholt ret i det, og det vil jeg mene han har, så er der kun eet alternativ, og det er at alt hvad der er til er af evig betydning, og det er den, der søges i tolkning, beskrivelse og undersøgelse, som det også er den, der søges i al kunst, der er båret af en helhedsbetragtning. Så konsekvent Højholts tankegang er, så radikalt er det alternativ den tvinger frem. Alle mellemstandpunkter er udelukkede. (*Skabelse og tilintetgørelse*, s. 53)

Højholt og Løgstrup kunne opfattes som to repræsentanter for henholdsvis poet- og profettraditionen,<sup>5</sup> og deres diskussioner af metaforen er interessante i forhold til Simon Grotrian fordi den udpeger bevægelsen over tid og tilfælde til en slags kosmologi, fra det fragmenterede verdensbillede til helhedsbetragtningen, fra det avantgardistiske til det religiøse.

Grotrian lægger især i de første digtsamlinger sin poesi i forlængelse af Højholts, men med samlingen *Livsfælder* fra 1993 sker der noget nyt hos Grotrian idet der pludselig åbnes op for et religiøst felt der har med Løgstrups radikale alternativ at gøre. Grotrian har både en yderst materialistisk opfattelse af sproget med i bagagen a la Højholts, men også en religiøs opfattelse som Løgstrups. Man kunne måske formulere det på den måde at Grotrian langsomt har arbejdet sig så meget ind i meningsløsheden at den pludselig viser sig fra en helt anden side, nemlig som mening. Den destruktive side er naturligvis den som er arvet fra Højholt, imens han har tilegnet sig den religiøse side via sproget. Det forunderlige ved Grotrians digte er så at de trods religiøsitet har bevaret det sprængte, det destruktive og det sønderdelende element. Tid og tilfælde, for at bruge de ord Løgstrup anvender om Højholt, hærger stadigvæk voldsomt i Grotrians digte. Digtene er ikke overgået til en ren rumlig dimension hvor

evigheden gennemtrænger og fylder alt; de lever derimod fortsat højt på tilintetgørelsens vilkår, men de er tilmed religiøse. Hvordan kan det lade sig gøre, kunne man spørge?

Ved at ordene kommer op til overfladen! Hvilket skal opfattes på flere måder. Ordene kommer op til overfladen hvor de hiver efter vejret efter at have været druknet i meningsløshedens bad – de overlever, for de bliver bjerget af sproget selv. To sproglige dimensioner spændes op imod hinanden og danner et kors for tanken: Den horisontale og den vertikale. Den vertikale dimension, som er dybdens, og den mest naturlige dimension for det religiøse sprog at befinde sig i, udfordres og trues af den horisontale som er overfladens naturlige element. Omvendt er det horisontale niveau kun interessant fordi det benægter dybden, og her skal man huske på, at himlen, som digteren Paul Celan siger det (i forlængelse af Hölderlin), også kan være en afgrund. Det horisontale er naturligvis tidens og tilfældets plan; det er her at ordenes betydning bliver omtrentlige. Her bliver der leget med ordene, som når Grotrian skriver at »alt er i den skønneste torden«. I en linje i den første digtsamling hører vi at »huden er løs«. Senere kommenterer Grotrian denne ved at skrive »Hunden er løs« (i *Seerstemplet*). På det horisontale plan ligger de andre bogstaver altid ligefor således at hånd bliver til ånd, orden til torden osv. Det samme gælder på det billedlige og semantiske plan. Fx ringer *testikler* pludselig solen ned i Grotrians seneste digtsamling *Seerstemplet* (og her skal tilføjes, at ordet *Seerstemplet* mindst har to betydninger – digteren stemplet som seer, digtet som et seerstempel). Det er naturligvis fordi der i dagligsproget er en slangforbindelse mellem testikler og et klokkeværk. At det bliver testiklerne der ringer solen ned, hænger sammen med en næsten profan udnyttelse af sprogets muligheder. Den er umiddelbart profan fordi den rokker ved ordenes tilknytning til en fornuftig semantisk orden. Man kunne kalde det et sammenbrud af en semantisk orden. På den anden side er der en orden som består af Grotrians gentagelse og udvidelse af sine billeder, og det er her at Grotrian viser sig som ekspansionslyriker. Kloden, hovedet og øjet fx er gengangere i stort set alle Grotrians digtsamlinger, og hvis man bare ved det kan man allerede komme langt i sin fortolkning af digtene. På den led kan man tale om en helhedsbetragtning hos Grotrian. Man skal se alle digte og digtsamlinger som ét stort værk – et klokkeværk fristes man næsten til at sige – et værk der er i bevægelse, og som stadigvæk udvider sig. Som han skriver i *Porcelænsbreve*, så forsøger digtene »at bebo en eksplosion«. Det betyder at man får



svært ved at læse digtene enkeltvis. I stedet tvinges man til at fokusere på det singulære, og det gælder ofte helt ned til den mindste linje, en enkelt metafor eller lignende. Eller man tvinges til at se på værket ovenfra, som en helhed. Det er således også min erfaring, og jeg tror også andres – man kunne nævne Marianne Stidsen – at det kun kan lade sig gøre at læse værket sådant. Men noget af det der gør Marianne Stidsens læsning interessant og fx også Lars Bukdahls, er at de begge har rødder i en avantgardistisk tradition hvor Gud jo som bekendt har trange kår. De vælger to løsninger: Stidsen læser kun den første del af forfatterskabet, før Gud kommer ind i billedet så at sige. Og Bukdahl vælger at betragte Grotrians Gud som et møblement, en slags inventar. Ikke et særligt et, men et på linje med de græske guder, helte eller lignende. Det er underholdende, men muligvis helt forkert.

Simon Grotrian fremstår både som religiøs og moderne eller måske endda postmoderne digter, som han ynder at kalde sig selv, og det er forbindelsen, eller snarere forbandelsen, mellem de to kategorier som bør klarlægges hvis man vil nå til en dybere forståelse af dennes digte. Ikke at jeg bilder mig ind at den klarlægges her, men det er der opgaven ligger for læsningen af værket. Problemet er bare at kritikeren ofte ikke kan have blik for begge bevægelser fordi denne enten er overbevist kristen eller ikke. Og kritikeren overbevisning, om denne er det ene eller andet, giver lige gode, lige gyldige og ensporede læsninger. Men hvad skal man stille op når der pludselig står: »månen er din hofte i en fodboldkamp med Gud«. Eller »Gud er humorist, fordi det tordner«. Eller »du sidder i en fodboldkamp, hvor Gud har givet kloden op/ unævnelige spøgelse bliver sparket ud med digtet/ som er rundt.« Eller »kun Gud er perfekt som en tøet skulptur«. Eller Jesus, som optræder på denne her måde i et digt fra *Livet er en ko*, hvor alle disse eksempler er citeret fra: »Kære Jesus Krist, du stod på bjælker hér til sidst/ og selvom vi har glemt det tit/ og salmer bruges op som kridt/ du fylder himlen, denne svimlen/ gravens sorte stald/ forsvinder som et lottotal/ vort punktum klasker mod en væg/ vi rider på dit stjerneskæg/ og vinden peb i hænderne, da trillebørens ådsler gled/ giv ansigtsløftning, fred.« Eller et sidste sjovt citat fra *Livet er en ko* »stilen er højnet på kirkernes lær/ jeg vil vise mig påklædt for Abraham/ gerne i shorts.«

## Andre Guder

Man kunne spørge om digtet kan have andre guder, end digtet selv? Det tror jeg faktisk ikke at digtet kan. Netop derfor skriver Grotrian heller ikke salmer som tidligere salmedigtere gjorde det. Han skriver dem *ikke* udelukkende for at prise Gud; han skriver dem snarere for at prise digtet som en vej til Gud. Grotrians digte bliver aldrig *kun* en bøn. Han vil snarere sige at digte også kan være bønner; dvs. at digtet kan rumme alt, også det der skal til for at prise Gud. Digte er snarere et sammenbrud af kommunikation, men ikke en erkendelse for Grotrian. De er et forsøg på at gennembore den mur som Højholt talte om, muren som adskilte ham og Løgstrup, men som de på en måde begge lænede sig opad. En mur som er ens på begge sider: Med helhedsbetragtningen på den ene side og tilfælde på den anden.

Man kunne også spørge om hvad der skal til for at gennembryde den? Det skal ekstasen, tror jeg, det at være ude af sig selv, at tale i vildelse, imellem tunge og tale, imellem Gud og menneske. Her træder det profetiske atter ind i billedet. Grotrians digte forsøger at leve højt på den erfaring. Digtene taber mere eller mindre bevidst deres orientering, hvilket kan ses som en strategi digtene benytter sig af for at opnå erfaringer af en bestemt slags. Platon var allerede inde på en lignende tankegang i dialogen *Faidros* hvor han lader Sokrates tale om et guddommeligt vanvid og dets affinitet til poesien.

Den litterære erfaring man kan læse ud af Grotrians digte, består derfor først og fremmest i et ekstatisk indblik; at man i litteratur får mulighed for at *være* noget andet. Man taler så at sige på mere end sine egne vegne i en kort og frem for alt iscenesat stund. Dette er ekstasens og måske endda litteraturens altafgørende øjeblik. Man kan fx blive sagt af en spurv, eller man kan blive talt som et frimærke, en cigaretglød, eller som ingenting. Tager man, og her taler jeg ikke kun om den æstetiske konsekvens, men også den etiske konsekvens af at netop *det* kan lade sig gøre, dukker religiøsiteten muligvis op. Digteren Rainer Maria Rilke kalder dette for »Weltinnenraum«. Først når vi slår dette inderlighedens rum omkring det skabte, bliver tingene nære og fortrolige for os. Ved en sådan inderlighedens handling og hengivelse virker det næsten som om at vi selv har skabt rummet, skriver Thorkild Bjørnvig om Rilke.<sup>6</sup> Rilke selv skriver i en strofe (i Bjørnvigs oversættelse) »Igennem alle væsner går *ét* rum:/ den indre verdens. Fuglen flyver stum/ igennem os. Jeg, som vil gro, ser ud/ og *i* mig skyder træet friske skud.« Hos Grotrian bør man måske i for-

fatterens ånd sætte et t på ordet og tale om »Weltinnenraum« idet digtene jo er som at være fanget i sine drømme, men ved højlys dag.

Der opstår en angst ved denne bevægelse, men denne angst bliver nærmest en poetologisk motor eller maskine, hvis man følger Deleuze og Guattaris betegnelse,<sup>7</sup> i Grotrians forfatterskab der forskubber billedet mod en udpræget diskontinuitet og opløsning hvor muligheden for at alt kan (ud)lignes, opstår. Det er det der sker når ordene kommer op til overfladen hvor de ånder. Præcis denne lighedsdannelse er det at Per Højholt har forsøgt at kritisere og sige noget om vha. forskelle. Grotrians poesi standser imidlertid ikke op ved og med kritikken og angsten for denne lighedsdannelse; den forsøger derimod at udholde angsten i det øjeblik hvor billederne begynder at falde sammen, og det kendte ligner og opløser sig i hinanden.<sup>8</sup> Billedsproget bliver derfor indforstået, eller selvfortolkende, og det står ofte uden et reelt objekt og dermed undergår det en udsettelse i angst.

Den tyske litterat og tænker Walter Benjamin taler om et auraforfald i den moderne kunst. Auraen forsvinder fordi det moderne kunstværk kan reproduceres. Han begræder ikke kunstværkets tab af denne aura, men registrerer den bare. Det er den oprindelige aura som var forbundet med kunstværket der bliver ramt af denne profane aura. Den profane aura er ikke blottet for guddommelighed, men den er løsrevet fra institutioner som kirke, kunst og konge. Det er sådan en aura der omgiver Grotrians digte; den løsrevne aura, stumperne eller stykkerne der nærmest lyser op. I Grotrians digte bliver verden ikke erkendt, men derimod fortolket. Eller der sker, for at bruge Løgstrups ord, en tydning. Det giver derfor mening at sammenligne Løgstrups univers med Grotrians, men det er nok alligevel en anden form for logos der gennemstrømmer Grotrians verdensbillede end Løgstrups. Verden er ikke i sammenbrud, den er derimod altid allerede brudt sammen. Det betyder en voldsom frigørelse fra konventionerne, også de konventioner der indbefatter ords normale betydning. Og ordene er ikke adskilt fra verden på samme måde som den ofte er det i modernistiske digte, hvis man tager traditionen fra Mallarme til Per Højholt, hvor ordene mere og mere løsriver sig og spejler sig i sig selv med den konsekvens at kunsten bliver mere og mere autonom. Sådan en kunst bygger i sit væsen på en grundlæggende forskel mellem sprog og verden, imens Grotrians bygger på ligheder. Som Grotrian skriver i *Livet er en kø*: »jeg blir rørt af konsekvenserne/ når træet springer med mig ud«.

## Sprogets inderliggørelse

Sproget er i højere grad vores i Grotrians digtning, det er inderliggjort (jf. Rilke) og i den forstand mere verdsliggjort og frisat, end det fx er hos ærkemodernisten Højholt. Man kunne formulere det ontologisk, at sproget er noget vi *har fået* hos Grotrian, imens det er noget vi *har*, uvist af hvilken metafysisk grund, hos Højholt. Præcis dette giver Højholt en grund til at opdage og erkende verden på ny igen og igen, imens Grotrian ikke rigtig har problemer med sin metafysiske baggrund. I stedet er det snarere forgrunden der her spøger. Verden skal fortolkes for at få mere vished om vores fremtid, hvilket hænger sammen med det håb troen naturligvis bygger på. Grotrians digte er vendt mod muligheden frem for tilfældigheden der mere er at finde i Højholts erkendetrang. Men man er jo ikke reddet bare fordi man tror. Himlens nåleøje er om muligt ligeså ubegribelig som Højholts metafysik, men ligger blot i den modsatte retning!

Ordene bliver paradoksalt nok mere verdslige i Grotrians univers idet de er ulykkeligt befriet fra en underliggjort metafysik, og denne frihed gør dem til et underliggørende materiale. Hvorimod metafysikken ligesom har forplantet og skjult sig i sproget hos Højholt fordi den ikke har andre steder at bebo.

Verdsliggørelsen gør sproget allegorisk. Sproget er drænet for metafysik hos Grotrian<sup>9</sup> og derfor befængt med angst som det var i barokken da Gud trådte ind i sig selv og faktisk *blev væk*. Det barokke menneske havde kun håbet at klamre sig til. At der er en Gud, gør det nødvendigvis ikke nemmere at udholde angsten. Tværtimod så træder angsten måske netop i karakter i det øjeblik Gud åbner svælget imellem ham og den jordiske verden, og dér er det at fortolkningen i form af digte må indfinde sig som et foreløbigt middel til at dulme og stemme smerten.

Digtene bliver som rebusser eller gåder som skal løses, men løses i en uendelighed. Det er den profane og postmoderne allegoris forbandelse og velsignelse (jf. Benjamin). Derfor tvinges læseren til at forholde sig fortolkende med det samme i stedet for analyserende og erkendende. Man må læse *med* digtet, og digtets erkendelsesmåde er fortolkning. At digtet mere fortolker end erkender verden, kunne være et afgørende skel og et bud på en kategorisering af de ekstremt rummelige kasser *modernisme* kontra *postmodernisme*. Fortolkningen af verden er naturligvis en resignation over for en usammenhængende verden, men den er også en mulighed idet brokkerne kan sættes sammen på nye og usandsynlige måder. Måske er verdens og

dermed litteraturens muligheder givet på forhånd som en slags *subtilitas* der kan erkendes ved divination og profeti, men brudstykkernes sammensætning kan så at sige stadig gennemlyse og præge det konkrete der findes, med subtile betydninger, således også litteraturhistorien. I denne udlægning romantiserer postmodernismen hverken værket eller verden ved at standse op ved forskellen mellem sprog og verden, og de erkendelser det tilfældigvis måtte bringe, tværtimod så bolttrer denne postmodernisme sig i de *inderligheder* der måtte være, den indstifter forskelle ved at være andres ord og betydninger, ja ved at lade værket *være* selve forskellen og dermed gøre opmærksom på den metafysiske økonomi eller mangel på samme i dem begge (verden/værket).

At Grotrians lyrik snarere fortolker end erkender verden, viser sig tillige i digtenes enorme mytiske gods generelt, både hentet fra kristendommen og fra græcitetten. Myter er, som man vil vide, ikke analyser af arkaiske problemstillinger, men fortolkninger eller forklaringer. I den forstand allierer hans digte sig med myterne fordi de har et projekt til fælles. Digtene vil fortolke en verden i sammen- og opbrud og ofrer sig i denne sags tjeneste. De bliver dermed en del af et religiøst projekt, dvs. at skabe sammenhæng og mening af det meningsløse. Betydningerne i en falden postmoderne verden er ikke længere fastlagt på forhånd, men kan man stå ved den angst som faldet har medført, åbner der sig en velbjærget verden af muligheder – måske også muligheden for at blive samlet op af Gud.

## Noter

- 1 Stefan Kjerkegaard: *Digte er bjergede halse – om Simon Grotrians forfatterskab*, After Hand, Kbh. 2000, s. 55.
- 2 Af Stephan Sabinsky, 20.-21. april 2002.
- 3 Morten Rennemo: »Lyrikeren som poet og profet: Ezra Pound« i *riss* 2/98 (<http://www.stud.ntnu.no/studorg/riss/>).
- 4 *Menneskets følt*, Oslo 1997 (da. udgave 1999).
- 5 Men man skal huske på at Højholt og Løgstrup taler ud fra henholdsvis en skrifttradition og en mundtlig tradition (det levende ord). Så selvom man kan finde flere lighedstræk mellem Løgstrups tankegang og Grotrians, så deler de i hvert fald ikke det med det mundtlige. Grotrians poesi er i den grad baseret på skrift, hvad fx digtene fra *Fire* (1990) »Hest på et glastag« og »Svaner set gennem tårer« cementerer.
- 6 Rainer Maria Rilke: *Udsat på hjertets bjerge*, Kbh. 1997, s. 247.

- 7 *Mille Plateaux*, Paris 1980.
- 8 Et eksempel finder man i digtet »Frygt og Bæven« fra digtsamlingen *Ti*, hvor der er 12 strofer, hvilket bevirker, at billedet af et analogt ur pludselig blander sig og linjen: »vi rødmer, som ure« opstår. Man undrer sig over denne rødmen, men stroferne er tænkt som omkransende et ofringssted med en ild i midten. Der sker et sammenbrud i billedet, stroferne menneskeliggøres, antropomorficeres, men de sammenlignes samtidigt med et ur.
- 9 Kunne man i den forbindelse forestille sig noget mere angstprovokerende end en metafysikkens kloak?

## Anvendt litteratur af Simon Grotrian

*Livsfælder*, Borgen 1993.

*Ti*, Borgen 1998.

*Porcelænsbreve*, Borgen 1999.

*Livet er en kø*, Borgen 2000.

*Risperdalsonetterne*, Borgen 2000.

*Seerstemplet*, Borgen 2001.

## Anden anvendt litteratur

Svend Andersen, *Sprog og skabelse*, København 1989.

Svend Andersen og Per Dahl (red.), *Kunst og virkelighed – omkring K.E. Løgstrups æstetik*, Århus 1984.

Per Højholt, *Stenvaskeriet og andre stykker*, København 1994.

Per Højholt, *Intethedens grimasser / Cézannes metode*, København 1985.

Ole M. Høystad, *Bildeunivers eller billede av universet. Per Højholts poetiske praksis*, Oslo 1998.

K.E. Løgstrup, *Vidde og prægnans*, København 1976.

K.E. Løgstrup, *Kunst og erkendelse*, København 1983.

K.E. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, København 1978.

Marianne Stidsen, "Metafysikken efter Løgstrup" i *Kritik* nr. 129.

Poul Erik Tøjner, *Poetik – at tænke med kunst*, København 1989.

Stefan Kjerkegaard, ph.d. stipendiat  
Institut for Nordisk Sprog og Litteratur  
Niels Juels Gade 84  
8200 Århus N

## Religionsfilosofi – en teologisk krisedisciplin?

---

• Formålet med artiklen består i at lægge op til en drøftelse af religionsfilosofiens aktualitet. Dette spørgsmål rejses i tilknytning til udgivelsen af bogen *Religionsfilosofi. Kristendom og tænkning*. I forlængelse af en redegørelse for religionsfilosofiens 'hvad' og 'hvordan' fremføres den opfattelse, at religionsfilosofien blandt andet skal bidrage til at sikre, at den teologi, der formuleres, virkelig er en teologi 'til tiden'. Ikke desto mindre giver artiklen et skeptisk svar på spørgsmålet om religionsfilosofiens aktualitet, idet der argumenteres for, at der på mere end én måde er tale om en krisedisciplin.

---

**D**et følgende rummer nogle overvejelser i tilknytning til bogen *Religionsfilosofi. Kristendom og tænkning* (Gads forlag, 2002), som jeg har skrevet sammen med mine kolleger Svend Andersen og Niels Grønkjær. Til forskel fra denne lærebog, som er et bevidst fællesprojekt, må jeg understrege, at de synspunkter, der fremlægges i denne artikel, naturligvis kun står for min egen regning. Overskriften er bevidst flertydig: jeg vil gerne lægge op til en drøftelse af, om religionsfilosofien er i krise? Om religionsfilosofien skaber en krise for teologien? Eller om krisen måske består i, at det i vor tid kun er få, der tager religionsfilosofi alvorligt? Jeg vil argumentere for, at svaret på alle tre spørgsmål – i varierende grad – er et ja.

Religionsfilosofi – hvad, hvordan og hvorfor?

Religionsfilosofi kan bedrives på mange måder, men i en teologisk-kristen kontekst vil den have sit fokus i bestræbelsen på en filosofisk argumentation for kristendommens aktuelle *gyldighed*: dels som *lære*, dels som *livsmulighed* eller livsform – for nu at minde om den son-



dring, der lægges til grund i *Religionsfilosofi*. Allerede i denne formulering viser det sig, at religionsfilosofi som teologisk disciplin er båret af et normativt-apologetisk sigte: Det drejer sig om at fremvise den kristne religions fornuftighed (rationalitet) og dens berettigelse som aktuel forståelsesmodus. Dette projekt forudsætter dog, at det overhovedet er muligt at tillægge en religiøs tilværelsestydning selvstændig betydning og legitimitet. Max Charlesworth, der også har fremlagt en religionsfilosofi i 2002, formulerer sig da også lidt mere forsigtigt (og med større afstand til teologien), end jeg her har gjort: »Religionsfilosofi drejer sig om at skitsere, hvad man med Kants terminologi kunne kalde 'mulighedsbetingelserne' for den religiøse sfære, til forskel fra f.eks. den etisk-politiske sfære, den æstetiske sfære eller den videnskabelige undersøgelses sfære.«<sup>1</sup>

Religionsfilosofiens 'hvordan' har vi i *Religionsfilosofi* forsøgt at løse i form af kombinationen af et *historisk* og et *tematisk* perspektiv. Hvis vi ser bort fra den første, introducerende blok, hvor det 'nye' er et forsøg på at præsentere centrale aspekter ved fænomenet 'religion' (det er ikke tilfældigt, at der gennemgående tales om 'den kristne religion'), så falder bogen i tre hoveddele: *Klassisk teisme* med temaerne 'gudstanken', 'skabelse og tid' og 'teodicé'; *Udfordringer til klassisk teisme* med temaerne 'mennesket', 'sekularisering', 'naturvidenskab og religion' samt 'religionskritik'; og endelig *Religion hinsides sekularisering og religionskritik* med temaerne 'religion og erfaring', 'religion og sprog' og 'multireligiøsitet'. Denne disponering af stoffet har pædagogisk vist sig at fungere godt: De studerende får en klar fornemmelse af, at den klassiske gudstanke i perioden fra ca. 1600 til ca. 1900 løber sig en række successive stavere i livet; samtidig efterlades de ikke i fortvivlelsens mørke, men afslutter kurset med en viden om, at det også 'hinsides' udfordringerne (hvor alvorlige de end er) er muligt at føre et oplyst forsvar for kristendommens berettigelse og gyldighed. Desuden opnår de – hvad der forekommer mig vigtigt med henblik på deres almene, systematisk-teologiske dannelse – en vis problembevidsthed i relation til de udvalgte temaer.

Charlesworth har valgt en anden fremgangsmåde, idet han beskriver fem centrale 'positioner' eller måder at forvalte samspillet mellem religion og filosofi på: 1) 'Filosofi som religion' (dvs. Platon, Aristoteles og neo-platonikerne); 2) 'Filosofi som religionens tjenestepige' (dvs. Augustin og Thomas Aquinas); 3) 'Filosofi som det, der skaber plads for troen' (Pascal, Hume, Kant og Kierkegaard); 4) 'Filosofi som analyse af det religiøse sprog' (centreret om Wittgenstein) og

endelig 5) 'Filosofi som postmoderne kritik af det religiøse område' (centreret om Heidegger, Derrida og Rorty). En sådan fremstilling af religionsfilosofien giver stadigvæk en klar fornemmelse af en historisk udvikling, samtidig med at Charlesworth opnår den fordel, at hver af de fem 'måder' at bedrive religionsfilosofi på (nr. 2 dog formentlig undtaget) kan opfattes som positioner, man endnu den dag i dag kan møde; f.eks. kan han omtale procesfilosofien som en moderne form for platonisme. Desuden har han i løbet af sin fremstilling enkelte udblik til jødiske og islamiske tænkere. Til gengæld rummer hans bog ikke det efter min opfattelse vigtige fokus på centrale temaer.

Hvorfor religionsfilosofi? Vi plejer at fortælle de studerende, at det afgørende er, at de opnår en *problembewidsthed*, og at de får taget (et første) livtag med de udfordringer, som tænkningens historie har stillet kristendommen overfor. Selv ville jeg tilføje, at de religionsfilosofiske bestræbelser skal tjene til at sikre, at den teologi, der aktuelt formuleres, virkelig er en teologi 'til tiden' – naturligvis næret af den kontinuerlige, kritiske bearbejdning af traditionen, som også er religionsfilosofiens arbejdsfelt. Religionsfilosofien kan naturligvis ikke opkaste sig til hverken dommer eller linjevogter (hvem kan det i vor tid?), og opgaven består i øvrigt heller ikke alene i at afstikke grænser for, hvad der kan siges, og hvad der ikke (længere) kan siges. Opgaven er måske i lige så høj grad 'inkludiv' i betydningen: at bidrage til at sikre teologiens fortsatte dialog med en kultur, der tilsyneladende mere og mere fortjener prædikatet 'multireligiøs'. Det er i den forbindelse naturligvis både godt og vigtigt, at *Religionsfilosofi* munder ud i et kapitel om 'multireligiøsitet', hvor der bliver lejlighed til at drøfte de yderst vanskelige spørgsmål, der rejser sig i forbindelse med kristendommens forhold til 'andre' religioner (især islam). Min personlige opfattelse er dog, at opgaven og udfordringen er endnu større end som så, idet den også burde omfatte en besindelse på multireligiøsiteten i vores egen kultur, hvormed jeg tænker på den nutidige danskers synkretistisk prægede religiøsitet, der (som vi plejer at udtrykke det) går 'uden om' folkekirken. Lige så vigtigt det er at forholde sig til denne del af multireligiøsiteten, lige så farligt er det (det er måske derfor vi undgår det?), fordi det er potentielt destabiliserende for den 'officielle' version af kristendommen.<sup>2</sup>

## Religionsfilosofi som teologisk krise-disciplin

I *Weekendavisen* (13.-15. sept. 2002) kunne man under overskriften »Syrebadet« læse en sørgmunter beskrivelse af de teologiske uddannelser, som ifølge de udsendte journalister var bevidst ukirkelige, rent akademiske og udgjorde et hårdt slag imod de studerendes barnetro. Jeg vil ikke her drøfte rigtigheden af denne journalistiske diagnose, men blot tilføje, at det nok blandt andet er disciplinen religionsfilosofi, som af mange studerende opleves som et 'syrebåd'. Er det så godt eller skidt? Det er i hvert fald nødvendigt, for ingen kan være tjent med, at teologer gør sig deres opgave for let ved at undervurdere de vanskeligheder, der er forbundet med at tale om Gud. Det tema vender jeg tilbage til lidt senere.

På dette sted vil jeg overveje det første af mine tre spørgsmål, nemlig om religionsfilosofien er i krise? Nu er 'krise' ikke nødvendigvis et dårligt sted at befinde sig, så sandt som ordet rummer elementer af dom, overgang og mulighed for ny udvikling. Man kunne også mere tilbagelænet nøjes med at konstatere, at teologien som helhed med nødvendighed (nemlig ifølge sit emne og projekt) befinder sig i krise. Men der må alligevel kunne siges andet og mere. Jeg har i mange år været optaget af spørgsmålet, om teologi kan siges at være en 'videnskab' i den betydning af ordet, at der sker (irreversible) fremskridt i erkendelse og viden? Jo vist, der sker da fremskridt, hver eneste gang der bedrives forskning og forsvars afhandlinger. Men sker der også fremskridt i den (strengere) forstand, at nye opfattelser udkonkurrerer tidligere, som man derefter kan lægge bag sig og placere i den teologiske idéhistories imaginære museum?

Svaret synes i første omgang at falde ud til fordel for de 'historiske' dele af teologien, dvs. de eksegetiske fag og kirkehistorien; men ser man nærmere til, er det også her snarere forskellige *paradigmer*, der skiftes til at have førertrøjen: Kan man tro på Københavnerskolen, eller er den bare et marketingsfænomen? Kan man tro på den nye Paulus-forskning? Kan man tro på Leif Granes Luther, eller skal man hellere sætte sine penge på de finske Luther-forskere? Og så videre. Teologien deler åbenbart med al anden forskning det vilkår, at viden ikke produceres i et tomrum, men netop inden for et paradigme, som bl.a. er bestemt af en konsensus om, hvilke spørgsmål der er relevante, ja, hvilke spørgsmål der overhovedet kan stilles. I teologien er der så bare et større spektrum af paradigmer end i naturvidenskaben – og derfor mere kævl og uenighed. Men så let slipper vi ikke. For teologi er i udpræget grad en videnskab (eller skulle vi nøjes med at sige: en

akademisk beskæftigelse?), hvor 'den personlige faktor' spiller en væsentlig – og til tider måske ligefrem: forstyrrende rolle.

Det kan jeg give et konkret eksempel på. For et par år siden blev jeg – helt utilsigtet – berygtet ved at fremsætte den tese, at »Gud er død, om alle mand var døde«. <sup>3</sup> Det kan jeg jo ikke vide, og jeg kan håbe engang at blive overbevist om noget andet, men sådan tror jeg nu (især som universitetslærer), at det forholder sig. Samtidig har jeg en kollega i København (Jakob Wolf), som indtryksfuldt, grænsende til det uforglemmelige, har beskrevet, hvordan han helt uden problemer ser Gud over alt, når han (altså Jakob Wolf) er på vej til arbejdet i Købmagergade: Guds allestedsnærvær viser sig for min kollega på den måde, at Gud 'er' i en mand, der læser avis i S-toget, Gud 'er' i en Sonofon-reklame, ja, kort sagt: Gud er overalt og i alting. <sup>4</sup> Nu kan jeg godt selv se, at dette ikke nødvendigvis modbeviser min egen lille tese – jeg mener: Det *kunne* jo være, at den Gud, der er overalt og i alting, ikke er den 'rigtige' Gud, men bare 'Jakobs Gud'? Alligevel er en sådan forskellighed i opfattelser foruroligende – i hvert fald for mig. Så hvis begge dele er (teologisk) religionsfilosofi, så er religionsfilosofien i krise.

Det er den dog allerede af den grund, at *filosofien* kan siges at være i krise; ja, nogle (f.eks. Richard Rorty) går så vidt som til at mene, at filosofi med fordel kan erstattes af litteratur. I gamle dage (jeg kan faktisk huske dem endnu) kunne man – som det blev udtrykt – 'falde bag om Kant' med den implicitte mening, at det bestemt ikke var noget at stræbe efter. I dag kan man tilsyneladende falde bag om hvad som helst, uden at nogen af den grund slår syv kors for sig.

Er religionsfilosofi en krisedisciplin i den forstand, at den medvirker til at skabe en krise for teologien? Ja, det må man da håbe. Især hvis man ved 'krise' tænker på domsaspektet, evnen til at dømme, eller ligefrem at holde dom over sig selv og sin egen 'teologi'. Det er der nogle, der klarer ved at læse Karl Barth, men lidt religionsfilosofi var måske heller ikke af vejen? Religionsfilosofien har – som tidligere antydte – ingen automatisk forret til at føre dommersædet, men ideelt set burde det efter min mening være sådan, at religionsfilosofien var en ledende kraft i den systematiske teologis arbejde på at afstikke de overordnede *rammer* for den *aktuelle* tale om Gud, men sådan foregår det konstruktive, aktualiserende teologiske arbejde (desværre) ikke.

I den senere tid har der været rettet megen kritik imod de teologiske fakulteter, specielt det i Århus. Vi skulle ikke være kirkelige nok, ikke gammeltroende nok, ikke lutherske nok, og hvad ved jeg.

Og så er vi for interesserede i Gud. Det meste af denne kritik er – hvis jeg må sige det uforblømt – ikke værd at beskæftige sig med, blandt andet fordi den ofte er ledet af formål og markeringsbehov, som gudskelov er en akademisk beskæftigelse med kristendommen totalt fremmed. Eksempelvis har en bestemt kritiker (sognepræst Anders Kingo) bragt sig i spil som missionsk ('fælleskirkelig') bispekanidat i Ribe ved at slå til lyd for oprettelsen af endnu et menighedsfakultet.

I forhold til dette sørgelige tidsfordriv ville den *virkeligt* interessante og relevante kritik af de teologiske fakulteter begynde i det øjeblik, hvor vores aftagere (bl.a. præster) og studerende tog sig sammen til at forlange *klarhed* af universitetsteologien: Klarhed omkring afgørende fronter i forskningen (Paulus- og Luther-forskning, f.eks.), klarhed om, hvad der med rette gælder som de afgørende spørgsmål og udfordringer, samt en større vilje fra forskerne til at sætte sig sammen og finde adækvate og blot nogenlunde konsensus-prægede svar på disse udfordringer – herunder også meget gerne de praktisk-teologiske udfordringer, som kirken står overfor. En sådan kritik ville virkelig gøre ondt, fordi den ville ramme plet, og den ville (hvis den altså blev formuleret, men nu er jeg da i det mindste kommet med forslaget!) formentlig kunne bidrage til en lidt mere konstruktiv dialog imellem akademi og kirke.

En sådan kritik hører til mine ønskedrømme, men den er utvivlsomt dømt til at forblive netop en drøm. Vi lever jo i en tid, hvor regeringen har afskaffet 'smagsdommere', og hvor fakultetskritiske præster af tidehvervsk eller missionsk observans (forskellen kan efterhånden være vanskelig at få øje på) udtaler sig med en skråsikkerhed, der ikke efterlader megen tvivl om, at de véd bedre end alle universitetsteologer til sammen. At få det *sidste* ord er for længst blevet vigtigere end at sige *sande* ord.

Når religionsfilosofien kan siges at være i krise, skyldes det endelig, at den ikke er specielt vellidt eller efterspurgt. Hvor ofte har man f.eks. i de sidste par årtier set et religionsfilosofisk kursus på Præstehøjskolen? Faktisk vover jeg den påstand, at religionsfilosofien ikke har været populær i Danmark siden Løgstrup. Nu kunne man måske i nogen grad tilskrive dette forhold Løgstrups helt særlige geni (som jeg er den første til at bøje mig i støvet for), men det afgørende er dog alligevel forskellen i tid og epokal bevidsthed. Løgstrup var aktiv i en periode, hvor religionen var i krise, og på den triste baggrund kunne han glæde os alle med at pege på konkrete, dagligdags er-

faringer, som ligger en religiøs tydning nær. I løbet af blot en generation er mangt og meget kommet til at se anderledes ud – ja, Charlesworth viger end ikke tilbage for at tale om, at der er indtruffet en ‘revolution’ i religionsfilosofien. Hvori består denne revolution? Primært i tre ting: 1) Sekularisering og religionskritik opfattes generelt som hørende fortiden til; 2) multireligiøsitet som kulturelt vilkår, samt 3) den postmoderne vending i filosofien.

Hvad det sidste aspekt angår, er det karakteristisk, at mange opfatter (læs: misbruger) det postmoderne som en licens til at hævde stort set hvad som helst. Som antydet kan man i dag ustraffet falde bag om Kant, ja man kan endda blive berømt på det! (f.eks. ‘radical orthodoxy’). For mig er det vigtigt at understrege, at det postmoderne er en overvejende *deskriptiv* kategori. Sagt på en anden måde: Jeg mener, at man må betragte det postmoderne dels som et opgør med forskellige former for ‘foundationalism’, dels som udtryk for en skærpet bevidsthed om, at udsigelse og ‘gyldighed’ er afhængig af bestemte kontekster og af bestemte sprogspil og metaforer. Hvilket ikke er det samme, som at hvad som helst kan hævdes, eller at alt er lige godt/gyldigt, lige som det heller ikke udelukker, at der kan findes ‘værdier’, som transcenderer de kontekstuelle begrænsninger (f.eks. menneskerettigheder). Men det betyder – med noget nær iboende nødvendighed – at afstanden mellem ‘universitetsteologi’ og ‘kirketeologi’ øges. Talen om Gud må nødvendigvis tage sig forskelligt ud i hhv. kirken og akademiet. Men derfor skulle der jo stadigvæk gerne være en form for sammenhæng, og den kniber det desværre med at få etableret.

De studerende udtrykker generelt tilfredshed med undervisningen i religionsfilosofi. De lader sig villigt ‘spanke’ med Nietzsches religionskritik, men meget tyder på, at de skynder sig at glemme den – og deres øvrige, religionsfilosofiske viden – igen. Og så kan de tale (og senere komme ud og prædike) om Gud, som om intet var hændt. Måske burde vi i højere grad indrette prøven i Systematisk Teologi som et bidrag til at sikre, at hver enkelt studerende afslutter den teologiske uddannelse med en evne til selvstændigt at forholde sig til (og *formidle!*) en central, teologisk problemstilling, hvor religionsfilosofi og dogmatik er integreret i hinanden. Men når noget sådant ikke sker – i hvert fald slet ikke i det omfang, som jeg kunne ønske, så skyldes det også et problem på lærerside, nemlig at arbejdsdelingen mellem religionsfilosofi og dogmatik er lidt for bastant. Det er i hvert fald min vurdering.

Filosofi er at *spørge* – i en holdning præget af vilje til stadig selvkritik. De gode spørgsmål er vigtigere end de rigtige svar. Det samme gælder for religionsfilosofien. Og det er i videre forstand et dybt menneskeligt – og derfor også: religiøst motiv. Fortælleren i Milan Kunderas roman *Om latter og glemsel* siger et sted, at han ikke kender nogen bedre definition på kærlighed end den, at *kærlighed er at spørge*. Hvis Gud er kærlighed, sådan som (især) den johannæiske teologi forsikrer os om, så kunne det måske forholde sig sådan, at det, der gælder om kærligheden, også gælder om Gud – og vice versa. Kærligheden har utallige ansigter. Kærlighed er ligesom Gud en uløselig gåde, som vi altid kun kan forstå dele eller aspekter af, nemlig for så vidt vi samtidig forstår noget af os selv.

Førhen, i det der er godt på vej til at tage sig ud som fordums tider, var Gud et *svare*; i dag er 'Gud' blevet til et (kærligt) *spørgsmål*, der holder vores tænkning om os selv og livets mening i gang. Med én vigtig undtagelse, som samtidig signalerer en vigtig forskel mellem universitetsteologi og kirketeologi: I *gudstjenestens* problematisering-saflastede rum, i ritualets, bønnernes og lovsangens rum kan Gud stadig erfares som et svar, måske ligefrem et autoritativt svar. På universitetet er en frelseshistorisk læsning af Bibelen blevet illegitim, i gudstjenesten kan den erfares som gyldig, men – og det er min pointe – der er tale om en *kontekstuelt betinget* gyldighed. Universitetsteologien repræsenterer til enhver tid en vis viden (eller mangel på samme), som *alle* teologer (også præster!) har en fælles forpligtelse overfor. 'Kirketeologien' (dvs. teologi i forlængelse af gudstjenesten) repræsenterer i forhold hertil en teologi 'på trods' eller et 'ja, men alligevel' – netop under bønnens og lovsangens fortegn. Det kritiske spørgsmål er, hvordan man kommer frem til dette 'ja, men alligevel': sker det ved at *glemme* religionsfilosofien, eller sker det ved at *anvende* religionsfilosofien til at nå frem til det, Ricoeur har kaldt for en 'anden naivitet'? Religionsfilosofiens krise består i, at den glemmes snarere end anvendes.

Så kunne man spørge eller indvende: Jamen bør al teologi ikke netop være en gudstjenestens teologi? Sådan var det på kirkefædrenes tid, men sådan kan det ikke være i dag, hvor vi har en indsigt i forskellene mellem gyldighedssfærer og i det religiøse sprogs elementer (symbol, metafor) og virkemåde. Der er en tid til bøn og lovsang, og der er en tid til refleksion og kritisk spørgen. Og det er netop denne sondring, som enhver fortaler for menighedsfakulteter vægrer sig imod at se i øjnene.

Lyder det som ansatsen til en tynd teologi? Måske. Men det kunne også opfattes som et plædoyer for en mere *ærlig* teologi, der kommer tidens religiøst søgende mennesker i møde ved at gøre den indrømmelse, at vi trods al vores teologiske uddannelse ikke ved særlig meget om Gud – endsige står på en specielt fortrolig fod med ham. Og skal vi endelig lade os inspirere af Jesus, så bør vi nok ikke koncentrere os om de ‘retfærdige’, dem med de rigtige lutherske meninger (dem vil Gud sikkert tage sig kærligt af), men derimod om ‘synderne’, hvilket her vil sige: dem, der lige som jeg selv rammer ved siden af og har svært ved at opleve tilværelsen som et regnestykke, der går op.

Hvis en sådan mere spørgende og – i ordets bedste forstand – ‘udogmatisk’ holdning blev mere udbredt, kunne religionsfilosofien fra at være en *krisedisciplin* måske udvikle sig til en teologisk *kerne-disciplin*.

## Noter

1. Max Charlesworth: *Philosophy of Religion. From Plato to Postmodernism*. Oxford: One World, 2002, s. 3. Citatet er oversat af mig (TN).
2. Jf. hertil Cecilie Rubow: *Hverdagens teologi. Folkereligiøsitet i danske verdener*. Kbh.: Forlaget Anis, 2000.
3. Se *Præsteforeningens Blad*, 90. årgang, 6. oktober 2000/40, s. 914-921.
4. Jakob Wolf: »Gud er ikke død, han lever og har det godt – i alle ting«, *Præsteforeningens Blad* 92. årgang, 17. maj 2002/20, s. 426-435.

Troels Nørager, lektor, dr. theol.  
Vestervang 8, lejl. 826  
8000 Århus C.



## »Bloß Gott ist nicht Gott«

– nogle betragtninger i anledning af en ny religionsfilosofi

---

• De tre århusteologer Svend Andersen, Niels Grønkjær og Troels Nørager har skrevet en religionsfilosofi. Bogen, som er en lærebog, betragtes i lyset fra det 20. århundredes lærebogstraditioner og viser sig som en tilbagevendende til hovedlinjen med samlede fremstillinger. Bogens svaghed er en manglende præcisering af religionsbegrebet, hvorved dens bidrag til bestemmelsen af religionens tema i nutiden desværre formindskes. Det antydes, at dette hænger sammen med en generel undervurdering af den dialektiske teologis teologihistoriske rolle. Dette kritiske punkt må dog afvejes i forhold til bogens værdifulde, brede orientering.

---

**S**vend Andersen, Niels Grønkjær og Troels Nørager, alle ansat ved Det Teologiske Fakultet i Århus, har sammen skrevet en *Religionsfilosofi* med undertitlen *Kristendom og tænkning*. Bogen er tænkt som lærebog for de teologistuderende og skal ifølge forordet afløse den veltjente *Religionen i krise* fra 1980. Den nye *Religionsfilosofi* har allerede fået en del bemærkninger med på vejen i form af anmeldelser i tidsskrifter og dagblade, og jeg vil i det følgende forsøge at undgå alt for mange gentagelser i forhold til den diskussion, der allerede er i gang på forskellige niveauer. Dels må man regne med, at læserne allerede kender til denne, dels må det være på sin plads at benytte lejligheden til at reflektere lidt over, hvad denne religionsfilosofi markerer i videre sammenhæng. Når jeg i det følgende stort set vil forbigå de almindelige anmelderforpligtelser i form af bemær-

kninger om forfatterens store belæsthed, de gode litteraturlister, de mange fortrinlige oversigter og referater, så er det følgelig ikke, fordi jeg ikke mener dette. For det gør jeg skam. Bogen rummer et meget stort, ja forbløffende stort pensum og anbefaler sig uden videre – foruden som lærebog – som opslagsbog, der naturligt hører hjemme på hylden hos den travle præst, der ingenlunde kan nå at pløje sig igennem alle de nyere bøger. Men når denne velmente anerkendelse er udtrykt, så må det også være på sin plads at forsøge at nå et skridt videre i forståelsen af religionsfilosofien som nutidigt projekt.

### Lærebogens renæssance

En af de første tanker, der melder sig, er, at det åbenbart *igen* er kommet på mode at skrive lærebøger. Undertegnede, der ligesom forfatterne trådte mine teologiske barnesko engang i halvfjerdsene i Århus, kan huske en tid, hvor lærebøger stort set var dømt ude. Ganske vist stod århusifakultetet fadder til det 20. århundredes bedste danske dogmatik – Regin Prenters *Skabelse og Genløsning*. Men den læste 'man' ikke. Til gengæld fejrede vi kopimaskinens opfindelse i form af produktion af kompendier og enkelttekster i stakkevis. Ozondunsten i næseborene fra det lille trykkeri i hovedbygningen kan stadig genkaldes. En lærebog i religionsfilosofi med udgangspunkt i det århusianske teologimiljø gaves følgelig ikke. Det tætteste vi kom, var *Den etiske fordring*, som notorisk ikke er nogen religionsfilosofisk lærebog, men en yderst konkret undersøgelse. Samt Løgstrups, Prenters og Jørgen K. Bukdahls fortrinlige små bøger om Kant, Thomas og Hegel. Men heller ingen af disse var religionsfilosofier i betydningen samlede fremstillinger eller lærebøger. Det var netop *cases*, små eksemplariske monografier, bag hvilke vi studerende anede, at der måtte være en helt stor verden af 'religionsfilosofi'. Det var ganske vist en verden, som stort set var lukket for os som studerende. Vi kendte jo kun et par detaljer, et par mindre monografier, sprækker til en stor og næsten ukendt verden. En verden, som var utilgængelig for os om ikke på grund af kerubers flammesværd, så dog på grund af de yderst konkrete pensumkrav. Men det var ikke desto mindre en forjættende verden, som (sådan står det i det mindste for erindringen) – hvis bare vi blev ved med at læse små monografier – måske engang ville samle sig til en slags helhed. Måske – !

P.G. Lindhardt, sprogets mester, kommenterer i forordet til sine erindringer Skat Rørdams giftige bemærkning om biskop Martensen: »Jeg ser at Martensen er begyndt at digte sit levned« på følgende måde: »Martensen vedgik at et og andet kunne have svigtet i 'Detailen', men 'for Grundsandheden troer jeg at kunne indestaa'«. Og Lindhardt fortsætter med henblik på sine egne erindringer: »Det tror jeg ikke. Detaljen er jeg temmelig sikker på, men grundsandheden kender jeg ikke – sådan set.«

Detalje, konkretion, små monografier *eller* samlede fremstillinger, lærebøger og almene grundsandheder – det er spørgsmålet. Lindhardt insisterer på detaljen. Ligesom vi i øvrigt gjorde dengang i de fjerne halvfjerdseres systematiske teologi med uddeling af fotokopier. Velvidende at analogien til Lindhardt og Martensen ikke skal overdrives, så tror jeg næppe det vil være forkert at se et afgørende skifte i de sidste 20-30 års tendenser i dansk teologi i sammenhæng med vendingen fra monografiens konkretion til lærebogens generalisering. I hvert fald synes det at gælde for den systematiske teologis vedkommende. Den allerede nævnte *Religionen i krise* fra 1980 kan betragtes som en overgangsform, en samling af enkeltbidrag, som imidlertid endnu ikke giver sig ud for at være en egentlig samlet fremstilling. Tilsvarende gælder bogen om *Filosofien efter Hegel* (som jeg i øvrigt personligt synes er en af de væsentligste bøger på lærebogsniveau fra denne epoke). Et skridt videre tager dogmatikkerne med *Fragmenter af et spejl* i 1992, hvor dogmatikkens samlede klassiske *loci* gennemgås, dog endnu med enkeltforfattere til hvert afsnit. Til samme genre hører Iversen/Harbsmeier's *Praktisk teologi* fra 1995. Og med Andersen, Grønkær og Nøragers *Religionsfilosofi* føres linjen igennem. Her får vi så den gennemførte *forfatterintegration* – én for alle, alle for én – i en samlet religionsfilosofisk fremstilling. Religionsfilosofien kan igen skrives i form af en generel fremstilling, skønt det nu kræver et forfatterkollektiv. Man ihukommer det gamle udtryk fra den augustinske teologi: *opera trinitatis ad extra indivisa sunt!*

Med en samlet fremstilling af religionsfilosofien er der dog ingenlunde tale om nogen nydannelse. Snarere om en tilbagevenden til et hovedspor fra første halvdel af det 20. århundrede, et spor i forhold til hvilket K.E. Løgstrups og Johannes Sløks meget konkrete religionsfilosofiske arbejder tager sig ud som sidespor i forhold til hovedlinjen. Til den brede hovedlinje med omfattende samlede fremstillinger hører en række fortrinlige værker, af hvilke F.C. Krarups *Religionsfilosofi* fra 1905 hæver sig som den måske bedste og vigtigste danske

religionsfilosofi i det 20. århundrede. Senere fulgte Eduard Geismars *Religionsfilosofi* i 1924, N.H. Søes *Religionsfilosofi* i 1955 og Søren Holms *Religionsfilosofi* fra samme år. Der er i den nye bog fra Århus således snarere tale om en tilbagevenden til den slagne vej i form af genoptagelsen af en tidligere tradition, end om et nybrud. Det er faktisk kun i sidste halvdel af det 20. århundrede, at religionsfilosofien har været drevet i form af konkrete enkeltanalyser. Og den fase synes med den ny bog at være ovre.

Hvis det er rigtigt, så må man sige, at det i grunden er overraskende, at hele denne tradition (på nær en enkelt lille undtagelse) fuldstændig er forbigået i tavshed fra forfatternes side! Ingen af de nævnte danske religionsfilosofier er nævnt i bogen, end ikke i litteraturfortegnelser eller registre. Den eneste undtagelse er en meget beskeden note om N.H. Søes religionsfilosofi, som pligtskyldigt nævnes som et udtryk for et forsøg på »religionsfilosofi på dialektisk-teologisk grundlag« (326 f.).

### Religionsbegrebet

Med dette lange tilløb vil jeg nærme mig det, der forekommer at være et af bogens største problemer. På trods af et meget omfattende litteraturberedskab, og på trods af at en lang række temaer fra religionsfilosofien og teologien generelt gennemspilles på en meget vid horisont, så forekommer bogen alligevel at være skrevet med en ejendommelig form for *tunnelsyn*. Den serverer ide på ide, begreb på begreb, forfatter på forfatter. Så vidt, så godt. Men hvor er essensen? Hvor er det, der – ligesom de små monografier dengang i halvfjerdserne gjorde det – udfordrer den 'anelsens diskurs' (Jørgen I. Jensen), som søger mod de større rum, 'das Geheimnis'? Hvor er den religiøse tematik som sådan, og altså ikke blot en sammenstilling af diverse filosofers og teologers agtværdige synspunkter på religion? Mest sigende er måske afsnittet »Religion«, som sammenfatter med at sige, »at 'religion' for både religionsvidenskaben og teologien udgør et yderst komplekst tema.« (89) Ja så! Tænkte vi det ikke nok – ! Dernæst fastslås, at til forskel fra religionsvidenskaben, som er beskrivende, så er religionsfilosofien *normativ*. Javel. Men for hvem? Og på hvilken måde? Er det filosofien, der er normativ for religionen? Eller forholder det sig omvendt? Hvor er de normative bestemmelser – helt præcist – at finde? Taler vi om *filosoffernes religion* eller om *religio-*

*nens filosofi?* Jeg må indrømme, at det ikke står mig helt klart efter læsningen.

F.C. Krarup skrev sin religionsfilosofi i 1905 med baggrund i nykantianismen og den teologiske ritschlskole. Det betød, at Krarup kunne foretage en temmelig skarp præcisering af religionsbegrebet. Med udgangspunkt i distinktionen mellem teoretisk og praktisk fornuft kunne han gennemføre en formalbestemmelse af religionen, som i anden omgang materialt indløses via den konkrete kristne religion. Tidens store spørgsmål om forholdet mellem naturvidenskab og religion kunne på den måde holdes i ave, samtidig med at han formåede positivt at skildre den religiøse livsforståelse som en gangbar mulighed for datidens moderne menneske. Den brede religionsfilosofiske indsats erhverves med andre ord igennem en præcision i selve temaet. Det gælder også for de bedste andre religionsfilosofiske udkast fra det 20. århundrede, inklusive Løgstrup og Sløk. Mit egentlige problem med den nye religionsfilosofi er følgelig, hvorvidt dette også kan siges at gælde for dens vedkommende. De tre forfattere har lagt den dialektiske teologi og alle dens viderværdigheder bag sig. Det er de selvsagt i deres gode ret til at gøre. De følger her en bred trend i moderne systematisk teologi. Men når de samtidig åbner for og temmelig forskelsløst refererer en bred vifte af indbyrdes konkurrerende tilgange og teorier, så hjælper det ikke så meget at bedyre, at det, der siges, altså er normativt. For den dybdeborende, præcise bestemmelse af 'det religiøse fænomen' som en F.C. Krarup, en Eduard Geismar, en K.E. Løgstrup, en Johannes Sløk – og selv en N.H. Søb – hver på sin måde og på sine vilkår var opsat på at hævde, og som faktisk gjorde deres religionsfilosofiske arbejder normative undertiden for hele generationer af teologer, den er gået fløjten. Som sagt, dette tunnelsyn, denne uskarphed, er min væsentligste anke imod det nye – i øvrigt fortjenstfulde – arbejde.

### Flere fadermord

Måske hænger det sammen med en anden ejendommelighed i bogen. Fadermordet (eller var det mordet på bedstefaderen?) på 'den' dialektiske teologi var for så vidt kun at vente. Der er da også i dag bred enighed om, at den dialektiske teologi må forstås teologihistorisk som et egenartet indslag i den moderne teologihistorie. Hvad man imidlertid i høj grad kunne have ønsket sig, var en større sensibilitet for de problemstillinger, som – hvis vi ser bort fra den desværre alt

for ofte dominerende postulatoriske og triumfalistiske 'dialektik' – faktisk var bærende for denne teologi. Bultmann, Barth, Thurneysen, Gogarten og de andre var jo Troeltsch- og Herrmannelver. De kendte deres Schleiermacher, Kant, Ritschl og Hegel. De havde gennemkserceret religionsbegrebet på kryds og tværs, filosofisk og historisk. De var (til forskel fra en del af epigonerne) alle dybt indfældede i modernitetens teologiske problemstillinger. Et af deres resultater var Karl Barths sætning, der er anbragt som overskrift: *Bloß Gott ist nicht Gott*. Den blotte, rene, begrebslige, positive Gud – er ikke den 'virkelige' Gud. Og Barth tilføjer: »Und der Dogmatiker redet nicht von diesem (dvs. 'virkelige') Gott.« Han kunne også have sagt, at religionsfilosoffen ikke taler om denne Gud. Det kan man da kalde en slags religionsfilosofisk problembevidsthed. Måske hænger bogens vanskeligheder med religionsbegrebet og de lidt halvhjertede forsøg på at tale normativt sammen med, at forfatterne i grunden ikke for alvor gør sig færdige med den umiddelbare forhistorie, hvortil jeg altså især vil henregne perioden fra ca. 1920-1970. Den dialektiske teologi fremstilles, de enkelte steder hvor den strejfes, som en selvimmuniserende konservatisme snarere end som en – måske delvist, måske helt fejlslagen, men i det mindste tankevækkende og provokerende – selvstændig forarbejdelse af den tradition, vi nu engang står i. Denne overspringsbevægelse, som præger bogen, betyder, at det 20. århundredes religionsfilosofiske impulser i vidt omfang i stedet importeres fra angelsachsisk analytisk eller amerikansk pragmatisk filosofi. Undertiden tilsat lidt sydeuropæiske krydderier (Ricoeur, Derrida og Vattimo). Derimod får vi forbløffende lidt at vide om, hvad der egentlig stod på spil for en Karl Barth, en Rudolf Bultmann, for slet ikke at nævne nutidige folk som Eberhard Jüngel og Wolfhart Pannenberg. Ejheller omtales den seneste generation af tyske systematikere, der eksempelvis tæller folk som Ingolf Ulrich Dalferth, Dietrich Korsch eller den meget skrivende wienersystematiker Ulrich J. Körtner. Kritikken fra min side skal ikke misforstås i retning af, at bogen skulle have været mere dogmatisk eller lignende. Men den går på, at den store tradition til og med den tyske idealisme, hvorefter bogen ellers orienterer sig, nærmest som ved et trylleslag forlades, når vi kommer til det 20. århundrede, hvorefter fransk, amerikansk og engelsk religionsfilosofi tager over. Det ser ud, som om 'fædrenes' fadermord på 'bedstefædrene' (generationen fra 20'erne) ubeset overtages og retfærdiggøres. Men hermed underbetones – for nu at sige det mildt – det forhold, at den store europæiske tradition faktisk er

søgt formidlet og forarbejdet af bl.a. de nævnte folk. Og tilsvarende er ikke alle 'nyheder' så revolutionerende, som forfatterkollektivet synes at mene. Vattimos pointe med religion hinsides sekularisering og religionskritik er f.eks. foregrebet hos Barth – *Bloß Gott ist nicht Gott* – og for længst udviklet subtilt (om end med andre pointeringer end hos Vattimo) af Eberhard Jüngel. Det får vi blot intet at vide om. Jüngel optræder end ikke i personregisteret.

### Religionsfilosofi og Politisk Teologi

Problemerne med for alvor at forholde sig til den (næst)nærmeste foregående epoke kunne – antyder jeg – således tænkes at høre sammen med den påpegede uskarphed i det, som er selve hovedtemaet, religionsbegrebet. Det skal da også indrømmes forfatterne, at opgaven ikke er nem. Den var utvivlsomt nemmere på F.C. Krarups tid, og opgaven er siden da blevet ulige sværere. En væsentlig dimension ved problemet, som det stiller sig i nutiden, er ikke alene filosofernes og teologernes mangfoldighed og indbyrdes uenigheder. Dem har man kendt til i århundreder. Men det er nok så meget dette, at den levede religion (i dag i skikkelse af kirkelige ritualer, religiøse forestillingsverdener osv.) er i drift i forhold til hele den akademiske tradition. Det bliver formentlig vanskeligere og vanskeligere at få etableret et nogenlunde overlap mellem akademisk teologi og levet kristendom. Blandt andet betyder det autoritetstab, som også har ramt teologien og de kirkelige institutioner, at teologien og herunder religionsfilosofien er udfordret kommunikativt på en helt anden måde end for halvtreds eller hundrede år siden. Det er muligt, at faget religionsfilosofi kan begrænse sig til at diskutere med filosoferne. Men teologien som helhed og den kirke, som den også relaterer sig til, kan det ikke. Både teologi og kirke er udfordret bredt af samtidskulturen – en kultur, hvor filosofiens bidrag kun er ét – ja, netop *et blandt flere bidrag*. For mig at se indebærer dette, at kommunikationen og kybernetikken – det styrende samspil mellem den teologiske teoridannelse og den praktiserede religion – bliver et nøglepunkt og i stigende grad et tema for den reflekterende teologi. Det er ikke nok normativt at fastslå, hvad der gælder (for så vidt som dette altså overhovedet kan lade sig gøre). Men det er en måske lige så påtrængende opgave at gøre sig klart, hvorledes det skal kommunikeres. Den praktiske teologi kan siges at have dette problem som sit kritiske udgangspunkt til forskel fra religionsfilosofien. Men den praktiske teologi kan kun ar-

bejde på problemets løsning i interaktion med hele den teologiske encyklopædi. Den nye *Religionsfilosofi* er et af redskaberne hertil.

#### Uddrag af den nævnte litteratur:

- Andersen, Svend, Grønkjær, Niels og Nørager, Troels, *Religionsfilosofi. Kristendom og tænkning*. Gads Forlag 2002. 350 sider.
- Barth, Karl. *Das Wort Gottes und die Theologie*. Chr. Kaiser Verlag. München 1925; citat i overskriften er fra s. 169.
- Bukdahl, Jørgen K. *Introduktion til Hegel*. Århus 1977, Teologisk Fakultet.
- Bukdahl, Jørgen K. et al., *Filosofien efter Hegel*. Gyldendal. København 1979.
- Dalferth, Ingolf U. *Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit*. Mohr-Siebeck. Tübingen 1997.
- Geismar, Eduard. *Religionsfilosofi*. Gad. København 1924.
- Holm, Søren. *Religionsfilosofi*. København 1955.
- Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie im Streit zwischen Theismus und Atheismus*. O.C.B. Mohr Verlag. Tübingen 1977.
- Krarup, F.C. *Religionsfilosofi*. Gad. København 1905.
- Løgstrup, K.E., *Kants kritik af erkendelsen og refleksionen*. Gyldendal. København 1970
- Prenter, R. *Thomismen*. Gad. København 1953.
- Søe, N.H. *Religionsfilosofi*. Gad. København 1955.



Bent Flemming Nielsen, lektor, dr. theol.  
Hestemøllestræde 3C  
3000 Helsingør

Svend Andersen og Niels Grønkjær

# Religionsfilosofi og normativitet

– et svar til Bent Flemming Nielsen

**D**er hersker for tiden usikkerhed med hensyn til, hvad 'normativitet' betyder. Det skyldes bl.a., at gamle dikotomier tilsyneladende er ved at vinde frem igen: dikotomien mellem tro og viden, overbevisninger og facts, eller altså mellem 'normativitet' og beskrivelse.

Efter en forelæsning i religionsfilosofi, som diskuterer det normative spørgsmål om kristendommens nutidige gyldighed, luftede en studerende således for nylig en mistanke om, at religionsfilosofiens undersøgelser svarer til, at man – i kritiske tilfælde – lader politiet undersøge sig selv. Det var underforstået, at resultatet er givet på forhånd.

Det synes med andre ord at brede sig den opfattelse, at normativitet ikke kan være led i en videnskabelig diskurs og genstand for videnskabelige undersøgelser. Denne opfattelse synes Bent Flemming Nielsen (BFN) at dele. I sin kommentar til vores *Religionsfilosofi. Kristendom og tænkning* anker han over, at det i bogen er uklart, »for hvem« religionsfilosofien kan siges at være normativ. Når vi »åbner for og temmelig forskelsløst refererer en bred vifte af indbyrdes konkurrerende tilgange og teorier, så hjælper det ikke så meget at bedyre, at det, der siges, altså er normativt.« Vi har – ifølge BFN – svigtet den danske tradition for at give 'det religiøse fænomen' en tilstrækkelig præcis bestemmelse, hvorved vi ikke lever op til tidligere religionsfilosofiske arbejder, som var »normative undertiden for hele generationer af teologer«. I stedet skulle vi optræde som seriefadermordere.

Bent Flemming Nielsens kritik indeholder en saglig uenighed. Men inden vi tager stilling til den, er der to forhold, som kræver opklaring. For det første har vi bestræbt os på at skrive *en lærebog*. Dermed bryder vi – som BFN rigtigt fremhæver – med den tradition,

der har præget systematisk teologi i Århus nogle årtier. Vi mener imidlertid ikke, at vi dermed foretager en »tilbagevenden til den slagne vej«. Vi mener derimod, at lærebogen som form i vore dage kræver, at fremstillingen er velafvejnet, og at den ikke i sit anlæg forfægter en bestemt teologisk position. I den henseende er N.H. Søes *Religionsfilosofi* (1. udg. 1955) et skræmmende eksempel på, hvor galt det kan gå, hvis religionsfilosofien bindes til et dogmatisk udgangspunkt. Vi finder, at vi skylder vore studerende og andre læsere at give et så dækkende billede som muligt af den kompleksitet, der kendetegner både det akademiske studium af religion og den filosofi, der efter vores mening er det medium, hvori refleksionen over kristendommen som religion skal gennemføres. Vi har ikke søgt at præsentere en endelig religionsdefinition og en endelig opfattelse af kristendommens status som religion; vi har derimod tegnet et kort over aktuelle teorier. Når vi ikke har fundet det påkrævet at omtale rækken af tidligere danske religionsfilosofier, hænger det sammen med, at jo stærkere forfatteren profilerer sin egen opfattelse, desto hurtigere forældes hans fremstilling. Igen kan Søes bog tjene som eksempel.

Vores opfattelse af en lærebogs funktion hænger, for det andet, sammen med den rolle, vi tildeler begrebet normativitet. Når BFN skriver, at vi »temmelig forskelsløst refererer en bred vifte af indbyrdes konkurrerende tilgange og teorier«, og det ikke hjælper, at vi »bedyrer, at det, der siges, altså er normativt«, så har han ikke forstået, hvad vi siger. Det er ikke os som forfattere, der udtaler os normativt. Men vi mener, at den disciplin, vi præsenterer, religionsfilosofien, er normativ. Vel at mærke i den præcise forstand, at den – til forskel fra en rent deskriptiv religionsvidenskab – »undersøger den kristne religion i lyset af dens sandhed som lære og dens gyldighed som livsmulighed og livsform« (Andersen, Grønkjær, Nørager 2002, 105). Vi definerer normativitet ud fra begrebet gyldighed, og vi gør rede for, at dette ikke kun omfatter sandhed, men også gyldighedsformer knyttet til den levede religion. Hvordan disse andre gyldighedsformer helt præcist skal beskrives, er vi ikke sikre på. Men denne usikkerhed præger efter vores bedste overbevisning den øjeblikkelige religionsfilosofiske problemsituation – og det er den, vi vil formidle til vore læsere.

Når BFN spørger, for hvem religionsfilosofien er normativ, og om filosofien er normativ for religionen, går han galt i byen. Religionsfilosofien forholder sig kritisk undersøgende til den normativitet, der er enhver religion iboende. Og den spørger, på hvilken måde denne

normativitet kan gøres aktuelt gældende – især for kristendommens vedkommende. I BFNs formuleringer aner vi en frygt for, at filosofien – i det store og hele – alene skulle kunne forholde sig kritisk til teologien. Det bringer os til vore afsluttende bemærkninger.

BFNs misforståelse af normativitetsbegrebet hænger sammen med hans barthianske tilgang til religionsfilosofien. Denne tilgang indebærer, at religionsfilosoffen ikke skulle være i stand til at tale om den virkelige Gud, men kun om den begrebslige Gud. BFN synes at nære en forestilling om, at man kan tage udgangspunkt i Guds åbenbaring som konstitutiv for normativiteten, og at denne åbenbaring er en åbenbaring af den virkelige Gud, som den begrebslige gudstanke er ude af stand til at begribe. Abrahams, Isaks og Jakobs Gud i modsætning til filosoffernes. I sin konsekvens indebærer det en adskillelse af teologi og filosofi og en undsigelse af religionsfilosofien som teologisk disciplin. Det er i den henseende, at den dialektiske teologi også – med BFNs ord – har stimuleret »en selvimmuniserende konservativisme«.

BNF søger selv at afvende denne konsekvens gennem forsikringer om, at hans disciplin, den praktiske teologi, ikke lukker teologien om sig selv, idet den arbejder i et samspil med navnlig teorier om kommunikation, men at også filosofien her yder et bidrag. Når vi »begrænser« os »til at diskutere med filosofferne«, skulle det indsnævre synsfeltet for, at »både teologi og kirke er udfordret bredt af samtidskulturen«. Han mener, at vi nøjes med »normativt at fastslå, hvad der gælder«, men forsømmer at overveje, »hvorledes det skal kommunikeres«.

Denne klare sondring mellem normativitet og kommunikation finder vi misvisende for ikke at sige fatal. Kristendommens gyldighedspretention ligger jo ikke mindst i dens sprog. Derfor har moderne religionsfilosofi i så høj grad rettet opmærksomheden mod det religiøse sprog. Men det er klart, at en undersøgelse af, i hvilken forstand dette religiøse sprog kan have nutidig gyldighed, ikke kan adskilles fra en refleksion over, hvad religiøs kommunikation er. En undersøgelse af religiøs kommunikation uden den normative dimension vil være lige så teologisk perspektivløs som en rent deskriptiv religionsvidenskab. Men det er vel næppe heller det, BFN plæderer for?

Svend Andersen og Niels Grønkjær  
Institut for Systematisk Teologi  
Det Teologiske Fakultet  
Aarhus Universitet

## Replik: Om læsning af religiøse tekster

**R**edaktionen har givet mig mulighed for at bringe en replik til Svend Andersen og Niels Grønkjærs indlæg, som jeg er dem tak skyldig for. Forhåbentlig kan det alt i alt tjene til belysning af det, som er temaet for dette nummer, religionsbegrebet.

Lad mig begynde med at konstatere, at bogens forfattere og jeg er enige om, at teologi og herunder religionsfilosofi ikke skal blive stående ved det, forfatterne kalder en *neutral* (95) beskrivelse af religiøse forestillingsverdener herunder tekster, men at der i en *teologisk* beskæftigelse også indgår stillingtagen og forholden sig til f.eks. teksters og liturgiernes lære og praksis. Jeg er endvidere enig i, at en sådan beskæftigelse ikke kan stå alene, men fordrer inddragelse af andre former for læsninger, herunder filosofisk problematisering etc.

Uenighederne melder sig, når vi skal trække konsekvenserne: Forfatterne bruger i *Religionsfilosofi* dette synspunkt som udgangspunkt for et begreb om normativitet, hvilket jeg stiller spørgsmål til. Ikke at jeg generelt vil afvise enhver tale om normativitet og undersøgelse af normativitet. Men *Religionsfilosofi* har ikke overbevist mig om, at det skulle være et nøglebegreb her i sammenhængen. Det ændres ikke af, at bogen bruger gyldighedsbegrebet (Habermas?) som baggrund. Ej heller af, at det skulle være disciplinen og ikke forfatterne, der er normative, da det nu engang er denne bestemte bog, vi taler om. *Normativitet* har efter min opfattelse at gøre med anvendelsen af tydelige normer, regler og bestemmelser. Hvis ikke man kan gøre rede for disse eller med en vis præcision bestemme selve religionsbegrebet, så har jeg altså svært ved at se, hvilken mening det giver at tale om normativitet – med mindre der er tale om en *metarefleksion*. Er det, hvad der menes med at sige, at det er en *lærebog*? Dog: Det har jeg svært ved at få til at passe med andre udsagn fra bogen.

Forskellene mellem 'neutral' religionsvidenskab og religionsfilosofi (som en del af teologien), tror jeg i dag bedre beskrives på andre måder end ved at hænge det op på normativitetsbegrebet. Måske kan det beskrives som udtryk for forskellige læsestrategier og forskellig tekstbrug og fortolkning. Eventuelt kunne det beskrives via metaforen, at den teologiske beskæftigelse indebærer et bestemt 'kontraktforhold' mellem tekst, læsning og refleksion, hvilket selvsagt måtte udfoldes nøjere.

Vedrørende forholdet mellem praktisk teologi og religionsfilosofi, så er mine bemærkninger herom kun på et antydningens plan og sikkert ikke videre tilgængelige, hvilket jeg beklager. De vil ved anden lejlighed blive fulgt op i større bredde og forhåbentlig med større klarhed, end jeg her har kunnet udtrykke.

Med hensyn til overskriften og mine egne holdninger, så har jeg vanskeligt ved at få øje på, at jeg skulle lide under den påståede filosofifrygt. Men det er min opfattelse, at lige netop en læsning, som ønsker at forholde sig til det, religiøse tekster siger, åbner for en problemstilling vedrørende *det tolkende subjekt* og dets *begreber* i forholdet til det, teksterne prøver på at tale om – en 'dialektik' bryder op i kraft af selve arbejdet med teksterne. Jeg mener videre, at i forhold hertil står alle teologisk tænkende lige, uanset om man kalder sig religionsfilosof, dogmatiker, praktisk teolog eller andet. Jeg kan således *afkræfte* den tolkning, som svaret tillægger mig, nemlig at jeg skulle bilde mig ind at være i stand til at relatere mig *direkte* til 'åbenbaringen', etablere en normativitet og således undvige de problemer, som f.eks. religionsfilosofferne må slås med. Til beroligelse eller ærgrelse (afhængigt af temperament) må jeg sige, at således tænker jeg overhovedet ikke, og det er heller ikke intentionen bag det, jeg skriver. Det givne for teologien og religionsvidenskaben er hverken Gud eller åbenbaringen, men den tvetydige kendsgerning, at der er mennesker, som taler og skriver om Gud og åbenbaring. Kort sagt: uenigheden imellem os ser fra min side ud til at have sin kerne i spørgsmålet om, hvilke konsekvenser og hvilken selvbeskrivelse, der måtte følge af en reflekteret teologisk beskæftigelse med religiøse tekster og fænomener i 'en interesse for deres gyldighed'.

## ***R e d a k t i o n***

Birte Andersen  
Emdrupvej 42  
2100 København Ø - tlf. 3918 3039

Jette Marie Bundgaard-Nielsen  
Møllevænget 3  
8362 Hørning - tlf. 8692 1002

Jørgen Demant  
Hjortekærsvvej 74  
2800 Lyngby - tlf. 4588 4075

Christine Gjerris  
Rigshospitalet - 4003  
Blegdamsvej 9  
2100 København Ø - tlf. 3545 4803

Eberhard Harbsmeier  
Fasanvej 21  
6240 Løgumkloster - tlf. 7474 5 99

Lena Kjems  
Solbakken 15  
8240 Risskov - tlf. 8617 5836

Cecilie Rubow  
Blågårdsgade 2, 1.tv.  
2200 København N - tlf. 3539 0422

Camilla Sløk  
Ericavej 122  
2820 Gentofte - tlf. 3966 1228

Jesper Stange  
Lyngby Kirkestræde 12  
2800 Lyngby - tlf. 4588 2460

Elof Westergaard  
Græmvej 2  
6990 Ulfborg - tlf. 9749 5108

Henrik Brandt-Pedersen  
Religionspædagogisk Center  
E-mail: hbp@rpc.dk

*Kritisk forum for praktisk teologi*, 91  
23. årgang 2002-2003 udgives af redak-  
tionen i samarbejde med Forlaget ANIS.  
Udgives med støtte af Kulturministeriets  
bevilling til almenkulturelle tidsskrifter

Ansvarshavende redaktører for nr. 91:  
Cecilie Rubow, Camilla Sløk og Jesper  
Stange

ISSN 0106 - 6749

© Forfatterne og *Kritisk forum for praktisk  
teologi*

*Kritisk forum for praktisk teologi* er sat hos  
Forlaget ANIS og trykt i offset hos AKA-  
print, Århus. Principlayout: Kim Bros-  
tröm

Forside: Monghidoro, Inc.

Bestilling af tidsskriftet kan ske ved  
henvendelse til:

*Kritisk forum for praktisk teologi*  
ANIS/Religionspædagogisk Center  
Frederiksberg Allé 10  
DK-1820 Frederiksberg C  
tlf. 3324 9250 - fax 3325 0607  
www.anis.dk. e-mail: anis@rpc.dk

Prisen for et abonnement på 23. årg. er  
kr. 225,- (studerende kr. 175,-). Enkelt-  
numre sælges for kr. 95,-  
Ældre numre af tidsskriftet kan fås ved  
henvendelse til forlaget

Tidsskriftet udkommer fire gange om  
året med temanumre om praktisk-teolo-  
giske emner

Henvendelse vedr. indlæg i tidsskriftet  
kan rettes til forlaget eller til redaktion-  
ens medlemmer