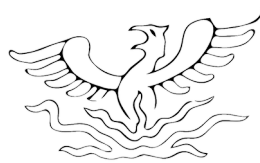


TIDSSKRIFTET FØNIX

*Skaber- eller menneskeværk?
Skabelse, historie og tradition som før-kulturelle fænomener hos
K.E. Løgstrup og Regin Prenter*

SASJA EMILIE MATHIASEN STOPA
Ph.d. og postdoc i systematisk teologi, Aarhus Universitet

FØNIX ARG. 2023, s. 141–165



Dette værk er licenseret under en Creative Commons-licens
CC BY-NC-ND 2.5 DK

www.foenix1976.dk

ISSN 2446-175X

Skaber- eller menneskeværk?

Skabelse, historie og tradition som før-kulturelle fænomener hos K.E. Løgstrup og Regin Prenter

Det er juli 2023. ”Regnen strømmer ned gennem lyset” à la Nordbrandt, og var det ikke for den fugtige varme, kunne man tro, at det var november, november, november.¹ Det er klassisk dansk sommer med ”byger, der går og kommer”, som dengang Thøger Larsen lovpriste sommeren 1914. Men længere sydpå trænger varmen sig på. Der er ørken på vej i Europa. Ved Gardasøen drives turister på flugt af hagl på størrelse med snebolde. Endnu værre står det til for de mennesker, der ikke har noget sted at flygte hen.

De påtrængende erfaringer med klimaforandringer minder os om vores fællesmenneskelige udgangspunkt i afhængigheden af den natur, der med K.E. Løgstrups ord er ”ødsel med herligheder, grusom med lidelser, uretfærdig med tilfældigheder.”² Samtidig retter de ødelæggende forandringer en anklage mod os selv og vores materialistiske og overforbrugende kultur. I jagten på at gøre os det bekvemt har vi udpint naturen og skabt uorden i temperaturerne. Alt var såre godt, så Gud, indtil den femte dag, hvor han skabte mennesket i sit eget billede og bød dem at ”herske over havets fisk, himlens fugle, kvæget, alle de vilde dyr og alle krybdyr, der kryber på jorden” (1 Mos 1,26). Mandatet til at herske over dyrene var oprindeligt centrum for en kultur, der tilskynder mennesket til at udforske, men også til at underlægge sig og udbytte naturen. Den kristne kultur sendte Christoffer Columbus ud over afgrunden mod Amerika, den sendte både drenge og piger ind i klasseværelset, og nu sender den os sandsynligvis snart til Mars. Men den blinde tillid til menneskets overherredømme indebærer også en fortrængning af vores absolutte afhængighed af den ikke-menneskelige omverden.

I begyndelsen af 1970’erne blev Ole Jensen toneangivende med sin kritiske refleksion over teologiens naturforståelse, ikke mindst i den danske populæruddgave af disputatsen *Theologie Zwischen Illusion und Restriktion*,

1 Verset er fra Henrik Nordbrandts digt ”Piazza Duomo” (*84 Digte*, 2. udgave, København: Gyldendal 1999, s. 15), hvor der dog er tale om efterårsregn.

2 K.E. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse. Metafysik IV. Religionsfilosofiske betragtninger*, Aarhus: Klim 2015 [1978], s. 296.

der udkom i 1976 med titlen *I vækstens vold. Økologi og religion*.³ De senere år har Jensens analyse og ikke mindst hans kritik af herredømmemandatet vundet fornyet interesse på klimakrisens dystre foranledning. Det er blevet på høje tid at gentage hans formaning:

Før der kan blive tale om et 'herredømmemandat', får mennesket et 'beundringsmandat' og dermed et 'varetagelsesmandat'. Det ligger der i at være "skabt i Guds billede." Verden er 'skaberværk', før den – afledt – er ressourcer, den er gave, før den er magtudfoldelsesområde.⁴

De ødelæggende konsekvenser af menneskets magt over ikke bare naturen, men også den sociale sfære, er en afgørende forudsætning for den spiddende kulturkritik, der præger Løgstrups ambitiøse firebinds metafysik, ikke mindst hovedværket *Skabelse og tilintetgørelse* fra 1978.⁵ Her forsøger Løgstrup at reintroducere det metafysiske spørgsmål og skabe grundlag for en religiøs fortolkning af den moderne tidsalder baseret på fænomenologisk analyse af grundlæggende fænomener ved menneskelivet som for eksempel sansning, sprog og de suveræne livsytringer tillid, barmhjertighed og talens åbenhed.⁶ Fælles for dem er ifølge Løgstrup, at de er før-kulturelle i den forstand, at de er skabelsesgivne og unddrager sig menneskets kultiverende herredømme.

I 1970'erne – i netop den periode, hvor Løgstrup arbejdede på metafysikkens *revival* og Jensen udtænkte sin løgstrupinspirerede naturlige teologi – fremhævede Regin Prenter i flere tekster, hvordan historien og traditionen udgør et før-kulturelt udgangspunkt på linje med naturen hos Jensen og de skabelsesgivne fænomener hos Løgstrup. I sin opposition til Jensens disputats fastslår Prenter således:

3 København: Fremad 1976.

4 Ole Jensen, "Speciesistisk kristendom", *Tidsskriftet Fønix*, 2019, s. 267-286 (s. 274). Alle oversættelser fra engelsk og tysk er mine egne.

5 De fire bind omhandler sprog, kunst, naturen eller universet og religion. Selvom *Skabelse og tilintetgørelse* er det fjerde bind, blev det udgivet som nummer to, angiveligt af "praktiske grunde" (Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, s. 13). Det første bind *Vidde og prægnans: Sprogfilosofiske betragtninger* blev udgivet i 1976, mens de to resterende bind *Kunst og erkendelse: Kunstfilosofiske betragtninger* samt *Ophav og omgivelse: Betragtninger over historie og natur* blev udgivet posthumt i 1983 og 1984.

6 I forordet erkender Løgstrup, at hans samtidige sandsynligvis vil betragte forsøget som forgæves: "Set med epokens øjne, når dens blik er blidest, vil denne bog tage sig ud som en vigende hærs bagtrop der udkæmper en tilbagetogsfægtning, inden hær og bagtrop forsvinder ud i anakronismens mørke" (Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, s. 11).

Også traditionen er, og ikke mindre end naturen, NB den natur vi lever i og med, noget 'skabt' og for så vidt noget definitivt givet, ikke et af os selv frembragt kulturprodukt.⁷

Efter de to verdenskrige, hvoraf især den seneste blotlagde kulturens dræbende evne til bureaukratisk kontrol, var det kulturskabende individ kommet i *bad standing*. Det gælder for både Løgstrup og Prenter om at komme bag om ryggen på subjektet, der som et selvskabende *homo faber* har ladet sig fængsle i et koldt jernbur af rationalisering og fremdriftsreformer, og finde sikker grund i givne, før-kulturelle fænomener. Det kan de gøre i forlængelse af den lutherske teologi, der kredser om udslettelsen af menneskets syndige egenvilje og understreger, at mennesket i forholdet til Gud som skaber og frelser udelukkende er taknemmeligt modtagende.

I denne artikel analyserer jeg Løgstrup og Prenters forestilling om dels skabelse, dels historie og tradition som før-kulturelle fænomener og argumenterer for, at forestillingerne er indlejret i en specifik kultur og er del af en social ontologi med omdrejningspunkt i den lutherske teologi. Samtidig hævder jeg kritisk, at brugen af begrebet før-kultur risikerer at udmønte sig i en form for kulturimperialisme, eftersom kulturspecifikke forestillinger om for eksempel tillid, barmhjertighed og (frelses)historie bliver fremstillet som universelt gyldige. Dermed kan man miste blikket for andre kulturers fremmede forestillingsuniverser samt evnen til at foretage en kritisk analyse af centrale forestillinger i den kristne kultur som for eksempel det herredømmemandat, der har bidraget til udnyttelsen af naturen og skabt grobund for klimaforandringer.

Det før-kulturelle som kulturel forestilling hos Løgstrup

Troens ontologi vs. den irreligiøse ontologi

Med inspiration fra Max Webers modernitetsanalyse beskriver Løgstrup i *Skabelse og tilintetgørelse*, hvordan menneskets stadig stigende viden om og beherskelse af både natur og socialsfære er led i en rationaliseringsproces, hvis endepunkt er den moderne sekulære verden. Processen indespærer individet i en stålhard bygning karakteriseret ved udførlige systemer af formålsorienteret effektivitet, rationel beregning og kontrol.⁸ I den førmoderne verden blev processen drevet frem af religionen, der fortolkede

⁷ Regine Prenter, *Kritik, tro og erkendelse. Samlede artikler fra Fønix*, Martin Ravn (red.), København: Fønix 2023, s. 23; jf. "Opgør og Nybrud", *Tidsskriftet Fønix* årg. 1, nr. 2, 1976/77, s. 150-164 (s. 156).

verden og regulerede adfærd gennem myter, kult, ritualer, ceremonier og magi. I takt med den øgede rationalisering ender religionen dog med at udmanøvrere sig selv og lade naturvidenskab, politik, økonomi og teknologi overtage, når det kommer til at forklare og beherske verden. På bogens allerførste side fastslår Løgstrup således, at ”religionens tid er forbi.”⁹

Den moderne rationaliseringsproces har herredømmemandatet fra 1. Mosebog som afgørende kulturelt fortegn, eftersom det tilskynder mennesket til at beherske frem for at tilbede naturen. I sidste ende medfører processen altså en irreligiøs ontologi, og den har samtidsteologien ifølge Løgstrup imødegået på to uhensigtsmæssige måder. For det første ved på kjerkegaardsk vis at fokusere på etik og trække sig tilbage fra filosofien med det resultat, at det ontologiske spørgsmål overlades i hænderne på neopositivistiske beskrivelser af en angivelig objektiv virkelighed baseret på empiriske observationer. For det andet ved som i den dialektiske teologi og eksistensteologien at lægge vægt på trosforholdet til Gud gennem Kristus og afskrive skabelsteologien.¹⁰

Løgstrup tager til genmæle mod såvel den irreligiøse ontologi som de teologiske modsvar ved at fremsætte det, han kalder en troens ontologi, der rehabiliterer både religionsfilosofi og skabelsteologi. Den baserer sig på fænomenologisk analyse af elementer ved tilværelsen, der præsenterer sig for individets umiddelbare erfaring og er for fundamentale til at blive objekter for dets viden og beherskelse.¹¹ Det er for eksempel betydning, farve, sprog, sansning, umiddelbar forståelse og ubetingede livsytringer som barmhjertighed, tillid, kærlighed og talens åbenhed samt døden og dens forvarslers lidelse og sygdom.¹² Løgstrup vil destabilisere fundamentet under den herskende irreligiøse ontologi ved at undersøge disse såkaldt før-kulturelle fænomener, som han mener inviterer til en religiøs tydning. Analysen fungerer som et koblen, der bryder rationalismens jernbur og

8 Siden Talcott Parsons indflydelsesrige 1930-oversættelse af Webers ”Die Protestantische Ethik und der ’Geist’ des Kapitalismus” (*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozial Politik*, 1905, bd. 20, s. 1-54; bd. 21, s. 1-110) er Webers beskrivelse af kapitalismens virkelighed som ”ein stahlhartes Gehäuse” (bd. 2, s. 108) blevet til et jernbur. Stål er dog et noget andet materiale end jern, det kan for eksempel ikke ruste og bliver dermed et sindbillede på det evige nu, der kendetegner moderniteten.

9 Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, s. 11. Jeg har skrevet en længere analyse af Løgstrups metafysik i artiklen ”Home is Where Trust is. Exilic Existence and Theological Trust Culture in Luther and Løgstrup”, *What it is to be at home*, Derek Nelson, Niels Henrik Gregersen, Bengt Kristensson Ugglå (red.), Blue Ridge Summit: Lexington books 2023.

10 Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, s. 354.

11 Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, s. 11.

12 Se for eksempel Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, s. 12.

muliggør det, som Løgstrup kalder en ”religiøs totaltydning” af tilværelsen; en metafysik for den moderne verden med rødder i den jødisk-kristne skabelsestanke.¹³

Løgstrup sonderer omhyggeligt mellem analysen af fænomener, der inviterer til en religiøs fortolkning, og selve denne fortolkning:

Inden for metafysikken reflekterer vi over de omstændigheder, som universet beriger vores liv med, og som vi erfarer umiddelbart. Når vi bevæger os fra de virkninger, som universet har på vores liv, til spørgsmålet om, hvorvidt universet bekymrer sig om os, bevæger vi os fra metafysik til religion.¹⁴

Løgstrup skelner altså mellem de erfaringer af undere og rædsler, som universet giver mennesket, og så oplevelsen af, at universet kerer sig om den enkelte. Han afslører sig som luthersk teolog ved at understrege *pro nobis*-aspektet som centralt for religionen. Naturlige fænomener kan pege på, at der er en Gud eller et univers med magt og kraft, men ikke fastslå *hvem* denne Gud er *for os*.¹⁵

Det ukontrollable liv

Løgstrup kalder fænomenerne før-kulturelle, fordi de unddrager sig menneskets kontrol. De er ikke menneskeværk, men skaberværk. Begrebet hviler på forestillingen om en ikke-menneskelig skaberkraft, der former og giver mening til verden og eksistensen, og som Løgstrup med Luther beskriver som Guds fremmede værk og betegner livet selv eller universet:

Den mening, som universet i dets fremmedhed giver den menneskelige tilværelse, består i før-kulturelle fænomener, som vi ikke er ophav til, og som bærer vor tilværelse. Det fremmede skyder op i livsytringer, der er os så fortrolige som tillid, åbenhed, oprigtighed, medfølelse. Fremmede er de, eftersom de ikke er bragt til veje af individet.¹⁶

¹³ Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, s. 289, s. 296.

¹⁴ K.E. Løgstrup, ”The Metaphysical or Religious Triad”, *Religious Studies* 15:2, 1979, s. 227-237 (s. 234).

¹⁵ Denne skelnen er central for Luthers opgør med skolastikkens naturlige teologi (jf. Sasja Emilie Mathiasen Stopa, ”Seeking refuge in God against God’ – The hidden God in Lutheran Theology and the Postmodern Weakening of God”, *Open Theology* 4:1, 2018, s. 658-674 [s. 662]). Som jeg kommer tilbage til nedenfor, udtrykker Grundtvig en lignende sondring mellem naturlig teologi og kristentro med sit berømte udsagn ”menneske først og kristen så”.

Beskrivelsen afslører Løgstrups snævre definition af kultur som menneskets bemestring af sin omverden: ”Kultur giver mennesket en afstand til dets omgivelser og dets egne handlinger, hvorigennem viden og dominans, administration og planlægning kan udfolde sig.”¹⁷ I et opgør med nykantianismen understreger Løgstrup, at verden og den menneskelige eksistens ikke i første omgang er et produkt af denne kulturelle formning, som mennesket med dets erkendeapparat udfolder på baggrund af et distanceret og distancerende subjekt-objekt-forhold. Mennesket og dets omverden er derimod først og fremmest modtagende skabning.

Allerede i sin doktorafhandling fra 1942 kritiserer Løgstrup den kantianske erkendelsesteori for at (mis)forstå ”livet selv som det i sig selv skikkelsesløse og formløse liv.”¹⁸ Livet består ifølge Løgstrup ikke af en række instinkter og behov, der først får skikkelse gennem menneskets erkendelsesmæssige og kulturelle bemestring, men er altid allerede formgivet som noget bestemt; som skabelse:

Den transcendentalfilosofiske Problemstillings Forstaaelse af Livet i sig selv som formløst og skikkelsesløst deler Teologien ikke. Den jødisk-kristne Livsforstaaelse er den modsatte: at Livet er noget bestemt, før og uanset den Skikkelse det vinder i Kulturen. Menneskelivet er ikke først og ikke udelukkende Kultur-Liv.¹⁹

Løgstrups kulturkritik er farvet af den lutherske kritik af det selvberådende menneske som egoistisk, herredømmesygt og blindt i forhold til sin egen afmagt og afhængighed af andre mennesker – og af Gud. Livsytringerne kan ikke gøres til genstand for menneskelig kontrol, men opstår spontant bagom ryggen på individet, som fortumlet finder sig selv komplet opslugt af deres opfyldelse. Først hvis livsytringen mislykkes – når eksempelvis tilliden svigtes eller den blottede talehandling mødes med reservation – bliver individet opmærksom på den ubetingede kærlighedsfordring, der er iboende i disse fænomener, og som byder mennesket at tage vare på det medmenneske, der i tillid har blottet sig. Fordringen danner herefter

16 Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, s. 112; jf. Løgstrup, “The Metaphysical or Religious Triad”, s. 234.

17 Løgstrup, “The Metaphysical or Religious Triad”, s. 233.

18 K.E. Løgstrup, *Den erkendelsesteoretiske konflikt mellem den transcendentalfilosofiske idealisme og teologien*, Aarhus: Klim 2011, s. 124. Opgøret med subjekt-objekt-tænkningen er inspireret af fænomenologien, ikke mindst hos Hans Lipps, som Løgstrup studerede hos i 1933, og af jeg-du-filosofien repræsenteret ved især Martin Buber, som Løgstrup henviser til flere gange i sit forfatterskab.

19 Løgstrup, *Den erkendelsesteoretiske konflikt mellem den transcendentalfilosofiske idealisme og teologien*, s. 131.

grundlag for formuleringen af etiske normer og i den forstand ”genererer fænomenerne etik.”²⁰ Som eksempel nævner Løgstrup, at misbrug af talefrihed fører til normen om ikke at lyve.

Troens ontologi som kulturel livsforståelse

Religiøst fortolket vidner fænomenerne om en bevidst formning af universet og dermed om skaberens nærvær i det daglige. Løgstrup forklarer denne religiøse ontologi ved at henvise til Luthers skelnen mellem Guds allestedsnærvær i verden og hans nærvær over for den enkelte i Ordet og i sakramenterne. Imod det overdrevne ordfokus i den dialektiske teologi understreger Løgstrup, at Gud ifølge Luther ikke kun er til stede i Kristus, men også i skabelsen i kraft af Kristi allestedsnærvær. I forlængelse af Luther insisterer Løgstrup på at tale om Gud på to måder: Indirekte som en bestemmelse af virkeligheden og direkte i den historiske forkyndelse om Jesus. Løgstrup hævder, at der er en analogi mellem de to: Den forkyndte Jesus svarer til Guds nærvær i virkeligheden. På denne måde bliver skabelsen – og mere specifikt de grundlæggende fænomener, der karakteriserer menneskets erfaring – til en universel fortolkning af den kristne forkyndelse.²¹ I denne religiøse ontologi vidner de suveræne livsytringer om Guds nærvær i mellem menneskelige relationer.

Løgstrup afviser en tilbagevenden til traditionel før-kantiansk metafysik og hævder, at metafysikken eller troens ontologi udspringer af eksistensens egne problemer og fænomener, ”der lægger en religiøs tydning nær.”²² Ved at spille på ordet ’nærliggende’ antyder Løgstrup, at den religiøse fortolkning ikke bare er lige-ved-og-næsten, men forekommer åbenlys og giver sig af fænomenerne selv og ikke som resultat af et fortolkende subjekts bemægtigelse af dem.²³ Sandsynligvis er det ikke en sproglig fejl, men netop for at fremhæve denne pointe, at Løgstrup skriver ”lægger” frem for ”ligger.” Sandheden i den religiøse fortolkning kan aldrig bevises, men er ifølge Løgstrup mere adækvat, plausibel og tættere på erfaringen end fortolkningen, der opstår på baggrund af en irreligiøs ontologi.²⁴

20 Løgstrup, “The Metaphysical or Religious Triad”, s. 232.

21 Se f.eks. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, s. 290, s. 357.

22 Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, s. 290.

23 Som nævnt nedenfor har Prenter en lignende forståelse af historiefortolkning som en proces, hvor et i den historiske begivenhed skjult ord giver sig til kende.

24 Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, s. 282, s. 356.

Den fænomenologiske analyse udgør således rygraden i Løgstrups religiøse ontologi. På den ene side definerer han ontologi i klassisk forstand som "en forståelse af og tale om altets væren."²⁵ På den anden side forklarer han ontologi på mere moderne vis som en bestemt "livsforståelse"²⁶ eller "verdensanskuelse"²⁷ og kritiserer dialektisk teologi og eksistensteologien for at benægte, at kristendommen defineres af en bestemt verdensanskuelse. Dermed "til-illusionerer vi os et ståsted udenfor den tid og det rum vi lever i," hævder Løgstrup og slår fast: "Tage stilling til et kristent budskab, der er blank for verdensanskuelse er utænkeligt."²⁸ Kristendommen er ikke nødvendigvis *bare* en verdensanskuelse, men dens sandhedsudsagn mister troværdighed uden en forbindelse til menneskets faktiske erfaring.²⁹ Den moderne verdensanskuelse kan fungere som kriterium for at eliminere forældede kristne ideer som for eksempel detaljerede apokalyptiske forestillinger, men samtidig har den kristne forkyndelse også magten til at nedbryde moderne illusioner.³⁰

Dermed advokerer Løgstrup for en forståelse af ontologi som en social kategori, der er væsensforskellig fra både en naturalistisk ontologi og traditionel metafysik. Med baggrund i sin forståelse af ontologi som verdensanskuelse hævder Løgstrup, at de suveræne livsytringer formes af det enkelte menneske og får deres indhold fra den historie og tradition, som børn opdrages i. Som verdensanskuelse nærer kristendommen bestemte kulturelle forestillinger, der kan skabe grobund for forkyndelsen: "Råder der humant og folkeligt lutter unatur og ufrihed, må kristendommen skabe natur og frihed, for de er de vilkår, på hvilke den kristne forkyndelse alene kan modtages."³¹

Samtidig advarer han imod en streng adskillelse mellem natur, historie og individualitet og fastslår: "Der er ikke kultur, historie og sprog til uden at naturen skyder sig op i alle deres fænomener som deres grundlag."³² Men selve denne forståelse af naturen, der som et skabelsesgivet funda-

25 Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, s. 77. I *Philosophisches Lexicon* (1733) definerer Johann Georg Walch denne klassiske forståelse af ontologi, der fremkom mod slutningen af 1600-tallet: "Ontologi betyder læren om væren og forstås som et navn, der rummer etableringen af en ny metafysisk filosofi, dvs. den disciplin, der behandler væren i almindelighed og dens egenskaber" (citeret i Dennis Bielfeldt, "Ontology", i: *The Oxford Encyclopedia of Martin Luther* bd. 3, Derek R. Nelson and Paul R. Hinlicky (red.), Oxford: Oxford University Press 2017, s. 1–21 (s. 3).

26 Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, s. 357.

27 Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, s. 355.

28 Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, s. 355 (kommafejl her og i enkelte andre citater er Løgstrups egne).

29 Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, s. 357.

30 Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, s. 357.

31 Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, s. 323.

32 Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, s. 113.

ment sætter sig igennem i før-kulturelle fænomener, er med sine rødder i den jødisk-kristne skabelsestanke kulturel og adskiller sig markant fra for eksempel en naturvidenskabelig opfattelse. I bredere forstand er kultur nemlig ikke blot udtryk for menneskets herredømme, der udmønter sig i et kontrollerende jerngreb på virkeligheden, men karakteriserer den sociale sfære som sådan og indbefatter dermed de erfaringer af tillid, barmhjertighed og så videre, som Løgstrup kalder før-kulturelle.

Med sit begreb om 'det socialt imaginære' indfanger den canadiske filosof Charles Taylor (1931-) netop en sådan bredere kulturforståelse.³³ Taylor udviklede begrebet som alternativ til samfundsteori for at beskrive, hvordan almindelige mennesker forestiller sig deres sociale eksistens i kraft af før-teoretiske billeder, historier og legender. Fællesskaber baserer sig på bestemte sociale forestillinger (*social imaginaries*), som udgør en "fælles forståelsesramme, der muliggør fælles praksisser og en udbredt følelse af legitimitet."³⁴ Forestillingerne indfanger "de måder, hvorpå [mennesker] forestiller sig deres sociale eksistens, hvordan de passer sammen med andre, hvordan tingene fungerer mellem dem og deres medmennesker, de forventninger, der normalvis opfyldes, og de dybere normative begreber og forestillinger, som ligger til grund for disse forventninger."³⁵

Set fra dette teoretiske perspektiv beskæftiger Løgstrups analyse sig med fænomener, der er kulturelle i den forstand, at de fortolkes inden for en bestemt verdensanskuelse med bestemte sociale forestillinger. Selvom der indgår en biologisk komponent i grundlæggende fænomener som tillid og kærlighed, fremtræder de aldrig uformidlede, men altid som sociale og kulturelt formede fænomener, eftersom de udspiller sig i mellem menneskelige relationer og begribes med sproget. Peter Widmann rammer hovedet på sømmet, når han kritiserer Løgstrup for med forestillingen om før-kulturelle fænomener at forskrive sig til en "før-kritisk forudsætning, nemlig at vi har adgang til virkeligheden som sådan" og dermed glide tilbage i en førmoderne metafysik.³⁶ I sin iver efter at komme bagom det kulturskabende individ, risikerer Løgstrup at blive blind for det kulturspecifikke præg ved sin egen fænomenologiske analyse.

33 Taylor er selvfølgelig langt fra ene om at påpege, at kulturbegrebet også indbefatter den kulturelle prægning, der sker i dagliglivet, når en fælles forståelsesramme formidles indenfor sociale fællesskaber.

34 Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Durham, UK: Duke University Press 2004, s. 23.

35 Charles Taylor, *A secular age*, Cambridge, MA: Belknap Press 2007, s. 171.

36 Peter Widmann, "Metafysikeren Løgstrup. Om 'Ophav og Omgivelse' samt et tilbageblik på Metafysik I-IV", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 7, 1985, s. 65-90 (s. 90).

Historie og tradition som før-kulturelle fænomener hos Prenter

Historie og tradition er skabelsesgivne

Løgstrups betoning af det før-kulturelle, skabte liv inspirerede Prenter til at argumentere for, at ikke bare den skabelsesgivne natur, men også historie og tradition er før-kulturelle fænomener. Den konkrete anledning var hans opposition ved Løgstrupeleven Ole Jensens forsvar for sin doktorafhandling *Theologie zwischen Illusion und Restriktion: Analyse und Kritik der existenz-kritizistischen Theologie bei dem Jungen Wilhelm Herrmann und bei Rudolf Bultmann*.³⁷ Som titlen antyder, er Jensens hovedærinde et opgør med eksistensteologiens udsondring af den ikke-menneskelige natur fra teologien, som angiveligt har ført til en udbredt tendens blandt samtidens teologer til at afvise enhver form for naturlig teologi.³⁸ Herimod plæderer Jensen for muligheden af at erfare Gud umiddelbart i naturen. I Prenters opposition ved forsvaret den 9. februar 1976 erklærer han sin støtte til Jensens ønske om at revitalisere den naturlige teologi, men kritiserer ham for at overse, at ”også historien falder uden for denne theologis horisont.”³⁹ Ifølge Prenter trænger ikke bare forholdet til den ikke-humane natur, der omgiver mennesket i rummet, men også forholdet til historien, der omgiver mennesket i tiden, til at blive genopdaget.

Prenter mener, at teologien efteraber en generel moderne fornægtelse af historien og traditionens betydning, der således karakteriserer ikke bare Bultmann-skolens kerygmatiske nutidsfokus og Jensens naturteologi, men hele den moderne verden med dens dyrkelse af fremsyn frem for tilbageblik. Prenter advarer mod denne intellektuelle underernæring, hvorved menneskeheden risikerer at synke ned på et åndeligt underudviklingstrin og blive ude af stand til at fortsætte den teknologiske udvikling:

Spørgsmålet er, om ikke den moderne foragt for og ligegyldighed med historien, som præger vor kultur i dagens Vesteuropa, også, og på særlig iøjnefaldende måde, vor pædagogik og den politiske tænkning og handling, er ligeså dødsensfarlig, som forureningen af naturen og rovdriften på dens ressourcer er.⁴⁰

37 München: Chr. Kaiser Verlag 1975.

38 Tendensen kan dog spores helt tilbage til Luthers kritik af skolastikkens naturlige teologi, som den for eksempel kommer til udtryk hos Thomas Aquinas i hans fem veje til Gud.

39 Regin Prenter, *Kritik, tro og erkendelse*, s. 16; jf. ”Opgør og Nybrud”, s. 152.

40 Regin Prenter, *Kritik, tro og erkendelse*, s. 20; jf. ”Opgør og Nybrud”, s. 154.

På denne dystre baggrund vil Prenter gøre for historien og traditionen, hvad Løgstrup og Jensen har gjort for henholdsvis skabelsen og naturen, og spørger derfor: ”Mener Ole Jensen, at restriktionen i den eksistenskritiske theologi foregår inden for begge dimensioner i den skabte mennesketilværelse, både naturen og historien, og ikke alene, som man kan få indtryk af det ved læsningen af bogen, naturen?”⁴¹ Som citatet viser, forstår Prenter historien og traditionen som del af skabelsen på lige fod med naturen: ”Også traditionen er, og ikke mindre end naturen, NB den natur vi lever i og med, noget ”skabt” og for så vidt noget definitivt givet, ikke et af os selv frembragt kulturprodukt.”⁴² Sondringen mellem det kulturskabende menneske og den modtagende skabning, som er så afgørende for Løgstrup, spørger tydeligvis i Prenters rehabiliteringsforsøg.⁴³

Forholdet til historien menneskeliggør tilværelsen

Prenter argumenterer i sin opposition for historiens afgørende betydning som før-kulturelt proprium for eksistensen:

Jeg tænker her på vort forhold til historien som noget fundamentalt og dermed før-kulturelt i vor menneskelighed, nemlig det forhold mellem generationer, der grundlægges i forældres omgang med deres børn gennem dette, at erindringer fortælles.⁴⁴

Dette forhold til historien er intimt forbundet med traditionen: ”Det er al histories udspring, at ældre fortæller yngre om det, de oplevede og erfarede. Derved grundlægges tradition som en uundværlig del af vor menneskelige udrustning.”⁴⁵ Ifølge Prenter er forholdet til historien, ligesom forholdet til naturen, før-kulturelt og før-videnskabeligt, og som sådan er det afgørende ”for menneskeligheden af menneskets tilværelse.”⁴⁶ Prenters kulturforståelse er tydeligvis lige så snæver som Løgstrups, for netop denne formidling fra slægt til slægt er selvsagt ikke før-kulturel, men tværtimod den kulturelle overleverings omdrejningspunkt i en bredere kulturforståelse som eksempelvis Taylors.

41 Regin Prenter, *Kritik, tro og erkendelse*, s. 23; jf. ”Opgør og Nybrud”, s. 156.

42 Regin Prenter, *Kritik, tro og erkendelse*, s. 23; jf. ”Opgør og Nybrud”, s. 156.

43 Jf. Lone Slot Nielsen, *Kritik og engagement. En undersøgelse af K.E. Løgstrups kulturbegreb*, upubliceret ph.d.-afhandling, Aarhus Universitet 2018, s. 220.

44 Regin Prenter, *Kritik, tro og erkendelse*, s. 20; jf. ”Opgør og Nybrud”, s. 155.

45 Regin Prenter, *Kritik, tro og erkendelse*, s. 20-21; jf. ”Opgør og Nybrud”, s. 155.

46 Regin Prenter, *Kritik, tro og erkendelse*, s. 19; jf. ”Opgør og Nybrud”, s. 154.

Prenters udsagn om forholdet til historien som afgørende for tilværelsens menneskelighed peger på en luthersk forståelse af mennesket som et utæmnet og egoistisk væsen, der har mistet sin gudbilledlighed i syndefaldet og derfor må menneskeliggøres i tillid til Gud og gennem oplysning og knægtelse af synd. I sit skrift *Om pædagogik* fra 1803 sammenfatter Immanuel Kant dette i sit berømte udsagn: "Mennesket kan kun blive til menneske gennem opdragelse."⁴⁷ Til forskel fra dyrene, der handler ud fra instinkter, har mennesket ifølge Kant brug for omsorgsfuld pleje og dannelse for at udfolde sit potentiale og udvikle de anlæg for godhed, som Gud har indlejret ved skabelsen. Det naturlige menneske må dannes til fællesskab, og Kant afslører sin pietistiske baggrund, når han hævder, at mennesket selv er ansvarligt for denne dannelsesproces: "Forbedre sig selv, kultivere sig selv, og, hvis det er ondt, frembringe moralitet hos sig selv, det er, hvad mennesket skal."⁴⁸ Grundtvig, der ligesom Kant var pietistisk opdraget, istemmer i 1837 ved at gøre individet selv ansvarligt for sin menneskevorden i sidste vers af sangen med den sigende titel "Menneske først og kristen så" (Højskolesangbogen nr. 80): "Stræbe da hver på denne jord sandt menneske at være." Skal individet have del i kristendommens nådegave, må det blive menneskeligt og dermed "Guds ven".

I sin påskønnelse af Jensens genopdagelse af den naturlige teologi henviser Prenter netop til Grundtvigs naturlige teologi i betydningen det folkelige, som skelnes fra det kristelige forstået som den troendes frie gudsforhold, men som samtidig indebærer opdragelse i blandt andet den kristne børnelærdom foruden sagaerne.⁴⁹ Hos Prenter bliver menneskets forhold til historien og traditionen centrum i denne folkelige, før-kulturelle naturlige teologi, der gør tilværelsen sandt menneskelig. Til forskel fra Kant og Grundtvig er Løgstrup og Prenter dybt skeptiske overfor individets evne til

47 Immanuel Kant, *Om pædagogik*, 2. udgave, oversat af Bengt Moss-Petersen, Aarhus: Klim 2012, s. 18.

48 Kant, *Om pædagogik*, s. 19.

49 Grundtvigs indsnævring af det kristelige til at angå trosforholdet har rødder i Luthers sondring mellem det passivt modtagende forhold til Gud, der baserer sig på tro og er fri for gerninger, og det aktive forhold til verden, der udspringer af gudsforholdet og er rigt på næstekærlige gerninger, men også til stadighed præget af synd. Prenter er kritisk overfor Kaj Thanings skarpe skel mellem det folkelige og det kristelige hos Grundtvig og understreger i stedet deres vekselvirkning (Regin Prenter, *Kritik, tro og erkendelse*, s. 22; jf. "Opgør og Nybrud", s. 156).

at stræbe efter denne menneskeliggørelse.⁵⁰ Begge forsøger derfor at aflaste eller ligefrem omgå subjektet ved at placere agens uden for mennesket i det rum og den tid, der er skabt og normeret af Gud.⁵¹

Skabelsesteologi er ikke almenreligiøs

Uden en besindelse på historien risikerer Jensens naturlige teologi ifølge Prenter at komme til at udgøre hele teologien, sådan som det var tilfældet med 1800-tallets rationalisme i forsøget på at imødegå kritikken fra den spirende historisk-kritiske forskning. Prenter advarer om, at Jensens naturlige teologi kunne blive startskuddet til en ”kristen økologisk sekt”⁵² baseret på en skabelsesmonisme, der modsvarer Barths angivelige Kristomonisme. Prenter opgiver med et glimt i øjet at gøre Jensen til traditionalist, men fastholder, at der kun er ”ringe theologisk føde i konsekvent skræk for traditionen.”⁵³ Der må være kristologi med i en teologi, hvis den skal være kristen, og dermed melder forholdet til traditionen sig som en altafgørende problemstilling.

Den kristologiske traditionsbrok, som Prenter efterlyser hos Jensen, mener han at kunne finde i Løgstrups metafysik. I artiklen ”Skjulte og åbenbare kristologiske forudsætninger i K.E. Løgstrups metafysik” fra 1978 fastslår han således: ”Kristologien er hos Løgstrup ikke et medslæbt dogme, men en retningsgivende forudsætning i hans metafysiske arbejde.”⁵⁴ Kristologien, som skitseres i del 6 af *Skabelse og tilintetgørelse* om forholdet mellem skaberværket og gudsriget, udgør ifølge Prenter ”det kritiske princip, der har holdt de metafysiske betragtninger i tømme og har retningsbestemt dem.”⁵⁵ Prenter roser Løgstrups forsøg på at sandsynliggøre en religiøs totaltydning af tilværelsen for derved at skabe den rette forståelsesbaggrund for det kristne budskab. Ifølge Prenter afstår Løgstrup

50 Grundtvig er selvsagt ikke kantianer og udfolder i andre tekster en gennemgribende kritik af rationalismen, som jeg har beskrevet i ”Den tillidsvækkende Grundtvig: Kærlig tillid som danskernes arvelige kendemærke”, i: *Den store mand: Nye fortællinger om Grundtvig*, Lone Kølle Martinsen (red.), København: Gads Forlag 2022, s. 236-253.

51 En tilsvarende aflastning, men uden Gud som mellemregning, findes i Niklas Luhmanns systemteori samt i de talrige sociologiske teorier, der definerer mennesket ud fra dets relationer.

52 Regin Prenter, *Kritik, tro og erkendelse*, s. 28; jf. ”Opgør og Nybrud”, s. 160.

53 Regin Prenter, *Kritik, tro og erkendelse*, s. 30; jf. ”Opgør og Nybrud”, s. 161.

54 Regin Prenter, *Kritik, tro og erkendelse*, s. 79; jf. ”Skjulte og åbenbare kristologiske forudsætninger i K.E. Løgstrups metafysik”, *Tidsskriftet Fønix* årg. 3, nr. 4, 1978/1979, 354-370 (s. 356). Det medslæbte dogme er Løgstrups udtryk.

55 Regin Prenter, *Kritik, tro og erkendelse*, s. 80; jf. ”Skjulte og åbenbare kristologiske forudsætninger i K.E. Løgstrups metafysik”, s. 356.

fra at argumentere for dette budskabs sandhed, fordi det dermed ville forfalskes og troens frihed gå tabt. I stedet antyder han sammenhængen mellem erfaringer, som metafysikken fænomenologisk afdækker, og budskabet, som lyder uafhængigt heraf.

Med beskrivelsen indfanger Prenter, hvordan Løgstrup sammenholder skabelsesteologi og åbenbaringsteologi med baggrund i Luthers skelnen mellem Guds fremmede og eget værk og den tilsvarende sondring mellem *deus absconditus* og *deus revelatus*. Det er på sin vis denne dobbelthed, Grundtvig sætter på vers med sit ”menneske først og kristen så”. I sit efterord til forlaget Klims genudgivelse af *Skabelse og tilintetgørelse* fra 2015 definerer Ole Jensen troens ontologi hos Løgstrup som ”en religiøs ontologi, men en almenreligiøs, ikke en specifikt kristen.”⁵⁶ Dermed tilslutter Jensen sig den grundtvigske forståelse af det kristne som det, der angår gudsforholdet. Som jeg har vist, baserer denne ontologi sig dog på et kristent forestillingsunivers, der indebærer en snæver forståelse af det specifikt kristne som trosforholdet. Det almenreligiøse menneske hos Løgstrup og Prenter er kristent, og det før-kulturelle udgangspunkt i skabelsesgivne fænomener og i den mundtligt overleverede historie og tradition udgør koordinaterne i en social ontologi præget af forestillinger fra den lutherske kristendom.

At Prenter fortolker historien på baggrund af en kristen forestillingsverden viser sig i hans udlægning af forholdet mellem universalhistorie og frelseshistorie. Men før jeg når dertil, vil jeg redegøre nærmere for hans kritik af Bultmann-skolens ahistoriske teologi samt hans respons på den historisk-kritiske forskning, der har udfordret teologien til at give køb på historien.

Hermeneutik er ikke et spørgsmål om væren

Ifølge Prenter indebærer afmytologiseringen en afhistorisering, der har et ahistorisk kantiansk videnskabsbegreb som forudsætning. Bultmann opfatter den historisk kritiske forskning som komplet irrelevant for teologien forstået som eksistential interpretation, fordi den ”udfolder sig i personlighedsfjendtlige objektiverende forestillinger, der som sådanne (objektiverende) er irrelevante for personlighedsdannelsen.”⁵⁷ Historisk videnskab og historicitet (”Geschichtlichkeit”) forstået som en menneskelig

56 Ole Jensen, ”Efterskrift”, i *Skabelse og tilintetgørelse. Metafysik IV*, Aarhus: Klim 2015, s. 373-433 (s. 376).

57 Regin Prenter, *Kritik, tro og erkendelse*, s. 21; jf. ”Opgør og Nybrud”, s. 155.

eksistensmodus skilles ad på en måde, der ifølge Prenter steriliserer førstnævnte: ”Bultmann ser den historiske videnskab som et kompleks af objektiverende forestillinger om det fortidige, inklusive det stykke fortid, Jesus af Nazareth og urkristendommen udgør.”⁵⁸ Resultatet er en skærpelse af sondringen mellem kirkelig og videnskabelig, kritisk eksegesi og en ”tiltagende polarisering mellem kritiske og fundamentalistiske tendenser, som er ødelæggende for al sund teologi.”⁵⁹

Prenter afviser den historisk kritiske forsknings tendens til ”puslen med objektiverende forestillinger om fortiden”, men også den eksistentiale interpretations eliminerende af det fremmede, der forvandler det utilgængeligt fremmede til ”blot at være chifrer for vore egne eksistensmuligheder.”⁶⁰ Parallelt med Jensens opfordring til, at man anerkender naturen i dens fremmedhed og dermed afstanden mellem mennesket og alt det givne, tilskynder Prenter til, at teologien anerkender historien i dens fremmedhed for ikke at dræbe den, hvilket ville være ”lige så oprørende som attentatet mod hvalerne.”⁶¹ Hvis man fjerner historien fra de mennesker, der møder Bibelen og dens budskab, og fra Bibelen selv, er ifølge Prenter kimen til fundamentalisme sået.

I artiklen ”Hermeneutik og ontologi” fra 1972 udfolder Prenter sin kritik af eksistensteologien og giver sit bud på en lødig hermeneutisk teologi, der tager historien alvorlig som fremmed. Udgangspunktet for hans kritik er en skelnen mellem den latinske og den græske forståelse af hermeneutik som henholdsvis *ars interpretandi* og *techné hermeneutikē*. De to udtryk beror på forskellen mellem det latinske *interpretari*, der betyder at oversætte eller gøre uforståelige ord forståelige, og det græske verbum *hermeneuein*, der oprindeligt betød ”at give ord til det, der i sig selv ikke er ord, men tilværelse, førsproglig virkelighed, om De vil.”⁶² *Ars interpretandi*, der dominerede i middelalderen og reformationen, betragter hermeneutik som en ”filologisk methodik”, der opstiller regler for, hvordan en fortidig tekst kan gøres forståelig. Genstand for forståelsen er teksten og dens sag, og en undersøgelse af tekstens sprog, stil og kulturbaggrund åbner for forståelsen af dens mening. I den græske hermeneutik derimod angår forståelsen den virkelighed, der gemmer sig bag teksten: ”Teksten bliver ikke længere det endelige mål for forståelsesarbejdet, men et blot og bart middel til at trænge ind i tekstforfatterens personlighed og livssituation.”⁶³ Teksten for-

58 Regin Prenter, *Kritik, tro og erkendelse*, s. 17; jf. ”Opgør og Nybrud”, s. 152.

59 Regin Prenter, *Kritik, tro og erkendelse*, s. 18; jf. ”Opgør og Nybrud”, s. 153.

60 Regin Prenter, *Kritik, tro og erkendelse*, s. 22; jf. ”Opgør og Nybrud”, s. 156.

61 Regin Prenter, *Kritik, tro og erkendelse*, s. 21; jf. ”Opgør og Nybrud”, s. 155.

62 Regin Prenter, ”Hermeneutik og ontologi”, i: *Hermeneutik*, Det teologiske studenterråd ved Aarhus Universitet, s. 1-15 (s. 2).

63 Regin Prenter, ”Hermeneutik og ontologi”, s. 3.

stås som ”varigt fikserede livsytringer”⁶⁴, og fortolkeren må bringe sin egen livserfaring i spil for at blive fortrolig med den livsvirkelighed, som teksten udspringer af. Dermed bliver hermeneutik ”en filosofisk disciplin, den bliver menneskelig tilværelsesforståelse ved hjælp af tekstudlægning. Kort sagt: hermeneutik bliver ontologi.”⁶⁵

Ifølge Prenter forstår den moderne verden hermeneutik på græsk. Med Schleiermacher og Dilthey som foregangsmænd præger forståelsen den eksistentiale interpretation hos blandt andre Bultmann og Ernst Fuchs, som har Heideggers eksistentiale hermeneutik som forudsætning. I *Sein und Zeit* udsættes menneskets tilværelse, *Dasein*, for en fænomenologisk strukturanalyse og bliver dermed genstand for ontologisk forståelse i form af en ”mennesketilværelsens hermeneutik.”⁶⁶ Den eksistentiale interpretation betragter ifølge Prenter den filologiske forståelse af en tekst som et forarbejde til den egentlige forståelse af den eksistensmulighed, som teksten udtrykker. Fortolkeren må udtrykke denne mulighed med sit eget sprog og dermed gøre den til sin egen. For eksempel må den eksistensmulighed, som de nytestamentlige tekster udtrykker i et mytisk sprog, udlægges ikke-mytisk. Tekstforståelse handler ikke om at begribe en fjern fortid, men om at forstå sig selv: ”At forstå en tekst i den eksistentiale interpretations forstand er altså at forstå sig selv, sin egen menneskeeksistens ved hjælp af en tekst.”⁶⁷ Fuchs kalder hermeneutik for troens sproglære og mener, at fortolkning af bibeltekster har til formål at åbenbare troens selvforståelse. I den forstand åbenbarer Gud gennem hermeneutikken menneskets sande selvforståelse.

Prenter er dybt skeptisk over for denne ontologisering af hermeneutikken: ”Kan det hermeneutiske spørgsmål: ’Hvorledes forstå, hvad skriftens ord vil udtrykke’ reduceres til det ontologiske spørgsmål: ’Hvorledes forstår jeg mig selv, min egen eksistens i troen, i mødet med skriftens ord?’”⁶⁸ Nej, mener Prenter, og argumenterer i stedet for en forståelse af hermeneutik som *ars interpretandi*, det vil sige en bestræbelse på at forstå, hvad det skrevne ord faktisk siger, frem for en udlægning af selvet ved skriftens hjælp. Med Barth i ryggen plæderer Prenter for, at ”teksten i sin hele fremmedhed for os, i sin tilsyneladende irrelevans, i sin ubehjælpelige fortidighed”⁶⁹ har noget væsentligt at sige det moderne menneske og fastholder, at

64 Regin Prenter, ”Hermeneutik og ontologi”, s. 4.

65 Regin Prenter, ”Hermeneutik og ontologi”, s. 3.

66 Regin Prenter, ”Hermeneutik og ontologi”, s. 4.

67 Regin Prenter, ”Hermeneutik og ontologi”, s. 4.

68 Regin Prenter, ”Hermeneutik og ontologi”, s. 9.

69 Regin Prenter, ”Hermeneutik og ontologi”, s. 11.

”enten må teksten høres i sin egen udtryksmåde, selv om denne skulle være os yderst fremmed eller ligefrem anstødelig, eller også må man overhovedet afstå fra at høre den.”⁷⁰

Prenters forestilling om fremmedhed svarer dog ikke til den, som moderne historisk-kritiske eksegeter fremhæver, når de for eksempel understreger, at al tidlig kristendom var del af jødedommen. Det er derimod en åbenbaringsteologisk fremmedhed, der knytter sig til forståelsen af mennesket som synder. Prenter skelner mellem forståelsesvanskeligheder forårsaget af tekstens fremmede sprog, stil og kulturbaggrund, og den grundlæggende forståelsesbarriere skabt af menneskets oprør mod Guds herredømme. Den hermeneutiske proces tilvejebringer en ny selvforståelse, for så vidt som mennesket bliver lydigt mod dette herredømme. Selvforståelsen udtrykker sig dog ikke i ontologiske udsagn og svarer ikke direkte på, hvad mennesket og dets tilværelse er, men fungerer primært som en kritik af den filosofiske ontologi, der som fornuftsrefleksion er noget ganske andet end evangeliets ufornuftige nådestilsigelse.

Prenter erklærer sig enig med Barth, som i sin kritik af Bultmann hævder, at de nyttestamentlige skrifter i første omgang siger noget om Gud, som er forskellig fra mennesket, og derfor ikke kan reduceres til sætninger om menneskets indre liv. Selvom Bultmann indvender, at det ikke drejer sig om et indre liv i psykologisk forstand, men om menneskets historiske eksistens, fastholder Barth, at Bultmann gør sig skyldig i en antropologisk snæverhed, fordi den ydre verden med dens fænomener og begivenheder først får relevans i kraft af dens betydning for menneskets selvforståelse. Ifølge Prenter er den primære fejlslutning dog, at menneskelig væren identificeres med selvforståelse. Prenter mener i god luthersk forstand, at det naturlige menneske er syndigt og ude af stand til substantielt at ændre sig og åbne sine øre for Bibelens fremmede budskab. Åbenbaringen kan derimod formidle en ny selvforståelse *senkrecht von oben*, der dog forbliver fremmed i verden.

Ifølge Prenter må man altså lade hermeneutik være et og ontologi noget andet: ”Når hermeneutik sammenblandes med ontologi, underlægges de facto skriftens budskab under en ontologi, der har en af skriftens budskab uafhængig selvforståelse til ophav.”⁷¹ Dogmatik samt etik og religionsfilosofi omhandler sammenstødet mellem det budskab, som hermeneutikken skal fortolke i dets fremmedhed, og den ontologi forstået som fornuftsbestemt selvforståelse, mennesket bringer med i kraft af sine fornuftsrefleksioner. Bag forestillingen om den systematiske teologis kritiske funk-

70 Regin Prenter, ”Hermeneutik og ontologi”, s. 14.

71 Regin Prenter, ”Hermeneutik og ontologi”, s. 14-15.

tion i forhold til det mægtige menneskes selvforståelse findes den luther-
ske teologis grundlæggende skepsis over for fornuftens rolle, ikke i sam-
fundet, men i forholdet til Gud.⁷²

Troens tillid og lærens indsigt

Prenter bifalder en snæver definition af hermeneutik som ”læren om principperne for bibeludlægning”⁷³ og understreger væsentligheden af eksegesens videnskabelige akribi. Samtidig fastholder han, at den hermeneutiske proces kan fungere som kritisk korrektiv til menneskets opblæste selvforståelse og mane til syndserkendelse. Forestillingen om kanon og dermed tradition bliver centrum i hans forsøg på at sikre teologiens videnskabelighed uden at smide (Jesus)barnet ud med badevandet.

I sin anmeldelse af Peder Højens bog *Tro og dåb i exegetisk, økumenisk og systematisk belysning* advarer Prenter eksegeterne mod at give sig hen til historisk-kritiske forskeres forskellige meninger. I stedet må de gennemtænke forholdet mellem de bibelske teksters kanoniske gyldighed og den historisk-kritiske metodes såkaldte forudsætningsløshed for dermed at undgå denne metodes pavedømme. Med risiko for at blive mistænkt for fundamentalisme indrømmer Prenter:

Skulle jeg vælge mellem en form for skrifttheologi, der finder skriftens mening gennem en slags fællesnævner mellem forskermener, sådan som Peder Højen synes at gøre det, og fundamentalismens ’forkritiske’ bibeltroskab, måtte jeg vælge den sidste.⁷⁴

72 Luthers kritik af fornuften er ofte blevet misforstået som oplysningsfjendsk, men lutherforskeren Prenter afklarer sagen i en artikel fra 1952: ”På sit område – det jordiske – var fornuften ikke utilstrækkelig for Luther. Den behøvede på dette område ingen kristelig vejledning eller kontrol. Derfor umuliggjordes med Luther enhver tanke om et theokrati, en kirkelig overkontrol over det verdslige, politisk eller ideelt. Men uden for sit område, det vil sige i alt, hvad der angår forholdet til Gud, er fornuften for Luther ikke blot utilstrækkelig, men den er direkte gudfjendsk” (Regin Prenter, ”Svar på de 21 teser at opslå på kirkens dør, og et spørgsmål til kristendommens modstandere i vor kultursituation”, i: *Kristendommen og mennesket. En belysning af kristendommens stilling i tiden set fra katolsk, protestantisk og ateistisk side*, Peter P. Rhode, Regin Prenter og Ib Andersen, København: Hans Reitzels forlag 1952, s. 21-34 [s. 24]).

73 Regin Prenter, ”Hermeneutik og ontologi”, s. 1.

74 Regin Prenter, *Kritik, tro og erkendelse*, s. 37; jf. Regin Prenter ”Tro og dåb: i anledning af Peder Højens bog: *Tro og dåb i exegetisk, økumenisk og systematisk belysning*; Lumen 20. årgang, 58-59, København 1977”, *Tidsskriftet Fønix* årg. 2, nr. 3, 1977-78, s. 210-239 (s. 212).

I en forelæsning fra 1975 og i to artikler i *Præsteforeningens blad* fra 1976 undersøger Prenter spørgsmålet om teologiens videnskabelighed.⁷⁵ Han går i rette med forestillingen om, at kun de historisk-kritisk discipliner er videnskabelige, og forsvare en videnskabelig teologi, ”der ønsker at lade teologiens sag, det kristne budskab, komme til orde på dets egne betingelser.”⁷⁶ Desuden efterspørger han ”et videnskabsbegreb eller videnskabsideal, der også omfatter teologien, så dens isolation i forhold til det humane åndsliv derved modarbejdes.”⁷⁷

Teologiens sag kommer ifølge Prenter til udtryk i et sprogspil, og derfor må der udvikles en sproglære om de forskellige sproglige udtryk, der forekommer ”i gudstjenestens liturgi, i bekendelser, i lovsange, i bønner. Endvidere i forkyndelsen (i snævrere forstand), i handlinger og – det vidste man i oldkirken – i lidelser.”⁷⁸ Spørgsmålet om det teologiske sprog og dets logik er ifølge Prenter uomgængeligt for teologien efter Wittgensteins analyse af dagligsprogets logik.⁷⁹

Prenter hævder, at teologiens videnskabelighed står og falder med, at man kan redegøre for dens sag på baggrund af en fælles videnskabsteori på en måde, der er forståelig for ikke-teologer, som ikke deler teologens trosforudsætninger. Prenter nævner tre forudsætninger for, at denne opgave kan løses. For det første må teologiens sag kunne objektiveres, dvs. kunne fremstilles i almenyldige og ”intersubjektivt antagelige” udsagn. Sagen kan dermed ikke være Gud, Guds åbenbaring eller menneskers tro på Gud.⁸⁰ Hvis teologien skal kunne kaldes videnskab, må den i sin metodik være lige så rationel som enhver anden videnskab. For det andet må teologiens sag bestå af en række sagforhold, som kun hører til inden for teologiens specifikke sagområde. For det tredje er teologiens sag kun tilgængelig i en bestemt historisk tradition inden for den kristne kirke og bevidnet i dens tekster. Ifølge Prenter er tolkningen af disse tekster hverken sammenfaldende med en historisk-kritisk eller en ”tilværelses-hermeneutisk” tolkning. I stedet definerer Prenter med Ebeling teologi som ansvarlig besin-

75 Forelæsningen blev afholdt på Københavns Universitet og udkom i bogen *Kirken og Theologien. Theologisk Encyclopædi – et forsøg* (Udvalget for Konvent for Kirke og Theologi 1987, s. 105-127).

76 Regin Prenter, ”Theologiens Videnskabelighed I”, *Præsteforeningens Blad* 66:35, 1976, s. 557-564 (s. 562).

77 Regin Prenter, ”Theologiens Videnskabelighed I”, s. 560.

78 Regin Prenter, ”Theologiens Videnskabelighed I”, s. 563.

79 Regin Prenter, *Kirken og Theologien. Theologisk Encyclopædi – et forsøg*, s. 113.

80 Netop derfor benægter Barth teologiens videnskabelighed. Prenter er kritisk over for Wolfhart Pannenberg, fordi han gør teologien til en videnskab om menneskers gudstanke, der udtrykker sig som en religiøs erfaring af tilværelsens helhed. Dermed knægter han både kravet om videnskabelig klarhed og om teologisk substans (Regin Prenter, *Kirken og Theologien. Theologisk Encyclopædi – et forsøg*, s. 117).

delse på forkyndelsen, og hævder, at dens videnskabelighed hviler på ansvarligheden. Indholdet af det kristne budskab, som henvender sig til menneskets tro, kan ikke bevises, men det kan klarlægges med fornuftens hjælp og udredes på en videnskabeligt forsvarlig måde.⁸¹

Prenter refererer til Ebeling, der etablerer sammenhængen mellem historisk og dogmatisk teologi ved hjælp af traditionsbegrebet: "Forkyndelsen er en traditionsproces, hvori et overleveret budskab, hvis substans ikke forandres, og en ny tolkning af det i en ændret historisk situation forenes."⁸² Prenter klandrer dog Ebeling for – i forlængelse af den dialektiske teologi – ikke at sondre mellem forkyndelse og lære eller mellem "tro som tillid til forkyndelsens sandhed og lære som indsigt i forkyndelsens indhold."⁸³ I Ebelings hermeneutiske teologi falder de to sammen, hvorimod Prenter af Grundtvig har lært at skelne mellem "Guds ord som ordet af Guds egen mund og læren, der oplyser dette ord af Guds egen mund."⁸⁴ Kun ved at adskille de to, *kerygma* og *didache*, og fokusere på sidstnævnte kan teologiens genstand lade sig objektivere: "Theologien skal ikke udsige Guds komme til mennesker. For denne 'ordbegivenhed' kan ikke objektivere- og videnskabeligt analyseres."⁸⁵ Den dogmatiske refleksion angår tekstens indhold som sådan, ikke den ordbegivenhed, som teksten i forkyndelsen indgår i. Dermed nedtoner Prenter den kritiske funktion i forhold til individets selvforståelse, som han tilkendte den systematiske teologi i artiklen om hermeneutik.

Som afslutning på artiklerne fremhæver Prenter kanonbegrebet og fastslår, at de bibelske skrifter først blev historisk virksomme som den kristne menigheds kanoniske skrifter.⁸⁶ Kanon som *norma normans* skaber enhed mellem de teologiske discipliner, der har objektiveringen af denne kanons indhold som deres genstandsfelt. Prenter definerer kanon som gyldig norm og traditionen som den fungerende norm og understreger deres forbundethed:

Kanon og tradition kan altså ikke skilles. Prøver man det, vil man havne enten i en biblicisme, som lukker øjnene for traditionens magt, eller i en traditionalisme, som hindrer

81 Regin Prenter, *Kirken og Theologien. Theologisk Encyclopædi – et forsøg*, s. 47.

82 Regin Prenter, "Theologiens Videnskabelighed II", *Præsteforeningens Blad* 66:36, 1976, s. 576-584 (s. 579).

83 Regin Prenter, "Theologiens Videnskabelighed II", s. 579.

84 Regin Prenter, *Kirken og Theologien. Theologisk Encyclopædi – et forsøg*, s. 120.

85 Regin Prenter, "Theologiens Videnskabelighed II", s. 579; jf. *Kirken og Theologien. Theologisk Encyclopædi – et forsøg*, s. 118.

86 Regin Prenter, "Theologiens Videnskabelighed II", s. 583.

bibelordet i at bryde gennem tidligere udlægnings begrænsninger.⁸⁷

Prenters forståelse af kanon og tradition hviler på overbevisningen om, at den normerende norm udspringer af selve den før-kulturelle tradition. Agens er ikke placeret hos det fortolkende individ, men i teksterne, traditionen og historien.

Sammenfaldet mellem profanhistorie og den hellige historie

I et efterskrift til sin Jensen-opposition skriver Prenter, at redaktionen på *Fønix* har bedt ham om at udarbejde sin påstand om "historien" som "grundlæggende, før-kulturelt element i vor menneskelighed."⁸⁸ Det forstår jeg godt, at de bad ham om, men Prenter har desværre ikke tid til at svare. I stedet henviser han til artiklen "Werke und Worte Jesu Christi" fra antologien *Evangelium als Geschichte*, hvori han udfolder sin forståelse af historien. Men, tilføjer han, uden at nævne Grundtvig, som har været den vigtigste kilde hertil. Derudover henviser han til de ovennævnte artikler fra *Præsteforeningens Blad* og til forelæsningsmanuskriptet fra 1975.

I den tyske artikel belyser Prenter sin forståelse af historien ved at analysere forholdet mellem Jesus' gerninger og ord. Prenter definerer historie som en fortidig begivenhed, der indeholder frie menneskelige gerninger, og som bliver tilgængelige for eftertiden gennem et overleveret ord. Den historiske hændelse er altså sammensat af både gerning og ord. Kun hvis gerningen angår et andet menneske, er der ifølge Prenter tale om en historisk handling (*Tat*), som adskiller sig fra en historisk begivenhed (*Ereignis*). En handling betyder noget for andre mennesker og er dermed i en vis forstand ord. I gerningsøjeblikket bliver ordet til handling, skriver Prenter, og afslører dermed sin forestilling om, at ordet var i begyndelsen.

Ligesom den historiske hændelse består den historiske overlevering af ord og gerning, nemlig af den oprindelige hændelse, som i sig selv er sammensat af ord og gerning, og de overleverede ord om denne hændelse. Overleveringen giver sprog til hændelsens skjulte ord, således at begivenheden bliver forståelig:

Sand forståelse af historiske begivenheder indtræffer kun, når det fortolkende ord, der møder os fra formidlerne af

⁸⁷ Regin Prenter, *Kirken og Theologien. Theologisk Encyclopædi – et forsøg*, s. 41.

⁸⁸ Regin Prenter, *Kritik, tro og erkendelse*, s. 32; jf. "Opgør og Nybrud", s. 163. Prenter sætter selv citationstegn omkring historien.

traditionen, hvortil også tidligere historikere hører, stemmer overens med de skjulte ord i den oprindelige begivenhed.⁸⁹

Det er svært ikke at høre en teologisk forståelse af Ordet, der var hos Gud og tog bolig i blandt os, klinge med i Prenters historiesyn. Samtidig er der ikke langt til forestillingen om tekstens sandhedshændelse i Hans-Georg Gadamer's banebrydende normative hermeneutik *Wahrheit und Methode* fra 1960, som ligeledes er teologisk inficeret.

Ifølge Prenter findes en historisk hændelses virkelige betydning i den erfaring, som den formidler: "Gennem historien får verden, som vi lever i, så at sige en ny erfaringsdimension, nemlig den fælles erfaring af verden."⁹⁰ Overleveringens ord fastholder meningen med den oprindelige begivenhed og overleverer den ind i en ny begivenhedssammenhæng. Man aner ånden i historien, når Prenter forklarer historien som en proces, der danner en universel erfarings- og meningstotalitet. Begivenhedernes sammenhæng er ikke kausal, men skabes i kraft af overleveringen, der identificerer et før og et efter og dermed også en midte.

I modsætning til naturvidenskabelige sandheder kan den historiske sandhed ifølge Prenter aldrig fastslås gennem empiriske studier. Den historiske forsknings videnskabelighed består i at forstå og videregive det ord, der findes i kilderne og i deres overlevering, så præcist som muligt. Foruden filologi og kritisk kildeanalyse er det en hermeneutisk opgave. Den fortidige sag må gøres relevant for nutidige mennesker. En ren objektiv analyse blokerer for muligheden for at erkende den historiske sandhed og dermed for historieforskningens egentlige videnskabelighed, der ligger kunsten nærmere end den empiriske videnskab.

Prenters artikel er første kapitel i bogens indledende afsnit om Guds historie med verden. Ifølge Prenter skal denne historie analyseres med filologiske, kritiske og hermeneutiske metoder. Samtidig er der dog tale om en hellig historie, der fortæller om Guds handlen med mennesker og – som den eneste – har universel betydning: "Nu er Guds historie med sin verden slet og ret den universale historie, for så vidt Gud er skaber og opretholder af verden."⁹¹

Guds historie med verden har sin midte i Kristus' inkarnation. Forhistorien om Israels folk fortælles i det Gamle Testamente og udgør religionshistorie, mens efterhistorien er kirkens historie og kaldes troens historie. I

89 Regin Prenter, "Werke und Worte Jesu Christi", i: *Evangelium als Geschichte. Identität und Wandel in der Weitergabe des Evangeliums*, Vilmos Vajta (red.), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1974, s. 11-51 (s. 12).

90 Regin Prenter, "Werke und Worte Jesu Christi", s. 16.

91 Regin Prenter, "Werke und Worte Jesu Christi", s. 17.

resten af artiklen analyserer Prenter denne Guds historie med verden på klassisk dogmatisk vis og slutter med at konkludere, at Guds hellige historie med verden har universel betydning i den forstand, at den helliggør verdenshistorien. Verdenshistorien er partikulær og drives frem af egenkærlighed, hvorimod den hellige historie drives frem af kærlighed til Gud og næsten og er universalhistorie.⁹² Prenter medgiver, at kristusdogmets sandhed er forudsætning for en meningsfuld tale om Guds historie med verden. Denne sandhed kan ikke empirisk efterspores, men må tros, og Prenter beskriver indholdet af denne tro: "Det er den kristne kirkes tro og håb, at den hellige historie til sidst vil helliggøre hele verdens historie. Guds rige vil engang indoptage alle verdens riger i sig og fuldende dem."⁹³

Prenter taler i artiklen tydeligvis til en anden målgruppe og med et andet – forkyndelsesmæssigt – sigte end i artiklerne om hermeneutik og teologiens videnskabelighed til de teologiske studenter. Men det er sigende, at Prenter på opfordringen til at forklare sin forståelse af historien som før-kulturel henviser til en artikel om sammenfaldet mellem universalhistorie og frelseshistorie. Selvom Prenter afviser forestillingen om en triumferende kirke og i stedet plæderer for en lidende kirke i overensstemmelse med Luthers korsteologi, bygger dette sammenfald på en præmis om kristendommens kulturelle overherredømme, som underbygges af forestillingen om historie og tradition som før-kulturelle fænomener, der giver sig af tilværelsen og dermed unddrager sig kulturkritik.

Teologi som social ontologi

Jeg har gennem en analyse af Løgstrup og Prenters forestillinger om skabelse, historie og tradition som før-kulturelle fænomener vist, hvordan de er indlejret i en kulturspecifik social ontologi, der baserer sig på et luthersk forestillingsunivers. Løgstrup og Prenters brug af begrebet før-kultur baserer sig dels på en snæver og yderst kritisk forståelse af kultur som det menneskeskabte, der står i modsætning til alt det, der giver sig af skabelsen, dels på den lutherske teologis skepsis overfor det skabende menneske, der, i modsætning til det modtagende menneske, bemægtiger sig verden. Desuden formulerer de begrebet på baggrund af Luthers forståelse af skabelsen som Guds fremmede værk samt af Grundtvigs skelnen mellem læren, der tilegnes af mennesket som del af et folk, og forkyndelsen, der

92 Regin Prenter, "Werke und Worte Jesu Christi", s. 51.

93 Regin Prenter, "Werke und Worte Jesu Christi", s. 51.

tros af den kristne i frihed.⁹⁴ Dermed hviler begrebet ikke blot på en snæver kulturforståelse, men også på en smal, åbenbaringsteologisk kristendomsopfattelse.

Kritisk hævder jeg, at begrebet før-kultur risikerer at udmønte sig i en form for kulturimperialisme, eftersom kulturspecifikke forestillinger om for eksempel tillid, barmhjertighed eller historie og tradition betragtes som universelle eller almenreligiøse. Det er i sagens natur respektløst over for andre kulturer med egne forestillingsuniverser.⁹⁵ Det hindrer desuden en kritisk analyse af centrale forestillinger i den kristne kultur.

Desuden vidner begrebet om en manglende evne til at sondre mellem biologiske fænomener og den måde, hvorpå de italesættes. I modsætning til menneskets biologiske natur er fænomener som tillid og talens åbenhed samt forholdet til historie og tradition ikke før-kulturelle i betydningen almenmenneskelige. De er altid allerede sprogliggjorte og overleveret inden for en ganske bestemt kultur eller verdensanskuelse, i Løgstrup og Prenters tilfælde præget af luthersk teologi. Som sådan er de udtryk for en bestemt måde, hvorpå mennesket forholder sig til sin biologiske natur og de givne omstændigheder.

På sin vis muliggør den lutherske teologi selv en anerkendelse af kristendommen som kultur med sin skelnen mellem den skjulte Gud, der forholder sig tvetydigt til verden som sit fremmede værk, og den åbenbarede Gud, der forholder sig entydigt kærligt til verden som sit eget værk. Prenter gør selv opmærksom på, at den lutherske teologi med sin skelnen mellem *deus absconditus* og *deus revelatus* trækker en uoverstigelig grænse mellem Gud selv og Guds til os talte ord.⁹⁶ Netop fordi Guds talte ord kun er tilgængelig på anden – menneskelig! – hånd, frisættes teologien til at være kultur og til at forstå sig selv som en hermeneutisk videnskab, der enten med Prenter fortolker de bibelske skrifter i deres fremmedhed og med Bultmann fortolker den menneskelige eksistens. Teologi er ikke ontologi i klassisk forstand som en universel lære om væren, men social ontologi i løgstrupsk forstand som verdensanskuelse eller livsforståelse. På

94 Grundtvigs berømte og indflydelsesrige skelnen mellem skole og kirke, mellem lære og forkyndelse, havde ikke oprindeligt til formål at sikre skolen fra et forkyndelsesmæssigt overgreb, men derimod at sikre den enkeltes trosfrihed. Troen er ikke en læresag, men kristendommens indhold må selvsagt læres, for at troen bliver mulig.

95 Det er tilsvarende problematisk, når flere nutidige teologer, herunder Lars Sandbeck og David Bugge, hævder, at alle mennesker altid allerede er døbt. Enten begår de overgreb på de umælende vilde, der endnu ikke har forstået kristendommens sandhed, i traditionen fra Rahner, og som derfor skal kaldes døbt, hvad enten de vil det eller ej, eller også mener de at kunne indtage Guds perspektiv og ser bort fra, at vi kun har Gud på menneskelige tydingers vilkår. Dåben som sakramente er kulturspecifik, også selvom tilbuddet om dåb lyder universelt.

96 Regin Prenter, *Kirken og Theologien. Theologisk Encyclopædi – et forsøg*, s. 117.

baggrund af denne livsforståelse, som indøves 'før-kulturelt', det vil sige gennem opdragelse og undervisning, kan menneske erfare troen i form af tillid til evangeliets budskab. Individet bliver med Grundtvig menneske først, ikke i almenmenneskelig, universel forstand, men inden for rammerne af en specifik kultur, der findes side om side med verdens øvrige kulturer.

Kun hvis det kristne forestillingsunivers anerkendes som menneskeskabt kultur, bliver det muligt kritisk at imødegå de forestillinger om menneskets herredømmemandat og historien som fremadskridende frelseshistorie fremfor cirkulær genbrugshistorie, der har medvirket til at legitimere udnyttelsen af naturen og dermed skabt grobund for klimaforandringer.