

En e-bog fra

ANIS

Se flere titler på www.anis.dk

Denne e-bog indeholder et digitalt vandmærk. Der er ved dit køb indlejret et digital mærke, som kan vise tilbage til dig som køber. Du skal derfor passe på, at andre personer ikke får adgang til en kopi af din fil, da du vil stå som ansvarlig.



Gudstankens aktualitet

Bidrag om teologiens opgave og indhold og protestantismens
indre spændinger

Festskrift til Peter Widmann

Redaktion

Else Marie Wiberg Pedersen, Bo Kristian Holm
og Anders-Christian Jacobsen

Forlaget ANIS
København 2011

*Gudstankens aktualitet
Bidrag om teologiens opgave og indhold
og protestantismens indre spændinger*

Redaktion: Else Marie Wiberg Pedersen, Bo Kristian Holm
og Anders-Christian Jacobsen

© Forfatterne og Forlaget ANIS, 2010

Bogen er sat med Garamond på Religionspædagogisk Center
2. udgave 2011

ISBN-13: 978-87-7457-572-6

Omslag: Freiheit09

© Per Kirkeby, Udsnit af loftsmaleri på Aarhus Universitet, 2001
(de såkaldte Søauditorier)

Foto: Søren Kjeldgaard/AU-foto

Udgivet med støtte fra Aarhus Universitets Forskningsfond

Forlaget ANIS
Frederiksberg Allé 10
DK-1820 Frederiksberg C
tlf. 3324 9250 – fax 3325 0607
www.anis.dk

Indledning 7

I Teologiens opgave

Kjærligheten, rettferdigjørelsen og den estetiske erfaringen 15

Svein Aage Christoffersen

Theology as *Askesis* 35

Oswald Bayer

The Systematic Theologian at Work in an Atheistic Context 55

Ted Peters

Hans Lassen Martensen and the Question of

Speculative Theology 77

George Pattison

Teologi som normativ religionsvidenskab? 97

Peter Grove

Teologi mellem videnskab og konfessionalitet 113

Eberhard Harbsmeier

“Glauben heisst, nicht existieren zu können” 125

Trygve Wyller

Sola scriptura –

er Skriften stadig normerende for teologien? 141

Anders-Christian Jacobsen

“Det har Løgstrup ikke fortjent” 159

Svend Andersen

II Forholdet mellem første og anden trosartikel

Dimensions of Human Dependence 171

Hans-Olof Kvist

Skabelse og tilintetgørelse – skabelse og genløsning 191

Else Marie Wiberg Pedersen

At forstå Guds handling som ikke-handling 213

Johannes Adamsen

Hybridity and Luther's Reading of Chalcedon 233

Vitor Westhelle

Dybdeinkarnationen: kristologien og de universelle sammenhænge 255

Niels Henrik Gregersen

Divine and Human Love 277

Werner G. Jeanrond

Forsoning og glemsel 297

Kjetil Hafstad

III Protestantisme

Luthers kristologi og de "protestantiske principper" 317

Bo Kristian Holm

Eros and Protestantism: From Nygren to Milbank 339

Risto Saarinen

Tradition og modernitet 351

Hans Vium Mikkelsen

Teologi og liturgi – som praksis 373

Bent Flemming Nielsen

Nordisk og tysk lutherdom 391

Jens Holger Schjørring

Det uflyttelige 411

Kirsten Busch Nielsen

Quo vadis, Domine? 431

Viggo Mortensen

Bibliografi over Peter Widmanns publikationer 455

Bo Kristian Holm og Nini Jensby Nielsen

Forfatterliste 467

Navneregister 469

Tabula gratulatoria 477

Indledning

Giver det mening at tale om Gud i dag? Har det sekulære samfund ikke sejret over enhver religiøsitet, fordi moderne oplyste mennesker ikke har brug for en religion eller en Gud? Har den ekstreme eller ekstremistiske religiøsitet ikke bekræftet både tidligere statsminister Anders Fogh Rasmussen og den nye ateistiske bevægelse i, at der ikke er plads til religion i det offentlige rum, og at det i hvert fald ikke medfører noget godt, når religion bliver tydelig? Det er spørgsmål, der diskuteres indgående i disse år.

Svaret, som denne bog vil give på disse spørgsmål, er naturligvis benægtende – helt i overensstemmelse med den person, som bogen hylder, professor, dr. theol. Peter Widmann. Lige midt i den første “Muhammedkrise”, da Danmark næsten blev revet over mellem ekstremt religiøse muslimer på den ene side og erklærede ateister på den anden, udtalte han i et interview i Kristeligt Dagblad i december 2005 med sædvanlig prægnans: “Gud er stadig aktuel”. Karakteristisk for ham bragte han den tilsyneladende modstander af eget synspunkt i spil. Derfor var det ingen ringere end Nietzsche, der blev argumentationens omdrejningspunkt, ja selve argumentet, da Peter Widmann i interviewet argumenterede for Guds aktualitet. Nietzsche er nok gået over i historien som stærk kritiker af religion, men i virkeligheden påviste Nietzsche med sin analyse af samtidens gudløshed og det dermed følgende værditab, at det har konsekvenser at afvise Gud. Mennesker må have en Gud, som sætter deres værdier, og samtidig må alle, hvad enten de er troende eller ikke-troende, afgøre sig for, hvad de mener med begrebet “Gud”. Dermed fastslog Nietzsche, at det ikke er ligegyldigt, hvilken forståelse af Gud, man har. Nietzsche afviste således ikke Gud som mange tror. Han holdt der-

imod fast i alternativet til forståelsen af en fordømmende Gud. Dette alternativ var for ham ene og alene den åbenbarede Gud, Kristus, og ikke en hvilken som helst anden Gud. På samme måde har Peter Widmann holdt fast i den åbenbarede Gud. Nemlig den Gud, der har en són, som ofrer sig for menneskene, og som derfor ikke først og sidst er en metafysisk størrelse. Forestillingen om den treenige Gud bestemmer han som fascinerende, præcis fordi den handler om den Gud, der taler direkte til mennesket.

Peter Widmann har gennem hele sit teologiske virke bestræbt sig på at tale relevant om Gud som den treenige Gud med et særligt fokus på skabelsestelogien og kristologien. Denne tale om Gud har han til stadighed forsøgt at bringe på korte og koncise formler, stillet op som en række teser. Det mest udtalte eksempel på dette er hans disputats fra 1981, *Tetisk Teologi* (København: Gad), som i 1982 kom på tysk, *Thetische Theologie* (München: Chr. Kaiser Verlag). Men det træder også tydeligt frem i hans artikler, hvoraf en del findes genoptrykt i opsamlingsbogen *Bestemmelser* (København: Anis 2000) i anledning af hans 60-års-fødselsdag.

Det er Peter Widmanns overbevisning, at teologien har det som sin opgave at afgøre sig, klart og umisforståeligt, ligesom den må afgrænse sig videnskabeligt. Hele tiden er formålet både at afgøre sig for og give ansatser til, hvordan man kan tale om Gud i dag. Det gælder, når han på baggrund af salmedigteren Brorson diskuterer tid og evighed, på baggrund af Schleiermacher bestemmer teologiens opgave og formål og på baggrund af religionskritikeren Feuerbach leverer ansatser til det kristne menneskesyn.

Denne bog, som giver bidrag fra en række kolleger og venner fra ind- og udland, vil søge at leve op til Peter Widmanns principper: At tale om Gud i dag som den Gud, der selv taler direkte til mennesket i Kristus, og at lade denne tale om Gud komme frem i genuin diskussion med andre synspunkter, inklusive den (tilsyneladende) diametrale modsætning. Bogens opbygning tager udgangspunkt i Peter Widmanns teologiske horisont, og redaktionen har udvalgt tre fikspunkter herfra med stor betydning for aktuel teologi: 1. teologiens opgave, 2. forholdet mellem første og anden trosartikel og 3. prote-

stantismen. Som det fremgår af bidragene, er det også tre områder, som er umulige at holde ude fra hinanden.

Bogens første del om teologiens opgave tegner tilsammen et præcist billede af de udfordringer, som nutidig systematisk teologi står over for. Reformationsteologiens afvisning af middelaldereteologiens syntese af natur og nåde er blevet gentaget i det 20. århundredes afvisning navnlig af liberalteologiens kultursyntese. Spørgsmålet, om teologi i dag skal vælge syntese eller reformation, tager *Svein Aage Christoffersen* op med udgangspunkt i Anders Nygren og i diskussion med K. Olesen Larsen, men forsøger gennem æstetikken at komme ud over Nygrens og Olesen Larsens begrænsninger. Reformations-teologien afviste spekulationen. Teologi blev knyttet til troserfaringen. *Oswald Bayer* rekonstruerer på den baggrund teologien som *askesis* – en kultivering af og refleksion over hele det kristne liv. Kamppladsen for nutidig teologi dækker mere end troens indre kamp for vished og den ydre kamp mod falsk teologi. *Ted Peters* redegør i sit bidrag for, at den systematiske teologi i høj grad løser sin opgave i en ateistisk kontekst. *George Pattison* argumenterer for, at nutidig teologi gør klogest i at følge Schleiermacher og Kierkegaard frem for at følge i Martensens spekulative spor. Også *Peter Grove* ender hos Schleiermacher i sin diskussion med Ernst Troeltsch om forståelsen af teologi som normativ religionsvidenskab. *Eberhard Harbsmeier* forsvarer i sit bidrag om teologi mellem videnskab og konfessionalitet teologiens eftertænksomhed, mens *Trygve Wyller* fører diskussionen videre med spørgsmålet om teologiens nytteværdi og besvarer det med hjælp fra Schleiermachers *Kurze Darstellung*. *Anders-Christian Jacobsen* tager fat i spørgsmålet om skriftens normative funktion og argumenterer for, at skrift-principiets opløsning overflødiggør gejstlige læredomstole og frisætter den dogmatiske tænkning. I denne dels sidste bidrag svarer *Svend Andersen* på Løgstrups vegne på to kritiske spørgsmål fra Peter Widmann: spørgsmålet om religionens fundamentalfilosofiske status, og spørgsmålet om hvorvidt Løgstrup fremtvinger en totalrevision af teologiens udgangspunkt.

Anden dels artikler er samlet om forholdet mellem første og anden trosartikel. Spørgsmålet om menneskets grundlæggende afhængighed af sin omverden er en indgang til skabelseslæren. Afhængighedsfølelsen tages i denne

dels første bidrag op af *Hans-Olof Kvist* i diskussion med moderne naturvidenskab. Til slut giver han selv dels et bud på en “Anschauung des Universums” i Schleiermachersk forstand, dels en bestemmelse af forskellen på religiøs teologi og naturvidenskab ud fra den nikænske trosbekendelse. Brydningen mellem første og anden trosartikel blev i Danmark aldrig tydeligere end i forholdet mellem Løgstrups og Prenters forfatterskab. Med Widmanns kritik, navnlig af Prenters kirkelige teologi, som indgang underkaster *Else Marie Wiberg Pedersen* forholdet mellem skabelse og genløsning hos Løgstrup og Prenter fornyet refleksion og opterer for Løgstrups hverdagsteologi uden opgivelse af de teologiske begrebers dybde og alvor. *Johannes Adamsen* fortsætter diskussionen af trosartiklernes indbyrdes forhold og peger på et problem i patrologien, som kun synes at kunne løses gennem en forståelse af Guds handling som ikke-handling. I de senere år fylder Luthers konstruktive videreførelse af den chalcedonensiske kristologi stadig mere i såvel Lutherforskning som i luthersk systematisk teologi. *Vitor Westhelle* udnytter i sit bidrag forestillingen om hybrid identitet i en rekonstruktion af Luthers brug af den chalcedonensiske kristologi. I troen på den virkelige forening af skaber og skabning i mennesket Jesus er kristendommen om noget tetisk og uden sidestykke i andre verdensreligioner. Også *Niels Henrik Gregersen* tager udgangspunkt i videreførelsen af den chalcedonensiske kristologi. Med tanken om Guds “dybdeinkarnation”, foreningen ikke bare med en menneskelig form men også med selve materialiteten, vil han overvinde dels den tilside-sættelse af kroppen og det materielle, som præger nutiden, dels den kristocentrisme, som har belastet reformatorisk teologi. Bag den chalcedonensiske kristologi ligger først og fremmest den johannæiske teologi. Inkarnationen er det konkrete udtryk for Guds kærlighed. I “Divine and human love” reflekterer *Werner Jeanrond* over det tvetydige potentiale i den johannæiske forståelse af Gud som kærlighed. Forholdet mellem guddommelig og menneskelig forsoning analyseres af *Kjetil Hafstad*. Gennem en række eksempler fra norsk retshistorie og i diskussion med luthersk toregimente-lære fremfører han den pointe, at der må skelnes klart mellem Guds oprejsende forsoning og den menneskelige forsoning, hvis formål er at tage vare på livet her og nu.

Sidste del kredser om begrebet protestantisme. *Bo Kristian Holm* fører ved hjælp af nyere tendenser i Lutherforskningen diskussionen om Luthers chalcedonensiske kristologi ind i diskussionen, om der findes særlige protestantiske principper. Med Albrecht Ritschls kritik af F. Chr. Baur som eksempel demonstreres det, at bestemte opfattelser af Luthers forhold til det protestantiske må opgives. Spørgsmålet om gyldigheden af den klassiske protestantiske selvforståelse føres videre i *Risto Saarinens* bidrag. Med afsæt i John Milbanks lovprisning af pave Benedict XVI's encyclika *Deus caritatis est* og med eksempler fra C.S. Lewis' *The Four Lovers* argumenterer Saarinen for, at Anders Nygrens sondring mellem *eros* og *agape* er upræcis, men dog samtidig har et uopgiveligt anliggende. I udviklingen af protestantisk teologi i Danmark har Karl Barth i nyere tid spillet en afgørende rolle. *Hans Vium Mikkelsen* gennemgår Karl Barths indflydelse på dansk teologi – en indflydelse som bl.a. er blevet filtreret gennem Peter Widmanns tetiske teologi. Barths sammenligning af det at "drive teologi" og benediktinsk tidebøn i *Theologische Existenz heute* tages i *Bent Flemming Nielsens* bidrag til indtægt for et mere positivt syn på ritualer end sædvanligt i protestantisk teologi. Dermed kan man finde træk fra en handlingsteoretisk ritualanalyse i Barths forståelse af teologi som praksis. *Jens Holger Schjørring* peger på et generelt kursskifte i den måde, som de nordiske lande ser på egen protestantisme. De tidlige stærke bånd til tysk protestantisme, som bl.a. Barth-receptionen var udtryk for, er i de seneste årtier mærkbart slækket med det resultat, at lutherdommen er trængt i defensiven i de nordiske lande. Denne udvikling har selvsagt ikke kun snæver teologisk betydning, men påvirker såvel kirke som samfund. For kirkens vedkommende bliver det ikke mindst tydeligt i synet på præstens rolle. *Kirsten Busch Nielsen* genlæser Peter Widmanns foredrag om det "uflyttelige i præsteembedet" og overvejer derigennem, hvordan præsteembedets transformationsproces må håndteres theologisk. Med til billedet af ændringerne af protestantismens landkort hører også en revitalisering af den missionstanke, som tidligere af mange blot – og nogle gange i bedste fald – blev tolereret. I bogens sidste kapitel bruger *Viggo Mortensen* uenigheden mellem Peter Widmann og Johannes Aagaard som udgangspunkt for en generel analyse af de aktuelle udfordringer for en protestantisk missionsteologi.

INDLEDNING

Bogen er en hyldest til Peter Widmann, der har virket ved Det Teologiske Fakultet i Århus siden 1967, fra 1981 som professor i faget dogmatik og i perioden 1994-2002 også som fakultets dekan. Som professor i dogmatik efterfulgte han den navnkundige Regin Prenter og blev således fagets kun anden professor siden fakultetets oprettelse i 1942. Peter Widmanns betydning er vanskelig at opgøre. Vi har videreført den bibliografi, som blev trykt i bogen *Bestemmelser* i anledning af hans 60-års-dag. Men hans indflydelse rækker langt videre. Peter Widmanns enorme teologiske viden, hans smittende entusiasme for faget og hans kompromisløse sandhedssøgen har inspireret utallige teologistuderende og kolleger. Nogle få af disse giver med denne bog en symbolsk tak tilbage i anledning af hans 70-års-fødseldag.

*Else Marie Wiberg Pedersen
Bo Kristian Holm
Anders-Christian Jacobsen*

I TEOLOGIENS OPGAVE

Kjærligheten, rettferdiggjørelsen og den estetiske erfaringen

Av Svein Aage Christoffersen

I en artikkel i 1932 i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* stiller Anders Nygren spørsmålet “Syntes eller Reformation?”.¹ Tittelen henspiller på det Nygren oppfatter som to epokale grunntyper i kristendommens idéhistorie: syntetiserende epoker og reformerende epoker. Artikkelen handler imidlertid ikke først og fremst om fortiden, men om samtiden. Den er skrevet “Till orientering i det närvarande andliga läget”, som det heter i undertittelen. Tittelens spørsmålstege gjelder derfor teologiens selvforståelse i dag – anno 1932. Skal den arbeide for syntese eller for reformasjon? Sin vane – og metode – tro bevarer Nygren spørsmålet ved å gå veien om historien.

Avgrensing eller tilknyting?

Ifølge Nygren har den kristne idéhistorien sin egen rytme. Epoker med vekt på syntese etterfølges av epoker med vekt på reformasjon. Med ordet “syntese” sikter Nygren til forsøk på i størst mulig utstrekning å finne *tilknytningspunkter* for kristendommen i dens kulturelle omverden. Med “reformasjon”

1. Anders Nygren, “Syntes eller reformation? Till orientering i det närvarande andliga läget”, *STK 8* (1932), 103-120.

sikter han til forsøk på å *rendyrke* kristendommen og *avgrense* den så sterkt som mulig fra alt annet. Tilknytning og avgrensning, det er altså nøkkelordene (Nygren 1932, 104). Origenes var en tilknytningsteolog, det samme var Augustin. Paulus og Luther derimot, var reformatorer. De representerer en annen kristendomstype enn Origenes og Augustin.

Ved første øyekast kan man få inntrykk av at begge disse kristendomstypene er like viktige og verdifulle teologisk sett. Nygren sier uttrykkelig at både tilknytning og avgrensning er viktige og livsnødvendige momenter i kristendommens utvikling (Nygren 1932, 104). Derfor ville et forsøk på å måle Augustin med Luther som målestokk være en helt uhistorisk betraktningsmåte, ifølge Nygren, ganske enkelt fordi den enes oppgave historisk sett ikke var den samme som den andres. Augustins oppgave var å skape en syntese, en livsform som gjorde det mulig for den hellenistiske verden å tilegne seg kristendommen. Luthers oppgave var derimot å hjelpe kristenheten til en fordypet oppfatning av kristendommens egentlige innhold og egenart (Nygren 1932, 118).

Allerede den siste formuleringen viser imidlertid at disse to bevegelsene ikke ligger helt på samme nivå. Reformasjonsbevegelsen er i siste instans overordnet den syntetiserende bevegelsen. Reformasjon handler om å rendyrke kristendommens egenart så den fremtrer så klart og tydelig som over hodet mulig. Syntesen handler om å tilpasse kristendommen til omverdenen, slik at overgangen til kristendommen kan bli lettere. Men tilpasningen visker samtidig ut noe av kristendommens egenart. Nygren kan derfor akseptere syntesens utvannede egenart bare for så vidt som den er et rent pedagogisk grep for å føre folk til den rendyrkede egenarten. Syntesen er egentlig bare et middel: "Målet är kristendommen i dess karakteristiska gestalt" (Nygren 1932, 105).

Imidlertid levner strengt tatt heller ikke denne pedagogisk-strategiske tekningen et konstruktivt rom for syntesen, sett fra reformatorenes posisjon. For det første er det bygget en fundamental selvmotsigelse inn i selve grunnlaget for syntesebevegelsen: den vil fremme egenarten ved å avsvekke den. Men dernest er syntesebevegelsen også uten betydning som strategisk grep betraktet, for reformatorene mener og tror at det nettopp er gjennom av-

grensningen og rendyrkingen at kristendommen beviser seg som Guds kraft og Guds visdom. Reformasjonslinjen er kort sagt den beste også under en strategisk synsvinkel, sett med reformatorenes øyne. Og de må jo være de riktige øynene, for det er reformatorene som representerer egenarten (Nygren 1932, 105).

Nygrens artikkel har som allerede nevnt et aktuelt sikt. Den vil reise det store spørsmålet om teologiens oppgave i dag ved å spørre etter samtidens epokale egenart: Hvordan skal den epoken kristendommen befinner seg i anno 1932 bestemmes? Når spørsmålet stilles til slutt i artikkelen, er den oppmerksomme leser ikke i tvil om svaret: oppgaven i dag er reformasjon og dermed avgrensning og separasjon.

Som representant for mellomkrigstidens teologi treffer Nygren utvilsomt blink. Mellomkrigstiden var separasjonsteologiens tid, med de dialektiske teologenes fundamentale oppgjør med den liberale teologiens idealistiske kultursyntese som det fremste eksempelet. Den dialektiske teologien var imidlertid ikke alene på denne arenaen – slett ikke. Separasjonslinjen overtok med lokale tilpasninger føringen i det ene teologiske miljøet etter det andre. Anders Nygren var en fremstående separasjonsteolog i svensk teologi og kanskje også epokens separasjonstenker fremfor noen, de dialektiske teologene og Karl Barth innbefattet. Den som tar for seg *Svensk Teologisk Kvar-talskrift* fra disse årene, vil se at Nygren i artikkel etter artikkel kompromisløst hamrer sitt budskap inn: Egenarten ligger i avgrensningen og i separasjonen. Teologiens oppgave er å få fram egenarten.

Det monumentale uttrykket for denne tenkemåten er Nygrens store verk om *Den kristna kärlekstanken genom tiderna*, som kom ut årene 1930-36.² Her stiller han platonisme og kristendom opp mot hverandre som representer for to diametralt motsatte kjærlighetstanker. Platonismens forståelse av kjærligheten som *eros* avgrenses på punkt etter punkt fra kristendommens forståelse av kjærligheten som *agape*. Analysen gjennomføres både med en

2. Anders Nygren, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros och agape* (Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelsens Bokförlag, Första delen 1930 (Andra upplagan 1936); Andra delen 1936).

taksonomisk logikk og skarphet og med et historisk overblikk som gjør at dette på mange måter geniale verk fortsatt er ufrakommelig for den som vil beskjefte seg med den kristne kjærlighetstankens historie, uansett hvordan man stiller seg til Nygrens grenseoppgang mellom platonisme og kristendom.

Eros och Agape faller i to hoveddeler. Først kommer en prinsipiell redegjørelse for problemet, der de to grunnmotivene meisles ut klart og skarpt og med henblikk på det som skiller dem fra hverandre. Deretter følger en langt mer omfattende gjennomgang av de to motivenes kamp om kristendomsforståelsen opp gjennom tidene. For vår del er det tilstrekkelig å se nærmere på den skjematikken som styrer den prinsipielle delen.

Sammenlikningen mellom *eros* og *agape* er basert på en taksonomi som gir to diametralt motsatte, hierarkisk ordnede verdisett. For at ingen skal være i tvil om den innbyrdes rangordning, tallfester Nygren den også. Øverst i *agapes* verdihierarki står Guds kjærlighet, som får tallverdien 3. Den har størst verdi. Dernest følger kjærligheten til nesten, med tallverdien 2, og kjærligheten til Gud med tallverdien 1. Den siste har liten verdi. Til sist kommer selvkjærligheten, som får tallverdien 0 og således ikke har noen verdi i det hele tatt.

Øverst i det verdihierarkiet som er basert på *eros* står selvkjærligheten, med tallverdien 3. Dernest følger kjærligheten til Gud, med tallverdien 2 og kjærligheten til nesten med tallverdien 1. Den siste har liten verdi. Nederst kommer Guds kjærlighet som ikke har noen verdi i det hele tatt. Den får tallverdien 0 (Nygren 1936, 191).

Disse verdihierarkiene angir også en bevegelsesretning. *Eros* er menneskets egen vei oppover til den fullkommenheten som Gud selv besitter. Derfor gir det i et *eros*-perspektiv ikke mening å si at Gud elsker. Omvendt er *agape* den fullkomne Guds vei ned til menneskene. Derfor gir selvkjærlighet som positiv verdi ingen mening i dette perspektiv. *Eros* som veien oppad og *agape* som veien nedad angir således også en uoppløselig motsetning mellom egosentrisk og teosentrisk kjærlighet. Mens *eros* er begjær, er *agape* offer. Mens *eros* er prestasjon, er *agape* nåde. Mens *eros* er egosentrisk kjærlighet, er *agape* uselvisk kjærlighet.

Fra etikk til estetikk

Eros er slik Nygren ser det, ikke bare et uttrykk for den *platonske* kjærlighets-tanken, men representerer det naturlige kjærlighetsbegrepet i sin alminnelighet. Det er det allmenne begrepet om kjærlighet han finner sammenfattet og rendyrket i den platoske *eros*. Dette allmenne kjærlighetsbegrepet står i en uforsonlig motsetning til det kristne *agape*-begrepet.

Nygrens skille mellom *eros* og *agape* er ofte blitt diskutert og kritisert under en etisk synsvinkel. Spørsmålet er om den grenseoppgangen han foretar, gir en sakssvarende beskrivelse av kristendommens forhold til etikk og moral i sin alminnelighet. Ifølge Nygren er den allmenne moralbevisstheten per definisjon på kollisjonskurs med kristendommen. Det er god grunn til å spørre, slik mange også har gjort, om ikke Nygren dermed gjør motsetningen mellom *eros* og *agape* alt for skarp. Det mente for eksempel Paul Tillich, som riktignok ikke kritisert Nygren ved navns nevnelse, men som i mer generelle vendinger nøyd seg med å kritisere "das Bemühen, *agape* und *eros* als einen unvereinbaren Gegensatz zu erweisen."³ *Agape* er for Tillich ikke et uttrykk for kjærligheten som sådan, men for et *aspekt* ved kjærligheten. *Agape* er et uttrykk for kjærlighetens dybbedimensjon, eller for dens relasjon til livets grunn. Derfor er det ingen motsetning mellom *eros* og *agape* (Tillich 1969,163).

Når Tillich på denne måten modererer spenningen mellom *eros* og *agape*, passer det godt inn i hans generelle kritikk av separasjonstenkningen. Tillich var, for å holde oss til Nygrens terminologi, først og fremst en syntesetenker. Samtidig gir Tillich indirekte Nygren rett i kritikken av syntesetenkningen, for Tillichs harmonisering av forholdet mellom *eros* og *agape* gjør at *agape*-begrepet mister noe av den radikale brodden det har hos Nygren.

Gustaf Wingrens kritikk kan minne om Tillichs, for så vidt som det også for Wingren dreide seg om å gjøre opp med separasjonsteologien i alle dens varianter.⁴ Wingrens kritikk går likevel i motsatt retning, for den går ikke på

3. Paul Tillich, "Liebe, Macht, Gerechtigkeit", Tillich, *Gesammelte Werke Band XI* (Stuttgart: Evangelische Verlagswerk 1969), 161.
4. Sml. for eksempel Gustaf Wingren, *Teologins metodfråga* (Lund: Gleerups 1954).

at *agape*-begrepet hos Nygren er for radikalt, men på at Nygren selv tok brodden av radikaliteten. Nygrens *agape*-begrep er ifølge Wingren “en oer-hört radikal tanke, även socialt radikal, ja, i princip politisk radikal.”⁵ Men denne ytterst radikale tanken ble av Nygren utmyntet i en klart reaksjonær posisjon, først og fremst i kirkelig sammenheng, men også politisk, sett med Wingrens øyne (Wingren 1979, 17). Årsaken til dette finner Wingren i den hermeneutiske struktur som Nygren brukte *agape*-begrepet til å utvikle. Strukturen medfører at den 1. trosartikkelen og dermed skapelsestroen faller bort, og dermed avsvekkes også det kristne budskapets radikalitet (Wingren 1979, 14). For Wingren blir det derfor slik at separasjonsteologien ikke profilerer kristendommens egenart, men tvert imot avsvekker den.

Selv om Wingren angriper selve den hermeneutiske strukturen i Nygrens *agape*-begrep, og dermed går langt mer radikalt til verks enn Tillich, er det for ham som for så mange andre av Nygrens kritikere, særlig de etiske spørsmålene som står i sentrum. Det *estetiske* temaområdet fokuseres ikke. Estetikken er i det hele tatt et svært underbelyst tema i protestantisk teologi både før og etter Andre verdenskrig, og det er påfallende, når man ser hvilken rolle det estetiske spiller i det platoske *eros*-begrepet. En nærmere analyse av Nygrens skille mellom *eros* og *agape* kan imidlertid gi oss noe av forklaringen på at det er slik. For når vi går fra etikk til estetikk, støter separasjonsteologien på uventede problemer. I estetisk sammenheng er det som vi skal se, ikke like lett for Nygren å fastholde den grunnleggende motsetningen mellom *eros* og *agape*.

Eros handler ikke bare om en streben etter det gode, men også etter det skjonne. Er konflikten mellom *eros* og *agape* like uforsonlig her, slik Nygren ser det? Tematikken dukker opp mot slutten av Nygrens artikkel fra 1932, nærmest uforvarende og kanskje litt overraskende også for ham selv. Han får i alle fall plutselig et behov for å markere at han, trass i motsetningen mellom *eros* og *agape*, slett ikke vil avvise platonismen under en *estetisk* synsvinkel, samtidig som han tydeligvis har vanskelig for å forklare hvorfor han ikke gjør det. Passasjen er så pass interessant at den fortjener å bli sitert *in extenso*:

5. Gustaf Wingren, *Öppenhet och egenart* (Lund: Liber Läromedel 1979), 17.

Härmed är intet förklanande sagt om platonism och idealism. Den platoniska idédiktningen med dess strålende skönhetsvärld hör med till mänskligetens omistliga egendom, som vi ej vilja låta beröva oss. Det är nogot som alltid kommer att tala till vårt estetiska sinne; motsatsen vore barbari. Men dette är en sak; en annan sak är, att man ärligt och uppriktigt måste erkänna: kristendom är det icke (Nygren 1932, 120).

Det interessante her er, for å ta det i omvendt rekkefølge, at skjønnheten slik vi møter den i den platonske idétradisjonen og slik den taler til vår estetiske sans, den er ikke kristendom. Men samtidig er den altså umistelig. Hvorfor er den det? Nygrens svar, som ved nærmere ettertanke har vidtrekkende konsekvenser, er at hvis denne skjønnheten ikke lenger talte til vår estetiske sans, ville det være barbari. Tatt etter sitt pålydende er det en sterk påstand som ser ut til å innebære at kristendom uten estetisk sans er barbari. Men la oss i første omgang ikke trekke så vidtrekkende konklusjoner av denne passasjen, men heller feste oss ved at denne sammenstillingen av kristendom og platonisk skjønnhetsetetikk virker påfallende lite gjennomtenkt, til Anders Nygren å være. Forsikringen om estetikkens umistelighet også for kristendommen kommer ikke som en konsekvens av den kristne kjærlighetstanken, men snarere som en besvergelse *til tross for* den kristne kjærlighetstanken.

Allerede Nygrens formulering røper en viss usikkerhet: hva er det som ikke er kristendom? Artikkelen tematikk gjør det selvfølgelig nærliggende å svare at det er de platonske ideene som ikke er kristendom, men dette svaret fører bare til at man omgår det *estetiske* problemet som Nygren selv reiser i denne passasjen. Det spørsmålet som nå ligger på bordet, er jo forholdet mellom kristendommens kjærlighetsbegrep og den *estetiske* sansen for den platonske idédiktningen. Er denne estetiske sansen noe som har med kristendom å gjøre, eller noe som ivaretar kristne verdier? Det sier Nygren ikke. Men er den da i konflikt med kristendommen? Det sier Nygren heller ikke.

I denne relasjonen fungerer alternativet “syntese” eller “reformasjon” rett og slett ikke, og det er nærliggende å spørre hvorfor det ikke gjør det. En enkel og nærliggende forklaring kan være at kristendommen i Nygrens tapning ganske enkelt ikke har en estetikk som kan syntetiseres med platonismen.

Der platonismen har en estetikk, har kristendommen ingen ting. Og likevel er estetikken så viktig for Nygren at han finner det nødvendig å legge inn en forsikring om at oppgjøret med platonismen ikke innebærer et oppgjør med den estetiske sans for den platonske idéverden. Hvordan skal vi forstå dette?

I første omgang kan det kanskje være nærliggende å svare at problemet oppstår fordi det ikke er trosbegrepet, men nettopp kjærlighetsbegrepet Nygren fokuserer på, når han skal sammenlikne kristendom og platonisme. Hadde Nygren stilt opp mot hverandre *eros* og *pistis* i stedet for å stille opp mot hverandre *eros* og *agape*, da ville bildet blitt et annet. Det kristne trosbegrep kan jo romme en estetikk, selv om kjærlighetsbegrepet ikke gjør det. Men et slikt skille mellom kjærlighet og tro, mellom *agape* og *pistis*, har Nygren uttrykkelig avgrenset seg fra, blant annet i en artikkel om nettopp *Eros* og *Pistis* fra 1933.⁶ Her understreker han at motsetningen mellom *eros* og *agape* ikke dreier seg om en sammenlikning etter loci-metoden mellom forskjellige punkter innenfor kristendom og platonisme, men om en sammenlikning mellom dem som totaliteter. Det handler om platonismens og kristendommens struktur og type som helheter betraktet. Det lutherske “troen alene” betyr derfor ikke noe annet enn “*agape* alene” (Nygren 1933, 122): “*Troen i kristendommens mening är lika inkommensurabel med platonismens eros som någonsin agape*” (Nygren 1933, 119).

Skjønnhetsverdiene i Eros och Agape

La oss gå videre til Nyrgrens *Eros och Agape*, for å se om den estetiske tematikken blir klarere der. Det mest interessante for oss kommer til slutt i den skjematiske sammenlikningen av de to grunnmotivene. Først *eros*:

“Eros bestämmes av sitt föremåls kvalitet, dess skönhet och värde; den är ej spontan, utan ‘avvunnen’, ‘motiverad’.

Eros konstaterar värde hos sitt föremål – och elskar det.” (Nygren 1936, 183).

6. Anders Nygren, “Eros och Pistis”, *STK* 9 (1933), 115-123.

Og så den tilsvarende beskrivelsen av *agape*:

“Agape är suverän gentemot sitt föremål, gäller både ‘onda och goda’, den är spontan, ‘framvällande’, ‘omotiverad’. Agape älskar – och skapar värde hos sitt föremål.” (Nygren 1936, 183).

Det bemerkelsesverdige i dette oppsettet er at kjærligheten til det skjønne dukker opp i beskrivelsen av *eros*, men ikke i beskrivelsen av *agape*. Ikke minst er dette bemerkelsesverdig fordi Nygren i teksten ikke er et øyeblikk i tvil om skjønnhetens betydning i den platoske *eros*-tenkningen.

Skjønnheten er selve den utløsende mekanismen i *eros*-kjærlighetens vei oppover. Det er når sjelen møter utstrålingen fra det skjønne, at den også får vinger og kan løfte seg opp til det oversanselige, sier Nygren. Og skjønnheten har denne virkning, fordi skjønnhetens ide er den mest strålende av alle ideer (Nygren 1936, 147-148). Derfor binder skjønnheten i det sanselige ikke mennesket til den sanselige verden, men løfter den opp til den oversanselige skjønnheten:

Det sköna, som här i sinnevärlden möter människan, har alltså till uppgift att framkalla själens *eros*, dock ej i den meningen, att kärleken skall stanna vid det sköna föremålet. Dette skall fastmer blott vara en genomgångspunkt i det beständiga uppåtstigande, som utgör *eros*' väsen (Nygren 1936, 148).

Nygren lar ingen være i et øyeblikks tvil om det: *Eros* er kjærligheten *både* til det skjønne *og* til det gode (Nygren 1936, 149). Mot denne bakgrunn kunne vi vel forventet at motsetningen mellom *eros* og *agape* ble meislet like klart ut med henblikk på det skjønne som med henblikk på det gode. Dét ville jo virkelig være å ta ondet ved roten, siden kjærligheten til det skjønne er selve motoren i den oppadstigende bevegelsen. Skulle vi følge den taksonomiske logikken i Nygrens punktvise oversikt over motsetningen mellom *eros* og *agape*, burde det derfor stått at *agape* ikke bestemmes av sin gjenstands skjønnhetsverdi, like lite som av dens etiske verdi. Uten å gjøre forskjell gjel-

der *agape* både det som er skjønt og det som er stygt, heslig og frastøtende – estetisk sett. *Agape* konstaterer ikke sin gjenstands skjønnhetsverdi, men kvalifiserer den som skjønn ved å elske den – uansett hvordan den ser ut.

Nygren viker imidlertid tilbake for å trekke en slik konsekvens, og det gjør han rimeligvis fordi det verdibegrepet han arbeider med er etisk kvalifisert. Det passer på “gode og onde”, men ikke uten videre på “skjønt og stygt”. Selvfølgelig kunne han sagt at skjønt og stygt ikke avgjør gjenstandens status som god eller ond, men det ville ikke løst noe problem for oss, for det ville være nettopp en etisk vurdering. Det som interesserer oss er gjenstandens estetiske kvalitet og *sansen* for dens estetiske kvalitet. Skapes den av *agapes* spontane, umotiverte kjærlighet, slik at den i like høy grad gjelder det heslige som det skjønne? Det kan Nygren ikke få seg til å si, rimeligvis fordi det ville undergrave nettopp hans estetiske sans. Dermed ville det også vært å gi avkall på den platoske idédiktningens strålende skjønnhet. Det ville kort sagt vært barbari. Derfor har han ikke noe å si om det skjønne, når han kommer til *agape*, og derfor motsier *agape* heller ikke den kjærlighet *eros* har til det skjønne. Det skjønne er i Anders Nygrens *agape*-teologi et *adiaforon*, samtidig som det for mennesket Anders Nygren på ingen måte er et *adiaforon*, for så vidt som han ikke vil synke ned i barbariet.

Anders Nygren og Max Scheler

Noe av fundamentet for Nygrens *agape*-teologi blir tydelig ikke minst gjennom hans diskusjon med Max Scheler. Scheler får anerkjennelse av Nygren for å være en av dem som best har forstått den kristne *agapetankens* mening, med henvisning til Schelers “Das Ressentiment im Aufbau der Moralen” fra 1919.⁷ Sammenlikner vi Schelers fremstilling av det kristne *agape*-begrepet i dette arbeidet med Nygrens, ser vi at det er mye av det Nygren skriver som

7. Max Scheler, “Das Ressentiment im Aufbau der Moralen”, Scheler, *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze* (Bern: Francke Verlag 1972) 5..

finnes allerede hos Scheler. Ikke minst gjelder dette beskrivelsen av *eros* som menneskets vei oppad til det som er edlere og høyere, og *agapes* bevegelse i motsatt retning, fra det som er edelt og rikt ned til det som er simpelt og fattig (Scheler 1972, 71). Likevel divergerer de på et sentralt punkt, som for Nygren viser seg i synet på Guds kjærlighet til synderen. Hos Scheler, mener Nygren, er Jesu kjærlighet til synderen – det er den Scheler skriver om – motivert av at synderen bekjenner, dvs. erkjenner sin synd. Syndserkjennelsen setter synderen i et annet lys enn den synderen som ikke erkjenner sin synd. Ja, den gjør faktisk den erkjennende synder bedre enn også den rettferdige som ikke lever den syndige impulsen ut. Den rettferdige skader riktignok ikke det sosiale fellesskapet, siden han ikke lever den syndige impulsen ut i handling. Men når han i stedet vender den syndige impulsen innad, forgifter han dermed sitt eget vesen. Da heller den synder som handler – og erkjenner sin synd (Nygren 1936, 53-55, sml. Scheler 1972, 86-87).

Bak denne tankegangen ligger den forestilling at synderen på en eller annen måte er *bedre* i Guds øyne enn den rettferdige, sier Nygren, og det er feil. Guds kjærlighet til synderen er ikke motivert av et eller annet trekk ved synderen (*in casu* syndserkjennelsen) som gjør vedkommende bedre enn andre: ”Den kristne gudsgemenskapen har fastmer sin egenart däri, att den uteslutande vilar på Guds *agape*” (Nygren 1936, 56).

Nygren har utvilsomt plukket opp et sentralt punkt i Schelers fremstilling, selv om han nok ikke har fremstilt det like nyansert som Schelers egen tekst skulle tilsi. Jesu kjærlighet til synderen er for Scheler et eksempel på den kjærlighet som hviler i den spontane kjærlighets-*handling*, som har sin verdi i seg selv, uavhengig av kjærlighetens gjenstand og verdi. Dette er det grunnleggende synspunktet hos Scheler, som han omtaler som det hemmelighetsfulle eller underfulle ved kjærligheten. Det synspunktet Nygren refererer, og som han med god grunn også kritiserer for å være uten belegg i evangelienes Jesusbilde, kommer *i tillegg*, som et sekundært moment (Scheler 1972, 85-86). Likevel har Nygren slått ned på et avgjørende punkt i forholdet mellom seg selv og Scheler.

Schelers arbeid er i utgangspunktet en diskusjon med Nietzsche, som i *Genealogi der Moral* vil forklare den kristne moral som en funksjon av *ressentiment*.

ment i møte med det edle, sterke, rike og livskraftige mennesket. Scheler vil vise at Jesu omsorg for de fattige, syke og svake, tollere og syndere ikke er en omvurdering av alle verdier i den forstand at det å være syk, synder og fattig nå blir verdifullt i seg selv. Hvis det hadde vært slik, da ville kristendommens omvurdering av verdiene bero på ressentiment, på et undertrykt hat rettet mot den sterke. Men det er altså ikke tilfelle. Poenget med kjærligheten til den som er fattig og syk er at mennesket som person, "die Persönlichkeitswerte" som Scheler kaller det, er uavhengig av inndelingen av mennesker i fattig – rik, syk – frisk (Scheler 1972, 83-84). Derfor er det gode menneskes gåtefulle kjærlighet til synderen uttrykk for en solidaritetsbevissthet som vil inkludere nettopp de menneskene som den (selv)rettferdige (*in casu* fariseeren) vil ekskludere (Scheler 1972, 85-86).

For Scheler ligger det altså noe under de egenskapene som fremtrer som fattigdom, sykdom og synd, og det er denne underliggende menneskelighet Jesu kjærlighet retter seg mot. Det er nok også blikket for denne underliggende menneskelighet som driver ham til sekundært å skjelne mellom syndere, slik vi har sett ovenfor. Nygren har unektelig rett når han slår ned på dette som et problematisk punkt i Schelers redegjørelse for Jesu kjærlighet til synderen, selv om han overser Schelers egentlige poeng, som er at kjærligheten relativerer enhver oppdeling av menneskene i klasser og grupper. Alle er tross alt mennesker. Men selv om vi legger vekten her, opphever det ikke forskjellen mellom Scheler og Nygren, det fører snarere til at den tilspisses. For det er nettopp forestillingen om en slik underliggende verdi, som vi kan kalte for menneskelighet eller menneskeverd, Nygren vil distansere seg fra. I hans taksonomi er kjærligheten rett og slett grunnløs. Den har ingen grunn, men skaper seg sin egen grunn ved å elske. Det finnes ingen grunn til at Gud skulle elske synderen, ingen underliggende verdi, ingen menneskelighet, ingen personlighetsverdier som kan være gjenstand for kjærlighet. Guds kjærlighet er grunnløs i den forstand at den har sin grunn i seg selv – ifølge Nygren.

Konflikten mellom rettferdiggjørelselslæren og den estetiske erfaringen

Det er tydelig at Scheler har vanskelig for å få kjærlighetstanken til å henge sammen, når han både vil la kjærlighetens grunn og mening ligge i selve handling og samtidig ivareta personlighetsverdiene som kjærlighetens egentlige gjenstand. Denne spenningen i Schelers tankegang skal vi imidlertid ikke forfølge videre her. Poengene for oss i denne diskusjonen om Guds kjærlighet til synderen er for det første at den tydeliggjør hvordan *rettferdiggjørelselslæren* ligger under som et premiss for kjærlighetsbegrepet både hos Scheler og hos Nygren. For det andre viser diskusjonen at Nygren med sitt kjærlighetsbegrep radikaliserer denne rettferdiggjørelselslæren til det ytterste. Det finnes ikke noe i eller ved mennesket som kan motivere Guds kjærlighet og gjøre den forståelig, heller ikke det faktum at den tross alt retter seg mot mennesket. Schelers problem er hos Nygren løst ved hjelp av en til det ytterste radikalisert lære om rettferdiggjørelse ved tro alene. Radikaliseringen skjer ikke minst ved at enhver verdi blir nivellert – negativ så vel som positiv. For *agape* er det ikke noe i denne verden som har verdi i seg selv. *Agape* tilintetgjør tvert imot alle verdier i denne verden. Den er et slags verdienes Ragnarok som lar et nytt sett med verdier oppstå på branntomten etter de gamle.

Denne radikaliserte utgaven av den lutherske rettferdiggjørelselslæren er ikke noe særkjennetegn for Anders Nygren, men kan gjenfinnes hos en rekke forskjellige separasjons-teologer fra denne tiden. Et nærliggende – og illustrende – eksempelet i vår sammenheng kan være K. Olesen Larsen. I Olesen Larsens omfattende diskusjon med Løgstrup om forholdet mellom den naturlige kjærlighet og det kristne kjærlighetsbegrepet finner vi ikke bare en rekke paralleller til Nygrens taksonomi. Det blir også tydelig at det underliggende premissset er en radikalisert utgave av den lutherske rettferdiggjørelselslæren:

At elske Gud som sin Gud er simpelthen ikke andet end i troen og hæbet og lydigheten at blive til intet for Gud, nemlig i sine krav og ønsker og i sin kamp for sikkerheden i sig selv.⁸

En syntese av den naturlige kjærlighet og den kristelige kjærlighet blir under denne synsvinkel en umulighed som reduserer kristendommen til en form for “frelses-humanisme”, med “filantropi” som overordnet mål. Det vil Olesen Larsen ikke ha noe av. Filantropi oppfatter han som et overgrep mot nes-ten, og nettopp Olesen Larsens forakt for filantropien er illustrerende i denne sammenhengen.

Som god eksistensteolog vil Olesen Larsen på ingen måte bruke rettferdig-gjørelselslæren til å trekke mennesket ut av det verdslige liv. Tvert imot betyr rettferdiggjørelsen at den troende lever sitt verdslige, jordiske liv som enhver annen, bare med den forskjell at den troende ikke søker sitt liv og sitt livs-grunnlag i det verdslige, men lar det forblі nettopp verdslig. En kristelig norm for det verdslige liv vil han ikke vite av. På ett punkt kaster han likevel en for ham kristelig norm inn i det verdslige, og det er i motstanden mot fi-lantropien. Den vil han tydeligvis ikke ha noe av, selv om den utgjør en na-turlig del av det verdslige liv. Årsaken til hans motstand mot filantropien sy-nes å være nettopp en radikalisert versjon av rettferdiggjørelselslæren. Det kristne kjærlighetsbegrepet innebærer for Olesen Larsen at kjærligheten er grunnløs. Det finnes ingen grunn til å elske sin neste, heller ikke for den kristne. Den eneste grunnen til at vi skal elske vår neste er at Gud krever av oss at vi gjør det (Olesen Larsen 1956, 82). Derfor er det heller ikke noe ver-difullt ved mennesket i seg selv som gir oss grunn til å elske det, kristelig sett. Mennesket humant betraktet er ikke annet enn selvoppholdelsesdrift, og selvoppholdelsesdriften er det ingen grunn til å elske. Derfor er det heller in-gen grunn til å innfri de krav og forventninger til livet som mennesket ut fra selvoppholdelsesdriften stiller til seg selv og sin omverden (Olesen Larsen 1956, 83).

8. K. Olesen Larsen, “Nogle bemerkninger om forholdet mellem humanisme og kristendom”, *Tidehverv* 31 (1956), 77-84 (79).

Det er mye å si om dette kjærlighetsbegrepet og den form for inkonsekvens som Olesen Larsen vikler seg inn i, men det er ikke det som er poenget her. Poenget – for nå å vende tilbake igjen til vårt egentlige tema – er at denne måten å tenke på ikke gir rom for en estetikk ut fra det kristne kjærlighetsbegrep. ”Det estetiske” som et eksistensielt alternativ til ”det etiske” har Olesen Larsen selvfølgelig ingen åpning for i sin Kierkegaard-inspirerte tenking, men det er ikke denne formen for estetikk det dreier seg om her. Det dreier seg om kjærligheten til det skjonne, som jo spiller en viktig rolle i den naturlige kjærlighet. Denne tematikken berører Olesen Larsen overhodet ikke, og det er ikke lett å se hvordan han kunne gjøre det heller. På dette punktet er hans kristne kjærlighetsbegrep taust og stumt. I praksis er det rimelig å anta at han ender opp i samme situasjon som Nygren. Han kan glede seg over det skjonne, så lenge det står fast at det ikke er kristendom.

Hva er det med estetikken som gjør den så uhåndterlig for teologer som Nygren og Olesen Larsen? Spørsmålet kan selvfølgelig ikke besvares utførlig her. En liten bemerkning som Løgstrup kom med nærmest *en passant* i sin avskjedstale ved emeriteringen i 1975 kan imidlertid antyde hvor snublestenen ligger. Talen er en form for selvbiografisk skisse orientert rundt det Løgstrup kaller for ”Min tids tre fromhedsbølger”. I forbindelse med omtalen av sine utenlandsopphold i 1930-årene nevner han at han flere ganger besøkte Hal og Bodil Koch i Tübingen, og føyer til:

Hal Koch, som jeg fra skolen var nær ven med, og som kun var et år ældre end jeg, var jeg aldrig sammen med uden at få min lyst til at drive videnskab yderligere stimuleret. Det blev et spændende rige at trænge ind i. At drive videnskab er også en æstetisk oplevelse, og bliver den ikke ved med at være det, kan jeg ikke forestille mig, at der kan være noget ved det. Det er ligesom første gang man som dreng læser en bog, der ikke er en drengebog, og befinner sig i et rige man ikke anede var til, på een gang elementært som en sansning og nyt og fremmed.⁹

9. K.E. Løgstrup, ”Min tids tre fromhedsbølger. En smule subjektivt set”, Løgstrup, *Solidaritet og Kærlighed* (København: Gyldendal 1987), 146-157 (151).

Løgstrups vitenskapelige arbeid på 1930-tallet er kartlagt i detalj av Karstein Hansen.¹⁰ Det er ingen tvil om at Løgstrup var drevet av et lidenskapelig engasjement for grunnleggende spørsmål i filosofi og teologi. Og likevel sier han også, at hvis dette arbeidet ikke også hadde gitt ham en *estetisk* opplevelse, ville det ikke vært noe ved det. Han sier det til og med som en karakteristikk av ethvert vitenskapelig arbeid: hvis det ikke også gir en *estetisk* opplevelse, kan han ikke forestille seg at det er noe ved det.

Bemerkningen faller i forbifarten og er på ingen måte presis, men den er heller ikke bare et munnsvær. Løgstrup bruker tvert imot anledningen til å formulere et viktig poeng. At det ikke “er noe ved det”, betyr i alle fall at det ikke verd interesse og engasjement. Løgstrup selv ville tydeligvis ikke ha fortsatt med forskning, de store spørsmålene til tross, hvis det ikke også hadde gitt ham en estetisk opplevelse. Ja, han synes rett ut sagt å huse en generell mistro til enhver forskning som ikke gir forskeren en estetisk opplevelse, selv om man ikke skal trekke akkurat dette aspektet ved bemerkningen alt for langt.

Det er også ikke slik at den estetiske opplevelsen ser bort fra alvoret i arbeidet, men tvert imot slik at den estetiske opplevelsen er uttrykk for arbeidets alvor. Alvoret er ikke bare knyttet til det man arbeider med rent vitenskapelig, men også til det å arbeide med noe rent vitenskaplig. Arbeidet har en verdi i seg selv. Dermed er vi kommet til et helt sentralt aspekt ved den estetiske erfaringen, noe ikke minst den danske filosofen Dorthe Jørgensen har lagt vekt på.

Skønhedserfaringen rækker også längere end til den skønne form. Uafhængigt af om det, der fremtræder som skønt, er et menneske, et natursceneri, en ting i hverdagen eller et kunstværk, giver skønheden indsigt i, at der er noget, som har værdi i sig selv. Skønhedserfaringen lærer os således, at det ikke er alt, der kan gøres til middel for noget andet, i hvert fald ikke uden at gøre det skade.¹¹

10. Karstein M. Hansen, *Skapelse og kritikk* (Oslo: Universitetsforlaget 1996).

11. Dorthe Jørgensen, *Skønhed. En engel gik forbi* (Århus: Aarhus Universitetsforlag 2006), 7.

Den estetiske erfaringen innebærer at det som erfares ikke har verdi bare fordi det kan brukes til noe, men snarere tvert imot: det kan *også* brukes til noe, nettopp fordi det har en verdi i seg selv. Anvendt på Løgstrups eksempel betyr det at det vitenskapelige arbeidet har en verdi i seg selv, som sådant, og nettopp derfor kan det også brukes til å utforske verdifulle spørsmål. Anvendt på et mer tradisjonelt estetisk felt kan vi si at den estetiske erfaringen av for eksempel fargenes egenverdi betyr at de også kan brukes til å formidle et inntrykk av annet som også er verdifullt, som gjenstander, mennesker, hendelser osv.

Det er denne estetiske erfaringen av at noe har verdi i seg selv, som frontkolliderer med rettferdiggjørelselslærens påstand om at det i lyset av Guds nåde og kjærlighet, ikke er noe som har verdi i seg selv. *Agape* konstaterer ikke at det den elsker har verdi, men skaper dets verdi. Som Olesen Larsen sier det: "At leve af Guds nåde er det samme som at blive til intet for Gud" – og dermed la alt bli til intet for Gud. Samtidig er den estetiske erfaringen ikke til å komme forbi, slik vi ser det i for eksempel Nygrens omtale av skjønnheten i den platoske idédiktningen.

Rettferdiggjørelselslærens estetikk

Sammenfattende sagt betyr dette at rettferdiggjørelselslæren, slik vi finner den særlig i Anders Nygrens *agape*-begrep, er lite egnet som grunnlag for en estetisk refleksjon i teologisk sammenheng. Dette kan føre til – og har i praksis ført til – at estetiske problemstillinger og tema ikke får noen betydning i protestantisk teologi. Det betyr selvfølgelig ikke at det estetiske ikke er viktig for teologen, for det viser Nygren med all ønskelig tydelighet. Men det er lite om overhodet noe rom for at denne betydningen kan tematiseres teologisk. Teologen kan bli henført over skjønnheten i en bebudelsesscene av Botticelli, rystet av det intense alvoret i Bachs Matteuspasjon eller berørt av humaniteten i Rembrandts portretter, men ikke reflektere over de sanselige kvaliteter som gjør den erkjennelse, som disse sinnsbevegelsene medfører, mulig.

Det er imidlertid også en annen side ved den estetiske refleksjon som denne formen for protestantisk teologi avskjærer seg fra. Som tidligere nevnt ligger det som en logisk konsekvens av den taksonomiske logikk i Nygrens skjema at *agape* i prinsippet skulle elske det tilsynelatende skjønne og heslige like mye, og gjennom denne kjærligheten gjøre begge deler skjønt. Det skjønne vil slik sett ikke ha noe estetisk fortrinn framfor det heslige. En altertavle eller en messe kan være både skjønn og heslig, estetisk sett spiller det ingen rolle, for *agape* gjør begge deler skjønt. Men siden *agape*-begrepet bare inneholder etiske kriterier, og ingen estetiske kriterier, fører dette resonnementet intet steds hen, annet enn til en total likegyldighet overfor det estetiske. En modifisert variant av denne tenkemåten finner vi derfor i forskjellige forsøk på å gjøre den estetiske uttrykksformens religiøse innhold til estetisk kriterium. Et religiøst bilde er i så fall godt i kraft av innholdet eller motivet, og ikke i kraft av uttrykksformen. Det avgjørende er det som formidles og det formidles dogmatiske gehalt eller oppbyggelighet, og ikke måten det blir formidlet på. Men heller ikke denne modifiserte varianten fører oss et steg videre, for det er likevel forskjell på gode og dårlige fremstillinger av Jesu korsfestelse, estetisk sett. En dårlig fremstilling kan selvfølgelig også være religiøst oppbyggelig, men det er en annen sak, som ikke betyr at den estetiske forskjellen på gode og dårlige fremstillinger raderes ut.

Dette betyr imidlertid ikke at de estetiske kriteriene er gitt en gang for alle og er hevet over enhver diskusjon. Estetiske kriterier er tvert imot omstridte, og kriteriene for det som er stygt og pent, tiltalende og frastøtende, vakkert og heslig skifter med tid og sted. Sett i et lengre, idehistorisk perspektiv er det derfor god grunn til å anta at kristendommen, og dermed det kristne *agape*-begrepet, har påvirket også den estetiske sansen. En antydning om hva dette kunne innebære, kan knyttes til bildene til den italienske maleren Caravaggio (1571-1610). Caravaggios religiøse bilder ble i hans egen tid kritisiert for å mangle anstendighet og respekt for de religiøse motivene han malte. Han forskjønnet og idealiserte verken *det* hellige eller *de* hellige, men lot de hellige fremtre som urene, simple og fattigslige, sett med samtidens blikk. Denne kritikken forutsetter imidlertid en bestemt og i realiteten omstridt forståelse av det hellige. Tar vi alternativt utgangspunkt i de kristologiske

perspektivene i for eksempel Fil 2, 6-11 eller 1 Kor 1, 26-31, ser vi at det hellige kan knyttes til det fattigslige og fornedre – i Kristus. Ut fra dette kan det argumenteres for at Caravaggios estetikk ikke profanerer, men tvert imot avdekker noen helt sentrale motiver i den kristne forståelsen av det hellige.¹²

Omvurderingen av de estetiske verdiene i Caravaggios bilder innebærer imidlertid ikke at det urene, fattigslige og fornedrede som sådan er skjønt og hellig, eller at forskjellen på rent og urent, sykt og friskt, rikt og fattig blir likegyldig, slik at alt blir like verdifullt eller like verdiløst. I så fall ville det urene og fattigslige ikke lenger ha den kontrastverdien som kan gjøre det mulig å utfordre det rene og rike i lys av det hellige. Det ville heller ikke være mulig, enn si noen grunn til å gi det urene og fornedrede en estetisk form. Caravaggios bilder forutsetter altså at det ikke er det urene som sådant som er hellig, eller det fornedrede som sådant som er skjønt, men at det hellige også kan komme til uttrykk gjennom det urene og fornedrede, takket være uttrykkets estetiske kvalitet eller skjønnhet. Hvorvidt Caravaggios bilder lever opp til denne estetikken i praksis, det er et annet spørsmål som ikke skal diskuteres her. Poenget i vår sammenheng er at dette teologisk-estetiske spørsmålet ikke kan drøftes ut fra den rendyrkede separasjonstenkningen som er beskrevet ovenfor.

Hvor har disse overveielsene så ført oss hen? Betyr de at vi må gi slipp på rettferdiggjørelselslæren for å få plass til estetikken, eller at *agape* må vike for *eros*? Det ville i så fall være en katastrofal konklusjon. Når Nygren og Olesen Larsen setter fokus på forestillingen om Guds ubegripelige nåde, har de avdekket fundamentene for den teologiske tenkningen. Viljen til å forankre teologien i rettferdiggjørelselslæren er etter mitt skjønn den sterke siden ved deres teologi. Men dermed er det ikke sagt at det er livets meningsløshet som gjør Guds nåde ubegripelig, for dét ser i sin ytterste konsekvens ut til å bety at Guds nåde ikke bare er ubegripelig, men også meningsløs. Derfor kan det være nærliggende å vende perspektivet om og si at Guds nåde er meningsfull

12. Til dette sml. Svein Aage Christoffersen, “Ambiguity and the Fullness of time: The Sacred and the Profane in Caravaggio’s Paintings”, *Negotiating Heritage*, ed. Mette B.Bruun and Stephanie Glaser (Turnhout: Brepols 2008), 287-312.

i sin radikalitet og ubegripelighet, nettopp fordi livet selv er meningsfullt og verdifullt. Dette kan åpne for en teologisk estetikk som ikke avskriver rettferdigjørelselslæren, men tvert imot tar den på alvor.

Theology as *Askesis*

On Struggling Faith¹

By Oswald Bayer

Preliminaries on *Askesis*

Askesis means cultivating faith and reflecting on it. The Greek word *askesis* is employed throughout this article in order to retain its original meaning of “exercise”. *Askesis* thus denotes the “exercise (of faith)” as a first order of language (in German: *askesis* as *Ausübung*), whereas *askesis* as theological research and teaching on the exercise of faith is the second order of language (in German: *Aszetik* as a theological field of study).

At a glance, we thus have the subject of this chapter – a boundless ocean which cannot be discussed. And, thus, the question of just what is specific to *askesis*. If devoted to the cultivation and reflection on the entire Christian life and therefore a theologically total task, then it cannot be one discipline among many. Specific to it would be a certain dimension in this boundless ocean. Which?

1. Originally a lecture given on 16 June 2007 in Neuendettelsau for the Theological Study Day on the occasion of the opening of the Institut für evangelische Aszetik at the Augustana-Hochschule. I approach the theme *askesis* with an eye to stressing the meaning of the word as a contest (cf. 1 Cor 9:24-27; Eph 6:10-20), borrowed from Thomas Reinhuber's *Kämpfender Glaube. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De servo arbitrio*. TBT 104 (Berlin: de Gruyter 2000). Translation of text and quotations by Dr. David A. Warburton.

The word *askesis* appears in the theological jargon of the 17th century, in titles such as *Theologica ascetica*.² Particularly instructive is the title of an 879-page book by Gisbert Voetius from 1664, *Ta asketica sive exercita pietatis*, where *exercere*, the Latin equivalent of the Greek *askein*, appears. *Askesis* is therefore the same as *exercitum* or *exercitia*. It is extremely important to note that the Greek and Latin both refer to something positive that one practices, both in training and in performance, pursuing and upholding. It is not negative in the sense of abstinence or renunciation. In this context, renunciation is merely the result of a life amidst given abundance: one acts and respects this world, lives in obedience and conformance to it, trains in it, and concentrates on it. Yet there can be no concentration without abstraction! To listen attentively to another is only possible where I abstract and disregard myself. Whoever listens to the “I am the Lord, your God” in the preamble of the Evangelium of the Decalogue, along with the First Commandment, and thus heeds the *unum necessarium* of the One and Only that is required, takes care that he does not get immersed in the burdens and concerns of all manner of things, and that he is not consumed by them (cf. Lk 10: 41f.). He is “like a merchant in search of fine pearls; on finding one pearl of great value, he went and sold all that he had and bought it” (Mt 13: 45).

We must take the development of piety into account when viewing the context of the rise of *askesis* in the 17th century – both in Protestantism and Roman Catholicism. The aforementioned title, *Ta asketika sive exercita pietatis*, stresses that *askesis* is about training and performance in piety: that the pure teaching is both taught and lived, in whatever way. The corresponding book, *Pia desideria*, is a large domain. Remarkable above all is the unmistakable activist orientation towards Christian perfection; Gisbert Voetius and his “precision” see to that. Whoever uses the word *askesis* in the markedly positive sense of training and performance must be prepared to be reproached for such an activist and ethically rigorous strain. This appears in connection with the relationship between “precision” and Luther’s justifying

2. Cf. Manfred Seitz, “Askese IX. Praktisch-theologisch”, *TRE* 4 (1979), 250-259 (258,37-42).

faith, the issue of the relation between justification and sanctification, faith and works.

There is a bridge for the understanding of our theme which not only links Luther's theology with Lutheran orthodoxy and Lutheran pietism,³ but also reaches from the Torah piety of the Old Testament as announced above all the Psalms 1⁴ and 119 through the prayer psalms of monasticism⁵ to modern attempts at cultivating and propounding a Protestant *askesis*.⁶ This bridge is Luther's proposition of "the right way to study theology", his concept determining theological existence being won from Psalm 119 with its *oratio, meditatio, tentatio* – prayer, meditation and attack.

Using Luther's proposition to examine, interpret and define the task of *askesis* is by no means self-evident. Yet, I do this consciously, thus adopting the thesis that the Protestant character of *askesis* is best approached in this fashion since it actually lies at the centre of the far-reaching and complicated relations between different religions and confessions. If Luther's proposition works, it could clarify a theological controversy within the Protestant community, allowing the necessary decisions to be taken.

If Luther's proposition is to be assigned a decisive significance for Protestant *askesis*, as I maintain, then one must consider that its reception breaks off

3. Oswald Bayer, *Theologie*, HST 1 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994), 55-57.
4. Cf. Bernd Janowski, "Freude an der Tora. Psalm 1 als Tor zum Psalter", *EvTh* 67 (2007), 18-31.
5. Cf. above all: Athanasius, *Epistula ad Marcellinum in interpretationem psalmorum*, MPG 27,11-4. See also note 39.
6. Rudolf Bohren, who views "Aszetik oder Lehre vom christlichen Leben" ("Askesis or the Teaching of the Christian Life") as the primary subject of practical theology, characterizes it with Luther's three points: *meditatio, oratio, tentatio* (which he names in this order, and which I will maintain in the following). See Bohren, "Praktische Theologie", *Einführung in das Studium der evangelischen Theologie*, ed. Rudolf Bohren (Munich: Chr. Kaiser 1964), 9-32 (25f). Cf. Peter Stuhlmacher, "'Aus Glauben zum Glauben' – Zur geistlichen Schriftauslegung" (1995), Stuhlmacher, *Biblische Theologie und Evangelium. Gesammelte Aufsätze* (Tübingen: Mohr Siebeck 2002), 215-232, and Stuhlmacher "Vom 'richtigen' Umgang mit der Bibel", Stuhlmacher (2002), 233-250.

with Johann Salomo Semler. His *Historische und theologische Erläuterung des alten Ausspruchs oratio, meditatio, tentatio faciunt theologum* appeared in Halle in 1758, denouncing Luther's theology as an unscientific monastic theology (Bayer 1994, 30f, 57-60, 127f). The historical context of this break and its effects, which still endure today, mean that the issue is not easily resolved.

Evidently, the differences are those separating Luther's piety from that piety characterizing Neoprotestanism which Schleiermacher advanced to centre stage. The differences are so fundamental that they are effectively two different types of piety, which are irreconcilable in my opinion. I will swiftly summarize the differences. For Schleiermacher, prayer is pure submission and resignation. Complaints and pleas, fundamental for the attacked Luther, have no rights and no place in Schleiermacher's system.

This corresponds to Schleiermacher's misjudging of the wrath of God and the attack. Equally serious is the difference in the understanding of meditation, which was literal in Luther's eyes: meditation about scripture. By contrast, with his hermeneutics of the withdrawal into the psychological, Schleiermacher relativized Luther's focused relevance of the "literal words in the Book" (*buchstäblichen Worte im Buch*).⁷ Thus, in the speeches *Über die Religion*:

Every holy scripture is just a mausoleum of religion, a monument to a great spirit once there but there no longer; for it if still lived and worked how could it lay such great weight on the dead letters which are but its dim shadow? It is not he who believes in the holy scriptures who has religion, but rather he who does not require them, and could probably make them himself.⁸

The desirable diachronic and synchronic typology of piety, essential for orientation, cannot be developed in this framework. Having referred to the

7. WA 50,659,23 (for "Meditatio", see note 28).

8. Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, PhB 255, ed. Hans-Joachim Rothert (Hamburg: Meiner 1961), 68.

difference between Luther and Schleiermacher should suffice. Luther's *formula* serves as the litmus paper, and its power of orientation will be further examined here. I start with the theoretical scientific perspective.⁹

Theoretical scientific perspective

Gabriel Biel has handed three central theoretical scientific problems down to Luther; and up to the present day, these clearly expose the problems which must be dealt with. First: what kind of knowledge (*notitia*) is theology? Is it a science (*scientia*) or is it wisdom (*sapientia*)? Luther's answer was that it is certainly a science, but a science embedded in wisdom – and, indeed, in an experiential wisdom (*sapientia experimentalis*). It is inexhaustible. We cannot ever learn it to the end, but remain pupils to the end of our lives: constantly dependent on new hearing and noting repetitive working which leads to the new, etc. Luther remarked: "A Christian is an eternal pupil, from infancy onwards."¹⁰ The dynamism in the practice of this experience wisdom is best perceived through Luther's tripartite formula: *oratio, meditatio, tentatio*, to which we shall return.

The second of the central issues, according to Biel and raised by Luther, is directed at identifying what makes a science into a unity. What is the unifying subject, the *subiectum*, of theology? What unites its philological, historical, philosophical, rhetorical, pedagogical efforts? Luther's answer was that the reference to the dramatic event determined through the Law and the Gospel, where the sinning human and the justifying God oppose each other, approach each other and join each other. This is, however, not a characterization in addition to the wisdom of experience; both characterizations are identical.

9. The following section is a summary from Bayer (1994), 31f, 36-55, 407-438. Cf. the specific references there.
10. WA 32, 136, 3f (*Sermon on Job 4:47-54* vom 6.11.1530). Cf. Martin Sander-Gaiser, "Ein Christ ist gewiß ein Schüler, und er lernt bis in Ewigkeit", *LUTHER* 69 (1998), 139-151.

Relating to Biel's third and last question – whether theology is practical or theoretical – has Luther destroyed the traditional Aristotelian dichotomy of *theoria* and *praxis*, *contemplatio* and *actio*, “so as not to be seduced by the *vita activa* with its works and the *vita contemplativa* with its speculations.”¹¹ Luther's concept of theology, based on faith through word, does not recognize the subordination of either *theoria* or *praxis*. Instead there is a *vita sui generis: vita passiva*. This has a decisive importance for situating Protestant *askesis* in contrast to Roman Catholic *askesis*, but also touches critically legalistic forms among the various Protestant communities. In fact, up to the present day, the twin scheme as a fundamental orientation – as demonstrated in exemplary fashion in e.g. Taizé's “spirituality and combat” (*contemplation et lutte*), facing the ecological, social and political problems of the world – depends upon the basic pattern abandoned by Luther.

Our focus must shift to decisive points in this theoretical scientific perspective, and above all, those with which I shall demonstrate that they follow from Luther's tripartite formula.

Vita passiva: the summit of Protestant *askesis*

Decisive in the *vita passiva*, to which I now turn, is its association with a particular experience: not so much the experience I make, so much as that which I suffer. It does not happen without a *mortification*, as Luther put it in an expression at the summit of a Protestant (or at least Lutheran) *askesis*: “One becomes a theologian in living, or rather in dying and abandoning himself to Hell, and not through understanding, reading or speculation.”¹² Of course, this is *hyperbola*, exaggeration. Luther could not have wanted to

11. WA 5,85,2f (= AWA 2,137,1f); *Operationes in Psalmos*, 1519-21; for Ps 3:4: “ne vita activa cum suis operibus et vita contemplativa cum suis speculationibus nos seduant.”
12. *Operationes in Psalmos*, 1519-21, WA 5,163,28f (=AWA 2,296,10): “Vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendu aut speculando” (for Ps 5:12).

exclude understanding and reading, as the parallels to this phrase reveal.¹³ Faith is only passive in “that we allow only God to determine our inner being, and do not let our own forces perform of themselves in ourselves.”¹⁴ “Faith is a divine work in us, which changes us, and bears us anew from God [Joh 1:13] and kills the old Adam; out of us, He makes an entirely different man, in the heart, courage, meaning and all forces” (cf. Dt 6:5).¹⁵

Thus the specification of the reason and criterion of a Protestant (or at least Lutheran) *askesis*: faith is entirely a work of God, not man; it can only be received and suffered. The active justice of deeds is the exact opposite of the passive justice of the Christian. We receive it. We do not produce it, but rather suffer another to work within us: God.¹⁶ It is barred to the man who is caught up with himself, who aims at his own achievement, whose own deeds and works serve not only to make something of himself, but should actually enable him to become his own creator.

The textual world of the Bible as the space for experience and exercise; elementary and comprehensive Aesthetics

This markedly radical passivity of faith does not stand in contradiction to the fact that this faith is to be exercised – indeed, trained and practised – as

13. Preface to the *Second Disputation against the Antinomians*, 1538, WA 39 I, 421,4f: “Quare [As it is not a struggle of flesh and blood but rather with other powers (Eph 6:12f)] debetis diligenter disputare et vos in hac doctrina diligenter exercere audiendo, studendo, meditando, vivendo, moriendo”. This is the Lutheran *jihad!* It would be well worth it and very informative to work out a critical comparison between the Islamic *jihad*, taking the extreme breadth of meanings in the word, and the Lutheran form of *askesis*.
14. WA 6,244,3-6; *Von den guten Werken*, 1520.
15. WA DB 7,10,6-8; *Vorrede auf die Epistel S. Pauli an die Römer*, 1522.
16. WA 40 I,40,15-51,34: On the whole theme on the *Letter to the Galatians*, 1535, 41,3-5: “Christiana iustitia est [...] passiva, quam tantum recipimus, ubi nihil operamur sed patimur alium operari in nobis scilicet deum.”

Luther constantly stressed, and not only here and there in his works.¹⁷ This is not a secondary conditional addition, it is not a matter of fulfilling conditions as if faith without works was dead (James 2:17.26), as if faith only took on life and form through one's own efforts at practising works! Instead, the faith coming to me, the *fides adventitia* (Gal 3:23 and 25), is already formed and corporal by virtue of its origin.¹⁸ Its presence in space and time is assured by the textual world it brings with it, and which, by itself, guarantees that I perceive it being consciously aware of it, seeing it, and then realizing it. I can only do this because faith can be seen (Dt 4:12), tasted and touched (1 Joh 1:1-4)¹⁹ – in words.

It follows that a theologically sound *askesis* has to work out elementary and comprehensive aesthetics, and, thus, the relationship between faith and works, dogma and ethics must be completely rethought. Opposing the prescriptive overemphasis of ethics since Kant – and the actualism and actionism often associated with it – the significance and importance of the pre-ethical for ethics, and the gift before the task, must be demonstrated. Language, which allows the world to be perceived, stands *before* the moral, at least

17. Peter Bartmann, *Das Gebot und die Tugend der Liebe. Über den Umgang mit konfliktbezogenen Affekten* (Stuttgart-Berlin-Köln: W. Kohlhammer 1998) correctly stresses Luther's insistence on *exercere*, the training of faith in life, but almost conceives of it as a virtue. For critical remarks, cf. Christofer Frey in his review of the book, *ThLZ* 125 (2000), 436-438. On this, see a reasonable discussion by Ivar Asheim, "Lutherische Tugendethik?", *NZSTh* 40 (1998), 239-260.
18. A philosophical religious reflection of this situation could join Hamann's critique of Kant (On this, Oswald Bayer, *Vernunft ist Sprache. Hamanns Metakritik Kants* (Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann holzboog 2002) and draw on Cassirer's critical analysis of Kant. On the latter, Birgit Lüscher, *Arbeit am Symbol. Symbolisierung und Symbolstruktur. Bausteine zu einer Theorie religiösen Erkennens im Anschluß an Paul Tillich und Ernst Cassirer* (Münster: LIT 2008). In this fashion, the gap between a theological aesthetics of *askesis* and a philosophy of culture might be spanned.
19. Johann Georg Hamann formulated the synaesthetic communication exceptionally densely in his *Des Ritters von Rosenkreuz letzte Willensmeinung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache*, Hamann, *Sämtliche Werke*, ed. Josef Nadler, Bd. III (Wien: Herder 1951), 25-33 (32,8-31).

where an actualistic concept of action is decisive for the understanding of the moral.²⁰ Thus, ethics is preceded by aesthetics, understood as the reflection of perception in the broadest and most comprehensive sense, and also poetry. Every human being belongs to a defined linguistic world, moving within that world, with the fundamental orientation of thoughts, words and works primarily and inescapably determined by that linguistic world. Decisive is, however, *that* linguistic world in which the human being lives. The textual landscape of the Bible is such a linguistic world, not a timeless and pure *a priori*, but rather an impure historical *a priori*: accidentally *a priori* but necessarily *a posteriori*. “The holy Scripture should be our dictionary, our art of language, the building blocks upon which all of the concepts and words of the Christians are based, of which they consist and from which they are assembled.”²¹

Textual meditation: the external – spoken and written – word

The issue of the understanding of the Bible and the relationship to it as the Holy Scripture is, in the contemporary social, ecclesiastical and theological situation the most important task of a Protestant *askesis*. In the Platonic tradition,²² the Holy Scripture has been interpreted in a one-sided fashion as *viva vox*,²³ and the significance of the written character of God’s word lost

20. It is different when “ethics” are not conceived as exclusively concerning actions. Bernd Wannenwetsch shows (in his review of Oswald Bayer, *Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik* (Tübingen: Mohr Siebeck 1995) just why language must “always be understood as an ethical phenomenon”, ZEE 39 (1995), 231–235 (235), in the context of 234f. Cf. Brian Brock, *Singing the Ethos of God. On the Place of Christian Ethics in Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans 2007).
21. Hamann, *Biblische Betrachtung[en] eines Christen* (1758), taking 1 Pet 4:11 literally, Hamann, *Londoner Schriften*, historisch-kritische Neuedition, eds. Oswald Bayer and Bernd Weißenborn (Munich: C. H. Beck 1993), 304,8-10.
22. Cf. esp. *Phaidros*, 257 b7-278 b6.
23. Cf. above all Harald Østergaard-Nielsen, *Scriptura sacra et viva vox. Eine Lutherstudie* (Munich: Chr. Kaiser 1957).

momentum.²⁴ Many will find it strange that Luther, in harmony with Rabbinic Judaism on this point, enjoyed the same desire and love of the letters of the Bible that he had to the triune God himself. He had a love affair with the written text, as he put it tenderly, glancing at Psalm 118 with a diminutive: “You are my beloved book, you shall be my own little Psalm”!²⁵ But also with regard to other Psalms²⁶ and not least with regard to the Letter to the Galatians: “*Epistola ad Galatas* is my little letter to whom I am engaged. It is my Kate von Bora.”²⁷

Luther’s relationship to the Biblical text is a love affair. It is almost superfluous to note that this love affair was not a mere episode, but rather an affair of fidelity, lasting his entire life. Luther’s second rule of the “right way to study theology” refers to this:

The second is that you should meditate: not alone inside the heart, but also outside, driving and pressing the spoken word and the literal words of the Book, reading and re-reading – industriously noting and reflecting what the Holy Spirit means. Beware that you tire of it, or think that one or two readings suffice to have read, listened, said, and understood everything to the end. Such a theologian is an immature fruit that has fallen before becoming half ripe.

Thus you see in the same Psalm [119], how David constantly proclaims that he wants to speak, compose, say, sing, hear, read, day and night unceasingly – and nothing but the words and commandments of God. For God does not yield his spirit except through the external

24. Cf. e.g. Oswald Bayer, *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie* (1971), 2nd ed. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989), 249, notes 162-164.

25. WA 31 I, 67,2: *Scholien zum 118. Psalm. Das schöne Conitemini*, 1529/30.

26. Cf. e.g. WA DB 3,58, 20f: “Ist ein fein pselmichchen et diligo”; and 59, 25: “Ist zu mal ein fein pselmichchen, habs seer lieb” (for Ps 56).

27. WA TR 1,69,18-20; Nr. 146.

word. Act accordingly. For it is not for nothing that He has commanded to write, preach, read, listen, sing, say, etc.²⁸

Luther does not want to transcend the Biblical text, as do Hegel and Barth, nor to go behind it like Schleiermacher and Bultmann.²⁹ Instead, as Paul Ricoeur would say, Luther stays “in front of” the text, which is not merely to be orally and publicly preached; but for Luther the *leibliches Wort*, the “corporal word”, is also the written form.³⁰

With its insistence on the text and its relative autonomy with regard to both author and reader, Ricoeur’s textual theory can aid us in a philosophically considered fashion with Luther’s concept of *meditatio*. Thus articulated, it stands in conflict with contemporary interpretations, but it is only this way we can recover theology: “not alone inside the heart, but also outside, driving and pressing the spoken word and the literal words of the Book, reading and re-reading – industriously noting and reflecting what the Holy Spirit means.”³¹

If the Holy Spirit is so attached to sounds and letters, self-evidently its teaching should be open to all scientific enquiries analysing language. If these are not set absolutely and withdrawn from the conflict of interpretations, they help the text retain its powers of resistance and the weight it deserves, not through appropriation absorbed by imputed meaning, transcended, or reduced to an expression of emotions.

It is only then that a relationship, an intercourse, with the text is possible, as Luther translates *meditatio*.³² It thus ceases to be viewed as an unloved ob-

28. WA 50, 659, 22-35 (Preface to the 1st. vol. of the *German writings*, 1539).

29. On this reducing and transcending, see Bayer, *Zugesagte Gegenwart* (Tübingen: Mohr Siebeck 2007), 352f.

30. Cf. WA 36, 500, 28-30 (*Sermon on 1 Cor 15* of 11 August 1532): Paul revealed “that no part of our teaching and faith is to be maintained except the corporal or literal word, written in letters and preached by him or others orally”.

31. Cf. above, note 28.

32. WA 50,660, 7f: “weil er meditiert, das ist: mit Gottes Wort umgeht.” “Because he meditates, that is has intercourse with God’s word.” Cf. above all Luther’s preface to the *Large Catechism* of 1530, BSLK, 549, 21-32.

stacle on the way to what is allegedly the intention; then one gladly lets it stop us – indeed to stop and stay with it: “lusts” after it (Ps 1:2).

The Holy Scripture is the “breathing space” of the Holy Spirit.³³ Because it bears a whole textual world with it and leads one into it, the word – written and spoken – may be understood as “space”. “Just look,” says Luther, “that you heed God’s word and stay there like a child in a cradle.”³⁴ The Holy Scripture is a space, a field, a landscape where I can move freely, which I must also cross, tread through, and experience if I am to become acquainted with it.

“*Askesis*” is such an exploratory journey, an athletic training. In the dedicatory letter of his *Loci* (1521), Melanchthon gave verbal expression to this free movement in the space of the Scriptures in his wish, “that – whenever at all possible – all Christians should move freely in the Holy Scriptures alone and allow themselves to be transformed deeply in their powers and nature. For the divinity will have produced its most perfect image in and through them, and in no other way can it be recognized, either closer or with more certainty.”³⁵

This is the Reformation’s response to Schleiermacher’s version of the Holy Scripture as a mausoleum, which merely reminds one that “a great spirit was once there but is there no longer; for it if still lived and worked how could it lay such great weight on the dead letters which are but its dim shadow?”³⁶

If, however, the living god speaks to us through a book, it is also true of that book that “we live, weave and are in it” (Acts 17:28). The Bible as an element: it in me and I in it – as is to be said of Christ (Gal 2:19f), of the Spirit, and of all of the acts of the triune God.

33. Cf. Martin Tetz, “Athanasius und die Einheit der Kirche. Zur ökumenischen Bedeutung eines Kirchenvaters”, *ZThK* 81 (1984), 196-219 (206, 216-219).

34. WA 19,498,11f, *Sermon von dem Sakrament*, 1526.

35. Philipp Melanchthon, *Loci communes*, 1521 (Latin-German), transl. and commented by Horst Georg Pöhlmann (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1993), 14.

36. See note 8.

What happens when we dwell and wander in the Biblical texts as our element, living in and from them as our element and our aliment? The creating and admittedly inexhaustible response arises from a series of the many verbs Luther reads from Psalm 119 in his second rule: “talk, compose, say, sing, hear, read” and again: “speak, preach, read, hear, sing, say” – the focus of which are the complementary pairs “hear” and “talk”, “read” and “write”.

Comprehensive, they also precisely define man as a linguistic being in his hearing and reading space marked by sounds and letters: the linguistic being in his space and time. Here, space and time are not “pure forms of sensual perception” as Kant thought,³⁷ but rather bound to the body.

As the second rule clearly states, Luther used the word “meditation” in an unusual fashion, directing meditation at the external, spoken and written, word: the corporal, physical word.³⁸ In this sense, he is not following some momentary idea. Rather, he is returning to an insight and practice of the early Church which was increasingly neglected over the centuries, but not entirely forgotten. This is the practice of reading and praying aloud, bound to the Scriptures; in particular a certain way of treating the Psalter.³⁹ In such textual meditation I am not entranced in navel-gazing. I am not listening to myself, I am not probing into myself, but rather I am displaced out of myself. My innermost self lives beyond me alone in the word of God. Meditation thus cannot go behind the text of the Bible as the Holy Scripture to some alleged pre-linguistic immediacy of which the text itself is merely an “expression”. Meditation is a matter of received words, and dealing with them.

37. KrV A 31: “Die Zeit ist [...] eine reine Form der sinnlichen Anschauung;” and A 25: “Raum als ‘eine reine Anschauung’.” See Bayer (2002), 329-336.

38. See note 30.

39. Luther knew the *Epistula ad Marcellinum in interpretationem psalmorum of Athanasius* (MPG 27,11-46) as his *Second preface to the Psalter* (1528) tells us: WA DB 10 I, 98-104. On Luther’s reception of the *Epistula ad Marcellinum*: Gerhard Hammer, *D. Martin Luther. Operationes in Psalmos (1519-1521), Teil I: Historisch-theologische Einleitung*, AWA 1 (Köln/Wien: Böhlau 1991), 64-66, 180, 398-400, 408, 411.

Prayer

In the representation of Luther's tripartite formula, with which we aimed to come closer to the definition of a Protestant *askesis*, it was appropriate to start with *meditatio*, one's intercourse with the Bible as the Holy Scripture. Also that which Luther noted with regard to his first "rule" is directly and immediately concerned with the treatment of the Holy Scripture. Luther does not talk here about prayer in general, and is not offering a comprehensive teaching on prayer. Instead, he is concentrating on one single point of view: *humility* in confronting the Holy Scripture.

First of all, you have to know that the Holy Scripture is a book which reduces all other works of wisdom to foolishness as none of them teaches of eternal life – aside from this one alone. Thus, you must despair of your own sense and understanding right away. That way you would not get anywhere, but instead, your presumptuousness would toss you and the others with you into the abyss of Hell (as happened to Lucifer). Rather, kneel down in your little room and ask of God, with real humility and gravity, that he give to you his Holy Spirit through his beloved son, that it enlighten you, and guide you, and give [you] Understanding.

As you see, in the Psalm [119] mentioned above, David requests repeatedly, 'Teach me, Lord, instruct me, lead me, show me' and many such words more. Although he was familiar with the texts of Moses and many others, listening and reading daily, he still wants to have the real master of the Scriptures himself as well, so that he does not get trapped by his own reason, becoming his own master [= teacher]. Such thought leads to the spirits of the sects who allow themselves to believe that the Scriptures are subordinated to them, and easily reached with their own reason, as if these were the tales of Marcolf or Aesop's fables, for the understanding of which they require neither the Holy Spirit nor prayer.⁴⁰

40. WA 50, 659,5-21.