



FRANKFURTEREN: EFTERFØLGELSE AF KRIST
OVERSAT AF JOHNNY F. LINDHOLM OG
SEBASTIAN MØLLER BAK
 SVÆLG, 2020
 188 SIDER

Anmeldt af Asger Chr. Højlund

Det er en bemærkelsesværdig bog, vi her har fået på dansk. Det er oversættelsen af det skrift, som blev kendt under navnet *Theologia Deutsch*, og som Luther udgav, først i en ufuldstændig form i 1516 og så i den fulde udgave i 1518. Det er ikke skrevet af Luther, men er et skrift, Luther stødte på og blev så begejstret for, at han ønskede at udgive det. Som han skriver i sit forord til udgivelsen i 1518: »Og for at rose mig af mine gamle enfoldigheder, så er jeg ikke – ved siden af Bibelen og Skt. Augustin – stødt på en eneste bog, fra hvilken jeg har lært mere om, hvad Gud, Kristus, mennesket og alle ting er« (s. 23). Skriftet fandt siden stor udbredelse, især i protestantiske sammenhænge, og vi fik den første danske oversættelse allerede i 1631 (jf. den fine redegørelse for skriftets tilblivelse og senere skæbne s. 177-186). Alligevel er det ikke et skrift, det har været let at få fat i – det findes således ikke i Weimarudgaven af Luthers skrifter. Men nu har vi altså fået det på moderne dansk, ganske vist på basis af en kritisk udgave af en mere oprindelig tekst end Luthers,

men med meget få afvigelser i forhold til Luthers tekst (de vigtigste af dem anført i oversættelsens noter). Det er der al grund til at kippe med flaget for!

Skriftet er altså ikke skrevet af Luther. Der har været gættet på Johannes Tauler (ca 1300-1361) som forfatter. Men da skriftet omtaler ham i tredje person, er forskningen endt med at kalde den anonyme forfatter for frankfurteren (på baggrund af skriftets omtale af ham som »præst og forstander i Den Tyske Ordens hus i Frankfurt«, s. 29) og lægge affattelsestidspunktet til slutningen af 1300-tallet.

Skriftet hører i udpræget grad til den genre, man kalder mystik. Luthers forhold til mystikken har været et omdiskuteret tema de seneste godt hundrede år. Igenem store dele af det 20. århundrede har det været almindeligt at betone afstanden mellem Luther og mystikken. Mystikken repræsenterede den munkefromhed med fokus på menneskets opadstigen til Gud, som Luther brød med. Luthers fascination af skriftet er mest at forstå som en kort-

varig parentes i hans teologiske udvikling (således f.eks. de fremtrædende danske lutherforskere Regin Prenter og Leif Grane). Men inden for de seneste 15-20 år er der vokset en forskningstradition frem med nogle af Tysklands ledende lutherforskere, Volker Leppin og Bernd Hamm, i spidsen, som tværtimod betoner sammenhængen mellem Luther og mystikken. At det er med udgivelsen af netop dette skrift, Luther begynder sin udgivelsesvirksomhed, siger ikke bare noget om Luther i disse tidlige år, men om Luthers teologi generelt.

Selve skriftet er kort (118 sider i denne oversættelse). Det er delt op i 53 kapitler, de fleste på godt en side, med fokus på ét tema, som forfatteren pædagogisk præsenterer en oversigt over i begyndelsen af skriftet. Det er en form, der inviterer til den form for læsning, skriftet lægger op til: den meditative eftertanke og selvransagelse. (Lidt af den samme punktvis fremstillingsform finder vi i Luthers tidlige sermoner).

Noget af det, der slår en, er den stærkt nyplatoniske tone, man møder lige fra skriftets start. Skriftet begynder med at præsentere Gud som »Det Ene« og som den »essens«, alle ting grunder i og har deres liv fra. Der er derfor en uløselig sammenhæng mellem Gud og det skabte (nyplatonisk tankegang har et langt mere positivt forhold til det skabte, end mange forestiller sig). Men samtidig er der et svælg. I og med, at det skabte er stykvis, er det grundlæggende og principielt ude af stand til at forstå eller sige noget om Det Ene eller Gud. Når frankfurtereren indimellem omtaler Gud som Fader, und-

skylder han sig nærmest. Det er og bliver kun menneskelige billeder på noget, som i grunden er ubegribeligt. Skriftet er på den måde en meget tydelig repræsentant for den apofatiske tradition i filosofi og teologi, som Knut Alfsvåg har beskæftiget sig så intenst med de seneste år, og som han også ser Luther som en repræsentant for.

Men selv om vi mennesker ikke kan begribe Guds væsen, er vi ikke desto mindre skabt til at lade vores liv være båret af relationen til det. Det vil sige til ikke at finde vores livsopfyldelse i det stykvis og skabte, men midt i vores liv i det skabte at være båret af Det Ene, af Gud. Men det er lige præcis det, vi ikke er i stand til efter syndefaldet. Syndefaldet er efter sit inderste væsen, at vi er kommet væk fra Det Ene. Når frankfurtereren skal beskrive menneskets synd, beskriver han den som dets »jeghed« og dets »selvhed«, eller som »dette overgreb, hans jeg, hans mig og hans mit« (39). Det vil sige, at mennesket gør sig selv til omdrejningspunkt for sit liv og til det, som det henter sin livsopfyldelse i, frem for i Gud. At det dermed bliver bundet til at lade sit liv bestemme af det stykvis. Frankfurtereren har en umådelig stærk betoning af, hvor dybt dette sidder i os mennesker. Luther har her uden tvivl kunnet finde en stærk forbundsfælle i sin forståelse af synden og af, at den er noget, vi bliver ved med at slås med, lige til vi dør.

Men formålet med skriftet er ikke desto mindre at føre os mennesker tilbage til det sande forhold til Gud. Det sker med omdrejningspunkt i Kristus. Og der tales stærkt om, at det kun kan ske i form

af soning. En soning, som vi mennesker ikke på nogen måde selv er i stand til at udvirke, men som alene Gud kan udvirke. Men som vel at mærke må finde sted i og gennem et menneske, hvorfor Gud må *blive* menneske (kap. 3). Det er ikke svært at høre Anselm bag den slags formuleringer. Men det er vel at mærke ikke Kristus, eller Kristus i eksklusiv forstand, frankfurtereren taler om, men om os mennesker. Den soning, som handler om, at Gud bliver menneske (frankfurtereren tænker tydeligvis teocentrisk), må ske i os. Og det sker derved, at alt det, der hedder »jeg« og »mit«, alt det, der »modstræber Gud og hindrer hans værk« skaffes til side. »[S]kete det ikke i mig, da ville mit syndefald og mit frafald aldrig blive sonet« (41).

Det er denne proces, det meste af skriftet udfolder og vil være redskab for. Målet for processen er, at vi gennemsyres af den samme enhed af Gud og menneske, som Kristus var, og som et sted af frankfurtereren beskrives som de to øjne eller det dobbelte blik, Kristus hele tiden lever med, det ene rettet mod Gud og fuldt tilstede i det, gennemsyret af den fred og frihed i forhold til verden og dens omskiftelser, der kendetegner Gud i hans ophøjede væsen, og det andet rettet mod verden og fuldt til stede i det, med den smerte, der er forbundet med det.

En hel del af skriftet består i en afsløring af det bedrag, alt for mange hilder sig i, når de mener, at de er nået langt i dette – frankfurtereren har et skarpt blik for enhver form for selvtilfredshed, ikke mindst når den skjuler sig i fromme gevandter. Og det middel, skriftet igen og igen trækker frem, når det handler om at

hindre dette selvbedrag og nå frem til det sande forhold til Det Ene, er det, frankfurtereren omtaler som *Kristi liv* – ikke Kristus i hans ophøjethed, men den jordiske Jesus og hans liv i fattigdom og selvfornægtelse, lige til den sidste overgivelse til døden. Det er denne rolle, Kristus hele tiden spiller, rollen som forbilledet eller måske bedre: urbilledet, mens Kristus som stedfortræderen er mærkeligt fraværende.

Det er som sagt ikke svært at se, at Luther kunne finde støtte til sin forståelse af synden i dette. Og det er heller ikke svært at se, at Luther her kunne finde trøst i de stærke anfægtelser, som hans ellers gode og evangeliske sjælesørger Staupitz ikke rigtig var i stand til at hjælpe ham i. Men det er bestemt heller ikke svært at se, hvorfor folk som Prenter og Grane havde svært ved at forbinde dette med Luthers opdagelse af Kristus som Guds gave til syndere. Hvordan kunne en Luther, som i den grad betonedede forholdet til Gud som ufortjent gave og som noget, vi har del i i troen, sætte dette skrift så højt, ikke bare i 1518, men vedblivende (jf. genudgivelse af skriftet i 20'erne og Luthers vedblivende lovprisning af Tauler)? Udfordringen med at forstå Luthers forhold til mystikken er ikke blevet mindre med denne let tilgængelige adgang til den mystik, Luther var fortrolig med.

Desværre kommer Karin Wolgasts indledning (s. 7-16) ikke i nærheden af en forståelse af skriftets indhold. Hensigten med at lade hende, med baggrund i litteratur- og kulturforskning, skrive den, kan meget vel være at brede interessen for dette skrift ud til andre end teologer og meget bevidste kristne. Og det kan bestemt

give god mening. Og skriftet bliver da også sat i forhold til den moderne verdens jag og opsplittethed. Men forståelsen for skriftets åndshistoriske baggrund og åndelige indhold er yderst overfladisk. Når dertil kommer, at indledningen er skrevet i et tungt og overdrevent akademisk sprog, er den allermost med til at skabe afstand.

En hel del bedre er teologen og præsten Jørgens Sejergaards omfattende redegørelse for skriftets teologiske baggrund og forhold til Luthers teologi (s. 149-176). Jørgen Sejergaard har gennem flere år beskæftiget sig med Luthers anden salmeforelæsning fra 1519-21, som repræsenterer noget af det tætteste, man kommer på det, man kunne kalde mystisk litteratur hos Luther. En stor del af hans redegørelse består i en præsentation og minutøs dokumentation af frankfurterens behandling af temaer som Gud, Det Ene, synd, død og djævel, jeg'et og skabningen, Kristus osv., sammenholdt med Luthers opfattelse af disse temaer. Det er meget nyttigt, ikke mindst efter egen læsning af skriftet. Men nogen dybere forstå-

else af, hvad der gjorde Luther så glad for skriftet, hvordan det eventuelt påvirkede Luthers egen teologi, og hvor hans teologi alligevel repræsenterede noget nyt, får vi ikke rigtig. Men det er så også den slags spørgsmål, den seneste tyske Lutherforskning er i gang med at diskutere.

Og endelig er der selve oversættelsen. Indledningens irriterende akademiske sprog og oversætternes baggrund i studier af gamle bøger (Johnny Lingren er ekspert i gamle islandske skrifter og Sebastian Møller Bak i gammeltysk grammatik) og betoning af en historisk korrekt oversættelse kunne give bange anelser om en oversættelse uden saft og kraft. Men den frygt blev heldigvis hurtigt manet i jorden. Det er en rigtig fin oversættelse, præcis og samtidig læselig, med stor forståelse for indhold og med et rigtig godt noteapparat (sml. også den fine redegørelse for skriftets baggrund og historie s. 177-186). Vi er hermed i besiddelse af en fornem tilgang til dette spændende og ikke bare fagligt, men også kristeligt udfordrende skrift. Tak for det!

—