



Københavns Universitet



Nærvær som refiguration, begivenhed og materialitet

Enggaard, Nete Helene

Publication date:
2012

Document Version
Også kaldet Forlagets PDF

Citation for published version (APA):
Enggaard, N. H. (2012). Nærvær som refiguration, begivenhed og materialitet: En genlæsning af Martin Luthers Dass diese Wort (1527) og Vom Abendmahl Christi (1528) i diskussion med nyere systematisk-teologiske fortolkninger af nova lingua. Københavns Universitet: Det Teologiske Fakultet. Publikationer fra Det Teologiske Fakultet, Nr. 32



NETE HELENE ENNGAARD

Nærvær som refiguration, begivenhed og materialitet

En genlæsning af Martin Luthers *Dass diese Wort* (1527)
og *Vom Abendmahl Christi* (1528) i diskussion med nyere
systematisk-teologiske fortolkninger af *nova lingua*

ISBN 978-87-91838-45-3

NETE HELENE ENNGAARD

Nærvær som refiguration, begivenhed og materialitet

En genlæsning af Martin Luthers *Dass diese Wort* (1527) og *Vom Abendmahl Christi* (1528) i diskussion med nyere systematisk-teologiske fortolkninger af *nova lingua*

Nærvær som refiguration, begivenhed og materialitet

En genlæsning af Martin Luthers *Dass diese Wort* (1527) og *Vom Abendmahl Christi* (1528) i diskussion med nyere systematisk-teologiske fortolkninger af *nova lingua*

Nærvær som refiguration, begivenhed og materialitet

En genlæsning af Martin Luthers *Dass diese Wort* (1527) og *Vom Abendmahl Christi* (1528) i diskussion med nyere systematisk-teologiske fortolkninger af *nova lingua*

Nete Helene Enggaard

Ph.d.-afhandling, Afdeling for Systematisk Teologi
Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet
Februar 2012

Vejleder: Professor, dr.theol. Kirsten Busch Nielsen

Nærvær som refiguration, begivenhed og materialitet

En genlæsning af Martin Luthers *Dass diese Wort* (1527) og *Vom Abendmahl Christi* (1528) i diskussion med nyere systematisk-teologiske fortolkninger af *nova lingua*.

Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 32



Licensed under Creative Commons

Nete Helene Enggaard

ISBN: 978-87-91838-45-3 (trykt)

ISBN: 978-87-91838-81-1 (pdf)

Humanioras Bygningsdrift ASC-Grafisk

Københavns Universitet 2012

Udgivet af

Det Teologiske Fakultet

Københavns Universitet

Købmagergade 44-46

1150 København K

Forord

Denne afhandling er blevet til på grundlag af en tre-årig ph.d.-bevilling fra Det Frie Forskningsråd, Kultur og Kommunikation. Jeg takker forskningsrådet for bevillingen og muligheden for at gennemføre projektet samt udarbejde afhandlingen.

Tak til min vejleder, professor, dr. theol. Kirsten Busch Nielsen for faglig støtte og engagement og til mine kollegaer på Afdeling for Systematisk Teologi for interesse og inspiration i forbindelse med mit projektforsløb.

Under ombrydningen af manuskriptet i forbindelse med offentliggørelsen af afhandlingen i serien Publikationer fra Det Teologiske Fakultet er der rettet et antal trykfejl.

København, april 2012
Nete Helene Enggaard

Indholdsfortegnelse

INDLEDNING	11
Nærvær, begivenhed og materialitet	11
Luthers sakramentsteologi i dialog mellem sprogteologi og metafysikkritik	12
Teori, tese og metode	13
Afhandlingens disposition	14
Et nyt forskningsfelt: Luthers forståelse af <i>communicatio idiomatum</i> som udspil til et nyt sprog	16
R. Schwarz' banebrydende Lutherstudie: "Gott ist Mensch"	17
Arven fra Schwarz: Luthers nye sprog i moderne sprogteoretisk formidling	18
Den metaforiske forståelse af det nye sprog: J. Ringleben, E. Jüngel og C. Henschen	20
J. Wolffs kritik af Ringlebens idealiserende metafor	24
Den erkendelsesteoretiske tilgang til det nye sprog: St. Streiff, H. Illge m.fl.	26
Overgang: Metafor og metafysik?	29
J. Derrida: <i>Différance</i> som afsløring af nærværets metafysiske illusion	31
Luther mellem Derrida og Malabou: Dekonstruktion eller konstruktion af nærvær som form- og figurintern begivenhed?	34
C. Malabou: Plasticitet som nærværets forminterne begivenhed	35
Tese: Luthers begreb om nærvær som figurintern begivenhed	39
Nadverteksterne (1527-1528) - den tegnteoretiske baggrund: <i>Finitum capax infiniti</i>?	39
Nadverteksternes disposition og opbygning	41
<i>Dass diese Wort</i> , I hoveddel: Skriftintern bevisførelse og korsteologi (WA 23, 65, 5-131, 6)	42
<i>Dass diese Wort</i> , II hoveddel: Faderens højre hånd og kødets nytte (WA 23, 131, 7-209, 27)	43
<i>Dass diese Wort</i> , III hoveddel: Opsummering (WA 23, 244, 10-283, 23)	44
<i>Vom Abendmahl Christi</i> , I hoveddel: Ubesvarede stridspunkter, <i>tropus/metaphora</i> og tilbagevisning af sværmernes to kristologiske argumenter (26, 262, 26-445, 17)	44

Indholdsfortegnelse

<i>Vom Abendmahl Christi</i> , II hoveddel: Eksegetisk materiale (26, 445, 18-498, 31)	45
<i>Vom Abendmahl Christi</i> , III hoveddel: Bekendelse (WA 26, 499, 1-509, 28).....	45

KORS- OG UBIKVITETSFIGURER: NÆRVÆRET I INKARNATION OG SAKRAMENTE 47

Siddende i himlen ved faderens højre hånd: Herligheds- eller korsteologisk forudsætning	48
Guds skabende magt som led i <i>nova lingua</i>	50
Faderens højre hånd udtrykt i selvmodsigende figurpar	52
Luthers figurpar som sproglig strategi: Sted og ikke-sted.....	55
Personenhed: Guds frihed og selvbinding i figurativ formidling.....	57
Ubikvitetsfigurerens korsteologiske logik: Den tegn- og repræsentationsteoretiske pointe.....	60

Legemets ubikvitet: Dokerisme eller del af det nye sprog?.....	64
Legemets ubikvitet begrundet i første trosartikel: Nærværet har intet sted i himlen	66
Forskningshistorisk diskussion: Legemets allestedsnærvær som realnærværets mulighedsbetingelse eller eksegetisk overflødig spekulation	69
Ubikvitetslæren: Legemets ikke-sted mellem repræsentativt fravær og pansakramentalt nærvær	71
Den ubikvitære baggrund for ordets formidling og genkvalificering af nærværet.....	74
Legemets ubikvitet: <i>Nova lingua</i>	76
Sammenfatning og overgang: Refiguration.....	78

GUDMENNESKE, ÅNSKØD OG GUDSKØD: INKARNATIONEN SOM BEGIVENHED I GUD 80

<i>Vom Abendmahl Christi</i> : Stridens kerne – Zwinglis <i>alleosis</i>	81
Personenhed som kommunikativ udveksling mellem Gud og menneske: Den nye orientering af Chalcedon	82
<i>Communicatio idiomatum</i> som udtryk for det chalcedonensiske dogme	86
En synekdisk reservation af idiomkommunikationen eller figurativ gensidighed?	88
Synekdoken som figurativt udtryk for <i>communicatio idiomatum</i>	90
Kristologiske synekdoker: Gudmenneske, åndskød og gudskød	93
Den figurative formidling af person som gensidig udveksling og kommunikation <i>in concreto</i>	95

Indholdsfortegnelse

J. Baur efterlysning: Den eksplicite forståelse af <i>communicatio idiomatum</i> som gensidig udveksling mellem naturene i Luthers sene kristologiske tekster	99
<i>Ipse Deus verus est passus?</i>	101
<i>Tertium quid</i> eller begivenhedsfigur?	105
C. Henschen: <i>Nova lingua</i> som begivenheds- og/eller passionsfigur? 108	
Åndskød: De synekdotiske figurer som eskatologisk nyskabelse	110
<i>Nova lingua</i> : Begivenhedens dialektisk eskatologiske <i>Aufhebung</i>	113
Begivenheds- og passionsfigur: Nærvær som eskatologisk <i>Heimkehr</i> eller korsteologisk skandalon – opsamling og overgang	114
KØDBRØD OG BLODVIN: NÆRVÆRETS REFIGURATION, GENTAGELSE OG FORSKEL	117
Indstiftelsesordene: Nærvær som substans eller identitet-i-forskel	118
Sakramentet som reelt sammenfald af <i>signum</i> og <i>res</i>	122
Kødbrød og blodvin: Sakramentale figurer for nærvær som identitet-i-forskel	124
Kødbrød, blodvin: <i>Logos'</i> nye bolig	126
E. Sommerlath: Nærvær som begivenhed, gentagelse og forskel	127
Sommerlaths passionsteologiske indsigt som aspekt ved <i>nova lingua</i> ?	128
Ekskurs: Det ydre ord og realnærværet – en ufrugtbar spænding?	130
Det reale nærvær og sakramentets materialitet genfortolket i <i>nova lingua</i> -receptionen	131
C. Henschen: Nærvær som gensidig kommunikation eller ensidigt idealiserende gentagelse?	133
Regulering af den idiomkommunikative udveksling i sprogfiguren	136
Kødbrød, blodvin: Gensidig kommunikation som nærværets forskelliggørende gentagelse	138
Nærvær som refiguration	140
Overgang: Den metaforiske forståelse af det nye sprog	143
J. Ringleben: Sprog som dialektisk midte af idealitet og materialitet	144
Metafysisk realistisk sprogteologi	145
Metafor og tid: Den momentvise idealisation af passionens vedvarende materialitet	149
Ekskurs: Arven fra Jünger i eskatologisk fordobling	151
Luthers passionsfigurers iboende tid: Refiguration som begivenhed i Gud	153
Korsteologisk <i>skandalon</i> : Irritation og obstruktion af et ideelt nærvær	154
Sproglig materialitet som Guds lidelse og passion	157

Indholdsfortegnelse

J. Wolff: Det nye sprog som passionssprog	158
Patripassionistisk soteriologi	159
<i>Nova lingua</i> : En teologisk metaforologi som differensorientering	160
Patripassionisme eller trinitarisk differentieret gudsbegreb?	164
Afsluttende bemærkning: Nærvær som refiguration, begivenhed og materialitet også i senmoderne kontekst.....	165
Udblik: Nærværets og begivenhedens fremtid.....	167
SAMMENFATNING: NÆRVÆRET SOM REFIGURATION, BEGIVENHED OG MATERIALITET	169
SUMMARY.....	173
LITTERATURLISTE.....	175

Indledning

Nærvær, begivenhed og materialitet

Kødbrød, legemsbrød og blodvin er de sproglige figurer, som Luther i sine to sene nadverskrifter *Dass diese Wort* (1527) og *Vom Abendmahl Christi* (1528) skaber for at udtrykke Kristi reale og legemlige nærvær i sakramentet. De sakramentale figurer er på linje med kristologiske figurer som gud-menneske, åndskød, gudskød og Luthers idiomatiske forestilling om Kristi legemes allestedsnærvær (ubikvitet) og den legemlige spise i sakramentet kendetegnende for Luthers kristologi og sakramentsteologi i 1527 og 1528.

De vidner om den parallel mellem inkarnation og sakramente, der karakteriserer Luthers diskussion med de såkaldte sværmere i nadverstriden. De sakramentale figurer er som den forestillingsverden, de udtrykker, intimt forbundet med Luthers forståelse af inkarnationen som en gensidig nyskabelse mellem Gud og menneske.

Luthers figurer kan synes at udtrykke en næsten grotesk fascination ved legeme og kød, der kredser om kødets og legemets nedbrydelse og opløsning. Legemet martres og skændes på korset. Dets lidelse og vanære hører ifølge Luther ikke op her. På alteret, i sakramentet, lider Gud uden ophør, når legemet tygges og gnaves med tænder for at knuses med tungen. I ideen om legemets allestedsnærvær opløses legemet umiddelbart til ukendelighed, for det er alle steder og ingen steder; det er hinsides enhver form for identificerbarhed. Både blandt Luthers sværmeriske modstandere og i den senere reception af Luther er hans to sene nadverskrifter da også blevet anklaget for både doketisme og monofysitisme.

Det er også muligt at læse Luthers sproglige figurer og idiosynkratiske lærepunkter som udtryk for en bevidst sproglig strategi, der arbejder med sin traditions ord og begreber. I kristologiske og sakramentale figurer forsøger Luther at gøre op med sine modstanderes reduktion af sakramentet til et generindrende måltid, der henviser til inkarnationen og Guds nærvær i det menneskelige som fortidig begivenhed. For i Luthers sene sakramentsteologi er inkarnationen en begivenhed mellem Gud og menneske, der i sakramentet på ny bliver nærværende og nutidig.

Derfor skaber Luther de kristologiske og sakramentale figurpar. Luthers figurer accepterer ikke den dualistiske præmis, der med fravær/nærvær som sakramentets fortegn funderer sværmenes tegn- og nærværforståelse. I substansmæssige kategorier kan nærvær ikke være en begivenhed, der i sakramentet bringer Gud og menneske sammen på nye måder; sakramentet kan kun henviser til et stabilt og fikseret nærvær uden for sig selv.

Det er denne afhandlings tese, at Luther har et begreb om nærvær som begivenhed, der i figurens form er knyttet til en bestemt forståelse af sproglig materialitet. I det følgende forsøger jeg at genlæse og genbeskrive Luthers figurative betydningsøkonomi i *Dass diese Wort* og *Vom Abendmahl Christi* som udtryk for et i nadverteksterne virksomt nyt sprog, *nova lingua*, der arbejder med de overleverede ord og begreber.

Når jeg foreslår en genlæsning af Luthers to sene nadvertekster og hans kristologiske og sakramentale nærværfigurer, skyldes det, at figurerne vidner om en sprogligt reflekteret tilgang til og formidling af dogmatiske problemstillinger, der peger videre end doketisme og monofysitisme. I Luthers to sene nadvertekster spirer en original tilgang til traditionens substansbegreb, der også har relevans og gyldighed i en senmoderne kontekst. I Luthers forståelse af nærvær som begivenhed refigureres et substantielt tænkt nærvær. Luthers kristologiske og sakramentale figurer rummer hermed et metafysikkritisk potentiale, der også i en nutidig kontekst lægger op til at genkvalificere den senmoderne afvisning af enhver form for nærvær.

Luthers sakramentsteologi i dialog mellem sprogteologi og metafysikkritik

Med den tilgang til *Dass diese Wort* og *Vom Abendmahl Christi* er min undersøgelse af teksterne inspireret af det nyere sprogteoretisk orienterede systematisk-teologiske forskningsfelt, der er repræsenteret ved skikkelser som J. Ringleben, C. Henschen, J. Wolff, St. Streiff m.fl. I det nye forskningsfelt arbejder man med Luthers to sene nadvertekster og de kristologiske og sakramentale figurer som udtryk for et mere omfattende motiv i Luthers teologi, nemlig forsøget på at formulere et nyt teologisk sprog, *nova lingua*, der modsat det filosofiske formår realt at bringe Gud og menneske sammen.

Den systematisk-teologiske reception af Luthers nye sprog udgør det forskningsfelt, som jeg indskriver mig i.

Repræsenteret ved diskussionen mellem J. Derrida og C. Malabou orienterer min undersøgelse af Luthers to sene nadverskrifter sig ud fra den poststrukturalistiske metafysikkritik. Nærvær er en umistelig og uopgivelig del af Luthers sakramentsteologi. En systematisk-teologisk undersøgelse af de to sene nadvertekster, der indskriver sig i en sprog- og repræsentationsteoretisk kontekst, kan derfor ikke undlade at forholde sig til Derridas semiotiske afvisning af et substantielt nærvær som udtryk for en kritisabel sprogforståelse.

Når jeg inspireret af et systematisk-teologisk forskningsfelt forsøger en genlæsning af Luthers to sene nadverttekster på baggrund af den filosofiske metafysikkritik, skyldes det ønsket om at formulere et luthersk begreb om nærvær og identitet, der ikke rammes af den filosofiske substanskritik, men kan yde et aktuelt bidrag til Luthers nye sprog- og repræsentationsforståelse *også* i de sene nadverttekster.

Teori, tese og metode

Det er nødvendigt at bevæge sig fremad i forskellige og forholdsvis omstændige skridt for at oparbejde afhandlingens position. I det følgende indkredses og udfoldes afhandlingens tese, teori og metode, inden den egentlige tekstlæsning kan begynde.

Først skal det forskningsfelt, der har inspireret projektet og betydet et fokus på Luthers to sene nadverskrifter som udtryk for det nye sprog, introduceres. Trods studierne i nadverttekster og sprogfigurer savnes efter min mening her et fokus på Luthers forståelse af nærvær som udtrykt internt *i* figuren. Det betyder, at de metafysikkritiske potentialer i Luthers nærværfigurer ikke udfoldes og indarbejdes i en ny teologisk sprogforståelse.

På den baggrund skal C. Malabous produktive videreførelse af Derridas dekonstruktive projekt præsenteres. Det sker for at oparbejde min teoretiske position og pointere, hvorfor nærvær og identitet som tema er nødvendig for diskussionen af en teologisk tegn- og sprogforståelse. Centralt står i den forbindelse Malabous begreb om plasticitet, der gør det muligt at formulere et begreb om nærvær og identitet, der indfrier og frugtbar gør de tegn- og repræsentationsteoretiske potentialer i Luthers sprogfigurer.

Dass diese Wort og *Vom Abendmahl Christi* er genstand for undersøgelsen. Afhandlingens sekundærlitteratur udgøres fortrinsvist af de toneangivende skikkelser i den nye reception af nadvertteksterne, der i afhandlingens forløb introduceres og præsenteres for på baggrund af min fremstilling af Luther at diskuteres. Hvor det er oplysende og underbyggende for det konkrete arbejde med Luthers tekster, inddrages mere traditionelt orienteret dogmatisk litteratur.

Modsat den nyere reception af nadvertteksterne tager jeg afsæt i Luthers kristologiske og sakramentale nærværfigurer. Undersøgelsens metode er altså at afsøge og opdyrke potentialerne i de sprogfigurer, der også optager den nyere reception af nadvertteksterne, men tendentielt negligeres.

I afhandlingens forløb transporteres figurens meningsskaben som paradigmatiske for Luthers nærværforståelse ind i det mere omfattende udspil til et nyt teologisk sprog, idet begreberne nærvær, refiguration, begivenhed og materialitet bestemmes igennem arbejdet med figuren.

Afhandlingens teoretiske udgangspunkt og metodiske tilgang til de to sene nadvertekster skyldes den overordnede tese, at Luther har et begreb om nærvær som begivenhed, der kan udvikles på baggrund af de kristologiske og sakramentale figurer og deres interne meningsskaben, og som ikke må tabes i arbejdet med det nye sprog.

Afhandlingens disposition

Teksten er disponeret i tre hoveddele, der argumentativt viderefører hinanden indrammet af en indledning og konklusion. Indledningsvist introduceres det nyere sprogteoretisk orienterede forskningsfelt under samlebetegnelsen *nova lingua-receptionen*. Derpå præsenteres diskussionen mellem J. Derrida og C. Malabou. Så følger en kort skitse af nadverteksternes baggrund og deres disposition for at introducere min materialeudvælgelse.

Selve tekstgennemgangen fordeler sig på tre kapitler, der med fokus på Luthers sprogfigurer vender tilbage til og udvikler hinandens resultater.

Kapitel I, "Kors- og ubikvitetsfigurer: Nærværet i inkarnation og sakramente", foregriber og introducerer den tegn- og repræsentationsteoretiske pointe, der i udførligere form skal udfoldes i kapitel II og III.

I kapitel I læser jeg Luthers forestilling om legemets ubikvitet som en del af det nye sprog. På baggrund af *Dass diese Wort* præsenteres her Luthers diskussion med sværmerne og hans forståelse af trosartiklen "siddende i himlen ved faderens højre hånd". I samtale med nyere sprogteoretisk Lutherforskning repræsenteret ved bl.a. J. von Soosten og C. Henschen læses forsøgsvist diskussionen med sværmerne med korset som dominerende figur. Kapitel I skal vise, hvordan Luther igennem umiddelbart selvmodsigende figurer (alle steder/ingen steder, oppe/nede, inde/ude) udfolder sin forståelse af højre hånd og Kristi legemes allestedsnærvær. Figurerne er udtryk for en korsteologisk logik, der sigter mod at opløse dualiteten mellem fravær/nærvær som tegnets og sakramentets reference.

Med udgangspunkt i kors- og ubikvitetsfiguren undersøger kapitel I således, hvorvidt nærvær og begivenhed med Luther kan koncipieres på baggrund af et traditionelt alternativ mellem nærvær/fravær. Nærværet har i Luthers figurative formidling intet ideelt sted eller punkt i himlen. Det er uden for ordet alle steder og ingen steder. Hvis nærvær er begivenhed, er dets begivenhed ikke, at det indtræffer oppe- eller udefra figurerne. Med figurerne skaber Luther snarere en ubikvitær baggrund, på hvilken et nyt og andet nærvær i inkarnation og sakramente materialiserer sig som gudmenneske og kødbrød.

I kapitel II, "Gudmenneske, åndskød og gudskød: Inkarnationen som begivenhed i Gud", opholder jeg mig ved Luthers kristologi på baggrund af

Vom Abendmahl Christi. Min hensigt er at afdække den figurinterne menings-skaben i de kristologiske figurer, gudmenneske, gudskød og åndskød. Internt i figuren formidles nærvær som begivenhed mellem Gud og menneske på måder, der peger videre end anklagen for monofysitisme.

I kapitel II præsenteres Luthers forståelse af personenhed, to-naturslære og *communicatio idiomatum*, som den stiller sig i lyset af diskussionen med Zwingli i *Vom Abendmahl Christi*. I samtale med repræsentanter for *nova lingua*-receptionen skal Luthers forståelse af *communicatio idiomatum* som en gensidig og real udveksling mellem guddommeligt og menneskeligt samt de theopaschistiske implikationer af Luthers kristologi udfoldes.

I diskussion med bl.a. J. Baur og C. Henschen skal nærvær og begivenhed præciseres i forhold til de kristologiske figurer. Kapitel II skal afklare, hvordan figuren som udtryk for en chalcedonensisk logik skaber og udvirker nærværet mellem Gud og menneske som en forskellig enhed eller enhed-i-forskel. I Luthers kristologiske figurer formidles nærvær som en begivenhed, der i figuren realt berører og afficerer både guddommeligt og menneskeligt uden at ophæve eller udslette forskellen mellem dem. I den figurative formidling af nærværet ligger derfor også et theopaschistisk eller passionsteologisk motiv, der transporteres ind i kapitel III.

Kapitel III: "Kødbrod og blodvin: Nærværets refiguration som gentagelse og forskel" opholder sig på den baggrund ved Luthers forståelse af det sakramentale nærvær. Intentionen er her med afsæt i de sakramentale figurer, kødbrod og blodvin, at gøre opmærksom på nærværets tidslige implikationer også for forståelsen af Guds selvnærvær og identitet.

Ud fra fortrinsvist *Vom Abendmahl Christi* og relevant materiale fra *Dass diese Wort* præsenterer jeg Luthers forståelse af indstiftelsesord og realnærvær i diskussion med romerkirkens og sværmernes tegn- og repræsentationsforståelse.

Med de toneangivende repræsentanter for *nova lingua*-receptionen argumenterer kapitel III for at gentænke sakramentets materialitet som et aspekt ved sproget og den sproglige formidling af nærværet. I en analyse af også de sakramentale nærværfigurers menings-skaben skal kapitel III vise, at de sakramentale figurer som nærværets og begivenhedens refiguration rummer udfoldede og oversete potentialer, der må indtænkes i sprogforståelsen og det nye sprogs fundering i gudslæren.

Kapitel III opholder sig derfor ved Luthers forståelse af *communicatio idiomatum* i forbindelse med sakramente og realnærvær. Idet bl.a. Luthers lære om *manducatio oralis* forsøgsvist læses som en del af det kors- og passionsteologiske motiv i Luthers sene sakramentsteologi, argumenterer

kapitel III for en anden forståelse af sproglig materialitet end den, der dominerer i den metaforisk orienterede *nova lingua*-reception.

I diskussion med J. Ringlebens metaforisk-eskatologiske udlægning af Luthers nye sprog og J. Wolffs passionsteologiske fortolkning af *nova lingua* som idiomkommunikativ uafsluttedhed griber jeg tilbage til samtalen mellem J. Derrida og C. Malabou. Det sker for at undersøge, om Luthers forståelse af nærvær som refiguration, begivenhed og materialitet på nye måder kan medtænkes i forholdet mellem Gud og sprog.

For kort at sammenfatte forsøger afhandlingen igennem tre kapitler at vise relevansen af en systematisk-teologisk undersøgelse af *Dass diese Wort* og *Vom Abendmahl Christi* i kombinationen mellem et traditionelt dogmatisk problemfelt og et filosofisk.

Når jeg med mit teoretiske udgangspunkt og inspireret af et nyt forskningsfelt genlæser og genbeskriver Luthers sprogfigurer i en ny tids og en ny konteksts form, skyldes det forsøget på at vise, hvordan Luther i 1527 og 1528 refigurerer et problematisk substansbegreb på måder, der stadig har relevans og gyldighed og peger videre end en dekonstruktivistisk afvisning af enhver form for nærvær som begivenhed.

Et nyt forskningsfelt: Luthers forståelse af communicatio idiomatum som udspil til et nyt sprog

Begivenhed, nærvær og materialitet er begreber, der på forskellig måde er knyttet til og kendetegnende for det nye forskningsfelt inden for arbejdet med bl.a. Luthers to sene nadvertekster, som jeg med en samlebetegnelse karakteriserer som *nova lingua*-receptionen.

Luthers sans for originale sproglige figurer er i løbet af de seneste årtier blevet løftet ind i mere omfattende systematisk-teologiske og sprogteoretisk orienterede studier repræsenteret ved navne som J. Ringleben, C. Henschen, J. Wolff, St. Streiff, H. Illge og A. Beutel. Den sprogteoretiske interesse for Luther skyldes, at han ikke kun i sine to sene nadvertekster, men i en række centrale skrifter igennem originale figurer, metaforer, antiteser og parallelismer arbejder på et nyt teologisk sprog, *nova lingua*. Det nye sprog skal udsige det intime forhold og den gensidige kommunikation mellem Gud og menneske i inkarnation og sakramente.

De forskellige systematisk-teologiske arbejder med Luthers nye sprog, *nova lingua*-receptionen, har det til fælles, at de er inspirerede af R. Schwarz' studie i Luthers sene kristologi, "Gott ist Mensch", fra 1966. Det er Schwarz' grundtese, at den for Luthers modnede kristologi centrale lære om *communicatio idiomatum* skal forstås som en sprogteologisk opgave, et

nova lingua. Schwarz' studie har betydet et forskningsmæssigt nybrud, der har skærpet sansen for og koncentrationen om enheden mellem sprog og sag, form og indhold i Luthers originale tilgang til tradition og bibeltekst.

R. Schwarz' banebrydende Lutherstudie: "Gott ist Mensch"

I "Gott ist Mensch" undersøger Schwarz på baggrund af Luthers kristologiske disputation *De divinitate et humanitate Christi* (1540) den for Luthers sene kristologi centrale oldkirkelige lære om *communicatio idiomatum*, kommunikationen eller udvekslingen af egenskaber mellem guddommeligt og menneskelig natur. Schwarz finder hos Luther en i forhold til den skola-stiske tradition stærk betoning af den personlige forening af Gud og menneske i Kristus, der hos Luther udgør en uadskillelig enhed af skaber/skabning, uendeligt/endeligt. Personenheden forstår Luther ifølge Schwarz som en konsekvent tænkt gensidig kommunikativ udveksling: Personen *er* den gensidige idiomkommunikative udveksling mellem guddommeligt og menneskeligt (Schwarz, 1966: 309-310 (301-310)).¹

Derfor helmer Luther ifølge Schwarz heller ikke, før kors, lidelse og død i Kristus er tænkt ind i Gud: "Der var engang, hvor Gud ikke kunne lide, men det var før, han blev menneske". I den theopaschistiske eller passions-teologiske konsekvens af personenhed og *communicatio idiomatum* skal al teologisk tale om Gud og menneske stå sin prøve ifølge Schwarz (Schwarz, 1966: 305, 309-313).²

Inkarnationen og den personlige forening af Gud og menneske opfatter Luther ifølge Schwarz som så radikal en nyskabelse, at den fordrer et nyt sprog, *nova lingua*, der modsat det gamle, filosofiske sprog først formår at udtrykke den intime forening af Gud og menneske adækvat. Ifølge Schwarz forstår Luther *communicatio idiomatum* som en specifikt sprogteologisk

¹ Som Schwarz prægnant formulerer forholdet *er* Kristi personværen (*esse*) for Luther den gensidige kommunikation mellem guddommeligt og menneskeligt (*dici*): "Die *communicatio idiomatum* wiederum hat die christologische Rede von Gott und Mensch zur Folge, so dass das *esse* und das *dici* *vollkommen ineinander verschlungen sind*" (Schwarz, 1966: 309, min kursivering).

² Schwarz, der her citerer Luther, forklarer: "Dem Einwand: *Deus non potest crucifigi aut pati*, hält Luther entgegen, dass Gottes personales Sein nicht nur in ewiger Unveränderlichkeit zu begreifen ist, sondern selber das fieri der Menschwerdung in sich begreift: *Ab aeterno non est passus, sed cum factus est homo, est passibilis* [...]. *Hic facta est unio personae*. Da gehets *ineinander humanitas et divinitas* [...]. Da heists Christus, *filius Dei impassibilis, Deus et homo crucifigitur sub Pontio Pilato*" (Schwarz, 1966: 305).

opgave:³ I Kristus er alle ord og begreber (*omnia vocabula*) blevet nye: *Homo, caro, peccator, creatura, deus* skal føres til badet og gendøbes. Det nye sprogs opgave er at udtrykke den idiomkommunikative udveksling som en sprogteologisk nyskabelse uden at tabe distinktionerne mellem Gud og menneske (Schwarz, 1966: 334-338).

Hvordan det nye sprog og den teologiske fornyelse af ord og begreber mere specifikt skal forstås, har Luther dog, påpeger Schwarz, ikke givet systematiske regler for. Luthers udspil til et nyt sprog er i Schwarz' vurdering en tetisk formuleret programmerklæring.⁴

Schwarz slutter da også i "Gott ist Mensch" med de åbne spørgsmål, der siden på forskellig vis er søgt besvaret i *nova lingua*-receptionen: Hvordan skal forholdet mellem filosofisk og teologisk sprog mere specifikt forstås? Kan filosofiske ord og begreber uden videre afvises, uden at det teologiske sprog ender i en forfægtelse af en dobbelt sandhed? Hvilke regler er gældende i det nye sprog og validerer de kristologiske betydninger af ord og begreber (Schwarz, 1966: 344)? Og: Hvad betyder det nye sprog og den gensidigt idiomkommunikative udveksling for gudsforståelsen?⁵

Arven fra Schwarz: Luthers nye sprog i moderne sprogteoretisk formidling

Siden 1966 er Luthers *nova lingua* under synonymmer som *nova grammatica, nova rhetorica, nova dialectica, neues Wort* m.m. blevet systematisk afsøgt som gennemgående motiv i hans samlede teologi af de nyere Lutherforskere, der repræsenterer *nova lingua*-receptionen. Fælles for de systematisk-teologiske studier i Luthers nye sprog er, at arven fra Schwarz har skærpet sansen for Luthers forståelse af *communicatio idiomatum* som den hermeneutiske motor i hans teologi, der på forskellig måde knyttes til et i Luthers teologi virkende og funktionsdygtigt nyt sprog, *nova lingua*.

³ Med den siden i *nova lingua*-receptionen berømte formulering hævder Schwarz: "Das verleiht der Christologie Luthers das charakteristische Gefälle. Der Theologie ist die personale unio nicht als spekulatives Problem, sondern als Sprachaufgabe anvertraut" (Schwarz, 1966: 309).

⁴ Også G. Krause har på baggrund af Luthers *Rationis Latomianae Lutheriana confutatio* (1521) analyseret Luthers udsagn om metaforisk, figurativt sprog. Også ifølge Krause strander Luthers søgen efter nye talemåder på, at Luther ikke formår at give faste fortolkningsregler for et nyt sprog (Gerhard Krause, *Studien zu Luthers Auslegung der kleinen Propheten* (1962)).

⁵ Schwarz bemærker i den forbindelse: "Luther erwähnt zwar nicht, das nun auch von Gott in neuer Weise gesprochen werden muss; doch ist das in seinem Verständnis der Inkarnation und der communication idiomatum mit enthalten" (Schwarz, 1966: 337).

I kraft af moderne sprogteori forsøger *nova lingua*-receptionen at indfri og frugtbar gøre Luthers sprogteologiske forståelse af idiomkommunikationen i postsubstantielle kategorier. Det betyder, at man ikke opholder sig ved det indbyrdes forhold mellem to isolerede eller hypostaserede naturer, men derimod med Luther opfatter den personlige forening i Kristus som en gensidig kommunikativ udveksling, der i det nye sprog bringer Gud og menneske sammen i intim forening.

De enkelte monografiske studier i Luthers nye sprog suppleret med mindre artikelbidrag gør, at man i dag kan tale om en relativt bred *nova lingua*-reception. De forskellige sprogteoretisk orienterede studier kan i grove træk inddeles i to grupper, henholdsvis en metaforisk (J. Ringleben, C. Henschen, J. Wolff m.fl) og en mere pragmatisk, erkendelsesteoretisk orienteret reception (bl.a. St. Streiff og H. Illge), der på forskellig måde arbejder med forholdet mellem filosofisk og teologisk sprog.

Grundteksterne i *nova lingua*-receptionen udgør udover *Rationis Latomianae Lutheriana confutatio* (1521), de sene kristologiske disputationer *Verbum caro factum est* (Joh. 1, 14) og *De divinitate et humanitate Christi* (1539, 1540) suppleret med udvalgte prædikener og salmeudlægninger fra Luthers hånd og de to sene nadvertekster, først og fremmest *Vom Abendmahl Christi* (1528) og mere perifert *Dass diese Wort* (1527).

I *nova lingua*-receptionen hersker konsensus om at læse Luthers to sene nadvertekster i lyset af hans kristologiske tekster fra 1539-1540. Dette greb har ført til en ny sprogteoretisk reflekteret tilgang til nadverteksterne, der forsøger at udfolde de i en mere traditionel dogmatisk tilgang til Luthers sene sakramentsteologi problematiske lærepunkter, det sakramentale nærvær, Kristi legemes ubikvitet og *manducatio oralis*, som udtryk for et allerede i nadverteksterne virksomt nyt sprog, der arbejder på at gøre ord og begreber nye.

Når jeg i det følgende i noget komprimeret form præsenterer de for den aktuelle diskussion om Luthers sprogteoretiske potentialer toneangivende skikkelser på begge fronter, er hensigten dobbelt: Dels at åbne det sprogteoretiske forskningsfelt, som nærværende afhandling indskriver sig i, dels at introducere de i min læsning af Luthers sene nadvertekster relevante diskussionspartnere, hvis fortolkninger igennem afhandlingen skal udfoldes og diskuteres mere udførligt.

Den metaforiske forståelse af det nye sprog: J. Ringleben, E. Jüngel og C. Henschen

J. Ringleben er den toneangivende skikkelse inden for den metaforiske Lutherreception. Karakteristisk for Ringlebens arbejde med de to sene nadvertetekster er, at Luthers sakramentale sprogfigurer, kødbrød og blodvin, betragtes som ledetråde i udfoldelsen af det nye sprog, der af Ringleben fortolkes som metaforisk. Ringleben er i sin udlægning af Luthers nye sprog i *Gott im Wort* (2010) inspireret af E. Jüngels ”Metaphorische Wahrheit” (1980), der derfor kort skal berøres.

E. Jüngel fortolker som den første Luther som repræsentant for moderne semantisk metaforforståelse. Jüngel påviser i en sammenlignende læsning af *Vom Abendmahl Christi* og *De divinitate et humanitate Christi*, at Luther bryder med en klassisk retorisk udlægning af metaforen som uegentlig eller rent æstetisk tale, der kan tilbageoversættes til en egentlig og bogstavelig betydning. I metaforen sker da også ifølge Luther en overføring (*transfero*) af ord i en ny betydningskontekst, der bevirker, at ordenes ”gamle”, almindelige betydning undergår en semantisk fornyelse, som Luther betegner som *neues wort*. Den metaforiske betydningsgevinst er ifølge Jüngel også en ontologisk gevinst; *neues wort* er *neues Sein*, der funderet i en ontologisk lighed (”Gleichnis”) mellem tingene åbner ikke bare nye betydninger, men ny mulig væren. I den teologiske metafor finder en ”Übergang von Sein in die Sprache” sted (Jüngel, 1980: 136-137, 108-110).

Den metaforiske meningskaben knyttes af Jüngel eksplicit til *nova lingua*. Som metaforisk fungerer det nye sprog i spillet mellem fortrolighed og fremmedgørelse: I metaforen fremmedgøres ordenes velkendte, gamle betydninger, idet nye betydninger og ifølge Jüngel ny mulig væren åbenbares (Jüngel, 1980: 154-155).

Luther foregriber dermed i Jüngels fortolkning den moderne, semantiske metafor-teori, der tilkender metaforen en både kognitiv og ontologisk formåen. I Luthers metaforforståelse ligger i Jüngels læsning aktuelle sprogvidenskabelige indsigter, idet Luther ikke betragter sproget som tegnmæssig repræsentation af en objektiv og uden for sproget givet virkelighed.⁶

⁶ Den moderne semantiske metafor-teori (repræsenteret ved bl.a. M. Black, H. Hesse og P. Ricoeur) betragter metaforen som en betydningsmæssig fornyelse, der har kognitiv og ontologisk funktion, idet den artikulerer og åbenbarer nye træk ved tingene og virkeligheden. I metaforen bringes stabiliserede sproglige størrelser sammen i en kalkuleret absurditet, hvormed nye betydningsfelter og ny virkelighed åbnes. De moderne metafor-teoretikere gør dermed op med en klassisk retorisk forståelse af metaforen som uegentlig udsmykkende eller æstetisk fænomen, der ikke kan gøre krav på nogen sandhedsværdi. Sand er udelukkende den egentlige tale, der beror på ordets umiddelbare referen-

Sandhed er ikke nødvendigvis som traditionelt i filosofien en en-til-en-spejling eller en henvisning mellem ord og sag, men funderet i Luthers udspil til en teologisk sprog- og repræsentationsforståelse metaforisk åbenbaring af ny mulig væren.⁷

J. Ringleben forsøger i *Gott im Wort* modsat Jüngel, der ikke eksplicit knytter det metaforiske *nova lingua* til *communicatio idiomatum*, at frugtbar gøre både Schwarz' og Jüngels indsigter, idet han udlægger Kristi personværen som metaforisk gensidig overføring mellem guddommeligt og menneskeligt.⁸ I sin *Gott im Wort* fra 2010 udfolder og indplacerer Ringle-

ce til et sagforhold. Med den kognitive og ontologiske metafor åbenbares sandhed som heuristisk fornyelse af ord og ting. (For en sprogfilosofisk fundering af den metaforforståelse Jüngel i "Metaphorische Wahrheit" fremlægger og trækker på se: P. Ricoeur (1997): *The Rule of Metaphore*).

⁷ I samme retning bevæger L. Grane, J. Baur og St. Leoni sig. På forskellig måde knytter de Luthers metaforforståelse i *Vom Abendmahl Christi* til en teologisk ontologi. Inspireret af E. Metzkes Lutherstudie ("Sakrament und Metaphysik" (1949)) finder Grane i "Erwägungen zur Ontologie Luthers" (1971) hos Luther en til sproget bundet skabelsesteologisk ontologi ("die in der Sprache zum Worte kommende Wirklichkeit ist ja die Schöpfung Gottes" (Grane, 1971: 197)); det teologiske sprog bringer som "Ereignis" den skabte virkelighed til orde (Grane, 1971: 194 (188-198)). Både Baur og Leoni ser i Luthers metaforforståelse en af sproget medieret ny og dynamisk tænkt teologisk ontologi. Således knytter Baur i "Luther und die Philosophie" (1993) det nye sprog til en "Ontologie des Werdens" (Baur 1993, 24), der bryder med en klassisk filosofisk ontologi, der essentialistisk orienterer sig ud fra tingenes "an sich Sein" (Baur, 1993: 25 (21-28)). St. Leoni kritiserer i "Nicht Nachwort, sondern Machtwort: Die Grammatik des Geistes in Luthers Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis" (2000) Jüngels ontologiske fundering af metaforens nye meningsskabelse i en oprindelig værensanalogi (Leoni, 2000: 263). Det nye sprog udsiger i "Paradoxa" som gudmenneske, kødbrød og blodvin en ny og uventet identitet, der funderet i et dynamisk forhold mellem sprog og virkelighed artikulerer tingenes væren som "Ausser-sich-Sein" (Leoni, 2000: 257 (246-266)). Jüngels fortolkning har mødt kritik fra finsk side. Således mener R. Saarinen i "Metapher und biblische Redefiguren als Elemente der Sprachphilosophie Luthers" (1988), at Luther forudsætter den retoriske forståelse af metaforen som uegentlig tale; en bibelsk *analogia entis* gør, at metaforen teologisk kan kvalificeres som sand og egentlig tale. I diskussion med Saarinen tilslutter A. Vind sig i "'Christus factus est peccatum metaphoricè'. Über die theologische Verwendung rhetorischer Figuren bei Luther unter Einbeziehung Quintilians" (2007) kritisk Jüngel. Vind er som J. Wolff og St. Streiff skeptisk over for Jüngels entydige forståelse af den samlede retoriske tradition ud fra aristotelisk ontologi. Vind har i sit historisk orienterede studie i forholdet mellem Luther og Quintilian funderet Luthers nye forståelse af metaforen i en nuanceret og varieret retorisk tradition. Med Streiff tilslutter hun sig udlægningen af *nova lingua* som medial og fra gældende sprogkonvention afvigende sprogbrug.

⁸ Ringleben viderefører i *Gott im Wort* sine tidligere studier ("Luther zur Metapher" (2004 LzM), "Metapher und Eschatologie" (2004 MuE) og "Im Munde zerronnen" (2008)), som jeg i det følgende også citerer fra.

ben *nova lingua* i Luthers samlede teologi som en ”Theologie des Wortes”, der systematisk lader sig udvikle ud fra sproget som enhed af idealitet og materialitet. I det nye sprog er ”Logos am Anfang” også ”Logos als Eschaton”. Kristusmetaforen er mulighedsbetingelsen for *og* den eskatologiske fuldendelse af enhver teologisk metaforicitet (se fx Ringleben, 2010: 30-45; Ringleben, 2004 LzM: 74ff).

Kristi person opfatter Luther ifølge Ringleben som en ren kommunikativ, metaforisk udveksling. I Kristus finder en ”evig overføring” (*translatio, Übertragung*) sted mellem guddommeligt og menneskeligt, evigt og tidsligt, der nutidiggøres i de soteriologiske metaforer som ”dette er mit legeme” og ”jeg er livets brød”.⁹ Metaforens sproglige struktur kendetegnes ifølge Ringleben ved en dialektisk overføring og ophævelse af det gamle i det nye, der af Ringleben indarbejdes i et mere omfattende frelseshistorisk skema og funderes i en eskatologisk ontologi. I metaforen åbenbares ifølge Ringleben det skabtes lignelsesmæssige karakter. Det skabte peger allerede-*endnu* ikke mod sin eskatologiske identitet. Luthers metaforer er i Ringlebens udlægning både et sprogligt-tidsligt forløb *og* en ontologisk overføring, der sigter mod det skabtes endelige fuldendelse, dets ordblivelse, i den trinitariske Gud (se fx Ringleben, 2004 MuE: 97-99; Ringleben, 2010: 602ff).

Ifølge Ringleben forstår Luther den eskatologiske metafor analogt med sproget som enheden af materialitet og idealitet. Ligesom mening frisættes og fuldendes, når lydmaterien klinger ud, overføres det skabte metaforisk-eskatologisk i den nye sproglige virkelighed, der endnu ikke er en endegyldig realitet. I Luthers nye sprog formidler i Ringlebens fortolkning den metaforisk-ontologiske overføring mellem tid og evighed. Ringleben læser dermed Luthers nye sprog ind i et frelseshistorisk skema, hvori den immanente trinitet eskatologisk falder sammen med den økonomiske, idet det menneskelige sprog som det ydre medium eller materiale for gudsordet ophæves i den guddommelige samtale selv (Ringleben, 2010: 70-90, 544ff; Ringleben, 2004 MuE: 112-114).

Ringlebens gennemreflekterede sproglige tilgang til Luthers kristologi, gudslære *og* sakramentsteologi er i forhold til Luthers to sene nadvertekster frugtbar. Særligt vidner Ringlebens forsøg på at medtænke sakramentet og

⁹ Som Ringleben bemærker, er Kristi person ifølge Luther ”[k]eine statisch-substantielle und abstrakt mit sich gleiche Identität [...], sondern ein lebendiges Kommunikationsgeschehen zwischen Gott und Mensch. Gerade Luther hat nun derart die traditionelle Zwei-Naturen-Lehre ausgelegt, in der Lehre von der *communicatio idiomatum* [...]. [D]ie Person Christi selber [ist] schon soteriologisch [...] die Vermittlung von Gott und Mensch” (Ringleben, 2004 LzM: 76 (74-76)).

dets materialitet som et aspekt ved sproget generelt om en fornyende tilgang til Luthers to sene nadvertekster. Som synlige, fortættede ord illustrerer sakramentet ifølge Ringleben sproget som enheden af materialitet og idealitet (Ringleben, 2010: 144-165).

Ringleben påpeger, at Luthers sprogfigurer i de sene nadvertekster, gudmenneske, kødbrød og blodvin, fungerer eksemplarisk for det sammenfald af ord og sag, der i det nye sprog vejleder den metaforiske menings-skaben. Ikke desto mindre overføres i Ringlebens fortolkning de "hårde" neologismer, kødbrød og blodvin, i en metaforisk velklingende og paradisiske sødmefuld eskatologiske idealitet, der foregriber deres eskatologiske skønhed (Ringleben, 2004 LzM: 72-73; Ringleben, 2010: 162-163).

Problematiske er den umiskendeligt hegelianske accent, der definerer Ringlebens udlægning af Luthers sprogforståelse og derfor Ringlebens syn på det nye sprog. Sproget er som enheden af idealitet og materialitet den gudmenneskelige dialektiske midte mellem evighed og tid, der i metaforen allerede momentvis ophæver det skabte i dets nye endnu ikke eskatologiske identitet. I Ringlebens dialektisk-eskatologiske forståelse af forholdet mellem idealitet og materialitet degraderes i min vurdering det nye sprog og de metaforiske idiomkommunikative møder mellem guddommeligt og menneskeligt til et foreløbigt materialt eksil, der skal afkastes på vejen mod den trinitariske Guds atemporale kommen til sig selv (se fx Ringleben, 2010: 551-552 (551-558)). De passionsteologiske implikationer i Luthers forståelse af *communicatio idiomatum* som gensidig udveksling spiller således i Ringlebens arbejde med de to sene nadvertekster en forholdsvis lille rolle.

C. Henschen viderefører i *Erniedrigung Gottes und des Menschen Erhöhung* (2010) J. Ringlebens arbejde. Henschens udspil til Luthers *nova lingua* udmærker sig ved sit fokus på specifikt de to sene nadvertekster fra 1527 og 1528. Det betyder, at også *Dass diese Wort*, der ellers spiller en noget anonym rolle i *nova lingua*-receptionen, medtænkes i udfoldelsen af det nye sprog. Henschen betragter nadverteksterne som kompendium for Luthers samlede teologi, der karakteriseres ved sin insisteren på åndens binding til det legemligt-materielle: Sakramentet er et "Moment" i Guds væren, der som ren "Kondeszendenz" kun vil kendes skjult under sin modsætning, *sub contrario* (se fx Henschen, 2010: 36-67, 157ff).

Modsat Ringleben opholder Henschen sig eksplicit ved Luthers kristologiske og sakramentale sprogfigurer, gudmenneske, gudskød, åndskød, kødbrød, legemsbrød og blodvin, og deres figurinterne menings-skaben. Luthers figurer fungerer i Henschens fortolkning som idiomkommunikative figurer, der nutidiggør korsets begivenhed. Kristi nærvær i kødbrød og blodvin er den historiske forlængelse af Kristi passion frem til hans genkomst. Her

lider Gud uden ophør. Sansen for Luthers sproginnovative formidling af *nova lingua* allerede i nadverteksterne viser sig yderligere i Henschens forsøg på at udlægge Luthers lære om ubikviteten og *manducatio oralis* ud fra det nye sprog, der forlænger og fortsætter Guds binding til legemlighed og figurativ materialitet (se fx Henschen, 2010: 92-100, 267ff).¹⁰

Arven fra Ringleben viser sig dog problematisk, idet sprogfiguren også hos Henschen underordnes metaforen, hvis fornyelse med eskatologisk fortegn knyttes til "Aufhebung" og "Übertragung" af det tidlige i det evige. Som samlebetegnelse for det nye sprog er metaforen den sprogfigur, der foregriber og realiserer menneskets væren som *imago Dei* bestemt til at forenes med den trinitariske Gud, der således bliver *omnia in omnibus*. I *eschaton* ophæves nærværets modsigelsesfyldte ydre "legemlighed" i en umiddelbar og direkte skuen af Kristus. Svarende til Guds eskatologisk-dialektiske "Selbsteinsatz" i inkarnation og sakramente ophæves i *eschaton* ifølge Henschen tidens enkelte momenter i den ene udelelige og udelte evighed (Henschen, 2010: 211-213, 278-327).

Hos Henschen truer således den bagvedliggende eskatologiske ontologi, der funderer metaforen, med at bortabstrahere nærværets specifikt for de sene nadverteksters vedkommende og af Henschen påpegede passionsteologiske implikationer, idet de konkrete idiomkommunikative møder mellem Gud og menneske i kødbrød og blodvin ophæves i den idealiserende metafor.

J. Wolffs kritik af Ringlebens idealiserende metafor

Internt i den metaforiske *nova lingua*-reception møder den "sprogspekulative hegelianske" forståelse af metaforen da også en vis skepsis, idet kritiske røster som bl.a. J. Wolff operer for en anden og mindre idealistisk forståelse af det nye sprog, der modsvarer radikaliteten i Luthers forståelse af Guds død. J. Wolff er inspireret af G. Ebelings kritik af Jüngels angivelige

¹⁰ Også fortolkere som J. Baur, M. Wendte og C. Pallesen har blik for Luthers lære om Kristi menneskelige legemes ubikvitet som en del af det nye sprog, der arbejder på ord og begreber. J. Baur fortolker i bl.a. "Ubiquität" (2007) legemets ubikvitet som udtryk for et nyt begreb om menneske og legeme, der ikke længere accepterer den filosofisk etablerede og fikserede differens mellem Gud og menneske (Baur, 2007: 218 (186-220)). M. Wendte knytter i "This is My Body, which is for You" (2010) Luthers ubikvitetslære til en holistisk, ikke metafysisk dualistisk forståelse af virkeligheden (Wendte, 2010: 99 (89-105)), mens Pallesen i "Jagten på den tabte kontekst" (1991) inspireret af J. Derrida og P. Ricoeur forbinder ubikvitetslæren med en uendelig spredning af en metafysisk containermetafysik, der på nye måder situerer mennesket i dets livsverden (Pallesen, 1991: 25-32 (13-42)).

domesticering af Luthers passionsteologi i metaforen.¹¹ Wolff udlægger derfor i *Metapher und Kreuz* konsekvent Luthers *nova lingua* som passionssprog. Med sin sans for radikaliteten i Luthers forståelse af gensidigheden i *communicatio idiomatum* har Wolff ikke den dialektiske skelnen mellem materialitet og idealitet nødvendig for at indfri det nye sprogs potentialer. Hans bud på en teologisk metaforforståelse, en ”kristologisk billedlære”, er derfor ikke orienteret mod et atemporalit eskaton, men derimod mod den hermeneutisk funderede soteriologiske åbning af nye muligheder i den menneskelige livsverden (Wolff, 2005: 533, 546-579).

Wolff er skeptisk over for en systematisk metafor-teori, der efter hans mening truer med at afsvække og entydiggøre den uafsluttedhed, der i Wolffs læsning kendetegner Luthers nye sprog. Modsat Jüngel og Ringleben knytter Wolff ikke det nye sprog og dets meningsskaben til den af Luther tematiserede metafor. Derimod ser Wolff i Luthers sprogfigurer, antiteser, parallelismer, dagligsproglige vendinger m.m. en uafsluttet formvarians, hvori det nye sprog virker i en levende og vedvarende interkommunikativ praksis mellem Gud og menneske (se fx Wolff, 2005: 131-136, 199-206, 411-425).

Som passionssprog har det nye sprog sin kristocentriske akse i enheden af Gud og menneske på korset, der ifølge Wolff af Luther konkretiseres metaforisk-billedligt i en formstrukturel sprog-dynamik. Figurer som guds-død og gudslidelse intensiverer Luther i nye figurer som kødbrød og blodvin, der i spil med Luthers brug af aktive og dynamiske verber overfører den troende i Guds død og udvirker korset som soteriologisk nyhed. Luthers ifølge Wolff ”patirpassionistiske soteriologi” ophæver ikke den interkommunikative praksis mellem Gud og menneske ud fra en spekulativ eskatologi. Derimod nutidiggøres korset og Gud i døden i det nye sprogs

¹¹ Se G. Ebeling ”Der Sühnetod Christi als Glaubensaussage” (1995) for en kritisk pointe i forhold til en doketistisk metaforisk bortabstraktion af korsets *skandalon*. Ebeling selv foreslår i ”Christus ... factus est peccatum methaporice” (1995) et fornyet studie i Luthers metaforforståelse. Luther bruger ifølge Ebeling metafor dobbelt, dels om skriftens metaforiske rigdom som ”gældende” figurativ strategi for ”Verstehensaufstieg mittels sensibilia zu den intelligibilia”, dels for den kun i skriften gyldige og reale metaforiske sag og realitet (”Geschehen”), at synden i Kristus er overvundet (Ebeling, 1995: 607 (596-607)). Også W. Härle accentuerer i ”Christus factus est peccatum metaphoricè. Zur Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu Christi” (1994) korsets realitet. Ifølge Härle betyder Kristusmetaforen for Luther ikke en real overføring mellem den syndfri og den syndige; derimod identificeres synden metaforisk med korset for realt at ophæves. Modsat de mindre artikelbidrag udvikler Wolff i *Metapher und Kreuz* Luthers kors- og passionsteologi i et omfattende metaforisk billedsprog, der i stadig formvarians nutidiggør Guds død som soteriologisk nyhed.

uafsluttede formvarians, der modsvarer realiteten og radikaliteten i Guds død (Wolff, 2005: 426 (408-427), 557-569).

Wolffs styrke ligger i den passionsteologiske forståelse af Luthers nye sprog og dets meningskaben, men man efterlyser dog den trinitariske fundering af det nye – patripassionistiske – sprog i gudslæren, der udmærker Ringlebens og Henschens Lutherstudier.

Den erkendelsesteoretiske tilgang til det nye sprog: St. Streiff, H. Illge m.fl.

St. Streiff udlægger i *Novis linguis loqui* (1993) Luthers nye sprog metaforisk, men som Wolff modsætter Streiff sig en systematisk metaforforståelse, der også ifølge Streiff som reguleret praksis slår af på det nye sprogs uafsluttedhed. Med sin interesse for de logiske og erkendelsesmæssige problemer knyttet til forholdet mellem filosofisk og teologisk sprog repræsenterer Streiff den mere pragmatisk erkendelsesteoretiske retning inden for *nova lingua*-receptionen.

Idet Streiff undersøger Luthers nye sprog med henblik på at formulere en ny teologisk erkendelseslære, indskriver han sig i diskussionen af dobbelt sandhed, der inspireret af bl.a. B. Hägglund også optager de finske bidrag til *nova lingua* repræsenteret ved fortrinsvist R. Työrinoja og H. Kirjavainen.¹² Ifølge H. Kirjavainens "Die Spezifizierung der Glaubensgegenstände bei Luther im Licht der Spätmittelalterlichen Semantik" (1987) er Luthers sprogforståelse i sin platonske semantik anti-rationel eller imaginær. R. Työrinoja ser i "Nova Vocabula et Nova Lingua. Luther's Conception of Doctrinal Formulas" (1987) omvendt Luther som repræsentant for en ekstrem teologisk realisme, for hvilken der ikke findes nogen rationel filoso-

¹² Allerede B. Hägglund diskuterer i 1955, *Theologie und Philosophie bei Luther und in der Occamistischen Tradition*, Luthers syn på forholdet mellem teologi og filosofi ud fra bl.a. Luthers sene kristologiske disputationer. Hos Hägglund findes dog ikke som hos Schwarz blikket for *communicatio idiomatum* som teologisk sprogopgave. Ifølge Hägglund er der for Luther ingen principiel kløft mellem filosofi og teologi, skismaet er rent terminologisk: Det nye sprog bruger de filosofiske ord og begreber på en ny og anderledes måde. Luther forfægter derfor ikke en erkendelsesteoretisk dobbelt sandhed, men et i lov og evangelium funderet andet syn på den menneskelige, der er henvist på åbenbaringen som vejledende for det nye sprogs nye meningskaben (Hägglund, 1955: 94-102 (87-103)).

fisk logik eller semantik. Det nye sprog betegner sin sag umiddelbart og uformidlet.¹³

Streiff introducerer i sin udlægning af Luthers nye sprog og dets forhold til filosofisk sprog en skelnen mellem instrumentelt og medialt sprog, hvorved han forsøger at tænke Luthers *nova lingua* videre end en eventuel erkendelsesteoretisk dobbelt sandhed mellem teologi og filosofi. Medialt sprog udgør et aspekt eller en dimension ved sproget generelt. Det lader sig ikke beskrive objektivt i form af en systematisk grammatik el.lign., men fungerer som en særlig omgang med det instrumentelle sprogs elementer. Instrumentelt sprog er kendetegnet ved selvfølgelighed og fortrolighed. Det har en ordnende og stabiliserende funktion, der inden for en bestemt meningssammenhæng og tankehorisont som accepteret konvention gælder som virkelighed (Streiff, 1993: 123-130, 203-211).

¹³ I mindre artikler er Luthers *nova lingua* fra finsk side berørt af H. Kirjavainen, R. Työrinoja og som nævnt R. Saarinen. Fælles for de finske forskere er den rekontekstualiserende tilgang til Luther, der forsøger at løfte den blandt de tyske Lutherfortolkere oversete middelalderlige baggrund for hans forståelse af teologisk sprog frem. Både Kirjavainen og Työrinoja finder i Luthers udspil til en ny teologisk sprogforståelse en to-foldig signifikationsteori, der bryder med traditionens triadiske sprogforståelse (*signum – res – sensus*): I det nye sprog betegner ord, *signum*, umiddelbart og uformidlet af filosofisk logiske og rationelle/mentale begreber en for den filosofiske fornuft skjult sag, *res*. H. Kirjavainen ser sammenfaldet mellem ord og sag funderet i en platonisk ontologi, der i forhold til den filosofiske logik må kaldes ”ausser-rational oder imaginær” (Kirjavainen, 1987: 255 (237-257)). R. Työrinoja finder hos Luther en ekstrem teologisk realisme. Skriftens ord er for Luther ikke ord (”terms”) i filosofisk og logisk forstand (Työrinoja, 1987: 233). Tværtimod er der imellem de nye ord (*nova vocabula*) og den betegnede sag (*res*) ”no such semantical relationship as is presupposed in philosophy and logic” (Työrinoja, 1987: 233). I det nye sprog betegner ord derfor ikke ting ”through the concepts of the mind”, derimod er ”the things themselves [...] carried and brought by them” (Työrinoja, 1987: 233, 236 (221-236)). Se R. Saarinen, ”The Word of God in Luther’s Theology”, 1990: 32-36, for en koncis introduktion til de finske bidrag). Se i samme forbindelse G. White, der i *Luther as Nominalist* påviser Luthers brug af den skolastiske filosofis logik. Luthers ærinde er ikke en generel kritik af skolastisk filosofisk logik, men en kritik af en aristotelisk filosofisk ontologis universelle krav (White, 1994: 299-348). White kommer som de finske forskere ikke uden om en vis sprogintuitiv *participatio*, der upåagtet den kontekstuelle rigtighed i hans tilgang til Luther ikke synes frugtbar i en mere moderne sprogteoretisk kontekst (se fx White, 1994: 345 for *deificatio* som sprogteoretisk motiv). De finske fortolkere møder hos D. Bielfeldt i ”Luther, Metaphor, and Theological Language” skarp kritik: Et sprog, der henviser hinsides mentale begreber er ifølge Bielfeldt uforståeligt og uudsigeligt for mennesker. Også den jüngelsk ricoeursk inspirerede ontologiske forståelse af metaforen kristiseres af Bielfeldt, der selv operer for et semantisk paradoks-metaforisk *nova lingua*, der gebærder sig ud fra den radikale diskontinuitet mellem to forskellige menings-sfærer, en teologisk og en filosofisk (Bielfeldt, 1990: 121-135).

Igennem en uventet og fremmed brug af etablerede selvfølgeligheder skaber det mediale sprog nye ord og begreber ud af det givne og fortrolige sprogmateriale. Som medialt sprog er det nye sprog ifølge Streiff henvist på det gamle instrumentelle sprog. Med sin usædvanlige brug af fortrolige og betydningsmæssigt stabiliserede ord og begreber taler trossproget ud af en ny dialektik og en ny tænkning. Når trossproget ombryder den konventionaliserede sprogverden, opstår i kraft af dets åbne og prøvende karakter en ny verden, ny virkelighed. De ifølge Streiff tillempede konstrukter, en systematisk retorisk eller semantisk (metaforisk) udlægning af det nye sprog, må derfor afprøves i lyset af den større sprogteologiske intention, der styrer Luthers *nova lingua* i dets processuelt åbne og selvtranscenderende, mediale karakter (Streiff, 1993: 173-177, 200-219).

Streiff finder dog, inspireret af R. Työrinoja, hos Luther en ekstrem teologisk og semantisk ontologisk realisme, der er af betydning for den teologiske erkendelseslære. I Kristus åbenbares og genindsættes med Streiff en "paradisisk ontologi" (Streiff, 1993: 235). Her falder ord og sag realt sammen eksemplificeret i figurer som kødbrød og blodvin. Den oprindelig skabte orden, menneskets og tingenes sande væsen, bliver i det nye sprogs uventede meningsdannelser nærværende og erkendbar. Mennesket besidder *qua* dets skabte status en særlig "ontische Vorgabe", en latent erkendelsesformåen, der modsvarer det nye sprogs meningsskaben (Streiff, 1993: 235 (232-238), 164-168). Fordi Luther ifølge Streiff ser sin teologi som "Sprachvollzug", eller ordbegivenhed, forfægter han ikke en systematisk erkendelsesteori eller -lære (Streiff, 1993: 236). Trossprogets sandhedskriterium er dets mediale uforudsigelighed og overraskelseskarakter, der affekterer den troende: Det nye sprog udvirkes i en eksistentiel tiltalthed, der viser sig i en bestemt erfaring og praksis, en levet eller levende *professio*. Den erkendelsesmæssige ontiske *Vorgabe* modsvarer ifølge Streiff troens *affectus fidei*, der er det nye sprogs forståelses- og erkendelsesbetingelse (Streiff, 1993: 237-243).

Streiffs sprogteoretiske styrke ligger i hans forståelse af det nye sprog som medialt sprog, der modsat Ringlebens og Henschens metaforiske Luther ikke lader sig indfri ud fra en skelnen mellem idealitet og materialitet. I min vurdering tabes Streiffs sprogteoretiske indsigt dog noget, når den mediale uventethed og uafsluttethed funderes i en oprindelig semantisk-ontologisk lighed mellem tingene. Som hos Wolff savner man også hos Streiff det nye sprogs fundering i gudslæren, ligesom de passionsteologiske implikationer ved *nova lingua* ikke optager Streiff.

Repræsentativ for den erkendelsesteoriske udfoldelse af Luthers nye sprog er også H. Illge, der i *Gewissheit durch das Wort* (2009) inspireret af

bl.a. G. Ebelings kontekstuelle forståelse af det nye sprog læser Luther ud fra den sene Wittgenstein, som også Th. Wabel.¹⁴ Mens Wabel dog forstår *nova lingua* som diskursintern metaforisk overføring og skabelse af nye ord og begreber, er Illge kritisk over for den metaforiske fortolkning af det nye sprog. Ifølge Illge savner de forskellige metaforiske bidrag til Luthers *nova lingua* en eksplicit sprogfilosofisk fundering. Illge finder i Luthers opgør med skolastisk filosofi et nyt sprogfilosofisk aksiom, der tilkender sproget det absolutte *prius* frem for virkeligheden. Virkelighed er i Illges Lutherlæsning sprogintern, hvorfor enhver metaforisk udlægning af det nye sprog må klargøre metaforens eventuelt ontologiske og før-sproglige fundering i forhold til Luthers sprogfilosofiske aksiom (Illge, 2009: 25-31, 186-194, 231-238, 375-381).

Luther afviser ifølge Illge ikke sin traditions filosofiske logik, men derimod den semantiske teori, der funderer den. På den baggrund lægger Illge afstand til både de finske Lutherfortolkeres bidrag til det nye sprog og St. Streiffs forsøg på en erkendelsesteoretisk udformning af *nova lingua* for at have prisgivet logikken. Teologi har ifølge Illge hos Luther sit eget rationelt forståelige begrebsapparat med krav om en også logisk påviselig sandhed og mening. Nye ord og begreber opstår i det nye sprog, når de gamle overføres i nye betydningskontekster og genbestemmes. Kødbrød og blodvin er i Illges Lutherlæsning eksempler på en ny begrebsformation. Logisk og erkendelsesteoretisk er det nye sprogs ord og begreber semantisk pragmatisk funderede snarere end ontologisk (Illge, 2009: 194-205, 264-278, 352-362).

Illge er selv opmærksom på, at en vis konstruktivisme sniger sig ind i hans forståelse af det nye sprog. Også hos Illge efterlyser man i den forbindelse det nye sprogs fundering i gudsbegrebet. Er fx det trinitariske gudsbegreb og de logiske distinktioner mellem fader, søn og ånd ikke en del af det teologiske begrebsskema, der informerer det nye sprog og lægger op til et nyt og med Illge sprogfilosofisk arbejde med forholdet mellem sprog og gudsbegreb?

Overgang: Metafor og metafysik?

Trods de store landvindinger i *nova lingua*-receptionens læsning af de to sene nadvertekster i lyset af Luthers kristologiske disputationer, fokuserer man inden for de nyere systematisk-teologiske studier i det nye sprog ikke eksplicit på Luthers forståelse af nærvær. De kristologiske og sakramentale

¹⁴ Se Th. Wabel: *Sprache als Grenze in Luthers theologischer Hermeneutik und Wittgensteins Sprachphilosophie* (1998).

figurer for nærværet nedtones derfor tendentielt i *nova lingua*-receptionen og det bredere forsøg på ved hjælp af moderne sprogteori at formulere en ny teologisk sprogforståelse. Spørgsmålet er derfor, om potentialerne i Luthers nærværsfigurer i *Dass diese Wort* og *Vom Abendmahl Christi* helt er udtømte og indfrie. Luthers figurer for nærværet som vedvarende inkarnatorisk begivenhed har implikationer for forståelsen af Guds nærvær og identitet, der ikke må tabes i arbejdet med at fundere det også i nadverteksterne virksomme nye sprog i gudslæren.

Begreberne nærvær, begivenhed og materialitet er som sprog- og repræsentationsteoretisk problem ikke kun relevante i den teologiske *nova lingua*-reception. Begreberne genfindes i de filosofiske problemstillinger, der knytter sig til det 21. århundredes metafysikkritik. I den forbindelse er det bemærkelsesværdigt, at en af de skarpeste kritikere af en problematisk tegn- og nærværsforståelse, J. Derrida, overhøres i det nyere forskningsfelts reception af Luthers *nova lingua*. I sine tidlige semiotiske reflektioner knytter Derrida en bestemt tegn- og nærværskonception til en sprogforståelse, der i Derridas arbejde med forholdet mellem sprog og skrift afvises som udtryk for en illusorisk idé om et metafysisk tænkt nærvær, der umuliggør begivenhed, nyt og andet.

Når jeg i det følgende genlæser Luthers *Dass diese Wort* og *Vom Abendmahl Christi* med fokus på Luthers kristologiske og sakramentale nærværsfigurer, skyldes det, at et systematisk-teologisk arbejde med en teologisk tegn- og repræsentationsforståelse i min vurdering ikke kan sidde den filosofiske kritik af nærvær overhørig, hvis *også* de sene nadvertekster og deres potentialer skal medtænkes i det teologiske arbejde med Luthers nye sprog.

Som den følgende introduktion til diskussionen mellem J. Derrida og C. Malabou skal vise, rummer Luthers sprogfigurer metafysikkritiske potentialer, der i et nyt begreb om nærvær og identitet peger videre end en dekonstruktivistisk afvisning af enhver form for nærvær. I lyset af Malabous produktive videreførelse af Derridas dekonstruktive projekt forsøger jeg at formulere et begreb om nærvær, der opfanger implikationerne i Luthers kristologiske og sakramentale nærværsfigurer i *Dass diese Wort* og *Vom Abendmahl Christi*.

I det følgende skal Derridas tidligere semiotiske refleksjoner skitseres i kort form for at lede frem til samtalen med Malabou. Da denne afhandlings formål er dogmatisk, er tanken ikke et filosofisk studie i Derrida eller Malabou, men i lyset af Malabous gentilegnelse af Derridas *différance* at på-

pege stadig gyldige og aktuelle implikationer af Luthers forståelse af nærvær ud fra de to sene nadvertekster.¹⁵

Mit anliggende er derfor at skitsere baggrunden for min undersøgelse af *Dass diese Wort* og *Vom Abendmahl Christi* og specifikt Luthers tegn- og repræsentationsteoretiske pointer, som de udvikles i diskussion med sværmerne. Min hensigt er den dobbelte, dels at introducere en filosofisk kritik af nærvær som relevant også for det nye sprog og dets systematisk-teologiske reception, dels at formulere mit teoretiske ståsted og metodiske udgangspunkt.

J. Derrida: Différance som afsløring af nærværets metafysiske illusion

J. Derrida udgør en af de skarpeste kritikere af et substantielt tænkt nærvær, der i Derridas udfoldelse er knyttet til en bestemt tegn- og repræsentationsforståelse.

I sine tidlige semiotiske refleksioner i bl.a. *Différance* og *De la grammatologie* sigter Derrida med betegnelsen *fono-* eller *logocentrisme* til en bestemt opfattelse af sproget, der kendetegner den vestlige filosofi fra Platon til Saussure og falder inden for den af Derrida kritiserede nærværskonception. I sin diagnosticering af den problematiske sprog- og repræsentationsforståelse tager Derrida afsæt i det saussureske tegnbegreb og forholdet mellem betegnende og betegnet som karakteristisk for forståelsen af forholdet mellem tale og skrift i vestlig sprogforståelse.

¹⁵ Det betyder, at den for diskussionen mellem Derrida og Malabou omfattende filosofiske temporalitets- og futuritetsproblematik, der har at gøre med den filosofiske forståelse af begivenhed, af hensyn til afhandlingens stringens må henlægges til en perspektivering. Malabou diskuterer i de tekster, jeg orienterer mig ud fra, med den sene Derridas ifølge hende messianske forståelse af tid og begivenhed. Jeg henholder mig i det følgende til Derridas tidlige semiotiske refleksioner over tegn- og nærværproblematikken uden at turde tage stilling til et eventuelt skisma eller en religionsfilosofisk vending i forholdet mellem hans tidlige og sene filosofi. På grund af afhandlingens dogmatiske fokus tillader jeg mig at læse J. Derrida og C. Malabou i oversættelse. I det følgende henvises således til de danske, engelske og tyske oversættelsers udgivelsesår. Af saglige hensyn skal teksterne her introduceres med de oprindelige teksters affattelsesår: J. Derrida (2007a [1967]): "Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen", 114-139; J. Derrida (1970 [1967]): *Om Grammatologi*; J. Derrida (2007b [1969]): "Semiologie und Grammatologie. Gespräch mit Julia Kristeva", 140-164; J. Derrida (2002 [1972]): *Différance*. C. Malabou (2010 [2005]): *Plasticity at the Dusk of Writing*. C. Malabou (2005 [1996]): *The Future of Hegel*; C. Malabou (2008): "A Conversation with Cathrine Malabou".

Derrida er som andre poststrukturalistiske tænkere, G. Deleuze og M. Foucault, inspireret af F. Saussures *Cours de Linguistique* og enheden af det saussureske tegn (*signifié/signifiant*).¹⁶ Saussure bestemmer tegnet som enheden af betegnet og betegnende (*signifié* og *signifiant*). Tegnets identitet er som enheden af betegnet/betegnende ikke givet med dets henvisning til noget, en sag eller ting, uden for tegnet selv, men er konstitueret af tegnets placering i og forhold til andre tegn internt i sproget som et system af forskelle. Forholdet mellem betegnet og betegnende er derfor i den tegn-mæssige enhed vilkårligt og historisk givet som de i sprogsystemet interne forskelle, der definerer og bestemmer tegnet og dets identitet i spil med andre tegn (Derrida, 2002: 58-61; Derrida, 2007b: 140-142).

Derrida finder dog hos Saussure en specifik privilegering af forholdet mellem stemmen (*foné*) og det betegnede; Saussure opprioriterer en bestemt betegner, *foné*, der igennem en indre, naturlig forbindelse umiddelbart knyttes til det betegnede, mening, nærvær. I talen er stemmen tæt forbundet med og nær det betegnede, meningens idealitet. Når stemmen fortoner sig og den ydre, lydlige betegner forsvinder, lader den det betegnede stå tilbage uforstyrret og uberørt. Idet den ydre lydlige betegner i talen falder bort og bliver gennemsigtig, giver den det betegnede mulighed for at fremstille sig og præsentere sig i sit rene nærvær. Fordi det betegnende hverken forstyrrer eller irriterer nærværets selvpræsentation fungerer den ydre betegner ifølge Derrida som henvisning til og re-præsentation af et oprindeligt og ideelt nærvær, det betegnede. Tegnet er derfor karakteriseret ved fraværet af det oprindelige nærvær, der i betydningsprocessen gentegnes og falder sammen med sig selv i identitet. Det betegnede henviser ifølge Derrida hos Saussure i yderste konsekvens til et transcendentalt betegnet, som det er umiddelbart forbundet med og som garanterer og stabiliserer det (Derrida, 2002: 56-57; Derrida, 2007b: 144-146 (142-148); Derrida 1970: 92-94 (81-106)).

At det betegnedes yderlige karakter af Saussure formindskes og nedprioriteres, skaber illusionen om tegnets ideelle nærvær, der som selvidentitet og selvsammenfald er uberørt af det ydre og udvendige materiale (Derrida, 2007b: 148-149). Privilegeringen af nærværet, der hos Saussure funderer og stabiliserer tegnenes spil i et immaterielt og ideelt transcendentalt betegnet, er ifølge Derrida karakteristisk for metafysikken og dens stræben efter idealitet, enhed, grund. Metafysikken er karakteriseret ved trangen til

¹⁶ Sv. Raffnsøe giver i "Poststrukturalismen" (2003) en præcis introduktion til Foucaults, Derridas og Deleuzes forfatterskaber, der med nøglebegreber som begivenhed, singularitet, forskel og gentagelse placeres i forhold til strukturalismen (Sv. Raffnsøe, 2003: 217-285).

at bortabstrahere, undertvinge og underordne det fra det ideelle nærvær forskellige og andet (ydre, sanseligt, materielt, betegnende) under en altid allerede oprindeligere grund eller enhed, der ophæver det forskellige i menings nærvær. Den oprindelige grund, væren som nærvær, har igennem filosofiens historie haft forskellige navne (*eidōs*, *ousia*, *essentia*, *subjectum*, *cogito*, absolut ånd). Grunden funderer ifølge Derrida de dualistiske modsætningspar, der kendetegner den metafysiske tradition (tegn/betegnet, tale/skrift, indre/ydre, idealitet/materialitet, natur/kultur) og opfattes som objektive og stabile. De metafysiske par bæres af og føres tilbage til et første, der er forud for, er mere oprindeligt, går uden for og bestemmer forskellene, idet det stabiliserer dem og værdihierarkisk opprioriterer den ene pol. Den ene pol er den højest prioriterede og opfattes som oprindelig, mens den anden opfattes som mindreværdig og som en afledning af den første; den højest prioriterede pol funderer på en gang og overskrider samtidig forskellen i modsætningsparrene (Derrida, 2007b: 153-154, Derrida, 2007a: 115 (114-117)).¹⁷

Det saussureske tegnbegreb bliver i Derridas analyse karakteristisk for vestlig sprogforståelse, der kendetegnes ved, at den lydlige sprogbrug sættes i centrum som den egentlige, idet det talte sprog privilegeres på bekostning af skriften, *grammé*, der udgrænses som ydre og sekundær repræsentation af talen, tegn for tegn. Forholdet mellem tale og skrift forudsætter en forståelse af sproget som ud-tryk for en indre, åndelig intimitet, den rene mening, det rene betegnede, der ifølge Derrida altid er tænkt som et nærvær, der er forud for og over den sproglige formidling. Som betegnelsessystem fremstiller, oversætter, kommunikerer, legemliggør og udtrykker sproget nærværet, uden at formidlingen selv stiller sig hindrende i vejen. Sproget betragtes ifølge Derrida som et immaterielt fænomen, der hverken irriterer eller obstruerer, men bærer nærværets idealiserende bevægelse mod en restløs selvidentitet (Derrida, 2007b: 156-159; Derrida, 1970: 43-57; 67-69).

I forhold til sin traditions sprog- og repræsentationsforståelse udgør Derridas arbejde med skriften, grammatologien, et udspil til en anden forståelse af menings- og betydningsproduktion, der ikke i nærværets tegn udgrænser og undertrykker det forskellige, andet, ydre, men sigter mod mere om-

¹⁷ Se også "Poststrukturalistiske analysestrategier – en introduktion" om Derridas forståelse af metafysisk grund (A. Esmark, C. B. Laustsen og N. Å. Andersen, 2005: 25-27).

fattende at dekonstruere det ideelle og med sig selv identiske i forskellens og andethedens navn.¹⁸

I sin analyse af skriften, *grammé*, finder Derrida et systematisk spil af forskelle, der ikke kan føres tilbage til en metafysisk grund, men beror på en oprindeligere differens, en forskelsdannelse (Derrida, 2002: 47-51, 73-76; Derrida, 1970: 138-139 (134-139)). *Grammé* som *différance* udgør en struktur eller bevægelse, der som stadig udsættelse, forskydning og forskelliggørelse ikke mere kan tænkes ud fra den klassiske modsætning mellem nærvær/fravær, der bestemmer tegnets og skriftens idé som re-præsentation (Derrida, 2002: 53-55; Derrida, 1970: 72-73). Differensen afslører de metafysiske stabile og fikserede modsætningspar (nærvær/fravær, betegnet/betegnende, tale/skrift, idealitet/materialitet) som historiske og vilkårlige aflejringer eller spor af *différance* (Derrida, 2007b: 153-54). Som *différance* udletter og udvisker sporet sig selv i nye forskelsdannelser, der opløser ideen om et sidste transcendentalt betegnet, et ideelt nærvær, som metafysisk illusion. Det transcendentalt betegnede er aldrig til stede uden for et system af forskelle, dets fravær forlænger meningsskabens spil uendeligt (Derrida, 2002: 76 (73-76); Derrida, 2007a: 117).

Luther mellem Derrida og Malabou: Dekonstruktion eller konstruktion af nærvær som form- og figurintern begivenhed?

Derridas dekonstruktion betyder et filosofisk fokusskifte fra det betegnede til det betegnende, der illustreret ved Derridas lære om skriften åbner bevidstheden om sprogets yderlighed og materialitet som obstruktion og afsporing af et ideelt og med sig selv sammenfaldende nærvær uberørt af kontingens og temporalitet.

I en luthersk kontekst kan Derridas dekonstruktive projekt og opløsningen af enhver form for nærvær i den stadige produktion af forskelle ikke accepteres, uden at Luthers sene sakramentsteologi og hans insisteren på

¹⁸ Karakteristisk for Derridas dekonstruktive læsestrategi er, at den i et indgående studie af filosofiens tekster arbejder indefra og internt i teksterne opsporer og sætter af ved sprækker og fissurer, uerkendte forudsætninger og mulighedsbetingelser, der gøres produktive i arbejdet med at åbne nye og i traditionen oversete træk indefra den metafysiske tekst selv. Derridas "metode" består i en omvending og generalisering af det i filosofiens tekst nedprioriterede og udgrænsede, således i *Grammatologien* skriften, hvis betydningsdannelse og -produktion indarbejdes i en ny forståelse af sproget. Se Sv. Raffnsøe (2003) for en introduktion til Derridas dekonstruktive "omvendingsstrategi" (Sv. Raffnsøe (2003): 258-267. Også hos A. Diderichsen findes en udførlig beskrivelse af Derridas læsestrategi i "Dekonstruktion – Anticentrisme og politisk polyfoni hos Derrida" (A. Diderichsen (2005): 127-152)).

det reale nærvær tabes. I den forbindelse åbner C. Malabous kritisk produktive gentilegnelse af Derridas *différance* mulighed for at tænke nærvær og identitet på nye måder, der har lært af metafysikkritikken, men ikke vil give køb på nærvær som et aktuelt og vedkommende begreb.

Malabou vil ikke selv betegne sig som nærværets tænker. I hendes begreb om plasticitet reformuleres nærvær som 'formintern' begivenhed dog på måder, der også er frugtbare i en luthersk kontekst. Malabou tilbyder et begrebsapparat og en terminologi til at læse Luther, der opfanger de væsentlige impulser i hans sakramentsteologi og kristologi. I det følgende forsøger jeg med udgangspunkt i Malabous plasticitetsbegreb at formulere et begreb om nærvær og identitet, der informerer min læsning af *Dass diese Wort og Vom Abendmahl Christi* og skal udfoldes igennem arbejdet med Luthers figurer for nærværet i inkarnation og sakramente. Luther har et begreb om nærvær som en begivenhed i Gud og menneske, der udtrykkes og udvirkes i figurens materiale form.

C. Malabou: Plasticitet som nærværets forminterne begivenhed

C. Malabou er i sin filosofiske tænkning inspireret af Derridas dekonstruktion, hvis antimetafysiske stræben hun forsøger at videreføre i bl.a. en fornyende læsning af Hegels åndsfilosofi. Malabou selv betegner sig da også som stående mellem to negative logikker, Derridas dekonstruktion og Hegels negative dialektik. "Plasticitet", der er Malabous filosofiske signatur, fungerer som en mediator mellem dekonstruktion og Hegels dialektik. Plasticitetsbegrebet, som Malabou udfolder i sin *The Future of Hegel og Plasticity at the Dusk of Writing*, har i Malabous Hegelstudie at gøre med "form" og betegner som sådan en gentilegnelse og transformation af Derridas *différance*, der lægger op til at tænke nærvær på nye måder (C. Malabou, 2010: 2-11).

Malabou bemærker i *Plasticity at the Dusk of Writing*, at Derrida i sin analyse af *différance*'s semantiske felt overser en terminologisk nuance: Forandring, variation eller variant. *Différance* udsætter, forsinker og forskyder i en retlinjet kæde af grafiske separationer uden oprindelse. Men forskydningerne og forskellene er ikke "formmæssige forandringer", de er med Malabou aldrig "the change of form" (Malabou, 2010: 47). Det hænger ifølge Malabou sammen med Derridas afvisning af form som stående i gæld til en platonisk *eidos, morphé*. Form er nærvær *par excellence* og igennem filosofiens historie forbundet med nærværets selvpræsentation. Skrift og *différance* er ikke en form, fordi *différance* aldrig præsenterer sig, aldrig indtræffer som kritisabelt nærvær, men forsvinder og udvisker sig

selv i produktion af nye forskelle. Som udsættelse og forskelliggørelse dømmes *différance* ifølge Malabou nærvær til aldrig at indtræffe eller inkarnere sig i nogen form for form. *Différance* destabiliserer og opløser, hvad Malabou kalder "the plasticity of presence" (C. Malabou, 2010: 11 (8-12), 44-50).¹⁹

Mellem Derrida og Hegel forsøger Malabou selv at gentænke *différance*, idet hun opdyrker dens konnotationer til forandring og transformation. Malabou operer for en dialog mellem grafisk differens og plastisk form, for *différance* kan ifølge hende ikke overskride noget i og ved sig selv og dermed skabe et nyt og andet nærvær i og ud af formbegrebet selv, men kun udsætte det aldrig indtræffende nærvær hinsides enhver form (C. Malabou, 2010: 8-14, 44-57).²⁰

Plasticitetsbegrebet udfolder Malabou i sit Hegel-studie *The Future of Hegel*, idet hun forsøger at gøre op med karikerede læsninger af Hegel som identitetens tænker: Ånden afhænder dialektisk sig selv i det historiske og kontingente for syntetisk at ophæve sig selv i absolut ånd og begrebsligt selvsammenfald. Plasticitet derimod, der af Malabou fra perifert begreb transporteres ind i centrum af det hegelske system, betegner i Hegels åndsfilosofi substansens bliven subjekt. Det hegelske subjekt, ånden, er plastisk i den forstand, at det besidder evnen til forandring og transformation indefra. Plasticitet betyder både det dobbelte at give og modtage (ny) form, men spiller også på plastisk sprængstof, der som absolut uventet og uset nyt og andet er plasticiteten iboende (C. Malabou, 2010: 17-28).

I Hegels substans-subjekt er form, ånden, selv plastisk eller autoplastisk: Åndens plasticitet betyder i det hegelske system en intern forandring fra metafysisk ideelt nærvær til en ny og anden form for nærvær og identitet. Den hegelske ånd er i Malabous læsning ikke orienteret mod en immateriel

¹⁹ Malabou refererer i den forbindelse til Derridas "Form and Meaning" (1982), der problematiserer form som begreb, idet "in truth, this concept cannot be, and never could be, dissociated from the concept of appearing, of meaning, of self-evidence, of essence. Only a form is *self-evident*, only a form has or is an essence, only a form presents itself as such [...]. All these concepts by means of which *eidōs* or *morphé* have been translated or determined refer to the theme of *presence in general*. Form is presence itself" (J. Derrida, 1982 [1972]: 158).

²⁰ "I'll take the risk of claiming that *form* and *presence* do not get confused, at least *not always*, and that this *excess of form in regard to presence* – which is exactly the metamorphoses of the traditional concept of form – is perhaps the exegetic resource [...] of the deconstruction of tradition itself [...]. The change that leads to the exceeding of metaphysics must be thought and this change necessarily occur through a negotiation between form and form [...]. A transformation, in the literal sense, must take place, opening the depth of a new referentiality or another body in both the structure *and* in its dislocation" (C. Malabou, 2010: 50).

og ideel selvidentitet, for som autoplasticitet forandrer og transformerer ånden sig vedvarende. Ånden vender i sin selvformation ikke tilbage til sig selv i nærværets ideelle form. Ånden er ikke uberørt og uanfægtet af de historiske og kontingente identitetsforskydninger, hvori den afhænder sig. Den bliver som substansens bliven subjekt *i* stadige nye og forskelliggørende transformationer og formmæssige forandringer *sig selv* i det historiske og kontingente (C. Malabou, 2005: 9-13 (1-20); C. Malabou, 2010: 17-21).²¹

Med plasticitetsbegrebet forsøger Malabou således at tænke nærvær og identitet videre end en traditionel modsætning mellem form/materie, idealitet/materialitet og indre/ydre, idet hun spiller på den dobbelte betydning af form som ideelt nærvær (*eidōs*) og ydre materiel form. Som plasticitet fungerer idealitet ikke ud fra modsætningen til materialitet og omvendt, derimod forsøger Malabou med formens plasticitet at genkvalificere eller transformere modsætningen i et nyt tredje. Plasticitet betyder, at form ikke forveksles med et simpelt tænkt nærvær, for form er ikke kun det selvidentiske og selvsammenfaldende, nærvær som *eidōs*. Umuligheden af et selvidentisk og med sig selv sammenfaldende nærvær kan ifølge Malabou kun materialisere sig som form og knyttet til form. Omvendt må form heller ikke forveksles med en simpel ydre materiel form, der er nærværets foreløbige eksil (re-præsentation) eller udvendige indkapsling, for som plasticitet er form nærværets og identitetens vedvarende transformation og materialisation i nye forskelle og forandringer (C. Malabou, 2010: 1-12, 44-50, 53-57, 72-74).²²

I hvad Malabou selv kalder en filosofisk materialisme uden transcendens forsøger hun med plasticitetsbegrebet at indarbejde kontingens og tid i det af Derrida kritiserede nærvær selv, der betyder, at *différance* i Malabous

²¹ I "A Conversation with Cathrine Malabou" præciserer Malabou åndens plasticitet i kort og koncis form: "In the *Phenomenology of Spirit*, Hegel shows that the subject is plastic in the sense that he or she is able to receive form (passive) and to give form (activity). I am interested in showing that this relationship between form and itself is not founded on a *difference*. The two modes of being of the subject are not different from one another, but each of them transforms itself in the other. With plasticity, we are not facing a pre-given difference, but a process of metamorphosis. In other words, the Hegelian subject *trans-subjects* itself constantly. Its form is its matter" (C. Malabou, 2008: 4).

²² Malabou forklarer i "A Conversation with Cathrine Malabou" (2008) plastisk form: "The subject is 'plastic'. Plastic, if you look in the dictionary, means the quality of a matter, which is at the same time fluid but also resisting. Once formed it can not go back to its previous state [...]. So, plasticity is a very interesting concept because it means, at once, both openness to all kinds of influences, and resistance" (C. Malabou, 2008: 6 (1-6)).

prægning ikke bliver ren yderlighed og forsinkelse af et formløst excarneret nærvær, men transformeres i form og som form (C. Malabou, 2010: 74-77, 38-44).²³ Forholdet mellem form og form, mellem ideelt nærvær og dets anden plastiske form, er ikke udsprunget af en oprindeligere differens, men er en proces, hvori subjektet stadig ”*trans-subjects* itself. Its form is its matter” (C. Malabou, 2008, 4 (1-6); C. Malabou, 2010: 50 (44-50)).

Stående mellem Hegel og Derrida muliggør Malabou med sit plasticitetsbegreb et nyt og andet begreb om nærvær og identitet, der er relevant i luthersk kontekst. I plasticitetsbegrebet ophæves forskel og forskelliggørelse ikke syntetisk i nærværets ideelle identitet. Omvendt opløses identitet og nærvær heller ikke dekonstruktivistisk i en uendelig forskelliggørende produktion af forskelle. Derimod åbner Malabous kritisk produktive videreførelse af Derridas dekonstruktion for at tænke en blivende forskel og differens i identiteten selv: Ånden ophæver som plasticitet ikke sig selv i atemporal selvpræsentation, men forbliver *i* de vedvarende historisk kontingente nye og autoplastiske forskelle, der *er* dens kommen til sig selv (C. Malabou, 2010: 32-38, 66-71; C. Malabou, 2005: 116-124).

Malabous plasticitetsbegreb muliggør med andre ord en form eller figur for nærvær som identitet-i-forskel, der har lært af dekonstruktionens opgør med at substantielt tænkt nærvær, men ikke stiller sig tilfreds med at afvise enhver tale om nærvær.

²³ Med plasticitet som læsestrategi præsterer Malabou en derridask læsning af Derridas Grammatologi. I Derridas skriftsforståelse finder Malabou en egen plasticitet, der bevirker skiftbegrebets forandring fra fonetisk skrift til archéskrift. Skrift er derfor ifølge Malabou også i Derridas konception ”plastisk form”, der i skriftbegrebet selv forandrer sig og materialiserer sig i en ny forståelse af skrift (den generaliserede skrift). *Différance* gentænker Malabou således som autoplastisk eller formintern metamorfose og materialisation af skriften i skriften (C. Malabou, 2010: 12-15 (8-21)). Se også J. P. Martinon, *On Futurity. Malabou, Nancy and Derrida* (2007) om Malabous plastiske skriftsforståelse (J. P. Martinon, 2007: 27-32)). Den generaliserede skrift betegner ifølge Malabou en bestemt filosofisk *Stimmung* eller atmosfære forbundet med dekonstruktion som kode, program, inskription; en ny tid indvarsles med plasticitet som filosofisk ”moterscheme” (C. Malabou, 2010: 12-16): Differensens særlige mobilitet er ifølge Malabou rejsens (”the transfer, the change of place”), men bevægelse reduceres til ”the paradigmatic value of the *line with no form*”, der taber dens formation og reformation, ”in the end, isn’t writing confused with its own force of inertia?” (C. Malabou, 2010: 49 (44-50)).

Tese: Luthers begreb om nærvær som figurintern begivenhed

Malabous transformation af Derridas *différance* åbner mulighed for at rekonstruere og formulere et begreb om nærvær og identitet, der modsvarer Luthers forståelse af nærvær som begivenhed knyttet til figurens materiale form.

Når jeg i den følgende læsning af *Dass diese Wort* og *Vom Abendmahl Christi* på baggrund af diskussionen mellem Derrida og Malabou tager afsæt i Luthers kristologiske og sakramentale figurer for nærværet, sker det for at undersøge og vise, hvordan Luther i figuren transformerer og refigurerer nærvær i og som identitet-i-forskel på måder, der peger videre end et substantielt nærvær og en identitet uden forskel, men heller ikke opløser forskellen og differensen mellem Gud og menneske i forskelsløs identitet og uendelig semiosis.

Den figurinterne formidling af nærværet skal igennem afhandlingens forløb transporteres ud af figuren og indarbejdes i det mere opfattende nye sprog og dets menings-skaben. Luthers diskussion med sværmerne i de to sene nadvertekster rummer aktuelle metafysikkritiske tegn- og repræsentationsteoretiske pointer, der i Luthers figurative formidling af nærvær, begivenhed og materialitet ikke må tabes i den systematisk-teologiske udfoldelse af det nye sprog, *nova lingua*, og dets fundering i gudslæren.

Før den egentlige tekstgennemgang skal nadverteksternes baggrund og deres disposition dog kort berøres. Det sker for at introducere diskussionen mellem Luther og sværmerne samt retfærdiggøre en systematisk tekstintern læsning af de centrale og udvalgte passager fra *Dass diese Wort* og *Vom Abendmahl Christi*, der også optager *nova lingua*-receptionen. I den følgende skitse af de to sene nadverskrifter skal den tegnteoretiske baggrund for Luthers diskussion med sværmerne i komprimeret form opridses for at føre frem mod den udførligere gennemgang i afhandlingens forløb.

Nadverteksterne (1527-1528) – den tegnteoretiske baggrund: Finitum capax infiniti?

Dass diese Wort Christi 'Das ist mein leib' noch fest stehen wider die Schwermgeister (1527) og *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* (1528) er Luthers sidste og afgørende skrifter i diskussionen med de såkaldte sværmere. Teksterne er kendetegnende for Luthers tredje nadverfase (1526-1528), der i 1527 og 1528 domineres af diskussionen med fortrinsvist Oe-

kolampadius og Zwingli, hvis repræsentative tegnforståelse Luther indædt bekæmper.²⁴

Luthers sakramentsteologi kan, som S. Hausammann i ”Realpräsenz in Luthers Abendmahlslehre” (1975) udvikler, groft inddeles i tre faser, hvoraf de første to (1519-25), repræsenteret ved tekster som *De captivitate Babylonica* (1520) og *Vom Anbeten des Sakraments des heiligen Leibnams Christi* (1523), er helliget opgøret med den skolastiske filosofis transsubstantiationslære og forståelse af messeofferet. I 1524 blander sværmerne sig i diskussionen, hvad der bevirker et fokusskifte i Luthers sakramentsteologi. Sværmerne reducerer ud fra en traditionel filosofisk tegn- og repræsentationsforståelse sakramentet til et åndeligt erindringsmåltid: Sakramentet henviser til Kristi ophøjede legeme i himlen.

I sværmernes teologi ser Luther sin i forhold til romerkirken karakteristiske betoning af troens afgørende rolle i forhold til konsekrationens ordene oversat til en indre spiritualisme. Forholdet mellem elementet og ordet får derfor en markant plads i diskussionen med sværmerne. For Luther drejer det sig i *Dass diese Wort* og *Vom Abendmahl Christi* om i opgør med den repræsentative forståelse af sakramentet som henvisende tegn at fastholde indstiftelsesordene, ”dette er mit legeme”, og dermed Kristi legemlige nærvær i de ydre tegn, brød og vin. Med henvisning til indstiftelsesordenes og Skriftens sikre klarhed fremfører Luther emphatisk, at både brød og legeme, blod og vin er til stede i nadverelementerne. Realnærværet udtrykker Kristi virkelige nærvær i og som brød og vin: Kødbrød og blodvin.²⁵

Både *Dass Diese Wort* og *Vom Abendmahl Christi* er båret af en parallel mellem inkarnation og sakramente. Det intime forhold mellem inkarnation og sakramente skyldes, at spørgsmålet om det reale nærvær i det ydre tegn ifølge Luther reflekterer tilbage på både kristologi og soteriologi: I afvis-

²⁴ Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Teil 2, 23. Bd., og Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Teil 2, 26. Bd., i det følgende citeret som WA 23 og WA 26.

²⁵ Luthers fokus på indstiftelsesordene i de to sene nadverttekster vidner om den for Luthers tredje og afgørende nadverfase væsentlige accentforskydning, hvormed realnærværet i sakramentet indtager pladsen som *objectum fidei*. I Luthers tidligere nadverttekster har det legemlige nærvær i elementerne en mere sekundær rolle; således fortolkes elementerne i de tidligere nadverskrifter i lys af absolutionsordet som pant og segl på *verba testamenti*, den frelse Kristus i sit ord (og element) udsiger og tildeler (N. Enggaard, ”Nadver, kød og krop – Luthers udspil til et nyt teologisk sprog” (2011): 34-36). S. Hausammann redegør for de forskellige faser i Luthers sakramentsteologi med realnærværet som tematisk omdrejningspunkt i ”Realpräsenz in Luthers Abendmahlslehre” (1969): 157-173. En lignende udvikling i Luthers sakramentsteologi påviser Erik Kyn-dal i *Nadverlære og nadverfællesskab* (1984): 17-39, 158ff.

ningen af Kristi legemlige nærvær i elementerne ser Luther inkarnationens virkelighed og Guds fortsatte nærvær i det menneskelige draget i tvivl. Hvis Kristi legeme og blod ikke kan forenes med brød og vin, sås der med fatale implikationer for soteriologien tvivl om den personale enhed af sand Gud og sandt menneske uden sammenblanding, uden adskillelse: ”Denn wenn ich das gleube, das allein die menschliche natur fur mich gelidden hat, so ist mir der Christus ein schlechter heiland, so bedarff er wol selbs eines heilands” (26, 319, 37-39).

Diskussionen med sværmerne i de to sene nadvertekster drejer sig derfor ikke kun om sakramentsteologi og forskellige tegn- og repræsentationsforståelser, men også om kristologi og det indbyrdes forhold mellem guddommelig og menneskelig natur i Kristus. I nadverteksterne er det spørgsmålet: Kan den guddommelige natur lide og dø i Kristus, og kan omvendt det menneskelige legeme være allestedsnærværende og på en gang i himlen og i sakramentet, der optager Luther. Selvom Luther ikke eksplicit nævner læren om *communicatio idiomatum*, driver den dog hans kristologiske udredninger i både *Dass diese Wort* og *Vom Abendmahl Christi*.

Fordi sakramentet og Kristi reale nærvær i brød og vin for Luther i den grad er tænkt parallelt med inkarnationen og den personlige forening af Gud og menneske, må han i opgøret med de sværmeriske modstanderes tegn- og nærværsforståelse forsøge at udtrykke også den sakramentale forening af brød og legeme, blod og vin, som en chalcedonensisk enhed-i-forskel. Med sproglige figurer som kødbrød, legemsbrød og blodvin prøver Luther i sine sene nadvertekster at formulere et alternativ til den tegn- og repræsentationsforståelse, der karakteriserer sværmernes udlægning af indstiftelsesord og sakramente som henvisning til et nærvær og en identitet uden for tegnet selv.

Med henblik på igennem afhandlingens tre kapitler at udfolde Luthers sprogfigurer og deres meningsskaben som eksempler på et allerede i de to sene nadvertekster virkende og funktionsdygtigt nyt sprog skal nadverteksternes tematik og disposition kort skitseres. På trods af forskelle i accentuering og terminologi hænger teksterne rent tematisk sammen, hvorfor det er forsvarligt med en systematisk, tekstintern læsning af udvalgte passager fra nadverteksterne, der gensidigt belyser hinanden og viderefører specifikke pointer.

Nadverteksternes disposition og opbygning

Både *Dass diese Wort* og *Vom Abendmahl Christi* er opbygget over en omtrentlig tredeling af stoffet, og teksterne kan derfor inddeles i tre hoveddele.

Dass diese Wort, I hoveddel: Skriftintern bevisførelse og korsteologi
(WA 23, 65, 5-131, 6)

I første hoveddel af *Dass diese Wort* introduceres de to stridende partier og det punkt, der skiller dem: Forståelsen af indstiftelsesordene, ”dette er mit legeme”, og sakramentet. Ifølge sværmerne er skriften her i modstrid med sig selv og lægger op til en ”tydende” forståelse af ord og sakramente: Oekolampadius forstår *legeme* som ”Leibzeichen”, mens Zwingli udlægger *er* som ”deudet”. Begge fortolker ifølge Luther sakramentet som et ”blot tegn”, der henviser til et nærvær uden for sakramentet.

I diskussion med sværmerne argumenterer Luther ud fra Skriften og med udgangspunkt i ”Guds ord lyver ikke” for indstiftelsesordenes bogstavelige klarhed (23, 65, 5-115, 13). Skriftsbeviset fører Luther til en opsummerende afvisning af enhver form for tydende udlægning af indstiftelsesord og sakramente. Skrift og indstiftelsesord er i forhold til sakramente og realnærvær ikke i modstrid med sig selv, men må forstås i sin bogstavelige ordlyd (23, 115, 1-115, 13).

Først efter den skriftinterne bevisførelse præsenteres sværmernes to afgørende kristologiske argumenter: ”Kristus sidder i himlen ved faderens højre hånd”, og ifølge Joh. 6, 63 nytter kødet intet. Hvis Kristi legeme og blod er i himlen ved faderens højre hånd, kan det ikke samtidig være i sakramentet, og hvorfor skulle Kristus tilsige og uddele unyttigt kød i nadveren? For at bringe skriften i overensstemmelse med sig selv og troens artikel om Kristi sæde ved faderens højre hånd må ord og sakramente ifølge sværmerne fortolkes tydende (23, 115, 14-115, 27).

Ovenpå præsentationen af sværmernes kristologiske argumentation udvider Luther nu problemfeltet fra skriftbevis til kristologi og korsteologi (23, 115, 28-129, 19). Ifølge Luther er det forståelsen af Guds ære, herlighed og magt, der ud fra en naturlig menneskelig fornuft, driver sværmernes skrifttydning og afvisningen af realnærværet i sakramentet: Det er uforeneligt med Kristi ære og magt at lade sig skænde på alteret, som var han en stegt pølse. Med smædeord som ”bagtgud” og ”brødgud” ironiserer sværmerne over Luthers forståelse af nærværet i sakramentet (115, 36-117, 5). Dét svarer dog ifølge Luther, der annekterer modstandernes smædeord, til at benægte korsets ”kødgud” og ”blodgud”. Med 1 Kor. 1, 18 bekender Luther sig til en korsteologisk visdom, der gør sværmernes fornuft til en dårskab (123, 28-127, 26). Derpå konkluderer Luther, at indstiftelsesordenes bogstavelige klarhed står fast, og skriftets titel er bevist; dog vil han ”til overflod” udfolde sin pointe (23, 129, 20-131, 6).

Dass diese Wort, II hoveddel: Faderens højre hånd og kødets nytte
(WA 23, 131, 7-209, 27)

I anden hoveddel af *Dass Diese Wort* diskuterer Luther først indgående sværmernes forståelse af trosartiklen ”siddende i himlen ved faderens højre hånd” (23, 131, 7-167, 28). Den, der binder Kristus til et sted i himlen, binder ifølge Luther Gud selv til samme sted. ”Højre hånd” er ikke et punkt eller sted, ”Ort”, i himlen, men derimod Guds allestedsnærværende og opretholdende magt. Guds højre hånd og magt er alle steder og ingen steder, oppe og nede, inde og ude. Derpå følger et kortfattet afsnit om enheden af guddommeligt og menneskeligt i Kristi person, der fører Luther til den konklusion, at Kristi legeme ligesom Guds højre hånd er allestedsnærværende, alle steder og ingen steder. ”Strengt taget”, mener Luther, ”ligger legemets allestedsnærvær allerede i første trosartikel” (23, 153, 12-25). Luther afrunder sin gennemgang af ”siddende i himlen ved faderens højre hånd”, idet han griber tilbage til 1 Kor 1, 18 og modsat sværmerne finder Guds ære og herlighed allerdybest nede. På korset og på alteret lider Gud uden ophør (23, 157, 30-37).

Så gennemgår Luther forståelsen af Joh. 6, 63: ”Kødet gavner intet” (23, 167, 28-209, 77). Luther paralleliserer her gentagne gange inkarnation og sakramente: Sakramentet er ikke et tegn på Kristi ophøjede legeme i himlen. I sakramentet i Kristus lige så nærværende med sit legeme, som da han gik på jorden, lå til bords med disciplene og hang på korset, om end i en anden skikkelse (23, 167, 28-177, 14). Luther udreder nu forholdet mellem den åndelige og legemlige spise; mens ordet ernærer hjertet, føder sakramentet munden (23, 177, 15-193, 16). Ånden er altid bundet til en ydre, legemlig ting (23, 193, 17-33). Derpå udfolder Luther modsætningen mellem kød og ånd ud fra skriften (23, 193, 34-203, 13) for at konkludere, at nytten af den legemlige spise er ”forvandling” af det dødelige legeme, der fortæres og fordøjes af Kristi evige og salige kød (23, 203, 14-209, 27).

Det kristologiske materiale afsluttes med Luthers udlægning af udvalgte kirkefædre (23, 209, 28-244, 9). Med bl.a. Augustin og Tertullian i ryggen fastslår Luther igen, at sakramentet ikke er et tegn på en fraværende sag, men den ydre skikkelse eller form (”Gestalt”, ”leiblich eusserlich ding”), hvori Kristi legeme, der med Hilarius kaldes et ”gudskød” og ”åndskød”, er realt nærværende.

Dass diese Wort, III hoveddel: Opsummering (WA 23, 244, 10-283, 23)

Dass diese Wort afsluttes i en tredje og forholdsvis usystematisk hoveddel, der ikke har noget egentligt strukturerende princip men snarere karakter af en opsummering af Luthers pointer.

Vom Abendmahl Christi åbnes med en kort indledning (26, 261, 1-262, 25), der fastslår, at skriftet er Luthers sidste ord i nadversagen (262, 12-15). Så følger Luthers egen disponering af stoffet (262, 19-25) i tre dele: I) De punkter, sværmerne ikke har svaret på, II) Afhandling af skriftens udsagn om sakramentet og III) En bekendelse mod alle kætteri.

Vom Abendmahl Christi, I hoveddel: Ubesvarede stridspunkter, tropus/metaphora og tilbagevisning af sværmernes to kristologiske argumenter (26, 262, 26-445, 17)

Tekstens første hoveddel åbnes med en punktvis gennemgang af de stridspunkter, sværmerne ifølge Luther endnu ikke har tilbagevist (26, 262, 26-317, 5). Herunder gennemgår Luther nu udførligt sværmernes ”tydende” udlægning af ord og sakramente, der i *Vom Abendmahl Christi* afhandles under kategorien *tropus, metaphora* (26, 268, 32-280, 3). Luther udfolder i diskussion af indstiftelsesordenes klarhed sin forståelse af metafor: Metafor knytter Luther med Horats til en fornyelse (”novatio”) af et gammelt ord, der bliver nyt (”newes wort”). Fornyselsen sker på baggrund af en forudgående lighed (”Gleichnis”) mellem gammelt og nyt ord, gammel og ny ting, der udsiger tingens sande og rette væsen. Med udviklingen af metaforen som ”newes wort” afviser Luther sværmernes tropologiske udlægning af indstiftelsesordene: Der er ingen lighed mellem legeme og brød, blod og vin, derfor kan indstiftelsesordene ikke forstås metaforisk. De har derimod ifølge Luther karakter af ”magtord”: Indstiftelsesordene skaber, hvad de nævner, konkluderer Luther med henvisning til Gen. 1, 1 og Joh. 1 (282, 10-292, 6).

Derpå diskuterer Luther igen de to hovedpunkter, ”siddende i himlen ved faderens højre hånd” (26, 317, 6-349, 16) og forståelsen af Joh. 6, 63 (26, 349, 17-378, 27):

I et opgør med Zwinglis retoriske figur for personenhed og to-naturlære, *alleosis*, bringer Luther synekdommen som grammatisk figur for personenheden på banen. Ifølge Luther sønderriver Zwingli med *alleosis* personenheden og frelsesværk. Luther udfolder i detaljeret form sin forståelse af personenheden og de to naturers indbyrdes forhold. Så intimt er Gud og menneske forenet i Kristi person, at også guddommen i Kristus lider og dør, mens det

menneskelige legeme omvendt er allestedsnærværende. Det legemlige nærvær beskrives nu som *localiter*, *diffinitivt* og *repletivt*. Det *diffinitive* nærvær bruger Kristus i sakramentet (26, 317, 6-349, 16).

Også diskussionen af Joh. 6, 63, ”kødet gavner intet”, er hovedsageligt orienteret mod Zwingli, om end teksten i forhold til *Dass diese Wort* mest har refererende form (26, 349, 17-378, 27). Luther afviser Oekolampadius’ brug af Tertullians *figura* for fortolkning af ”legeme” som ”Leibzeichen” og gentager sin fortæelse af *figura* som realnærværets ydre form (26, 379, 17-392, 28).

Første hoveddel af *Vom Abendmahl Christi* afsluttes med ”De praedicatione Identica”, hvor synekdokken af Luther bruges som figur for personenhed og sakramental enhed (26, 437, 30-445, 17): Indstiftelsesordene skaber en ny sakramental ”væsentlig” enhed af kød og brød, legeme og blod. Den sakramentale enhed sidestilles med den personlige forening af Gud og menneske i Kristus og udtrykkes med de synekdokiske figurer ”kødbrød”, ”legemsbrød” og ”blodvin”. I sakramentet ”tygges, gnaves og ædes” Kristi legeme og blod.

Vom Abendmahl Christi, II hoveddel: Eksegetisk materiale (26, 445, 18-498, 31)

Anden hoveddel i *Vom Abendmahl Christi* afhandler udelukkende nytestamentlige nadvertekster. Luther fremhæver bl.a. ordet som det første og største i nadveren (26, 478, 38-479, 9), ligesom fællesskabet om Kristi legeme udfoldes relateret til forholdet mellem åndelig og legemlig spise (26, 486, 1ff).

Vom Abendmahl Christi, III hoveddel: Bekendelse (WA 26, 499, 1-509, 28)

Teksten afsluttes med tredje hoveddel, ”Bekendtnis”, hvor Luther testamenterisk bekender sin teologi mod alle kætterier. Bekendelsen åbnes med en trinitarisk udlægning af første trosartikel og videreføres med fokus på Guds selvhengivelse og velgerninger i det skabte illustreret ud fra de tre trosartikler.

Nadverteksternes kompositoriske og tematiske fællesskab lægger således op til en samlet, tekstintern læsning, der igennem afhandlingens tre kapitler fordeler sig på følgende udvalgte tekststykker:

I kapitel I præsenteres Luthers forståelse af trosartiklen ”siddende i himlen ved faderens højre hånd” og forestillingen om Kristi legemes allestedsnærvær på baggrund af *Dass Diese Wort* (23, 115, 28-167, 28). Kapitel I

opholder sig som nævnt indledningsvist med det korsteologiske motiv som baggrund for Luthers udvikling af allestednærvær. Jeg undersøger her korsfiguren samt de ubikvitetsfigurer, der knyttet til korset arbejder på at ophæve den filosofiske differens mellem Gud og menneske.

Kapitel II gennemgår det kristologiske materiale i fortrinsvist *Vom Abendmahl Christi* (26, 317, 6-349, 16) med fokus på Luthers forståelse af personenhed, to-naturslære og *communicatio idiomatum*. Her skal de theopaschistiske implikationer i Luthers kristologi fremlægges på baggrund af kristologiske figurer som gudmenneske og gudskød. Nærværfiguren udtrykker inkarnationen som begivenhed i Gud.

I kapitel III fremlægges Luthers forståelse af sakramente og realnærvær ud fra *Vom Abendmahl Christi*, idet jeg inddrager relevante passager fra *Dass diese Wort*, hvor det er oplysende for fremstillingen (26, 437, 30-445, 17 og 23, 209, 28-244, 9). Fremstillingen opholder sig ved de sakramentale nærværfigurer som gentagelse af den inkarnatoriske begivenhed og nærværets konsekvenser for Guds selvnærvær og identitet.

Kapitel I. Kors- og ubikvitettsfigurer: Nærværet i inkarnation og sakramente

I det følgende kapitel tager jeg afsæt i *Dass diese Wort* og Luthers forståelse af udsagnet ”siddende i himlen ved faderens højre hånd”, der fører ham til forestillingen om Kristi menneskelige legemes allestedsnærvær. Hensigten med kapitlet er at foregribe de pointer, der i de to næste kapitler i mere udførlig form skal gennemarbejdes og funderes.

I kapitel I forsøger jeg inspireret af den systematisk-teologiske reception af Luthers *nova lingua* og dens sans for sammenhængen mellem form og indhold, sprog og sag, i Luthers tilgang til traditionen at læse forholdet mellem Kristi menneskelige legemes allestedsnærvær og det reale nærvær i sakramentet som udtryk for en bestemt sproglig strategi: Igennem selvopfundne figurer for allested- og realnærvær skaber og udvirker Luther i diskussion med sværmerne sin tegn- og repræsentationsteoretiske pointe.

Som påvist i forbindelse med nadverteksternes disposition, er det relevante tekstmateriale (23, 131, 7-167, 28) indrammet af en korsteologisk indledning og afslutning, der i barsk form paralleliserer afvisningen af realnærværet og nytten af sakramentet med korsets nytte (23, 115, 28-129, 19 og 23, 157, 30-37). Det er derfor muligt at læse det kristologiske tekststykke som båret af en korsteologisk *sub contrario*-logik, der sigter mod at udfordre og gøre op med det filosofiske aksiom, *finitum non capax infiniti*, der bærer sværmerne sin tegn- og nærværforståelse.

Det følgende kapitel forløber i to skridt: Først gennemgås Luthers forståelse af ”højre hånd”, der ifølge Luther udsiger guddommens allestedsnærværende magt i det skabte. I tekstgennemgangen fokuserer jeg på de mærkelige og selvmodsigende figurpar, Luther bruger til at formulere højre hånd som alle steder og ingen steder. Alle steder/ingen steder, oppe/nede, inde/ude er ubikvitettsfigurer, der båret af korset som dominerende figur og vejledt af dets *sub contrario*-logik, har til hensigt at lokalisere Guds ifølge sværmerne ophøjede herlighed og ære nede i det vanærende materiale: På kors og alter.

Dernæst præsenteres Luthers lære om Kristi allestedsnærværende legeme, der for Luther er den umiddelbare konsekvens af den personlige forening af Gud og menneske i Kristus. Legemet er som højre hånd alle steder og ingen steder, det har intet fast punkt eller sted i himlen, men er udtrykt i de samme figurpar som højre hånd: Oppe/nede og inde/ude. De figurer, Luther bruger til at identificere Kristi legeme til ukendelighed, fungerer som baggrund for en genkvalificering og materialisering af det nye nærvær i sakramentet. Det allestedsnærværende legeme er en del af det mere omfattende nye sprog: Det opløser og suspenderer vores sædvanlige ord og be-

greber og deres traditionelle henvisning og identitet for at skabe nyt og andet.

Luthers figurpar er i diskussionen med sværmernes tegn- og repræsentationsforståelse udtryk for en bevidst strategi, der igennem originale figurer og idiomatiske lærepunkter forsøger at opløse den filosofiske differens mellem Gud og menneske som fikserede i en uendelig og uoverstigelig forskel, der ikke tillader et virkeligt nyskabende møde mellem dem.

Siddende i himlen ved faderens højre hånd: Herligheds- eller korsteologisk forudsætning

Den kristologiske diskussion i *Dass diese Wort* drejer sig om forståelsen af udsagnet: Siddende i himlen ved faderens højre hånd. Sværmerne forstår højre hånd som et lokalt punkt i en rumligt forstået himmel, hvor Kristus sidder med sit ophøjede legeme. Eftersom Kristi legeme må være underlagt de lokale og rumlige begrænsninger, der gælder legemer generelt, kan det ikke være i himlen og på samme tid i sakramentet. Indstiftelsesord og sakramente fortolkes derfor med fravær som fortegn; både sprogligt og sakramentalt tegn henviser re-præsentativt til et nærvær oppe i himlen.²⁶

Luther må derfor for at fastholde Kristi reale nærvær i sakramentet argumentere på to fronter: Dels må han vise, at højre hånd ikke er et punkt oppe i himlen, dels at Kristi legeme ikke er lokalt begrænset, men kan være flere steder på samme tid. Luther vil i *Dass diese Wort* ”til overflod bevise”, at det hverken er i modstrid med skriften eller med nogen trosartikel, at Kristi legeme ”zugleich ym hymel und ym abendmal sey”.²⁷ Beviset har da også umiddelbart en overflødig karakter. I skriftets første hoveddel har Luther med afsæt i Guds ord afvist enhver tydende – ikke bogstavelig – udlægning af indstiftelsesord og sakramente for at konkludere, at ”der spruch

²⁶ ”Und zum ersten nemen wir fur den artickel, das Christus sitzt zur rechten hand Gotts, welchen die schwermer halten, er leide nicht, das Christus leib ym abendmal auch sein kuende” (23, 131, 7-9).

²⁷ ”Doch umb der unser willen zu stercken, wil ich weiter handeln, wie der schwermer grund und ursachen nichts sind und zum uberflus beweisen, das nicht widder die schriff noch artickel des glaubens sey, das Christus leib zugleich ym hymel und ym abendmal sey, Wie wol ichs den schwermern nicht schueldig bin zu thun, sondern sie zu beweisen schueldig sind, das widder die schriff sey, und konnens nicht thun, wie gesagt ist. Wenn ich aber das beweiset habe, so soll man die wort lassen gehen und stehen ’Das ist mein leib’, wie sie lauten” (23, 129, 30-131, 2).

Christi 'Das ist mein leib' noch feste stehet" (23, 129, 21-22).²⁸ Hermed er skriftets titel bogstaveligt talt bevist og enhver yderligere argumentation for realnærværet strengt taget unødvendig.

Som O. Jensen gør opmærksom på i *Kristi Person* (1987), er beviset dog påkrævet. Luthers sværmeriske modstandere har opdyrket en sprække i hans skriftsprincip og vendt det mod ham selv: Hvor skriften eller en trosartikel tydeligt tvinger til det, er det ifølge Luther tilladeligt at forlade skriftens bogstavelige klarhed.²⁹ Den lokale og isolerede forståelse af anden trosartikel retfærdiggør altså, at Skriftens ordlyd, "dette er mit legeme", fraviges og sakramentet fortolkes repræsentativt. Det er med andre ord kristologien, nerven i Luthers sakramentsteologi, der med afsæt i hans eget skriftsprincip vendes imod hans insisteren på Kristi reale nærvær i sakramentet.

Der er dog i *Dass diese Wort*, som den korsteologiske indramning af det kristologiske materiale antyder, mere på færde for Luther. Den lokale forståelse af højre hånd og legeme vidner ifølge Luther om et særligt perspektiv på guddommeligt og menneskeligt: "[T]hu die augen auff, sihestu nicht, das der hymel hoch droben ist, da Christus sitzt ynn seinen ehren, und die erden hie tieff hunden, da sein abendmal gehet? Wie kan ein leib so hoch sitzen ynn ehren und zu gleich hienieden sein, sich lassen schenden und mit henden, maul und bauch gehandelt werden, als were er eine bratwurst? Solt das sich reymen mit der herlichen majestet und hymelisschen ehren?" (23, 115, 36-117, 5). Himmel, ære, herlighed og majestæt er i sværmenes optik højt oppe og på uendelig afstand af jord, vanære, fornædrelse og nadver henede. Sværmenes tegn- og repræsentationsforståelse finder Luther med andre ord funderet i en herlighedsteologisk logik, der genfremsætter de traditionelle metafysiske væsensudsagn om Gud og menneske i sakra-

²⁸ Med deres tydende udlægninger af Skrift og indstiftelsesord spotter sværmerne Guds ord selv, idet de holder det "fur schertz und geucherey" (23, 115, 12-13). Den, der spotter Guds ord, "Der lestert den gantzen Gott [...]. Es ist ein Gott, der sich nicht teylen lest odder an einem ort loben, am andern ort schelten, an einem wort ehren, an andern verachten" (23, 85, 2-5 (83, 23-29)). At indstiftelsesordene står fast, er begrundet i Guds ord, der ikke lyver: "Dis wort 'schriff ist nicht widdernander' hette den Ecolampad nicht verforet, Denn es ist ynn Gotts wort gegruend, Das Gott nicht leuget noch sein wort nicht leucket" (23, 123, 20-22).

²⁹ O. Jensen, *Kristi Person. Til betydningen av læren om Kristi person i Martin Luthers teologi 1520-1546* (1987): 127-129 (115-129). Se for Luthers egen forkærlighed for og sans for skriftens figurative, metaforiske rigdom fx A. Vind: "'Christus factus est peccatum metaphoricè'. Über die theologische Verwendung rhetorischer Figuren bei Luther unter Einbeziehung Quintilians" (2007), J. Ringlebens "Luther zur Metapher" (2004) eller J. Wolffs *Metapher und Kreuz* (2005).

mentsteologien: *Finitum non capax infiniti*. Ifølge de sværmeriske modstandere er det uforeneligt med Guds herlighed og majestæt at ”skændes” på alteret: ”Wie sichs reyme, das der koenig der ehren so boese buben so lasse mit sich spielen” (23, 125, 31-127,1). Afvisningen af det reale nærvær i sakramentet svarer ifølge Luther ikke bare til at fornægte inkarnationen, men også til at fornægte korset, Guds lidelse og død. Det er med andre ord selve frelsens virkelighed, der med sværmernes repræsentative tegnforståelse sættes på spil: ”Wo ist zu nuetze, das er mensch sey? [...] wie reymet sichs, das solche majestet sich lesst creutzigen von boesen buben?”, spørger Luther ironisk sine modstandere (23, 127, 11-14).

Det er derfor ikke bare en lokal forståelse af Kristi nærvær, der her er på spil, men en bestemt gudsforestilling, der i yderste konsekvens reducerer sakramentet til henvisende tegn. Når Luther går til modangreb på sværmerne, skyldes det et andet syn på ære, herlighed og majestæt, der med korset som teologisk fortegn insisterer på Guds reale nærvær i det vanærende og ydre sakramentale tegn, brød og vin.

Guds skabende magt som led i nova lingua

Luther indleder sit bevis med udgangspunkt i kristologien og den personlige forening af Gud og menneske, der af Luther opfattes som så intim, at den, der binder Kristus og hans nærvær til et lokalt punkt eller sted i himlen, binder Gud selv til det samme sted, ”weil ausser Christo kein Gott ist”. Hvor Kristus er, er ”die Gottheit gantz und gar”. I ham bor ”die gantze Gottheit leibhaftig”, så den, der ser ham, ser faderen (23, 131, 19-24).³⁰

Men Guds højre hånd er ifølge Luther ikke et lokalt punkt eller sted, ”Ort” (23, 133, 19-20), oppe i en rumligt forstået himmel, ”darynn ein guelden stuel stehe und Christus neben dem vater sitze ynn einer kor kappen und guelden krone” (23, 131, 13-14). Guds højre hånd er derimod Guds almægtige magt (”die almechtige gewalt Gotts” (23, 133, 21)), Gud skaber, virker og opretholder alt ”durch seine allmechtige gewalt und rechte hand” (23, 133, 31). Guds skabende magt er i alle ”creatur ynn yhren allerynnwendigste [...], das nichts gegenwertigers noch ynnlicherers sein

³⁰ ”Aus welchen kindischen gedanken mus denn weiter folgen, Das sie auch Gott selber an einem ort ym hymel auff den selbigen guelden stuel binden, weil ausser Christo kein Gott ist, Und wo Christus ist, da ist die Gottheit gantz und gar, wie Paulus sagt: ’Es wonet ynn yhm die gantze Gottheit leibhaftig’ und Johan. vi. ’So lange bin ich bey euch, und yhr kennet mich nicht. Philippe wer mich sihet, der sihet den vater, gleubstu nicht, das der vater ynn mir und ich ym vater bin?’” (23, 131, 18-24).

kann ynn allen creaturen denn Gott selbs mit seiner gewalt" (23, 135, 2-6; 133, 30-135, 11).

I sin forståelse af Guds skabende og opretholdende magt ligger Luther umiddelbart på linje med traditionen før ham, det er for så vidt ikke skaberen magt, der her står til diskussion.³¹ Derimod er Luther, som den korsteologiske indramning af udfoldelsen af "faderens højre hånd" indikerer, ude i et andet ærinde: Han vil gøre op med den sværmeriske fornuft og logik, der i hans øjne vil have Gud, menneske, magt og nærvær på menneskelige betingelser svarende til den repræsentative forståelse af sakramentet.³² Guds magt er, som Luther igen og igen fremhæver, en "uber alle mas unbegreifliche ding", "unbegreiflich" og "unmeslich" (23, 137, 2; 133, 27). Guds magt har "kein mas noch zal [...] und [thut] solche ding [...], die kein vernunft begreyffen kan, sondern schlecht muessen gegleubt werden" (23, 117, 15-16).

Sideløbende med eller isprængt de mere gængse udtryk for Guds skabermagt er teksten derfor båret af en anden fornuft eller logik, der forsøger at udsige og begribe Guds nærvær og magt *hinsides* den metafysiske dualisme, som begrundet sværmernes lokale forståelse af nærværet. Guds ord er altid en dårskab for fornuften (23, 127, 23-24).

Som påpeget i nyere og sprogteoretisk orienterede studier af Luthers to sene nadvertekster, bl.a. af C. Henschen, J. von Soosten, J. Baur, M. Wendte og C. Pallesen, ligger der i *Dass diese Wort* i Luthers udfoldelse af Guds skabende og allestedsnærværende magt en specifik pointe, der på forskellig måde knyttes til et allerede i 1527 operativt nyt sprog. Særligt C. Henschen og J. von Soosten hæfter sig i den forbindelse ved Luthers brug af mærkelige og umiddelbart selvmodsigende begrebs- eller figurpar for den allestedsnærværende magt: "Nirgent/an allen orten", "allerynnwendigste/auswendigsten", "unden/oben", "forn/hinden", "ausser/uber". Figurerne bruger de lokale og rumlige markører, som også de sværmeriske

³¹ Se fx C. Henschen, der i den forbindelse sammenligner Luthers skabelsteologi med den augustinske (Henschen, 2010: 27-29).

³² "Sie moegen hie sagen villeicht: wir konnens wol beweisen. Wir stiegen ein mal heymlich ynn den hymel eben zur mitternacht, da Gott am tieffesten schlieff, wir hatten ein laterne und einen dietrich mit uns, brachen yhm ynn das aller heymlichst kemerlin und schlossen alle kasten und laden auff, da seine gewalt ynnen lag. Da namen wir eine gold wage, das wirs ja gewis treffen und gnaw abwegeten, Wir funden aber keine gewalt, die das vermocht, das ein leib zu gleich ym hymel und ym abendmal sein kuentde, Darumb ists gewis, Das 'leib' mus 'leibszeichen' heissen" (23, 119,1-8).

modstandere gebærder sig ud fra i forståelsen af højre hånd, men de identificerer dem ulogisk og absurd i en selvmodsigende enhed i figuren.³³

Når jeg inspireret af von Soostens Lutherstudie "Präsenz und Präsentation" (2005) i det følgende opholder mig ved Luthers figurpar, skyldes det forsøget på at vise figurene og deres logik som del af en sproglig strategi, der som betydningsbærende i sig selv sigter mod at udvirke den tegn- og repræsentationsteoretiske pointe, som Luther i polemisk opgør med sværmerne kæmper for i *Dass diese Wort*. Igennem originale sproglige figurer, der gør brug af traditionelle ord og begreber på nye og anderledes måder, forsøger Luther med korset som den bærende figur at gøre op med en metafysisk spekulativ forståelse af Gud som en ekstramundan og ekstralingvistisk værensmagt, der er uberørt og ubesmittet af mødet med menneskelighed, legemlighed, lidelse og død. Det er dén metafysiske teologi, der i yderste konsekvens reducerer det sproglige og sakramentale tegn til repræsentativ henvisning.

Den opgave, Luther stiller sig selv i *Dass diese Wort*, er sprogligt at udtrykke og begrebsliggøre det ubegribelige og umålelige nærværs sted ved faderens højre hånd som andet og mere end en lokal fikstion, der i yderste konsekvens tvinger sprogligt og sakramentalt tegn til henvisning.

Faderens højre hånd udtrykt i selvmodsigende figurpar

For at indkredse Guds magt og højre hånd bruger Luther den selvmodsigende og emphatisk fremhævede formulering, "die allmechtige gewalt Gotts,

³³ Mens J. von Soosten i "Präsenz und Repräsentation" (2005) taler om paradoksfigurer, påpeger C. Henschen Luthers brug af "antitetiske figurpar". Ifølge Henschen ligger der i Luthers udfoldelse af faderens højre hånd en samlet gudslære, Luthers antitetiske figurpar gives da også en specifik ontologisk drejning. Således fortolker C. Henschen Luthers figurative par som udtryk for virkelighedens dialektisk ontologiske beskaffenhed, der funderes i en omfattende trinitarisk tænkning: Guds væren er ifølge Henschen det dialektiske spil mellem transcendens/immanens, der gennemtrænger og fører det skabte mod dets endelige ordblivelse i den treenige Gud (Henschen, 2010: 23-30 (23-56)). Når jeg i det følgende støtter mig til von Soosten, skyldes det, at Luthers figurpar ikke for hurtigt bør funderes i en forståelse af virkeligheden som ontologisk dialektisk spil mellem transcendens/immanens, der, som kapitel II og III skal vise, leder tankerne hen på hegelsk inspireret idealistisk Luther. Også J. Baur og C. Pallesen knytter på forskellig måde Luthers udfoldelse af Guds – og legemets – ubikvitet til et nyt sprog, der sproginnovativt arbejder med at opløse den gamle filosofiske differens mellem Gud og menneske (se J. Baur: "Ubiquität" (2007), "Luther und die Philosophie" (1993) og C. Pallesen: "Jagten på den tabte kontekst – om eksternalitet og bekendelse i Luthers nadverlære" (1991)).

welche zugleich nirgent sein kann und doch an allen orten sein mus. Nirgent kan sie an einigem ort sein, spreche ich" (23, 133, 21-23). Guds magt kan på samme tid befinde sig ingensteder og alle steder ("nirgent"/"an allen orten"). Gud har magt til at være ingen steder, men må som skabermagt ikke desto mindre være alle steder – og *ingen steder* kan hans magt være på *et sted*.

Var Guds magt begrænset eller bundet til et sted ("an etlichem ort"), måtte den være "begreiflich und beschlossen". Som stedsbundet og afmålt på sin lokalitet ("beschlossen und abgemessen") kunne den ikke være på et andet sted på samme tid ("an keinem andern ort"). "Die Goettliche gewalt aber mag und kan nicht also beschlossen und abgemessen sein, Denn sie ist unbegreiflich und unmeslich, ausser und uber alles" (23, 133, 24-28). I "nirgent" og de figurpar, der knytter sig til "nirgent" ("unbegreiflich/unmeslich", "ausser/uber"), forsøger Luther at formulere magtens ubegribelige og umålelige lokale frihed. Ingensteder kan den være på et enkelt sted uden at binde sig og afmåles eller vejes.

Og dog må den "an allen orten wesentlich und gegenwertig sein" (23, 133, 28-29): "Denn Gott ists, der alle ding schafft, wirckt und enthellt durch seine allmechtige gewalt und rechte hand" (23, 133, 30-31). Guds skabende og opretholdende magt "an allen orten" må i alle "creatur ynn yhrem allerynnwendigsten, auswendigsten umb und umb, durch und durch, unden und oben, forn und hinden selbs da sein, das nichts gegenwertigers noch ynnlicher sein kan ynn allen creaturen denn Gott selbs mit seiner gewalt" (23, 135, 2-6). De figurative par "nirgent/an allen orten, ausser/uber" er nu suppleret med "allerynnwendigste/auswendigste", "unden/oben" og "forn/hinden" samt de selv-reduplicerende "umb/umb", "durch/durch". Gud er "gantz und gar ynn allen creaturn und ynn einer iglichen besondern", dybere, inderligere og "gegenwertiger denn die creatur yhr selbs ist, und doch widderumb nirgent", intet skabt "umbfangen" eller "umbfehet" Guds magt og nærvær (23, 135, 35-137, 1; 23, 137, 33-36),

Luthers figurer for allestedsnærværet intensiverer på én gang nærværets inderlighed i dets skabte og isprænger samtidig den allestedsnærværende skabermagts sted en fri og ubundet ikke-stedslighed i forhold til enhver lokal fiksering eller indkapsling af nærværet.

Guds skabende magt er, fortsætter Luther, Guds majestæt og væsen, der er Gud selv. Gud er "eine einige einfeltige Gottheit selbs" (23, 139, 14), eet eneste – men differentieret – væsen, for Gud skaber ved sit ord: "Gene. 1. Johan. 1. das ist seine *gewalt*" (23, 139, 17-18, min kursivering). Guds ord og magt er ikke et ydre redskab, som Gud tilfældigt bruger i skabelsen, "sondern er selbs" (23, 139, 19). Luther udfolder ikke sagen nærmere i

nærværende tekstpassage, men, som også C. Henschen bemærker i *Erniedrigung Gottes und des Menschen Erhöhung*, vidner referencen til Gen. 1, 1 og Joh. 1 om en komprimeret trinitarisk pointe: Gud skaber ved sit ord, der blev kød; den kødblevne Logos er helt og fuldt Gud selv, ”die einige einfeltige Gottheit” (23, 139, 14-19). Det er denne ene trinitarisk differentierede guddom, der med ”seine gewalt und *geist* allenthalben [...] aller yinnerlichst, eusserlichst, durch und durch gegenwertig [ist]” (23, 139, 19-21, min kursivering). Gud er med ”sein Goettlich rechte hand, wesen, und maiestet [...] allenthalben” (23, 139, 22-23).³⁴

”Unbegreiflich” er Guds magt og majestæt ”unmeslich”, Guds magt har ”kein mas noch zal” (23, 117, 15). Den guddommelige magt og majestæt er så lille, ”das sie ynn eym koernlin, an eym koernlin, uber eym koernlin, durch ein koernlin, ynnwendig und auswendig, gegenwertig und wesentlich sey”. Skønt Guds magt og majestæt er ”einig und einerley und nicht sich teilet”, er hans ”einige maiestet [...] dennoch gantz und gar ynn eym iglichen besonder” (23, 137, 8-15). Og omvendt er ”die selbige maiestet so gros [...], das sie widder diese wellt noch eitel tausent welt mag umbfahen und sagen: sihe, da ist er?” (23, 137, 18-19). Når ”klein” er ”gros” og – omvendt – når det majestætiske ”einig, einerley” multipelt og ”gantz und gar” er i ”eyn iglichen besonder” og dog ”derselbigen keines were, da er ist (23, 137, 36-139, 2), kan den lokativiske præposition ”ynn” tilsvarende både være ”an, uber, durch, yndwendig, auswendig”.

At Guds skabende og opretholdende magt i det skabte ikke står til diskussion hos Luther, er der ingen tvivl om. Men Guds allestedsnærværende magt er den baggrund, på hvilken Luther i *Dass diese Wort* diskuterer og insisterer på realnærværet i inkarnation og sakramente. Hans argumentation har umiddelbart karakter af en storstilet magtopvisning: ”Es ist geringe ge-

³⁴ Se C. Henschen, 2010: 42-46. I den komprimerede tekstpassage finder Henschen hos Luther en dynamisk trinitarisk tænkning: Gud ud-siger sig i sit ord i sit andet, Gud differentierer i skabelsen sit eget væsen, der således peger frem mod ordets kødblivelser i Kristus med henblik på det skabtes eskatologiske ordblivelser i den treenige Gud (se i forbindelse med en mere omfattende gennemgang af Henschens position kapitel II). Henschen påpeger: ”Mit dem Hinweis auf diese beiden Bibelstellen gibt Luther zugleich zu verstehen, dass das Sein Gottes nun zu entfalten ist als das Sein Jesu Christi, und das heisst zugleich: als das schöpfungsmächtige und gewaltige Wort Gottes. Jesus Christus ist der Logos Gottes” (Henschen, 2010: 46 (23-52)). Også O. Jensen påpeger, dog ud fra en samlet læsning af bl.a. Luthers bekendelsestekster og Credoudlægninger, at læren om Kristi person hos Luther er tydeligt trinitarisk forankret og delagtig i de relationer, der tilkommer de tre personer. Jensen finder derfor hos Luther en trinitarisk skabelsteologi. I forbindelse med diskussionen med sværmerne er Luthers pointe, at kristologi og realnærvær ikke kan afhandles isoleret til anden trosartikel (O. Jensen, 1987: 74-80, 130-136).

gen diesem stuck, das Christus leib und blut zu gleich ym hymel und abendmal ist.” (23, 137, 3-5). Skulle denne Gud ikke kende en måde, hvorpå ”sein leib an vielen orten zu gleich gantz und gar were und doch derselbigen keines were, da er ist” (23, 137, 36-139, 2)? Guds magt har flere lokale måder ”ein ding ym andern zu haben denn diese grobe, die sie furgeben, wie wein ym fasse, brod ym kasten, gellt ynn den tasschen ist” (23, 145, 33-35). Nu er realnærværet til overflod (”zum uberfluss” (23, 129, 31)) bevist og funderet i den treenige Guds suveræne majestæt. Og bevist har virkelig karakter af en ren overflod, for som nævnt beviste Luther allerede i første hoveddel af *Dass diese Wort* realnærværet ud fra Skriftens og indstiftelsesordenes klarhed.³⁵

Derfor peger da også de figurpar, Luther benytter for at udsige og måske endda begrebsliggøre guddommens ubegribelige og umålelige allestedsnærvær, videre end den skabelsesteologiske magtdemonstration og mod en mere specifikt inkarnatorisk korsteologisk og tegnteoretisk pointe.

Luthers figurpar som sproglig strategi: Sted og ikke-sted

Modsat de mere traditionelle skabelsesteologiske udlægninger af tekststedet har bl.a. Joachim von Soosten i ”Präsenz und Repräsentation” (2005) påpeget Luthers brug af paradokset som retorisk stilfigur.³⁶ Paradokset fun-

³⁵ ”Hie mit were nu wol gnung den schwermern geantwort. Denn weil wir so viel erstreiten und gewinnen, das *der spruch Christi 'Das ist mein leib' noch feste stehet* und yhre besten gruende nichts sind und on alle beweisunge nackt und blos, so stehen auch gewislich noch feste alle andere sprueche vom abendmal Christi” (23, 129, 20-24, min kursivering).

³⁶ Von Soosten knytter paradoksfiguren som udtryk for det nye sprog til Luthers samlede teologi, hvori Luther ifølge von Soosten ”von der Stilfigur des Paradox reichlich Gebrauch macht und dies für alle 'loci communes' seiner Glaubenslehre: für die Hamartologie genauso wie für die Christologie, für die Gotteslehre genauso wie für die Soteriologie” (von Soosten, 2005: 117). Han bemærker dog selv, at den argumentative brug af paradokset som stilfigur bør funderes inden for rammerne af klassisk dialektik og skolefilosofi: I denne af Luther aldrig skrevne dialektik (*nova lingua*), ”so meine Vermutung, würde die Stilfigur des Paradoxen eine durchaus prominente Stelle einnehmen” (von Soosten, 2005: 118). Stærkere står i den forbindelse (trods von Soostens formodning) J. Wolffs indgående studie i Luthers sproglige paradokser, antiteser m.m. i *Metapher und Kreuz*, der af Wolff knyttes til en omfattende kristologisk metaforisk billedlære (se kapitel III). Ejendommeligt er det dog, at Luthers ubikvitettsfigurer synes helt fraværende i Wolffs Lutherstudie. Se for et studie af Luthers forhold til Quintilian og den retoriske tradition som tidligere nævnt A. Vind ”’Christus factus est peccatum metaphorice’. Über die theologische Verwendung rhetorischer Figuren bei Luther unter Einbeziehung Quintilians” (Vind, 2007). Se endvidere for Luthers brug af retoriske figurer den i min kontekst mere perifere K. Alfswåg (1987): ”Language and reality. Luther's relation til classical rhetoric in Rationis Latomianae confutatio (1521)”.

gerer inden for, hvad von Soosten kalder en "Ökonomie des Unermesslichen", og tjener til, at bringe "das, was nicht 'gemessen und begriffen' werden kann [...], dennoch angemessen zur Sprache" (von Soosten, 2005: 116). Som fornemme eksempler på Luthers "Rhetorik des Paradoxen" fremhæver von Soosten de i hans terminologi paradokse figurpar, fx "drinnen/draussen", der kendetegner paradokset som retorisk figur: "Das Paradox unterstellt eine Zweiheit (drinnen und draussen) und behauptet zugleich die Einheit (die Unzertrennlichkeit) des Differenten, es akzentuiert die Gleichzeitigkeit eines Verschiedenen und Widersprechenden; die Rhetorik des Paradoxen arbeitet damit, dass zweierlei muss für möglich gehalten werden, aber nur eine (sprachliche) Form zur Verfügung steht, die Einheit des Widersprechenden festzuhalten" (von Soosten, 2005: 117).

Trods inspirationen fra von Soosten indskrænker jeg mig af hensyn til afhandlingens terminologiske sammenhæng til overordnet at tale om sprogfigurer og i dette kapitel om ubikvitettsfigurer. Luthers forhold til den retoriske tradition falder i min kontekst, der udgøres af diskussionsfeltet mellem den overvejende metaforisk orienterede *nova lingua*-reception og en senmoderne kritik af nærvær, uden for problemfeltet. Relevant er dog figurens logik, som von Soosten gør opmærksom på.

Luthers ubikvitettsfigurer forudsætter forskellen mellem oppe/nede, indvendig/udvendig, stor/lille, helt og fuldt/intet, der udtrykker eller taler ud af en traditionel logik. De er de velkendte pejlemærker, der rent fornuftsmæssigt modsvarer en lokal og rumlig orientering i verden, og det er de lokale orienteringspunkter og det rumlige stillads, der bærer sværmernes argument: Når et legeme er fikseret på eet sted, kan det ikke være flere steder på samme tid. Ergo må det sakramentale tegn reduceres til henvisning. Når Luther for at identificere magtens og nærværets sted i én sproglig form, figurens, postulerer enheden og identiteten af forskellen ("nirgents/an allenorten", "drinnen/draussen", "ynnwendig/auswendig", "unden/oben", "klein/gross", "gantz und gar/keines"), mister sted umiddelbart sin gyldighed: Oppe kan på et sted ikke også og på samme tid være nede, alle steder kan ikke være ingen steder, og ingen steder kan ikke være på ét enkelt sted, lige så lidt som lille i én og samme form kan være stor og omvendt.

Som von Soosten påpeger, bevirker figuren "eine Verstörung und Destabilisierung eingespielter Gemeinverständnisse". At Gud både er "weit draussen" og "tief drinnen" destruerer "die These von der Lokalität Christi an einem anderen, letztlich unerreichbaren und unserer Erfahrung entzogenen Ort" (von Soosten, 2005: 117). Luthers figurpar tematiserer og udfor-

drer i figurens form de traditionelle lokale og spatiale markører. Guds allestedsnærværende sted i det skabte bliver, når Luther i figuren identificerer det forskelliges og modsigendes enhed som stedsmarkør, også ikke-sted og ikke-stedslig frihed.

Med ubikvitsfigurerne og deres anti-lokale og anti-rumlige logik sigter Luther mod at opløse det logiske stillads, der i overensstemmelse med sværmernes filosofiske gudsbegreb viser sig i en traditionel repræsentationsteoris degradering af sakramentet til tegn, der henviser til et nærvær i himlen ved faderens højre hånd. Realnærværets ubikvitære baggrund unddrager guddommens magt og højre hånd enhver form for stedslig binding og lokalisérbarhed. På en baggrund af ubegribeligt og umåleligt sted/ikke-sted indskærper og understreger figurerne Guds nærværs nye sted i inkarnation og sakramente.

Personhed: Guds frihed og selvbinding i figurativ formidling

Den figurative udlægning af faderens højre hånd kulminerer i *Dass diese Wort* i en næsten ordret gengivelse af de tidligere kristologiske citater: Jesus Kristus er væsentlig naturlig sand Gud ("wesentlicher natuerlicher rechter Gott"). I ham bor guddommen helt og fuldt legemligt ("gantz und gar leibhafftig"), "also das ausser Christo schlecht kein Gott noch gottheit ist". Han er i faderen og faderen i ham.³⁷

Men i forhold til det tidligere kristologiske afsnit (23, 129, 31-131, 24) har Luther (næsten umærkeligt) ændret sin citatpraksis. Mens han tidligere fastslog, at uden for Kristus er der "kein Gott", hvor Kristus er "da ist die Gottheit gantz und gar", i ham "wonet [...] die gantze Gottheit leibhafftig" (23, 131, 20-22, min kursivering), hedder det nu – i kølvandet på udfoldelsen af Guds højre hånd – at, "die gottheit ynn yhm gantz und gar leibhafftig wonet", og uden for Kristus "schlecht kein Gott noch gottheit ist" (23, 139, 27-29, min kursivering). "Gantz und gar" er altså foranstillet "leibhafftig"; sammen med det intensiverende "hverken Gud eller guddom" ("schlecht/noch gottheit") tjener den nye citatpraksis til at accentuere guddommens uløselige binding til og legemlige bolig i dette menneske: I ham er guddommen helt og fuldt legemligt, uden for Kristus er der hverken Gud

³⁷ "Es ist ja unser glaube, wie die schrifft uns leret, das unser herr Jhesus Christus wesentlicher natuerlicher rechter Gott sey und 'die gottheit ynn yhm gantz und gar leibhafftig wonet', wie S. Paulus sagt Coloss. ij., also das ausser Christo schlecht kein Gott noch gottheit ist, wie er auch selbs sagt Johan. xvi 'Philippe, wer mich sihet, der sihet den vater. Gleubestu nicht, das der vater ynn mir und ich ynn yhm bin?'" (23, 139, 25-30).

eller guddom. Hvem Gud er, og hvor Gud med sit guddommelige væsen er, ved vi kun ud fra dette menneske. At søge Gud uden for Kristi menneskelighed er sværmerisk abstraktion og spekulation.

I dette menneske er da også noget nyt og andet, "etwas anders, hoehers und groessers fur allen andern Creaturn", for i ham bor Gud "auch leibhafftig [...] also, das eine person ist mensch und Gott". I Kristi person er "Gott selbs" nærværende, om ham siger troen ikke alene, "das Gott ynn yhm ist, sondern also: Christus ist Gott selbs" (23, 141, 23-29). Med inkarnationen er Gud og menneske blevet én person. Ja, så intimt er "Gottheit und menscheit" forbundet i hans person, at den, der myrder dette menneske, "der hat Gotts son, Gott und den Herrn der herlickeit selbs erwuerget" (23, 143, 4 og 141, 31-32).³⁸

³⁸ I Kristi person lider i og med foreningen af "Gottheit und "menscheit" ikke bare det menneskelige, men også Gud, den kødblevne *logos* ("Gotts son"). Luther udfolder i 1527 ikke det indbyrdes naturmæssige forhold mellem guddommeligt og menneskeligt nærmere, men teksten antyder, at den udelte guddom i Sønnens person på en eller anden måde berøres af og er delagtig i menneskesønnens lidelse og død. For en afklaring af de theopaschistiske implikationer i personenhed og to-naturslære må man ty til *Vom Abendmahl Christi*, men mere derom i kapitel II. Betegnende er det i den forbindelse, at Luther i *Dass diese Wort* undlader brugen af det oldkirkelige dogmes klassiske naturbegreb, når han udfolder personenheden af Gud og menneske. I stedet bruger han "personlich, wesentlich" (23, 139, 31-32; 139, 33-141, 3) om Guds nærvær i Kristus, der leder frem mod personbegrebet, "eine person ist mensch und Gott", i 23, 141, 26. I *Vom Abendmahl Christi* domineres det kristologiske materiale af den eksplicitte tematisering af den personlige enhed af to naturer i diskussion med specifikt Zwingli. Sammenlign i den forbindelse med de få bemærkninger i *Dass diese Wort*, der omhandler personenheden: At "Gott und mensch eine person wird, das ist das hohe werck und wunder Gotts" (23, 141, 33-34), "Das Gott sol mensch und mensch sol Gott sein", er i sandhed ubegribeligt (23, 153, 7-8) samt i 23, 143, 4, der er det tætteste vi i 1527 kommer to distinkte naturer: "eine person aus Gottheit und menscheit". Den terminologiske forskel mellem teksterne skyldes formentlig først og fremmest Zwinglis brug af tropen *alleosis*, der i *Vom Abendmahl Christi* tvinger Luther til udførligt at behandle natureernes indbyrdes forhold. Men terminologien vidner også om et forskelligt ærinde teksterne imellem. Luther benytter i 1527 bevidst "personlich, wesentlich" for i diskussion med sværmerne at understrege en dobbelt pointe. Med sit væsen, sin magt og majestæt vil Gud findes 'nede' i den personlige forening af Gud og menneske i Kristus, dét er guddommens væsens legemlige bolig. Men "personlich, wesentlich" har også trinitariske konnotationer og accentuerer den væsensenhed mellem fader og søn, der i og med personenheden fører Luther til læren om Kristi menneskelige legemes ubikvitet. Kristologi og realnærvær kan som nævnt ikke afhandles som isoleret til anden trosartikel. Mens opgøret med den lokale forståelse af højre hånd og dermed legemets begrænsning til et sted dominerer i *Dass diese Wort*, er det i *Vom Abendmahl Christi* de theopaschistiske implikationer af personenhed og to-naturslære, der optager Luther. I 1527 er Luthers fokus derfor *homo deificatus*, menneskelighedens delagtighed i guddommens suveræne allestedsnærvær.

I gudmennesket udsiges på én gang menneskets sted og Guds ikke-stedslige allestedsnærvær: "[D]a gehet Christus auff erden, und ist die gantze Gottheit [...] ynn yhm auff erden [...]. [A]uff erden ynn mutter leib, ja ynn der krippen, ym tempel, ynn der wuesten, ynn stedten, ynn heusern, garten, felde, am creutz, grab und doch auch gleichwol ym hymel ynn des vaters schos" (23, 139, 31-141, 3). Nu har guddommen på jorden "leibhaftig" flere steder, i krybben, i haven, på korset og i graven – og er *samtidig* i himlen i faderens skød.

Luthers forståelse af personhed og sønnens væsensenhed med faderen ("Gottes wort", "Gene. 1. Johan. 1. das ist seine gewalt") betyder, som også J. Baur påpeger, at "die Menschwerdung kein *Ereignis* ist, in dem der Abwesende 'kommt', vielmehr wird mit ihr die Gegenwart des Sohnes Gottes neu bestimmt" (Baur, 2007: 198, min kursivering). Inkarnationens andethed eller *werden*³⁹ er derfor ikke en begivenhed i betydningen et vertikalt indbrud, hvori den fraværende 'oppefra sin himmel' ankommer i kød og menneskelighed: Da Kristus, "Gottes son", skulle undfanges og blive menneske, "must er freylich bereyt alda ynn der Jungfrawen leib wesentlich und persönlich sein und daselbst die menscheit anziehen". Guddommen ("die Gottheit") er ikke steget ned fra himlen, men var "zuvor da ynn dem jungfrewlichen leibe [...], wie an allen andern enden uberal, nach goettlicher natur art und macht" (23, 141, 11-13; 141, 16-18). Ja, Luther værger sig ikke ved i *Dass diese Wort* at gøre allestedsnærværet til inkarnationens mulighedsbetingelse eller forudsætning.⁴⁰

Inkarnationens andethed ("etwas anders, hoehers und groessers"), ordets kødblivelse, er ikke nærværets indbrud i tid og sprog, for nærværet er der allerede udtrykt i Luthers ubikvitære figurpar. Det nye og andet er *formidlingen* af Gud og menneske i denne person, der i det personlige nærvær genkvalificerer guddommens ubikvitære nærvær (Baur 2007, 199). Fra sit allestedsnærværende ikke-sted har Gud "begivet sig" i Kristi menneskelighed og dér givet sig selv et nyt sted: "Gleich als ich von der rechten Gotts sage: wie wol die selbige *allenthalben* ist [...], Noch weil sie auch *nirgent* ist, wie gesagt ist, kanstu sie werlich nirgend ergreifen, sie *binde sich* denn dir zu gut und bescheide dich an einen *ort*. Das thut sie aber, da sie sich ynn die menscheit Christi begibt und wonet, Da findestu sie gewis" (23, 151, 17-21, min kursivering).

³⁹ Se: "Gott und mensch [wird] eine person" (23, 141, 33-34) og: "eine person aus Gottheit und menscheit werden" (23, 143, 4).

⁴⁰ "Darumb reden wir itzt von dem ersten alleine, wie Gott ynn allen dingen selbs ist persönlich, on welche gegenwertigkeit auch Gott nicht hette muegen mensch und eine person aus Gottheit und menscheit werden" (23, 143, 1-4).

Luthers ubikvitettsfigurer er vævet ind i beskrivelsen af Guds sted i og binding til Kristi menneskelighed, de understreger nærværets nye bolig og Guds selvbinding på en baggrund af ikke-stedslig frihed og ikke-lokaliserbarhed. Ud fra et inkarnationsteologisk synspunkt bevirker "die Redeform des Paradoxen" ifølge von Soosten netop den uskarphed, der "die Denkmöglichkeit der Unermesslichkeit Gottes am Ort ihrer fühlbaren og gestalthaften Präsenz [sicherheit]" (von Soosten, 2005: 121). Dermed formår Luther ifølge von Soosten at understrege både selvbinding og frihed: Ubikvitettsfigurerne udsiger Guds binding til og nærværets nye sted i Kristi menneskelighed, men uden at opløse asymmetrien mellem selvbinding og Guds suveræne magt og frihed (von Soosten, 2005: 119-120).⁴¹

Omvendt fremstår, for at gå et skridt videre end von Soosten, det ubikvitetære nærværs ikke-stedslige frihed og ikke-lokaliserbarhed i lyset af nærværets nye sted i en næsten uhyggelig orienteringsløshed, for uden for Kristus "soltu wol alle Creatur durch und durch lauffen, hie tappen und da tappen und dennoch nymmer mehr nicht finden, ob sie gleich da ist warhafftig, Denn sie ist dir nicht da" (23, 151, 22-24). Gud har ikke mistet sin frihed og ubundethed i inkarnationen, men først Guds selvbinding i ordets kødblivelse genkvalificerer og formidler nærværet som andet end orienteringsløshed og nøgent almægtigt nærvær alle steder og ingen steder: Med sine ubikvitettsfigurer skaber Luther en baggrund af magtens stedløshed og frihed, på hvilken et nyt og andet nærvær i Kristus inkarnerer sig og finder sted.

Ubikvitettsfigurerne korsteologiske logik: Den tegn- og repræsentationsteoretiske pointe

Luthers ubikvitetære figurer, der leder frem til og er vævet ind i det kristologiske stof i *Dass diese Wort*, har til hensigt at udfordre sværmernes filosofiske spekulative gudsbegreb og den nærværsforståelse, der modsvarer det filosofiske aksiom *nulla est proportio infiniti ad finitum*. I Luthers insiste-

⁴¹ Opløsningen af Guds frihed og ubundethed er netop S. Hausammanns bekymring i "Realpräsenz in Luthers Abendmahlslehre" (1969), der bl.a. inspirerer von Soosten: "Damit ist nicht nur das Problem der Zwei-Naturenlehre, sondern auch das noch umfassendere der Selbstoffenbarung Gottes überhaupt tangiert; denn wo Gott sich offenbart, muss er für uns leiblich und fassbar werden, wo sich aber Gott offenbart, da ist er frei und unverfügbar", bemærker Hausammann med specifik reference til realnærværet (Hausammann 1969, 169). Modsat Hausammann finder von Soosten med sin sans for Luthers ubikvitetære figurpar netop asymmetrien mellem frihed og selvbinding fastholdt og frugtbargjort i eller som figurativ formidling (von Soosten, 2005: 110-111).

ren på Guds frie selvbinding i Kristus ligger i og med den parallel mellem inkarnation og sakramente, der bærer Luthers sene nadverteologi, en mere specifikt korsteologisk og tegnteoretisk pointe, der i dette kapitel skal antydes med henblik på kapitel II og III.

At Gud er menneske, og mennesket Gud, er "das hohe werck und wunder Gotts, das alle vernunft zu narren macht und der glaube allein halten mus" (23, 141, 34-143, 1). Når Luther udfolder Guds for den naturlige fornuft ubegribelige og umålelige allestedsnærvær, forsøger han at udfordre den spekulative dualisme, der med "hoch droben, hymel, ehren, majestet" og "tieff hunden, erden, abendmal, schenden" som herlighedsteologiske stedsmarkører fikserer Kristus og Gud selv til et lokalt punkt i himlen.⁴² I spillet mellem sted og ikke-sted tematiserer ubikviteitsfigurerne nærværets suveræne og ærefulde lokalitet "hoch droben". I Luthers figurpar oscillerer ikke bare sted – og med sted oppe, himmel, nede, jord, ære, majestæt, vanære – mellem sted og ikke-sted. Luthers ubikviteitsfigurer modsvarer i *Dass diese Wort* en korsteologisk logik: "Unsers Gotts ehre aber ist die, so er sich umb unser willen auff aller tieffest erunter gibt, yns fleisch, yns brod [...], Und daz umb unsern willen leidet, das er unehrlich gehandelt wird beyde auff dem creutz und altar" (23, 157, 30-33). Guds ære bevæger sig "aller tieffest erunter", ære er lidelse og skændig, vanærende, behandling på korset og på alteret, her lider Gud "on unterlas [...], und sitzet dennoch ynn seinen ehren" (23, 157, 34-37).

Tekststedet afrunder første del af det kristologiske materiale. Indrammet af en korsteologisk indledning såvel som afslutning kan ubikviteitsfigurerne læses som informeret af en egen "dårskabens" logik og fornuft, der i diametral modsætning til den sværmeriske er båret af korsets figur: "'Die torheit Gotts ist klueger denn die menschen'" (23, 155, 24-25). På kors – og alter – identificeres til sværmernes forargelse "hymel, hoch droben, ehren, herlichen majestet" med "erden, tieff hunden, schenden, creutzigen, abendmal" (23, 115, 36-117, 5; 127, 11-14). I den korsfæstede enhed af Gud og menneske insisterer Luther modsat den uoverstigelige filosofiske differens, der karakteriserer sværmernes gudsbegreb og tegnforståelse, på et reelt nærvær af og forening af det forskellige: *Finitum capax infiniti* – uden dog på en baggrund af Guds ubikviteære magt og frihed at ville ophæve forskellen mellem Gud og menneske i identitet.

⁴² "[T]hu die augen auff, sihestu nicht, das der hymel hoch droben ist, da Christus sitzet ynn seinen ehren, und die erden hie tieff hunden, da sein abendmal gehet? Wie kan ein leib so hoch sitzen ynn ehren und zugleich hienieden sein, sich lassen schenden und mit henden, maul und bauch gehandelt werden, als were er eine bratwurst? Sollt das sich reymen mit der herlichen majestet und hymelischen ehren?" (23, 115, 36-117, 5).

Når Luther med sine ubikvitefsfigurer udfordrer de velkendte lokale og herlighedsteologiske pejle- og orienteringspunkter, demonterer han ikke bare det logiske stillads, der oppebærer sværmernes fiksering af det forklarede nærvær til et fast punkt i himlen. Han forsøger at sprænge den dualistiske præmis, der ikke kan bringe guddommeligt og menneskeligt, åndeligt og legemligt, himmel og jord, sammen i et virkeligt og realt møde i sakramentet på linje med det inkarnatoriske. Med korset som logisk bærende figur sigter Luther mod at opløse de metafysiske væsensudsagn om Gud og menneske, der viser sig i den sværmeriske repræsentationsteoris degradering af sakramentet til tegn for et fraværende nærvær. Ubikvitefsfigurene og deres særlige korsteologisk informerede logik udvirker og skaber selv Luthers tegn- og repræsentationsteoretiske pointe.

Mens Kristus ifølge sværmerne ingen anden ære har end at sidde ved Guds højre hånd, upåvirket og uanfægtet "mit der muehe des abendmals" (23, 155, 16-18), finder Luther i det vanærende nærvær på kors og alter en anden mangfoldig ære: Realnærværet i inkarnation og sakramente gør op med Kristi "andere ehre [...] das er zur rechten hand Gotts sitze auff eim sammet polster [...]. [N]ach unser armen sunder und narren glauben ist seine ehre manichfeltig, das sein leib und blut ym abendmal ist" (155, 15-19).⁴³ Når højre hånd er oppe og nede, ingen steder og alle steder, kan Kristi nærvær i det uærefulde materiale i inkarnation og sakramente ikke forklares i herlighed og repræsentativt henvises til oppe i himlen. De sværmeriske smædeord: "Kødgud", "blodgud", "brødgud" og "bagt gud", der udtrykker den naturlige fornufts forargelse over det reale nærvær i inkarnation og sakramente, annekterer Luther i nye og selvlavede figurer for nærværet, der ikke længere accepterer den filosofiske præmis, som bar deres forargelige karakter: "Es ist Gott ynn diesem fleisch, Ein Gotts fleisch, Ein geistfleisch ists" (23, 243, 35-36).⁴⁴ Gudskød og åndskød, figurerne udsiger og

⁴³ "Zudem kommt es zu einer neuen Rede von der 'Ehre Gottes'. Wenn nämlich, was Christus erlidenet, 'den Herrn der herlichkeit selbs' trifft, ist dem Widerspruch der 'alten Sprache', die nur die Glorie des unantastbar heiligen Gottes kennt und deshalb urteilt: 'Es ist Gotte nicht ehrlich [...], das er gecreutzigt ist', zu entgegen [...]. Die 'unehrliche Ehre' des ermordeten Gottes und die 'ehre Christi, das sein leib ym abendmahl ist', kommen hinsichtlich der Negation og Position überein [...]. Das Kreuz als Gottes Tod verneint, dass sich im Sterben Jesu die Gottheit Christi wie der vom Elend unbehelligte Gott des Aristoteles verhalte" (Baur 2007, 200-201).

⁴⁴ "Sonderlich aber die lesterwort malen sein hertz wol, da er unsern Gott heisst den gebacken Gott, den broedtern Gott, den fleischern Gott, und des uber die massen viel" (23, 127, 1-3). "[W]ie reymet sichs, das solche majestet sich lesst creutzigen von boesen buben? O des fleischern Gotts, O des blutern Gotts, O des todten Gotts [...]. Denn Gotts wort ist ymer der vernunft eine torheit" (23, 127, 13-23).

kvalificerer nærværets sted i det sakramentale tegn. Som begivenhed materialiserer Guds nærværs nye sted sig på en figurativ og ubikvitær baggrund af ubegribeligt og umåleligt allested og ingensted.

At Guds majestæt og ære skal udsiges og begribes i og som den rigide sondring mellem guddommeligt og menneskeligt, eller med andre ord holdes hermetisk adskilt fra enhver ydre legemlighed, lidelse, død, blod, brød og vin, der besmitter Guds ophøjede ære og majestæt, er uforeneligt med Luthers kristologi og sakramentsteologi i *Dass diese Wort*.

For at kunne udsige og begrebsliggøre dén guddommelige ære og magt, der i Luthers teologi modsvarer sakramentet som andet og mere end repræsentation, gør Luther brug af en sproginnovativ strategi, der igennem selv-lavede figurpar arbejder med og på de etablerede fornuftsmæssige distinktioner for i og ved dem at skabe og udvirke det nye og andet uden at forfalde til afatisk irrationalisme: ”Die torheit Gotts ist klueger denn die menschen” (23, 155, 24-25). Uden den korsteologiske refiguration af sværmernes spekulative gudsbegreb, hvormed Luther *sub contrario* genkvalificerer og binder Guds magt og suverænitet til det vanærende og fornædrende, ville realnærværet i inkarnation og sakramente reduceres til blot tegn, henvisning til et i tegnet fraværende ophøjet, åndeligt nærvær i en ekstramundan idealitet. Eller med andre ord re-præsentere en selvmægtig guddom ubesmittet af mødet med det menneskelige.

Med og i sine figurpar præsterer Luther da også ifølge von Soosten at udøve tryk mod sværmernes metafysiske forståelse af Guds ære og magt som Guds ”selbsttätig-selbstmächtigen Gewalt”. Guds suveræne majestæt er ikke længere det filosofisk aksiomatiske interpretationsrum for talen om Guds selvmægtige og modsigelsesfri magt, ”sondern erfährt eine Inversion zugunsten der Selbstbindung Gottes” (von Soosten, 2005: 119). I figurativ formidling udfordrer Luther den filosofisk aksiomatiske forståelse af Guds ære, magt og majestæt som lokaliseret oppe i åndelig *Hinterwelt*: Sværmerne foretrækker ”eitel Geist”, ”Gott aber keret das umb und gibt uns kein wort [...], da er nicht ein leiblich eusserlich ding einfasse und uns furhalte” (23, 261, 8-9; 261, 11-13). I inkarnation og sakramente er Guds umålelige og ubegribelige magt og nærvær med korsets figur som teologisk fortegn identificeret *sub contrario* uden at tabe sin stedløse suveræne og almægtige frihed og ubundethed, der er nærværets og begivenhedens forudsætning.⁴⁵

Det er således muligt at læse Luthers kristologisk og korsteologisk motiverede ubikviteitsfigurer som del af en mere omfattende strategi, et nyt sprog, der igennem originale figurer ikke bare skal udsige, men også udvirke, at den gamle filosofiske differens mellem Gud og menneske ikke læn-

⁴⁵ Se for samme pointe J. Baur, 2007: 199 (198-202).

gere er gyldig. I Kristus har både Gud og menneske fået et nyt og andet sted, der betyder, at vi må tænke og tale om guddommeligt og menneskeligt på nye måder: Om Gud som lidende og død og omvendt om det menneskelige i Kristus som allestedsnærværende. Overalt er Gud og menneske blevet delagtige i en fælles sproglig betydningsøkonomi, der tilskriver Gud det menneskelige og omvendt. I det følgende skal Luthers omdiskurede lære om Kristi legemes ubikvitet præsenteres med den hensigt forsøgsvist at løfte også ubikviteitslæren ind i det nye sprog, *nova lingua*.

Legemets ubikvitet: Docketisme eller del af det nye sprog?

Med inkarnationen bestemmer Gud ikke bare sig selv, men også det menneskelige på en ny og anderledes måde. Luthers intime forståelse af personenhed og guddommelig væsensenhed fører ham til den i forskningshistorien omdiskurede og udskældte lære om Kristi menneskelige legemes ubikvitet, der ikke desto mindre for Luther er den naturlige konsekvens af kristologi og personenhed.⁴⁶ Mens fx A. Harnack i læren om legemets ubikvitet finder "entsetzliche Spekulationen", afviser W. Dilthey Luthers "schreckliche Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi". Også M. Lienhard ser hos Luther en vis docketisme, der truer med at tabe det sandt menneskelige.⁴⁷

⁴⁶ Ubikviteitslæren findes da også i både *Dass diese Wort* og *Vom Abendmahl Christi* som en kvantitativt set væsentlig og integreret del af det kristologiske materiale, henholdsvis 23, 143, 23-155, 7 (23, 131, 7-167, 28) og 26, 326, 12-349, 16 (26, 317, 6-349, 16).

⁴⁷ Lienhard spørger til ubikviteiten, "wie der Docketismus vermieden werden kann [...]. Die von Luther so wichtige 'theologia crucis' unterstreicht das wahre Menschsein Jesu Christi. Von ihr aus muss der Begriff der Ubiquität, im Namen Luthers eigentlichen Absichten, kritisiert werden, und zwar in dem Mass, als man daraus eine göttliche Eigenschaft macht, die, wenn sie dem Menschen mitgeteilt wird, die Integrität der menschlichen Natur verletzt" (Lienhard, 1980: 175); "[I]st solch ein allgegenwärtiger Leib noch ein den Gesetzen von Raum und Zeit unterworfenen menschlicher Leib" (Lienhard, 1980: 171)? Også Peter Widmann er i "Erwin Metzkes Luthertolkning – gendrevet" (1996) kritisk over for Luthers "monstrøse begreb om en usynlig og uendelig menneskelig legemlighed", der ifølge Widmann ikke bare lader sig omsætte eller gentolke i moderne teologiske forsøg på at redde lutherske lærepunkter (Widmann, 1996: 142). For Harnack og Dilthey se A. Peters: *Realpräsenz. Luthers Zeugnis von Christi Gegenwart im Abendmahl* (1966), der refererer til Harnacks *Dogmengeschichte Bd. III*, 875 og W. Diltheys *Gesammelte Schriften Bd. II*, 223 (Peters, 1966: 74 (74-78)). Se også Peters oplysende rids over de forskellige positioner inden for Luthersforskningen og dens syn på nadverlæren fra det 19. århundredes idealisme til Peters selv (Peters, 1966: 9-45).

Interessant er i den kontekst nyere og mere positive forsøg på at læse Luthers forestilling om Kristi allestedsnærværende legeme videre end en ufrugtbar doketisme. Således karakteriseres de tidligere nævnte Lutherstudier hos bl.a. C. Henschen, J. Baur, J. von Soosten, M. Wendte og C. Pallesen ved sansen for Luthers sproginnovative formidling af det allestedsnærværende legeme snarere end af dets eventuelle spekulative eller ontologiske forudsætning. Hos de pågældende fortolkere knyttes Luthers tanke om legemets ubikvitet til det nye sprog og dets ord- og begrebsfornyende arbejde med at tænke og tale på nye måder om Gud og menneske på baggrund af den personlige forening i Kristus.⁴⁸

Både *Dass diese Wort* og *Vom Abendmahl Christi* er da også kendetegnet ved, at de figurpar, Luther bruger om guddommens allestedsnærvær, går igen i beskrivelsen af legemets ubikvitet. Det er derfor muligt at udlægge Luthers forestilling om det allestedsnærværende legeme som del af den samme sproglige strategi, der arbejder på og med ord og begreber: Med ubikvitetslæren forsøger Luther, idet han genbruger sine idiomatiske figurpar, at nuancere og redefinere en lokal forståelse af legeme som begrænset til og identificerbart på et sted svarende til den repræsentative tegnforståelse.

I det følgende fremlægges med udgangspunkt i *Dass diese Wort* Luthers forståelse af legemets ubikvitet. Det legemlige allestedsnærvær er i 1527 dominerende i forhold til spørgsmålet om det guddommeliges evne til at

⁴⁸ Som nævnt fortolker J. Baur i bl.a. "Ubiquität" (2007) legemets ubikvitet som udtryk for et nyt begreb om menneske og legeme, der ikke accepterer den filosofiske differens mellem Gud og menneske. At ting, ord og begreber er andet og mere bliver tydeligt i det nye sprog, der arbejder på de gamle filosofiske distinktioner (se også Baur "Luther und die Philosophie", 1993: 21-28). Henschen finder i Luthers dagligsproglige og i Henschens fortolkning metaforiske udlægning af legemets forskellige nærværsmode det nye sprog, der arbejder på at gøre op med sværmernes "unzeitige logica" og fornuftsmæssige "Festlegung, Identifizierungen, Trennungen, Lokalisierungen" (Henschen 2010, 92-93). Også M. Wendte knytter i "This is My Body, which is for You" (2010) Luthers ubikvitetlære til det nye sprog. Wendte operer for en tilbagevenden til nærvær i lyset af Heideggers metafysikkritik (Wendte, 2010: 90). Nærvær er også i Wendtes studie knyttet til en form for materialitet, idet Wendte på baggrund af Luthers trinitariske skabelsesteologi fortolker legemets ubikvitere nærvær i en holistisk forståelse af virkeligheden, hvori "the materiality of the people and objects around us is something given and which is the medium for the occurrence of an event" (Wendte, 2010: 105 (89-105)). Jeg fortolker dog med baggrund i diskussionen mellem J. Derrida og C. Malabou på linje med Pallesen forsøgsvist materialitet (i Pallesens terminologi eksternalitet) som sproglig materialitet, der eksemplificeret ved Luthers sprogfigurer forstyrrer nærværets selvsammenfald (Pallesen: "Jagten på den tabte kontekst – om eksternalitet og bekendelse i Luthers nadverlære" (1991)).

lide og dø, der med *Vom Abendmahl Christi* rykker i fokus. Hvor det er oplysende for fremstillingen inddrages dog *Vom Abendmahl Christi*.⁴⁹ På den baggrund er det nødvendigt at berøre den forskningshistoriske diskussion af forholdet mellem ord eller allestedsnærvær, der knytter sig til Luthers forståelse af forbindelsen mellem legemets ubikvitet og realnærværet. Når læren om legemets ubikvitet fortolkes som en del af det nye sprog, lægger det op til en anden forståelse af forholdet mellem indstiftelsesord og allestedsnærvær, der ikke nødvendigvis skal spilles ud mod hinanden, men derimod spiller sammen i forhold til realnærværet i sakramentet. Afslutningsvist skal Luthers tegn- og repræsentationsteoretiske pointer sammenfattes med henblik på overgangen til kaptitel II og III.

Legemets ubikvitet begrundet i første trosartikel: Nærværet har intet sted i himlen

Luther udfolder i *Dass diese Wort* sin kontroversielle forestilling om det allestedsnærværende legeme i noget komprimeret form (23, 143, 23-155, 7).⁵⁰ Kristi legeme er som bekendt ved Guds højre hånd, Guds højre hånd

⁴⁹ På grund af den samlede fremstilling af ubikviteten ud fra de to nadvertekster er det nødvendigt kort at opridse visse forskelle mellem dem: I *Dass diese Wort*, udvikler Luther med en forholdsvis kortfattet udfoldelse af personenheden fortrinsvist Kristi legemes allestedsnærvær relateret til den treenige guddoms skabende og opretholdende allestedsnærvær. I *Vom Abendmahl Christi* indtager personenhed, to-naturskristologi og implicit idiomkommunikation den kvantitativt dominerende position, ligesom legemets ubikvitet her udledes direkte af enhedskristologien. I *Vom Abendmahl Christi* definerer Luther legemets nærværs forskellige modi ved hjælp af skolastisk filosofis begrebsapparat: *Localiter, diffinitiv, repletiv*. I forhold til 1527 får realnærværet nu sit eget nærværsbegreb (*diffinitiv*), formentlig for ikke at forveksles med et pan-en-teistisk allestedsnærvær, der truer med at reducere indstiftelsesordene til lokal tydning af nærværet. Det betyder, som jeg vender tilbage til i kapitel III, at indstiftelsesordene i 1528 træder tydeligst frem med deres karakter af "Machtwort". Tilsvarende erstattes i *Vom Abendmahl Christi* "nirgent/an allen orton", der i 1527 bredt karakteriserer det ubikvitære legeme, nu med, således J. Baur: "von keinen ort abgemessen und begriffen" (J. Baur, 2007: 210). Når jeg vælger ikke at gå ind i diskussionen af de tre nærværsmodi, skyldes det synet på legemets allestedsnærvær som del af det nye sprogs strategi med at gøre ord og begreber nye. I den kontekst er en ontologisk forståelse af de tre nærværsmodi mindre væsentlig, centralt er derimod de figurpar, Luther bruger for at udtrykke nærværet.

⁵⁰ Læren om legemets allestedsnærvær giver sig dermed både kompositorisk og sagligt som det direkte udkomme af den tidligere udviklede guddommelige ubikvitet (23, 131, 7-139, 23) og personenhed (23, 139, 24-143, 22). Luther afhandler 23, 143, 23-167, 28 legemets allestedsnærvær sideløbende med eller flettet ind i diskussionen af det reale nærvær i sakramentet. I det følgende kapitel fungerer 23, 143, 23-155, 7 som basistekst

er ”aber an allen enden [...], So ist sie gewislich auch ym brod und wein uber tische. Wo nu die rechte hand Gotts ist, da mus Christus leib und blut sein, Denn die rechte hand Gotts ist nicht zu teilen ynn viel stuecke sondern ein einiges einfeltiges wesen [...], das, wo und was Gotts rechte ist und heisst, da ist Christus, des menschen son” (23, 143, 29-145, 2). Kristus er med sit legeme og blod allestedsnærværende, ”an allen enden”, for Guds højre hånd er ét ”einiges einfeltiges wesen” og lader sig ikke dele. Hvor Guds højre er, er menneskesønnen, det kødblevne ord.

Med inkarnationen er et menneske af kød og blod blevet delagtigt i den ene udelte guddoms allestedsnærvær, mens guddommens, sønnens, allestedsnærvær er bundet til et menneske af kød og blod. At Kristus er ved Guds højre hånd, ”ist nicht anders denn das er auch als ein mensch uber alle ding ist, alle ding unter sich hat und drueber regirt” (23, 145, 5-7). Nu er Kristus også som menneske og med legeme og blod ”uber alle ding [...] drynnen und drumb”. Kristi menneskelighed (”Christus menscheit”) er ved ”Guds højre” (”zur rechten Gotts”) og derfor ”auch ynn allen und uber allen dingen [...] nach art Goettlicher rechten hand” (23, 151, 25-26).⁵¹

Luthers forståelse af personenheden betyder, som J. Baur understreger, at Kristi allestedsnærvær ikke kan begrænses til den ophøjede menneskesøn: Kristus er ”durch seine verklerung nicht ein ander person worden, sondern wie vorhin so auch hernach allenthalben gegenwertig” (23, 147, 31-32; Baur, 2007: 199).⁵² Himmelfarten er ikke en fuldendelse eller en hjemkomst, *Heimkehr*, der lokalt placerer menneskesøn og opstandelseslegeme oppe i himlen ved faderens højre hånd (Baur 2007, 199). For Kristus er ikke blevet en anden person, han er ”personlich wesentlich” i den inkarnerede på jorden *og* som den ophøjede i himlen ved Guds højre hånd ”an allen enden [...], zugleich auch nirgent und unbegreiflich [...], uber

suppleret med oplysende og uddybende referencer fra både internt i *Dass diese Wort* og *Vom Abendmahl Christi*.

⁵¹ Se også *Vom Abendmahl Christi*: ”Nu er aber ein solch mensch ist, der ubernaturlich mit Gott eine person ist, und ausser diesem menschen kein Gott ist, so mus folgen, das er auch nach der dritten ubernaturlichen weise sey und sein muege allenthalben, wo Gott ist, und alles durch und durch vol Christus sey auch nach der menscheit” (WA 26, 332, 18-22).

⁵² ”So spricht Christus auch Johan .iij. ’Niemand feret gen hymel denn der erab gefaren ist, des menschen son, der ym hymel ist’, Damit er ja zeigt, das sein leib zu gleich ym hymel und auff erden, ja schon bereit an allen enden ist, Denn er ist durch seine verklerung nicht ein ander person worden, sondern wie vorhin so auch hernach allenthalben gegenwertig” (23, 147, 28-32).

und ausser allen creaturen [...]. Er ist frey und ungebunden allenthalben" (23, 151, 1-4).⁵³

Når menneskesønnens legeme og blod ligesom guddommens skabende og opretholdende magt er allestedsnærværende, er enhver lokal anke mod det reale nærvær i sakramentet effektivt tilbagevist. Ja, Luther vægrer sig ikke ved mere eller mindre direkte at gøre det legemlige allestedsnærvær til realnærværets forudsætning: Selvom Kristus ikke havde knyttet sit ord "das ist mein leib" til sakramentet "so erzwingens doch diese wort 'Christus sitzt zur rechten Gotts', das sein leib und blut da muege sein wie an allen andern oertern" (23, 145, 13-16). Selv uden om ordet er Kristus – hypotetisk – nærværende i sakramentet i og med sit allestedsnærvær.

Den personlige forening af Gud og menneske ("Das Gott sol mensch und mensch sol Gott sein") er virkelig "en for fornuften ubegribelig sag" ("ein unbegreiflich ding"), konkluderer Luther, men ikke desto mindre sand ifølge Skriften. Derfor er der ingen modstrid mellem Skriften og realnærværet i sakramentet ("das Christus leib zu gleich ym hymel und ym abendmal sey"). Egentlig er realnærvær begrundet i "ynn dem ersten artickel, da wir sagen: 'Ich gleube an Gott den vater allmechtigen schoepffer hymels und der erden'. Eben der selbige artickel beschirmet und erhelt unsern verstand ym abendmahl" (23, 153, 7-15).

Tekststederne illustrerer den nære sammenhæng mellem kristologi og sakramente i *Dass diese Wort*. Luther forudsætter sin forståelse af personenhed og sønnens væsensenhed med faderen i sin behandling af legemets ubikvitet og realnærværet i sakramentet. Det tillader ham at afvikle sakramentsteologi og realnærvær i kristologien og guddommens ene "einfeltiges wesen", den "almægtige skaber af himmel og jord" (23, 143, 29-145, 2; 153, 7-17). Sønnen, ordet, har helt og fuldt del i den ene udelte guddoms allestedsnærværende magt, for Gud skaber ved sit ord, det er hans magt. Derfor har også det menneskelige legeme og blod i og med menneskesønnens fulde guddom del i guddommens allestedsnærvær: "Jhesus Christus [ist] wesentlicher natuerlicher rechter Gott" (23, 139, 26-27). At Kristi le-

⁵³ I *Vom Abendmahl Christi* hedder det: Fordi det menneskelige ("die menscheit") "eine person mit der Gottheit ist, so mus sie auch hoeher, uber und ausser allen andern creaturn sein [...]. Hie komen wir nu mit Christo ausser allen Creaturn, beide nach der menscheit und Gottheit, Da sind wir ynn eym andern lande mit der menscheit, denn da sie auff erden gieng, nemlich ausser und uber allen Creaturn, blos ynn der Gottheit" (26, 340, 37-341, 6). Se også: "Denn du must dis wesen Christi, so er mit Gott eine person ist, gar weit, weit ausser den Creaturn setzen, so weit als Gott draussen ist, widderumb so tieff und nahe ynn alle Creatur setzen, als Gott drynnen ist, Denn er ist ein unzertrennete person mit Gotte, Wo Gott ist, da mus er auch sein, odder unser glaube ist falsch" (26, 336, 15-19).

geme ”zu gleich ym hymel und ym abendmal sey” ligger med Luthers forståelse af personlig og guddommelig væsensenhed i første trosartikel om skaberen: ”Ich gleube an Gott den vater allmechtigen schoepffer hymels und der erden”.⁵⁴ Med udgangspunkt i inkarnation og den personlige forening af Gud og menneske er sakramentsteologi og realnærvær strengt taget uden om indstiftelsesordene forlagt til kristologi og gudslære.

Forskningshistorisk diskussion: Legemets allestedsnærvær som realnærværets mulighedsbetingelse eller eksegetisk overflødig spekulation

At Luther i det kristologiske materiale i *Dass diese Wort* forlægger diskussionen af realnærværet til det allestedsnærværende legeme, skaber en vis uudlignet spænding mellem kristologi og sakramentsteologi. Hvad er indstiftelsesordenes funktion for det reale nærvær i sakramentet, hvis sagen med kristologi og ubikvitet kan afhandles i første trosartikel? Forskningshistorien er splittet på det punkt. Har Luther forladt sin insisteren på indstiftelsesord og troens forrang og i stedet, for at udfolde nærværets mulighedsbetingelse, bevæget sig ud i en omgang hæsliq ontologisk spekulation? Opløses realnærværets singularitet og med den ordet i et legemligt allestedsnærvær, der afventer en lokal fortolkning i sakramentet?⁵⁵

⁵⁴ Teksten vidner om Luthers intime forståelse af den trinitariske væsensenhed, der betyder, at anden trosartikel og realnærværet kan afhandles i første trosartikel. I *Vom Abendmahl Cristi* udskriver Luther tilsvarende første trosartikel i de tre personer: ”Erstlich gleube ich von hertzen den hohen artickel der goettlichen maiestet, das Vater, son, heiliger geist drey unterschiedliche personen ein rechter, einiger, natuerlicher, warhafftiger Gott ist, schepffer hymels und der erden, aller dinge” (WA 26, 500, 27-29). Fx R. Jansen fremhæver i den forbindelse i *Studien zur Luthers Trinitätslehre* (1975), at Luther som Augustin tænker de indretrinitariske personer som en intimt og relationelt koncipieret enhed. Alle tre personer er én skaber (*opera trinitatis in mundo indivisa sunt*); den reale forskel mellem dem ligger ikke i deres værk, men relationelt i deres *opera ad intra* (Jansen, 1975: 195-197). At gå nærmere ind i Luthers trinitariske teologi fører for vidt i nærværende kapitel. Allerede her bør det frugtbare i J. Ringlebens sprogteologisk reflekterede forståelse af de indre trinitariske personer som kommunikative distinktioner dog antydes. Også A. Beutel finder hos Luther en trialogisk kommunikativ forståelse af det indretrinitariske liv (Beutel, *Luther Handbuch* (2005): 362-371); se for samme pointe O. Bayers ”Das Wort ward Fleisch” (2007)). I kapitel III vender jeg tilbage til Ringleben i en udførligere gennemgang af hans position.

⁵⁵ O. Jensen skitserer i *Jesu Kristi Person* et kort overblik over positioner i Lutherforskningen, der ifølge Jensen groft kan inddeles i to grupper: Enten udledes realnærværet af ubikvitefs læren, der ses som dets forudsætning, mens indstiftelsesordene bliver forjættelsesord, der uddeler den allestedsnærværende gave. Her indplacerer Jensen E. Metzke,

Med ubikvitetten får indstiftelsesordene da også eller i hvert fald tilsyneladende en i *Dass diese Wort* mere sekundær rolle for realnærværet. Med indstiftelsesordene ”stævner” eller ”tilkalder” (”bescheide”) Kristus ”dich zu eim sonderlichen tissch durch sein wort und *deute* dir selbs das brod durch sein wort [...], ’Das ist mein leib’” (23, 151, 30-32, min kursivering). Ordet udpeger og ”tyder” legemets sted i sakramentet, ”als solt er sagen: Da heymen magstu auch brod essen, da ich auch freylich nahe gnug bey bin, Aber [...], Wenn du dis issest, so issest du meinen leib und sonst nicht” (23, 151, 32-35). Hér, i sakramentet, spises legemet på Kristi ”stævning” og ”tydning”, skønt han også i almindeligt brød, ”da heymen”, er legemligt nærværende. Indstiftelsesordene får karakter af den lokale markering af det allestedsnærværende legeme, dermed er der umiddelbart ingen kvalitativ og af ordet udvirket forskel mellem allested- og realnærvær.

At indstiftelsesordenes forrang og funktion i forhold til realnærværet ikke står til diskussion, understreges allerede af tekstens disposition, der betyder, at legemets ubikvitet ikke må overbestemmes på indstiftelsesordenes bekostning.⁵⁶ Der er snarere tale om et særligt forhold mellem ord og ubikvitet, der lægger op til at gentænke alternativet mellem skrifthermeneutik eller kristologi som realnærværets forudsætning. Modsat sin eftertid synes Luther ikke selv at se nogen egentlig modstrid mellem ordenes funktion

V. Vatja, R. Prenter og R. Seeberg. Den anden front betragter realnærværet som eksegetisk begrundet, mens ubikvitetten er en hjælpekonstruktion eller et spekulativt overflodsbevis. Repræsentative for den anden front er ifølge Jensen E. Sommerlath, T. Hardt og Th. Mahlmann, allestedsnærværet betyder en mulighed, en ubivoli eller multipræsens, der ikke begrunder realnærværet. Mellem de to positioner indplacerer Jensen H. Grass og C. Fr. Wissløff, der i Luthers teologi ser en spænding mellem såvel en eksegetisk som kristologisk begrundelse af realnærværet (O. Jensen, 1987: 145-154).

⁵⁶ I kapitel III vender jeg i udførligere form tilbage til forholdet mellem ord og sakramente ud fra en fælles gennemgang af *Dass diese Wort* og *Vom Abendmahl Christi*. At indstiftelsesordenes forrang for Luther ikke står til diskussion understreges i *Dass diese Wort*, når det fx om nadveren i *Dass diese Wort* hedder, at den består af to dele (”zwey stuck”): ”Eins das *aller hoehest und noetigst*, das sind die wort ’Nemet, esset, das ist mein leib’. Das ander ist das sacrament odder leiblich essen des leibs Christi” (23, 179, 24-27, min kursivering). Indstiftelsesordenes kunnen opfatter Luther parallelt med skaberordet Gen. 1: ”Das ist sein wort, da er spricht: ’Das ist mein leib’, gleich wie er ynn Genesi spricht: ’Es sey liecht’, so ists liecht [...]. [W]as er nennet [...], so stehets da”. (23, 233, 6-9). Ligesom det skabte bliver til i og ved ordet, skabes realnærværet i sakramentet i og ved ordet: ”Was Gott sagt, das kan er thun”, ”Das ist mein leib’, Gott sagt, Gott thuts” (23, 117, 26-27; 117, 33). Allerede i *Dass diese Wort* har indstiftelsesordene altså karakter af det i *nova lingua*-receptionen berømte ”nicht Nachwort, sondern Machtwort”, om end terminologien dog først optræder i *Vom Abendmahl Christi*.

for realnærværet og ubikviteten som dets eventuelle forudsætning og mulighed.

Som nævnt er det også muligt at læse Luthers ubikvitefsfigurer og den figurative formidling af menneske, legeme og legemligt som drevet af en idiomatisk logik, der antyder, at legemets ubikvitet ikke udgør realnærværets ontologiske mulighedsbetingelse eller doketistisk ophæver ethvert begreb om legeme. Det ubikvitere legeme fungerer snarere inden for en egen betydningsøkonomi, der arbejder med sin traditions ord og begreber: Menneske, legeme, Gud, oppe, nede, himmel, jord, magt, ære. Ubikviteten er nærværets forudsætning, men på måder, der både understreger og styrker ordets funktion med henblik på Luthers tegn- og repræsentationsteoretiske pointe.

Ubikvitefs læren: Legemets ikke-sted mellem repræsentativt fravær og pansakramentalt nærvær

Efter med afsæt i kristologi og guddommelig væsensenhed at have erklæret menneskesønnens legemlige ubikvitet vender Luther sig i *Dass diese Wort* til en diskussion af forholdet mellem legemets ikke-lokale allestedsnærvær og det reale nærvær lokalt i sakramentet (23, 145, 13–153, 4). Umiddelbart er det forståelsen af præpositionen ”ynn”, der i diskussion med sværmerne skal nuanceres med det ærinde at slå fast, ”das Gott mehr weise hat, ein ding ym andern zu haben denn diese grobe [...], wie wein ym fassen, brod ym kasten” (23, 145, 33-35).

Den logiske forståelse af ”ynn” som lokal præposition, der betegner noget, Kristi menneskelige legeme, som begrænset til og identificerbart i forhold til et sted, faderens højre hånd, betyder, at det sakramentale tegn fortolkes som henvisning til det ophøjede legeme i himlen. Ud fra en naturlig fornuft og logik er det absurd og åbenlyst forkert at hævde, at et legeme – hinsides de lokale og rumlige begrænsninger, der gælder legemer generelt – kan befinde sig på flere steder på samme tid.

Luthers forestilling om et allestedsnærværende legeme opløser ifølge sværmerne alle logiske begreber og lokale orienteringspunkter, idet det udsletter enhver forskel ”unter meinem tisch und des HERRN tisch” (23, 149, 18-19). Hvis Kristi legeme er alle steder, må det betyde, at det ædes og drikkes (”fressen”, ”sauffen”) på alle borde og i alle vinhuse ligesom kål og suppe (”kol und suppen” (23, 151, 27-28; 149, 16-19)). Med legemets allestedsnærvær forvandles dermed diverse borde, vinhuse, brød og alle profane elementer til de pansakramentale steder for det allestedsnærværende legeme.

Skønt – eller fordi – legemet er ”an allen enden”, lader det sig ifølge Luther netop ikke ”fressen noch sauffen noch greiffen” på alle steder (23, 149, 32-33).⁵⁷ Sværmernes karikatur af allestedsnærværet i et grotesk legeme udstrakt og lokaliserbart på alle steder og alle vegne orienterer sig ud fra samme naturlige fornuft og logik (”die grobe sichtbarliche weise” (145, 23)), der med sin lokale forståelse af præpositionen ”ynn” binder højre hånd og dermed legeme til et fast punkt eller sted i himlen.⁵⁸ Overfor alternativet tegnmæssig repræsentation af legemets ene sted eller pansakramental forvandling af legemet alle steder forsøger Luther at formidle realnærværets særlige sted i sakramentet på en original baggrund af ubikvitefsfigurer.

For at gøre op med den fornuftsmæssigt misinformerede forståelse af ”alle steder/et sted” griber Luther derfor tilbage til den sprogstrategi, der med ”nirgent/an allen orten” som dominerende figur tjente til at skærpe sansen for guddommens legemlige bolig i Kristi menneskelighed. Den sproglige parallel lader med andre ord det figurative spil mellem nærværets ubikvitefs stedløshed som baggrund for dets nye sted i Kristus klinge med, når forholdet mellem real- og allestedsnærvær skal udredes: ”*Droben* habe ich gesagt, Das die rechte Gotts an allen enden ist, aber dennoch zugleich auch nirgent und unbegreiflich ist, uber und ausser allen creaturen [...]. Er ist frey und ungebunden allenthalben wo er ist, und mus nicht da stehen als ein bube an pranger odder hals eisen geschmidet [...]. *Also auch* Christus” (23, 151, 1-10, min kursivering). Ligesom Gud på en logisk umulig baggrund af mulige alle steder ikke kan (be)gribes i en lokal smedning i og til

⁵⁷ ”Auff diese rede werde ich villeicht nu andere schwermer kriegem, die mich fahen wollen und fur geben: Ist denn Christus leib an allen enden, Ey so wil ich yhn fressen und sauffen ynn allen weinheusern, aus allen schuesseln, glesern und kannen, So ist kein unterscheid unter meinem tisch und des HERRN tisch, O wie wollen wir yhn zu fressen”; ”Hoerestu es nu, du saw, hund odder schwermer, wer du unvernuefftiger esel bist: Wenn gleich Christus leib an allen enden ist, so wirstu yhn drumb so bald nicht fressen noch sauffen noch greiffen” (23, 149, 15-19 og 23, 149, 31-33).

⁵⁸ Se fx WA 23, 145, 35-147, 27: Luther diskuterer og ironiserer her over sværmernes fantasi- og abstraktionsforladte forståelse af ”ynn”. Eksempler fra Skriften suppleres med mere dagligdagsfænomenologiske betragtninger i forsøget på at nuancere den rent lokale stedsforståelse. Levi var fx i (”ynn”) Abrahams lænder, selvom han ikke var faktisk nærværende med Abraham. Farve, lys, himmel og jord er for synet i (”ynn”) øjnene og samtidig alle steder uafhængigt af den, der ser, ligesom træer og frugter allerede er i (”ynn”) frugtkernen som mulighed. Når både Skrift og skabelse byder på så nuanceret og underfuld en forståelse af ”ynn”, ”Wer wil nu zweiffeln, Gott habe noch wol mehr weise, die er uns nicht sagt, da eins ym andern odder da zwey zu gleich an einem ort sind?” (23, 147, 7-8).

”gabestok eller halslås”, således i og med personenheden også Kristi legeme.

I Kristi person har det menneskelige ”væsentlig, naturligt og sandt” del i det guddommelige. Legemet parteciperer overalt i den figurative økonomi, der som oppe/nede, inde/ude tilkommer guddommen. Det ubikvitære legemes sted, dets alle steder, udtrykker Luther med og i de samme figurer, der tematiserer sted mellem sted og ikke-sted. Legemet er, som guddommen, *også* stedløst, ”unbegreiflich”: ”[W]eil Christus menscheit zur rechten Gotts ist und nu auch ynn allen und uber allen dingen ist nach art Goettlicher rechten hand, so [...] ist [Er] nu auch unbegreiflich worden“ (23, 151, 25-28); Kristi menneskelighed er som Guds højre hånd ’an allen enden [...], zugleich auch nirgent und unbegreiflich [...], uber und ausser allen creaturen [...]. Er ist frey und ungebunden allenthalben’ (23, 151, 1-4). Legemets alle steder, dets ”ynn”, er både ”ynn” og ”uber”, ”an allen enden” er det også ”nirgent”, ”uber und ausser”.⁵⁹

Figureerne udtrykker også for det ubikvitære legeme dets ubegribelighed. Frit og ubundet i forhold til et og alle steder (”frey und ungebunden”), lader legemet sig hverken gribe eller ”håndtere”: ”[O]b er gleich allenthalben da ist, lesst er sich nicht so greiffen und tappen. Er kan sich wol aus schelen, das du die schale davon kriegest und den kerne nicht ergreiffest” (23, 151, 11-12). Skønt Kristus med sit legeme er alle vegne, lader han sig ikke gribe, for han kan ”udbælge” sig, så du, skønt du griber alle brød og bægre, ikke fanger (”ergreiffest”) kernen selv. Det allestedsnærværende legeme er alle vegne fri og ubundet af den profane ”greifen”. Luthers ubikvitsfigurer (”ynn”/”uber”, ”an allen enden”/”nirgent”, ”uber/ausser”, ”nirgent/allenthalben”), der tematiserer nærværets sted som ikke-sted, fortættes i legemets unddragelse (”ausschelen”) *på* et sted. Legemets ubikvitet er

⁵⁹ Eller som det i *Vom Abendmahl Christi* hedder: Fordi det menneskelige (”die menscheit”) ”[e]ine person mit der Gottheit ist, so mus sie auch hoeher, uber und ausser allen andern creaturn sein [...]. Hie komen wir nu mit Christo ausser allen Creaturn, beide nach der menscheit und Gottheit, Da sind wir ynn eym andern lande mit der menscheit, denn da sie auff erden gieng, nemlich ausser und uber allen Creaturn, blos ynn der Gottheit” (26, 340, 37-341, 6). Og: Gud er ikke, som sværmerne forestiller sig, ”ein solch ausgereckt, lang, breit, dick, hoch, tieff wesen [...], sondern ein ubernaturlich unerforschlich wesen, das zu gleich ynn eym iglichen koernlin gantz und gar und dennoch ynn allen und uber allen und ausser allen Creaturn sey [...]. Nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner, Nichts ist so gros, Gott ist noch groesser, Nichts ist so kurtz, Gott ist noch kuertzer, Nichts ist so lang, Gott ist noch lenger, Nichts ist so breit, Gott ist noch breiter, Nichts ist so schmal, Gott ist noch schmeler und so fort an, Ists ein unaussprechlich wesen uber und ausser allem, das man nennen odder dencken kan” (26, 339, 33-340, 2).

formuleret som et originalt væv af sproglige figurer, der nuancerer en gold og lokal forståelse af sted og legeme i – ”ynn” – legemets stedløse ubikvitet.

Sakramentsteologisk betyder legemets allestedsnærvær, at realnærværet i sakramentet ikke kan begribes som en repræsentation i (”ynn”) det specifikke tegn, for det allestedsnærværende legeme lader sig ikke fiksere i en entydig identitet oppe i (”ynn”) himlen. Hvad legeme er, og hvor legeme er, ved vi strengt taget ikke, for legemet er som højre hånd alle steder og ingen steder. Allestedsnærværende opløser realnærværets singularitet sig derfor heller ikke i en pansakramental forvandling af legeme i (”ynn”) alle tegn, alle borde, alle brød, for legemet unddrager sig alle vegne og alle steder en restløs identitet i de profane elementer. Lige så lidt som legemet sidder i himlen ved Faderens højre hånd, er det monstrøst udstrakt vidt og bredt, som en hinde krænget ud over verden, som skulle ”die menscheit Christi sich ausbreiten und denen wie ein fell, so weit alle creatur sind” (26, 333, 28-29). Legemet er snarere som højre hånd defragmenteret til en af Luther bevidst villet monstrøs ukendelighed, der alle steder og ingen steder, oppe og nede, ikke længere muliggør, at det identificeres som lokalt og rumligt begrænset.

Den ubikvitære baggrund for ordets formidling og genkvalificering af nærværet

På den baggrund træder det legemlige nærværs sted og med det indstiftelsesordene så meget desto tydeligere frem: ”Er kan sich wol aus schelen [...]. Warumb das? Darumb, das ein anders ist, wenn Gott da ist, und wenn er *dir da* ist” (23, 151, 12-14, min kursivering). Guds *Dir-Dasein* er kvalificeret af og ved ordet: ”[E]r [ist] dir da, wenn er sein *wort dazu thut* und *bindet sich* damit an und spricht: Hie soltu mich finden. Wenn du nu das wort hast, so kanstu yhn gewislich *greiffen* und *haben* und sagen: Hie hab ich dich, wie du sagest” (23, 151, 14-17, min kursivering). Kristi i ordet indstiftede ’Dir-Dasein’ er den ”Binden”, ”Finden” og ”gewislich Greiffen und Haben”, der karakteriserer realnærværets særlige sted. ’Dir-Dasein’ udtrykker med andre ord det ubikvitære legemes selvbinding som erfarbart og håndgribeligt nærvær i sakramentet.

De sproglige figurer skaber dermed en fælles ubikvitær baggrund, der paralleliserer Guds legemlige nærvær i Kristi menneskelighed ”an einen ort” og legemets reale nærvær i sakramentet på ”eim sonderlichen tisch” (23, 151, 20; 151, 30): ”[W]eil sie [die rechte Gotts] auch nirgent ist, wie gesagt ist, kanstu sie werlich nirgend ergreifen, *sie binde sich denn dir zu*

gut und bescheide dich an einen ort. Das thut sie aber, da sie sich ynn die menscheit Christi begibt und wonet, Da findestu sie gewis" (151, 17-22, min kursivering). Gud bestemmer i Kristus sig selv på en ny måde, idet guddommens nøgne og suveræne allestedsnærvær i Kristus ikklædes kød og blod. I det kødblevne ord er Gud der for dig. Ligesom inkarnationen genkvalificerer Guds nye og andet nærvær i Kristi menneskelighed ("etwas anders, hoeheres, groessers"), genkvalificerer ordene "dette er mit legeme" legemets nye nærvær i sakramentet: "Es sey denn, das *er sich dir anbinde und bescheide dich zu eim sonderlichen tissch durch sein wort und deute dir selbs das brod durch sein wort, da du yhn essen solt [...], Aber dis ist aber das rechte 'Tuto', das 'Das ist mein leib', Wenn du dis issest, so issest du meinen leib und sonst nicht*" (23, 151, 29-35, min kursivering). I sakramentet er legemets ubegribelige og uhåndterbare nærvær ligeså "habbar" og "fassbar", som Guds ubegribelige allestedsnærvær i Kristi menneskelighed og legemlighed.⁶⁰

Også C. Pallesen læser i "Jagten på den tabte kontekst – om eksternalitet og bekendelse i Luthers nadverlære" (1991) i en tegnteoretisk (og derridask inspireret) kontekst den uendelige ikke-lokale og ikke-rumlige spredning af det legemlige allestedsnærvær som udtryk for et dødende og dæmonisk nærvær. Pallesens semiotiske forudsætning giver ham en frugtbar tilgang til den i ovenstående antydede forestilling om *deus absconditus*, der ikke tænkes som et ontologisk skisma mellem Gud og Gud, men derimod udgør den sproginnovative – figurative? – baggrund for nærværet i inkarnation og sakramente.

Med de ubikvitære figurer reducerer Luther derfor ikke indstiftelsesordenes funktion, tværtimod understreger figurerne det nye og parallelt med inkarnationens konciperede nærvær i sakramentet. Når indstiftelsesordene "udpeger" og "tyder" nærværets sted, kvalificerer de kristologisk og soteriologisk nærværets sted – for dig: "dis ist aber das rechte 'Tuto'". Ordet er på baggrund af ubikviteten en specifik ("rechte") kristologisk informeret fortolkning. Også Henschen fremhæver i en kritik af det forskningshistoriske alternativ mellem ord og allestedsnærvær, at Luther ikke lærer et sa-

⁶⁰ "Wenn du nu das wort hast, so kanstu yhn gewislich greiffen und haben [...], Gleich als ich von der rechten Gotts sage: wie wol die selbige allenthalben ist [...], Noch weil sie auch nirgent ist, wie gesagt ist, kanstu sie werlich nirgend ergreiffen, sie binde sich denn dir zu gut und bescheide dich an einen ort. Das thut sie aber, da sie sich ynn die menscheit Christi begibt und wonet, Da findestu sie gewis, sonst soltu wol alle Creatur durch und durch lauffen, hie tappen und da tappen und dennoch nymmer mehr nicht finden, ob sie gleich da ist warhafftig, Denn sie ist dir nicht da" (23, 151, 15-24).

kramentalt nærvær udenom ordet (Henschen, 2010: 90).⁶¹ Uden for ordets fortolkning og kvalificering af nærværets reale 'indbrødning' i elementerne, er nærværet en uhyggelig stedløs orienteringsløshed, der svarer til at søge Gud alle vegne og ingen steder: "Darumb das ich mich hie wil mit meim wort hefften, auff das du nicht muessest schwermen und mich woellen suchen an allen orten" (23, 151, 35-153, 2). Uden Kristi "selvhæftelse" ("hefften") i ordet er nærværet en "suchen an allen orten, da ich bin, Es wuerde dir zu viel, so werestu auch zu geringe dazu, mich daselbst zu ergreifen on mein wort" (23, 153, 2-4).

Når ord og ubikvitet spiller sammen snarere end at spilles ud mod hinanden, bliver den ikke-fortolkede ubikvitere baggrund, der kvalificerer ordets tydning, omvendt i lyset af ordet ligeså uhyggelig og dæmonisk som guddommens – og legemets – nøgne allestedsnærvær uden for inkarnation og sakramente. Henschen, der ser diskussionen af forholdet mellem allestedsnærvær og realnærvær som en nødvendig del af gudslæren, fortolker begge som kontingente fakta, momenter i Guds væren, der også i Henschens fortolkning modsvarer forholdet mellem *deus absconditus* og *deus revelatus* (Henschen, 2010: 263, anm. 372). I allestedsnærværet har vi at gøre med et moment ved Guds skjulthed uden om ordet; i realnærværet har vi at gøre med et moment ved Guds i ordet åbenbarede væren (Henschen, 2010: 252-267).⁶² Også i sakramentsteologisk kontekst har legemets ubikvitet relevans, for ord og ubikvitet spiller for Luther sammen og belyser kristologisk og soteriologisk hinanden. I Luthers figurpar tjener stedslig frihed og ubundethed til at befæste ordets "højeste og ypperste plads" ("aller høehst und noetigst" (23, 179, 25)) for realnærværet, ligesom først ordets fortolkning identificerer og genkvalificerer legemets nøgne og stedsløse allestedsnærvær som indbrødet realnærvær.

Legemets ubikvitet: Nova lingua

Hvis man accepterer Luthers sprofigurer allerede i *Dass diese Wort* som udtryk for et nyt sprog og en egen betydningsøkonomi, er legemets alle-

⁶¹ På linje med J. Baur advarer Henschen mod at se ubikviteten som ontologisk forudsætning for, hvad der i ordet bliver "Ereignis": "Die Rede von der Allgegenwärtigkeit Jesu Christi darf nicht als nachträgliche Konstruktion für die Realpräsenz Christi im Abendmahl relativiert werden" (Henschen, 2010: 263).

⁶² Gud bestemmer ifølge Henschen i Kristus sig selv på ny, *absconditus/revelatus* er derfor forskellige "momenter" ved Guds væren. Som moment i Guds selvbestemmelse til legemlighed fortolkes *deus absconditus* ikke som metafysisk rest i Gud, men snarere som led i et temporalt kontinuum, der peger mod det eskatologiske sammenfald af økonomisk og immanent trinitet.

stedsnærvær ikke nødvendigvis den spekulative mulighedsbetingelse for realnærværet eller udtryk for en doke-tistisk forflygtigelse af det sandt menneskelige, men snarere den sproginnovative baggrund, på hvilken et nyt og andet nærvær, som i Kristus, i og ved ordet materialiserer og inkarnerer sig. Ordet er som tydning ikke reduceret til den lokale udpegning af et legeme, der efter den grove synlige måde er krænget ud over alle leder og bredder eller pansakramentalt gået under i alle profane elementer. Tværtimod leger Luthers sproglige figurer med de præpositionale bestemmelser og lokale og rumlige identitetsmarkører, der definerer og identificerer legeme og menneske som begrænsede og bundet til et sted. At legeme kan være andet og mere end lokalt begrænset fysisk krop, men oppe og nede, over og under, tjener til at udfordre de velkendte lokale markører og pejlemærker, der begrundet sværmernes repræsentative tegnforståelse.

Luther påstår ikke, at vi i en monstrøst udstrakt legemlighed uden for tid og rum ikke længere lever med oppe/nede, højre/venstre og en krop, der er lokalt afgrænset. Men igennem de sproglige figurer, der i og med den personlige forening af Gud og menneske i Kristus også genkvalificerer legeme, arbejder han på og med de velkendte orienterings- og identifikationspunkter for at skabe og formidle noget nyt og andet i og ud af det gamle og velkendte. Ligesom ord og begreber som ånd, himmel, ære, herlighed og magt i Kristus må redefineres, udtrykker legemets ubikvitet, at sværmernes gamle, filosofiske differens mellem Gud og menneske, der identificerer Gud oppe og menneske nede, ikke længere er gyldig: *Finitum capax infiniti est*. Hvad Gud, menneske og legeme er, må ses radikalt nyt og anderledes i lyset af Guds nye sted i inkarnation og sakramente.

Som en del af det nye sprog sigter Luthers figurer for det allestedsnærværende legeme ikke mod at opløse ethvert begreb om legeme til ukendelighed og hinsides enhver identifikation; dét ville betyde en ikke doke-tistisk, men dæmonisk orienteringsløshed, der kun alt for let istemmer en senere tids skørt menneskelige *requiem* over den døde Gud.⁶³ Derimod forsøger Luther i sine figurpar for en tid og som led i en specifik sproglig strategi at suspendere det sædvanlige begreb om legemet som lokalt begrænset

⁶³ Se F. Nietzsches parafrase af den orienteringsløshed og 'Unheimlichkeit', der indvarlser den metafysiske Guds død: "Hvordan var vi i stand til at drikke havet op? Hvem gav os svampen til at viske hele horisonten væk? Hvad var det, vi gjorde, da vi løste denne jord fra dens sol? Hvor bevæger den sig nu hen? Hvor bevæger vi os hen? Væk fra alle sole? Falder vi ikke ustandselig? Bagover, til siden, forover, til alle sider? Er der stadig et oppe og et nede? Strejfer vi ikke omkring som gennem et uendeligt intet? Ånder det tomme rum ikke på os?" (F. Nietzsche, *Den muntre videnskab* (1980 [1887]): 125).

for i polemisk opgør med sværmernes tegn- og repræsentationsteoretiske afvisning af nærværets realitet at formidle og udvirke et nyt og andet legemligt nærvær i inkarnation og sakramente.

Sammenfatning og overgang: Refiguration

I det foregående har jeg forsøgt at foregribe de pointer, der i de to næste kapitler i diskussion med de toneangivende skikkelser inden for de forskellige systematiske teologiske forsøg på at udfolde Luthers *nova lingua* i mere udførlig form skal gennemarbejdes og funderes. Hensigten med kapitel I har været inspireret af den nyere sprogteoretisk orienterede Lutherforsknings sans for den intime sammenhæng mellem form og indhold, sprog og sag i Luthers innovative tilgang til et traditionelt begreb om tegn og nærvær at læse det figurative spil mellem allestedsnærvær og realnærvær i fortrinsvist *Dass diese Wort* som udtryk for en bestemt sproglig strategi: Luthers sproglige figurer for nærværet skaber og udvirker i diskussion med sværmerne den tegn- og repræsentationsteoretiske pointe, som det er Luther magtpåliggende at formidle.

Med henblik på de to følgende kapitler skal læsningens resultat her kort opsummeres. Det reale nærvær i sakramentet kan ifølge Luther ikke koncipieres i de substantielle kategorier, der bestemmer hans sværmeriske modstanderes tegnforståelse. Nærvær er ikke tænkt med den traditionelle tegn-teoretiske dualitet mellem nærvær og fravær som den forudsætning, der reducerer det sakramentale tegn til repræsentativ henvisning til noget uden for tegnet selv. Udtrykt i de figurative par, der fungerer mellem sted/ikke sted, velkendt/fremmed, identitet/forskel, er nærværet der allerede før inkarnation og sakramente. Det har i og med den figurative forståelse af højre hånd ingen *Heimkehr*, det vender efter inkarnationen ikke tilbage til et fast punkt i himlen, men er som før, uden om dets i ordet formidlede nye sted, alle steder og ingen steder. Nærværets nyhed og andethed, dets ifølge J. Baur "Ereignis", er derfor snarere genkvalificeringen af nærværet i og som figurerne åndskød og gudskød. Figurerne genkvalificerer og formidler nærværet med ubikviteten som den baggrund, på hvilken nærværets begivenhed materialiserer sig.

Luthers nærværsforståelse bæres af og udvirkes af de sproglige figurer, der med inkarnation og kors som dominerende figur opløser sværmernes tegnteoretiske præmis og den gamle, filosofiske differens mellem Gud og menneske for at tænke og tale om guddommeligt og menneskeligt på nye måder: Gud i lidelse og død og mennesket alle steder og ingen steder. Uden den sproginnovative opløsning af en repræsentativ tegnfortåelses præmis

ville nærværet i inkarnation og sakramente reduceres til henvisning til en fraværende, apatisk guddom uberørt af mødet med det menneskelige.

I kapitel II udfoldes på baggrund af *Vom Abendmahl Christi* de theopaschistiske implikationer i Luthers intime forståelse af personenhed og tonaturslære og mere specifikt Luthers forståelse af *communicatio idiomatum* som gensidig udveksling mellem Gud og menneske, der udtrykkes i figurer som gudmenneske, åndskød og gudskød. I kapitel II undersøges nærværet som figurintern begivenhed. I figurerne formidling af nærværet afficeres og berøres både Gud og menneske. Nærværsfigurerne er de begivenheds- og passionsfigurer, der modsvarer, at nærværet ingen idealiserende *Heimkehr* har. Guds nærvær er bundet til figurativ, sproglig materialitet.

På den baggrund opholder kapitel III sig specifik ved det sakramentale nærvær. I realnærværet nutidiggøres og gentages inkarnationen og Guds lidelse og død på korset: Kors og alter står ifølge Luther side om side. Når Luther i nye idiomkommunikative figurer for det sakramentale nærvær, kødbrød, legemsbrød og blodvin, forandrer og refigurerer de kristologiske figurer, klinger derfor det passionsteologiske aspekt med.

Kapitel II. Gudmenneske, åndskød og gudskød: Inkarnationen som begivenhed i Gud

I det følgende kapitel præsenterer jeg Luthers forståelse af den personlige forening af Gud og menneske i Kristus og det indbyrdes forhold mellem guddommelig og menneskelig natur på baggrund af den kristologiske strid mellem Luther og Zwingli i *Vom Abendmahl Christi*.

I *Vom Abendmahl Christi* udfolder Luther de i *Dass diese Wort* noget knappe bemærkninger om personenhed og to-naturslære. Det kors- og passionsteologiske motiv ekspliciteres og præciseres i 1528, idet Luther indgående beskæftiger sig med den personlige forening af Gud og menneske og de to naturers indbyrdes forhold i personenheden, *communicatio idiomatum*. Selv om Luther ikke eksplicit nævner læren om idiomkommunikationen, driver den dog hans kristologi i de sene nadvertekster. Det menneskelige legemes ubikvitet og guddommens passion, lidelse og død i Kristus er den umiddelbare konsekvens af Luthers stærke enhedskristologi, der i *Vom Abendmahl Christi* formuleres i opgør med Zwingli.

Radikaliteten i Luthers forståelse af personenheden i Kristus har ført til anklagen for såvel doketisme som monofysitisme både blandt de sværmeriske modstandere i nadverstriden og Luthers senere fortolkere. Luther forstår sig dog som stående helt på traditionens grund og som fuldgyldig repræsentant for den oldkirkelige kristologi. I *Vom Abendmahl Christi* spirer da også, som dette kapitel i samtale med repræsentanter for *nova lingua*-receptionen skal vise, en ny og figurativt formidlet forståelse af person, der flytter fokus fra to hypostaserede naturer til deres i personen gensidige udveksling og kommunikation. I sproglige figurer som gudmenneske, gudskød og åndskød udtrykkes og udvirkes en intim og gensidig kommunikation og udveksling, der realt berører både Gud og menneske. Internt i figuren skabes med inkarnatorisk fortegn og efter chalcedonensisk logik en forskellig enhed eller en enhed-i-forskel uden sammenblanding, uden adskillelse.

Luthers originale formidling af personenhed og *communicatio idiomatum* genfremsætter i hidtil uset styrke inkarnation, lidelse og død som begivenhed i Gud. I diskussion med J. Baur skal de theopaschistiske eller passionsteologiske implikationer ved Luthers sene sakramentsteologi præsenteres. Mens Baur kritiserer de sene nadverskrifter for at savne terminologisk klarhed, afsøger jeg i kapitel II Luthers kristologiske figurer for i figurens form at skabe et betydningsmæssigt *tertium quid*, der ikke falder inden for en substansmæssig præmis. I de sene nadverteksters sproglige figurer udvirkes nærvær som nyskabende møde mellem Gud og menneske, uden at

forskellen mellem guddommeligt og menneskeligt udviskes eller monofysistisk smelter sammen i et tredje noget. I figurerne sættes derimod en blivende forskel, der først udvirker det nye og andet nærvær.

Med C. Henschen skal Luthers sprogfigurer i de to sene nadvertekster afslutningsvist løftes ind i det mere omfattende nye sprog, *nova lingua*. Gudmenneske og åndskød er begivenheds- og passionsfigurer, der udtrykker *communicatio idiomatum* som en fremadrettet sproglig gøren eller praksis, der har betydning for udfoldelsen af det nye sprog meningsskaben.

Først skal stridens kerne i *Vom Abendmahl Christi* dog berøres. Med Zwinglis alleosiske afsvækkelse af personenhed og *communicatio idiomatum* tvinges Luther i 1528 ind i den kristologiske diskussion af forholdet mellem de to naturer.

Vom Abendmahl Christi: Stridens kerne – Zwinglis alleosis

Diskussionen mellem Luther og Zwingli drejer sig i sin kerne om to forskellige forståelser af den hypostasiske union, to-naturslære og *communicatio idiomatum*.

Modsat Luther betoner Zwingli af frygt for sabellianisme og markionisme forskellen og adskillelsen mellem de to naturer. I Luthers lære om Kristi legemes ubikvitet ser Zwingli en forveksling og sammenblanding af guddommelig og menneskelig natur, ubikviteten tilkommer alene den guddommelige natur.

Zwinglis overvejende filosofiske udgangspunkt viser sig i en afsvækkelse af personenheden og en rent verbal forståelse af *communicatio idiomatum* (Lienhard, 1980: 155-156). I stedet for det traditionelle udtryk, *communicatio idiomatum*, bruger Zwingli termen *alleosis*, som han definerer som *tropus*. *Alleosis* betyder ”omskiftelse” (*commutatio*, *permutatio*, *desultus*) (Hilgenfeld, 1971: 349). Som *alleosis* kan *communicatio idiomatum* ifølge Zwingli kun opfattes som ”nominalis”: Det er muligt at tilskrive personen, hvad der egentlig kun tilkommer den ene natur, men udelukkende som en retorisk figur. At hævde, at Gud skulle have lidt, eller mennesket Jesus skabt verden er i Zwinglis teologi en umulighed.⁶⁴ I *alleosis* ikke bare

⁶⁴ ”Die ’alleosis’ hatte Zwingli”, bemærker M. Lienhard, ”in der Tat dazu geführt, das Leiden Gottes in der Einheit der Person Christi zu leugnen” (Lienhard, 1980: 172 (155-173)). Som Lienhard påpeger, trækker Zwingli på den thomistiske forståelse af idiomkommunikationen, som han præger i ekstrem verbal eller nominal retning: Thomas udlægger læren om *communicatio idiomatum* som en verbal prædikation. Egenskaberne udveksling opfattes som en bestemt udtryksmåde snarere end en real udveksling, hvorfor naturenes egenskaber udsiges konkret om personen, ikke abstrakt om de to naturer,

skjuler sig, men genfremsættes dermed i rationaliseret form det traditionelle apatidogme: Den guddommelige natur er i Kristus uberørt og uanfægtet af lidelse og død, der alene tilkommer den menneskelige.

Dét tvinger i *Vom Abendmahl Christi* Luther ind i den kristologiske diskussion, for med *alleosis* benægter Zwingli ifølge Luther den nødvendige af alle trosartikler: Guds Søn har lidt og er død for os (WA 26, 342, 11-12). At negligere eller afsvække Guds reale nærvær i Kristi menneskelighed, lidelse, død og opstandelse, svarer i Luthers optik til at benægte inkarnationen og reducere Gud selv til en urørlig værens-magt på uendelig afstand af menneskelighed og legemlighed: "Mir aber des Gottes nicht" (26, 332, 35-36). I Kristus, på kors og alter, har Gud *sub contrario* bundet sin væren og sit nærvær til det menneskelige og legemlige. Luthers soteriologiske pointe er derfor funderet i hans forståelse af inkarnationen som en begivenhed, der berører både Gud og menneske. Den tætte forbindelse mellem kristologi og nadverlære drejer sig ikke kun om soteriologien, men også om forståelsen af gudsbegrebet og Guds fortsatte nærvær i det menneskelige.

Personenhed som kommunikativ udveksling mellem Gud og menneske: Den nye orientering af Chalcedon

I *Vom Abendmahl Christi* går Luther inderligt til modangreb på enhver form for alleosisk afsvækkelse af den personlige forening og intime indbyrdes kommunikation mellem Gud og menneske i Kristus: "Huet dich, Huet dich, sage ich, fur der Alleosi, sie ist des teuffels larven" (26, 319, 33-34). Luthers kristologi kendetegnes ved en anden orientering end Zwinglis. Luther opholder sig ikke ved naturerne som sådan, men derimod deres enhed eller forening i Kristi person: "Weil unser glaube helt, das Christus Gott und mensch ist, und die zwo naturn eine person ist, also das die selbige person nicht mag zurtrennet werden" (26, 332, 12-14). Kristus er Gud og menneske, i ham er de to naturer blevet en person og lader sig ikke mere skille fra hinanden. Tværtimod "kanstu [...] nicht die Gottheit von der menscheit abschelen und sie etwa hin setzen, da die menscheit nicht mit sey, Denn da mit wuerdestu die person trennen und die menscheit zur huel-

der mødes i den. Zwingli derimod rationaliserer med *alleosis* som retorisk figur *communicatio idiomatum* i en grad, der truer med at adskille naturerne fra hinanden (Lienhard, 1980: 155-173. Se også Hilgenfeld, 1971: 346-351 om Zwinglis *alleosis*).

sen machen, ia zum rock, den die Gottheit aus und anzoegē" (26, 333, 19-22).⁶⁵

I den personlige forening af Gud og menneske i Kristus er de to naturer ifølge Luther mere intimt forenet ("vereinigt") end sjæl og legeme (26, 340, 22-26). Ja, i personenheden ("die personliche einickeit") er guddommelig og menneskelig natur endda blevet et væsen ("ein wesen"). Skønt man ikke kan tale om en sammensmeltning af naturerne ("einerley wesen nach den natur"), udgør de i Kristus "einerley wesen nach der person" (26, 440, 40-441, 2). I Kristus har Gud og menneske forenet sig i "ein personlich wesen", "eine ewige unzurtrennliche person". I personenheden opstår med andre ord en ny "einickeit" af to så forskellige væsener eller naturer som Gud og menneske (26, 442, 2-5; 501, 30-31).⁶⁶

Fordi Zwingli *qua* sondringen mellem to fast definerede naturer ifølge Luther udelukkende vil tilskrive den menneskelige natur Kristi lidelse og død ("die sprueche vom leiden allein auff die menschliche natur zeucht und aller dinge von der Gottheit wendet") og ikke personen som den unikke forening af de to naturer, splittes den personlige enhed af Gud og menneske: "Denn wo die werck zuteilet und gesondert werden, da mus auch die person zurtrennet werden" (26, 324, 23-29). Når værket, og det vil for Luther sige Kristi lidelse og død, frelsesværket, ikke tilskrives personen som naturernes fælles enhed, men med *alleosis* som udtryk for en aksiomatisk skelnen mellem guddommeligt og menneskeligt, føres tilbage til den ene eller den anden natur, sønderrives ("zurtrennet") i Luthers øjne personenheden "als werens zwo personen [...], ein Gottliche und eine menschliche" (26, 324, 24-26).

Personenheden modstiller Luther eksplicit Zwinglis *alleosis*: "Du aber, lieber bruder, solt an stat der Alleosi das behalten: weil Jhesus Christus warhafftiger Gott und mensch ist ynn einer person, so werde an keinem ort

⁶⁵ Se også: "Er ist eine person worden und scheidet die menscheit nicht so von sich, wie meister Hans seinen rock aus zeucht und von sich legt" (26, 333, 8-9).

⁶⁶ Se: "Ist Gott und mensch eine person und die zwo naturn miteinander also vereinigt, das sie neher zusammen gehoeren denn leib und seele, So mus Christus auch da mensch sein, wo er Gott ist, Ist er an einem ort Gott und mensch, warumb solt er denn nicht an eym andern ort auch mensch und Gott sein?" (26, 340, 22-26). "Wer macht hie, das zwo so unterschiedliche natur ein wesen werden und eine die ander gesprochen wird? On zweifel nicht die wesentliche einickeit der natur (denn es sind zwo unterschiedliche natur und wesen), sondern die personliche einickeit, Denn obs gleich nicht einerley wesen ist nach den natur, so ists doch einerley wesen nach der person" (26, 440, 40-441, 2). Med inkarnationen er Kristus "eine ewige unzurtrennliche person aus Gott und mensch worden" (26, 501, 30-31).

der schriftt eine natur fur die ander genomen" (26, 319, 27-29). I og med den reale forening af sand Gud og sandt menneske i én person tages de to naturer intet sted i skrften for hinanden, for i Jesu Kristi person er det ikke naturerne, men *personen*, der er subjekt for "alle werck odder leiden [...], eins nach dieser natur, das ander nach ihener natur". Værk og handlinger skal ikke tilegnes ("zueignen") naturerne, men personen, "[d]enn die person ists, die alles thut und leidet" (26, 324, 29-32). Altså må hele personen ("der gantzen person") som foreningen af guddommelig og menneskelig natur tilegnes, hvad der overgår ("widderferet") dens ene del og omvendt, "umb des willen, das beyde eine person ist, So reden auch alle alte lerer, Auch alle new Theologen, alle sprache und die gantze schriftt" (26, 322, 23-25).⁶⁷

Unio personalis fungerer i Luthers kristologi ikke som for Zwingli som mulighedsbetingelse for og legitimering af "eine rhetorische Übertragung der Eigenarten der Naturen", som H. Hilgenfeld også bemærker. "Die Einheit der Person spielt für die Zwinglische Christologie", forsætter Hilgenfeld, "kaum eine Rolle, sondern kommt nur als Einheit der beiden Naturen insofern in das Blickfeld, als sie die uneigentlich den Naturen *zugeschriebenen* Eigenschaften *entschuldbar* macht" (Hilgenfeld, 1971: 348-349 (343-368)).

Luthers forståelse af personenheden er derimod karakteriseret ved en stærk enhedskristologi, der ikke opholder sig ved naturerne *per se*, men deres nye og enestående forening i Kristus ("einickeit", "wesen", "einerley wesen", "ein personlich wesen"). H. Hilgenfeld pointerer i den forbindelse, at det særegne ved Luthers forståelse af den hypostasiske union og tonaturslæren netop er hans personbegreb. Hans interesse gælder ikke to metafysiske substanser og deres indbyrdes forhold: Person og natur er således for Luther ikke alternativer, for naturerne *er* personen og personen naturerne (Hilgenfeld 1971: 361 (360-367)). Også M. Lienhard noterer, at Kristi person for Luther synes at udgøre et nyt fælles centrum ("das neue Wesen", "ein konkretes Ganzes") af de to naturer, guddommeligt og menneskeligt. Hos Luther betegner person først og fremmest en intim enhed, "das heisst

⁶⁷ "Weil alle werck odder leiden nicht den naturen, sondern den personen zugeeignet werden. Denn die person ists, die alles thut und leidet, eins nach dieser natur, das ander nach ihener natur, wie das alles die gelerten wol wissen" (26, 324, 29-32). "Also sol man der gantzen person zu eigen, was dem andern teil der person widderferet umb des willen, das beyde eine person ist, So reden auch alle alte lerer, Auch alle new Theologen, alle sprache und die gantze schriftt" (26, 322, 23-25). Og: "[S]o gibt die Schriftt umb solcher personlicher einigkeite willen auch der Gottheit alles was die menscheit widderferet und widderumb" (26, 321, 22-23).

das konkrete Ganze, das neue und eigenartige Wesen, das Jesus Christus selbst ist" (Lienhard, 1980: 176, 177).⁶⁸

Zwingli ser i Luthers betoning af den nye forening af guddommelig og menneskelig natur et *tertium quid*: Et tredje noget, hvori de to naturer forandrer hinanden eller direkte smelter sammen. Luther er sig både anklagen og faren for en monofysitisme bevidst. Ifølge Luther udgør personenheden og det nye "einerley wesen" af guddommeligt og menneskeligt ikke en identitet i betydningen en substantiel sammensmeltning af to uforenelige naturer *an sich* i én natur, *fysis*: "Vi siger ikke, at guddommelighed er menneskelighed eller guddommelig natur menneskelig natur, hvilket ville betyde en sammenblanding ("gemenget") af de to naturer i et væsen ("ein wesen"). Men, hedder det ikke desto mindre, vi sammenblander ("mengen") de to naturer i én person og siger, Gud er menneske og menneske Gud.⁶⁹ Væsentligt kan menneskeligheden ("menscheit") ikke være Gud, men fordi den menneskelige natur i Kristus "klæber" ("klebt") til guddommens væsen ("an den wesentlichen Gott"), må den i det mindste personligt være Gud ("personlich Gott sein") og med Gud være alle steder, hvor Gud er (26, 341, 9-12).⁷⁰

⁶⁸ For samme pointe se Kj. O. Nilsson, der i *Simul. Das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie* (1966) understreger, at Luther ikke tænker ud fra et traditionelt naturbegreb, der kan adskilles fra værket. Værket er den personlige forening af Gud og menneske, uendeligt og endeligt. I personen bliver "natur" derfor ifølge Nilsson med Luther tænkt "in einer dynamischen, beweglichen und lebendigen Weise", der – og Nilsson refererer her til *nova lingua* – lægger op til en ny bestemmelse af et substantielt forstået naturbegreb. Traditionelle begreber giver Luther "Punkt für Punkt einen neuen Inhalt" (Nilsson, 1966: 186 (186-189)).

⁶⁹ "Sie schreyen uber uns, das wir die zwo natur ynn ein wesen mengen, Das ist nicht war, Wir sagen nicht, das Gottheit sey menscheit odder Gottliche natur sey menschliche natur, welches were die natur ynn ein wesen gemenget, Sondern wir mengen die zwo unterschiedliche natur ynn ein einige person und sagen: Gott ist mensch und mensch ist Gott" (WA 26, 324, 19-23).

⁷⁰ M. Lienhard påpeger i den forbindelse i *Vom Abendmahl Christi* en vis terminologisk uklarhed i forhold til Luthers brug af begreberne væsen og natur. Væsen kan ifølge Lienhard for Luther både betyde natur og værensmåde/modus: Mens Luther fastholder, at de to naturer ikke sammenblandes "ynn ein wesen" (26, 324, 19-23), men hver især beholder sit eget væsen (26, 341, 9-13), hedder det ikke desto mindre også: "Denn obs gleich nicht einerley wesen ist nach den natur, so ists doch einerley wesen nach der person" (26, 441, 1-2). De begrebsligt-terminologiske tvetydigheder hjælper ikke til at afklare den ifølge Lienhard latente *monofysitisme* i Luthers kristologi (Lienhard, 1980: 175 (172-179), 259 (258-259)). Omvendt understreger fx O. Jensen Luthers terminologiske frihed som udtryk for en fornyende tilgang til traditionen, hvis begreber han udvider afhængigt af den teologiske pointe, de skal udtrykke. Således kan Luther i *Vom Abendmahl Christi* bruge væsensbegrebet om både den trinitariske og den kristologiske

Med sin forståelse af personenheden og forholdet mellem de to naturer betragter Luther sig som helt i overensstemmelse med det oldkirkelige dogme: ”Drumb halten wir unsern Herrn Christum also fur Gott und mensch ynn einer person non confundens naturas nec diuidendo personam, das wir die natur nicht mengen und die person auch nicht trennen” (26, 324, 32-35). I Kristus er Gud og menneske én person *non confundens naturas nec diuidendo personam*. Personenhedens ”einerley wesen” skal – trods den terminologiske uklarhed, der umiddelbart præger teksten – ifølge Luther opfattes som enheden eller identiteten af Gud og menneske uden sammenblanding, uden adskillelse. Personen er en chalcedonensisk enhed-i-forskel i betydningen enhed eller identitet af to naturer, der ikke smelter forskelsløst sammen.

Communicatio idiomatum som udtryk for det chalcedonensiske dogme

Som pointeret inden for den nyere Lutherforskning udgør den oldkirkelige lære om *communicatio idiomatum*, læren om egenskabernes udveksling eller kommunikation, den hermeneutiske nøgle til Luthers forståelse af personenheden.⁷¹ I forbindelse med Luthers forståelse af *communicatio idiomatum* i *Vom Abendmahl Christi* er forskningshistorien dog splittet. Går Luther videre end Chalcedon i den forstand, at han hævder en real og ikke verbal eller prædikativ udveksling *mellem* naturerne? Eller forbliver han på dogmets grund og betragter udvekslingen som den gensidige prædikation på personen, som naturerne har fælles?

Fortolkere som bl.a. H. Hilgenfeld, M. Lienhard, O. Bayer påpeger, at Luther i sin udlægning af *communicatio idiomatum* allerede i de to nadver-

og sakramentale enhed for at understrege, at der her er tale om en real og intim forening af forskellige naturer (Jensen, 1987: 175, 177 (173-179)). Se også S. Hausammann, der om Luthers forhold til ”die überkommene philosophische Begrifflichkeit, mit der die Realpräsenz in Scholastik und Orthodoxie diskutiert wird”, bemærker, at: ”[E]r gebraucht sie, ohne sich auf ihre Konsequenzen festlegen” (Hausammann, 1969: 168-169).

⁷¹ Kj. O. Nilsson, 1966: 227-260; R. Schwarz, 1966: 289-351; H. Hilgenfeld, 1971: 343-368; M. Lienhard, 1980: 251-264; A. Beutel, *In dem Anfang war das Wort* (1991): 311-344; St. Streiff, 1992: 56-78; D. Ngien, *The Suffering of God according to Martin Luther's 'Theologia Crucis'* (1995): 55-86; A. Steiger: ”Die communicatio idiomatum als Achse und Motor der Theologie Luthers” (1996); J. Wolff, 2005: 409-445; N. Slenczka, 2005: ”Neubestimmte Wirklichkeit“, 79-98; O. Bayer, 2007: ”Das Wort ward Fleisch. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation”, 5-34; C. Henschel, 2010: 68-87.

tekster som i de senere kristologiske disputationer (1539-1540) ikke som i den dominerende antiokensk-thomistiske tradition betragter udvekslingen som den rene meddelelse af egenskaber fra natur til person. Derimod griber Luther tilbage til den alexandrinske tradition præget af Kyrill og Damaskeneren. Idiomkommunikationen udlægges af de østkirkelige teologer som en real ontologisk (*perichoresisk*) udveksling i personen. De to naturer forener sig, med det glødende jern som foretrukket eksempel, som ild og jern. I forhold til de alexandrinske teologer, der af hensyn til Guds uforanderlighed og *apathia* kun tillader bevægelsen fra den guddommelige natur til den menneskelige, hævder Luther særligt i sine sene kristologiske disputationer en real *gensidig* udveksling mellem naturerne.

I *Vom Abendmahl Christi* optræder *communicatio idiomatum* ikke eksplicit i forbindelse med Luthers kristologiske udredninger, og dog driver tanken om egenskabernes udveksling og kommunikation tydeligt Luthers forståelse af både ubikvitetslæren og den soteriologiske insisteren på Guds lidelse og død i Kristus. I 1528 synes Luther ikke, som O. Jensen også bemærker, at forpligte sig på hverken den antiokenske eller den alexandrinske teologi, derimod bruger han fra begge skoler for at understrege sine pointer (O. Jensen, 1987: 80). Hvis henholdsvis guddommelig og menneskelig 'natur' interesserer Luther, er det som en række egenskaber eller prædikater, der udsiges om det nye personale fællesskab i Jesus Kristus: Personen er foreningen af de to kommunikerende naturer. Spørgsmålet er derfor, om det traditionelle alternativ, verbal prædikation eller ontologisk *perichoresis*, er frugtbar og rammende for Luthers forståelse af personenheden og den indbyrdes kommunikation mellem Gud og menneske.

I det følgende skal Luthers forståelse af *communicatio idiomatum* som nøgle også til *Vom Abendmahl Christi* præsenteres: Luthers teksts klarhed hæmmes umiddelbart af en vis ambivalens i forhold til de soteriologisk theopaschistiske konsekvenser af personale forening af Gud og menneske i Kristus. Den tilsyneladende uklarhed opvejes dog af Luthers selvstændige 'synekdochisk figurative' genkvalificering af personenhed som real og gensidig intim kommunikation mellem guddommeligt og menneskeligt, der foregriber de senere kristologiske teksters pointer. Således øjnes allerede i nadverteksterne den for den sene kristologi karakteristiske gensidige forståelse af de to naturers indbyrdes kommunikation, der udtrykt i og formidlet af originale sproglige figurer efter chalcedonensisk model arbejder på *realt* at bestemme både menneskeligt og guddommeligt på nye måder.

En synekdotisk reservation af idiomkommunikationen eller figurativ gensidighed?

I personenheden finder en intim kommunikation mellem guddommeligt og menneskeligt sted: "[W]eil Gottheit und menscheit ynn Christo eine person ist, so gibt die Schrifft umb solcher personlicher einigkeit willen auch der Gottheit alles was die menscheit widderferet *und widderumb*" (26, 321, 21-23, min kursivering). Guddommeligt og menneskeligt udveksler, kommunikerer, gensidigt "en ifølge denne natur, den anden ifølge den anden natur" deres *idiomata* eller væsentlige egenskaber til personen, som de har fælles: "Sie [die menscheit] ist mit Gott eine person, das wo Gott ist, da ist auch der mensch, Was Gott thut, das heist auch der mensch gethan, Was der mensch leidet, das heist auch Gott gelidden" (26, 335, 26-28 (324, 31-32)). *Communicatio idiomatum* opfatter Luther som en real og ikke nominelt afsvækket kommunikation i personen: Det menneskelige ubikvitet og Guds passion, lidelse og død er det direkte resultat af Luthers enhedskristologi og forståelse af idiomkommunikationen: "Gott ist mensch und mensch ist Gott" (26, 324, 23).

Den idiomkommunikative udveksling betyder, at hvor Gud er – og det vil som bekendt for Luther sige alle steder – er mennesket: "So mus Christus auch da mensch sein, wo er Gott ist, Ist er an einem ort Gott und mensch, warumb solt er denn nicht an eym andern ort auch mensch und Gott sein?" (26, 340, 23-26). Mennesket er virkelig i Kristus med Gud alle vegne ("allenthalben, wo Gott ist [...], auch nach der menscheit"). Fordi det menneskelige ("die menscheit") er en person med Gud ("der Gottheit"), er vi nu med Luthers ord "ynn eym andern lande mit der menscheit" (26, 332, 18-21; 340, 37-341, 6). Gud er ikke længere alene om at være alle vegne. Ligesom Guds ubikvitet med inkarnationen og den personlige forening af Gud og menneske må tænkes med menneskelighed og legemlighed som fortegn, må det menneskelige, lidelse og død tænkes ind i Gud, for i dette lidende menneske er Gud død. I Kristi person lider Gud, hvad mennesket lider: "[A]lle werch, wort, leiden und was Christus thut, das thut, wirckt, redet, leidet der warhafftige Gottes Son [...], Gottes Son ist fur uns gestorben" (26, 320, 31-33).

Med de theopaschistiske implikationer af idiomkommunikationen bringer Luther sig på kollisionskurs med den traditionelle forståelse af guddommens *apathia*. Derfor kræves tilsyneladende en vis præcisering: "Ja die Gottheit kan nicht leiden noch sterben", medgiver Luther, *men* – "Aber dennoch" – fordi Gud og menneske ("Gottheit und menscheit") er forenet i Kristi person, overgår der guddommen alt, "was die menscheit widderferet *und widderumb*" (26, 321, 20-24, min kursivering).

Og dog synes Luther i 1528 endnu at have et vist forbehold i forhold til den konsekvente forståelse af *communicatio idiomatum* som gensidig udveksling mellem guddommeligt og menneskeligt, der kendetegner de sene kristologiske disputationer fra 1539-1540. Personen, Guds søn, er, hedder det i *Vom Abendmahl Christi*, korsfæstet ifølge sin menneskelighed og lider *i* og *ved* det menneskelige: "[D]ie person, die Gott ist [...], ist gecreutzigt nach der menscheit" (26, 322, 20-22, min kursivering).⁷² Fordi Kristus er sand Gud, er det rigtigt, at Guds Søn lider. Skønt det ene stykke, den guddommelige natur, ikke lider ("ob wol das eine stueck (das ich so rede) als die Gottheit, nicht leidet"), så lider dog personen, "welche Gott ist, am andern stuecke, als an der menscheit", altså ifølge det andet stykke, den menneskelige natur (26, 321, 24-28, min kursivering).⁷³

De tilsyneladende begrænsende formuleringer ("gecreutzigt nach der menscheit", "am andern stuecke als an der menscheit") bevirker en ambivalens i Luthers udsagn: På den ene side insisterer han, af soteriologiske årsager, på Guds lidelse og død i Kristus: "[W]enn ich das gleube, das allein die menschliche natur fur mich gelidten hat, so ist mir der Christus ein schlechter heiland", for den, der "allein durch menscheit erloeset ist, der ist freylich noch nicht erloeset, wird auch nymer mehr erloeset" (319, 37-38; 342, 19-20). På den anden side synes han selv at forfægte eller operere med et *secundum humanum naturam*, der friholder den guddommelige natur fra lidelse og død? Mens Luther ingen forbehold har, når det gælder legemets ubikvitet, lurder der i de afsvækkende formuleringer angående guddommens passion, lidelse og død en reservation, der synes at begrænse den gensidige forståelse af *communicatio idiomatum*.

Med reference til de sene kristologiske disputationer og Luthers forståelse af idiomkommunikationen som en real meddelelse *mellem* de to naturer bemærker J. Baur kritisk, at Luthers "'Aber dennoch' bleibt schwach, denn es führt nur zu der angepassten Wendung: 'die person, welche Gott ist', leidet 'an der menscheit', 'die person ist gecreutzigt nach der menscheit', damit ist die Predigtsprache (1525) vom 'mord[s]schrey' des sterbenden Sohnes Gottes unterboten und die spätere Klarstellung nicht erreicht: 'Von ewig hat er nicht gelitten, aber weil er Mensch wurde, ist er leidensfähig'

⁷² "Denn ynn der warheit ist Gottes son fur uns gecreutzigt, das ist, die person, die Gott ist, Denn sie ist, Sie (sage ich) die person ist gecreutzigt nach der menscheit" (26, 322, 20-22).

⁷³ "Denn das mustu ia sagen: Die person (zeige Christum) leidet, stirbet, Nu ist die person warhafftiger Gott, drumb ists recht gered: Gottes son leidet, Denn ob wol das *eine stueck* (das ich so rede) als die Gottheit, nicht leidet, so leidet dennoch die person, welche Gott ist, *am andern stuecke*, als an der menscheit" (26, 321, 24-28, min kursivering).

[...]. Erst im Fortgang wird die Aussage eindeutig: 'Was der mensch leidet, das heist auch Gott geliden'" (Baur, 2007: 205).

Vidner Luthers tilsyneladende ambivalens om en i *Vom Abendmahl Christi* stadigt nærværende apatisk gudsforestilling bag det menneskelige og den personlige forening af Gud og menneske, der friholder den guddommelige natur i Kristus og dermed den udelte guddom besmittelse med lidelse og død?

Sagen bliver da heller ikke umiddelbart klarere, når Luther for at udrede forholdet i *Vom Abendmahl Christi* indfører en talefigur, *tropus*, som skriften og alle lærere ifølge ham "bisher haben hie gebraucht, nemlich Synecdoche, als: Christus ist gestorben nach der menscheit" (26, 322, 30-33). At en figurativ afsvækkelse af idiomkommunikationen ikke er Luthers hensigt med synekdommen er med de gentagne heftige udfald mod Zwinglis alleosisk uegentlige talefigur klart. Synekdommen fungerer derimod, som H. Hilgenfeld og C. Henschen påpeger, som det sproglige udtryk for den nye personale og *gensidigt* idiomkommunikative forening af Gud og menneske.⁷⁴

Luthers brug af synekdommen som sprogfigur rummer potentialer, der peger videre end den substansmetafysiske præmis, der bærer en traditionel skelnen *secundum naturam humanum, secundum naturam divinum*. Derfor skal Luthers forståelse af synekdommen og den synekdomske figur som udtryk for og formidling af en intimt kommunikerende enhed-i-forskel uden sammenblanding, uden adskillelse i det følgende fremlægges.

Synekdommen som figurativt udtryk for communicatio idiomatum

Som *grammatica* modstiller Luther synekdommen den spekulative fornuft, "rechte logica", der taler om Gud og menneske som to adskilte naturer eller væsener. *Synekdommen* er derimod ifølge Luther den grammatisk betegnelse for at tale om enheden af forskellige væsener i én tale og én talefigur, idet det ene væsen, delen, i og med helheden medudsiger det andet. Som grammatisk udtryk, "medudsigelse" eller *pars pro toto*, formår synekdommen ved delen at udsige eller medforstå helheden.⁷⁵

⁷⁴ Se for Luthers selvstændige brug af synekdommen som udtryk for personenhed og *communication idiomatum* henholdsvis H. Hilgenfeld, 1971: 357-367, og C. Henschen, 2010: 66-76. Jeg vender i det følgende mere udførligt tilbage til begges position i forbindelse med gennemgangen af Luthers tekst.

⁷⁵ "Solche weise zu reden von unterschiedlichen wesen als von einerley, heissen die grammatici Synecdochen, und ist fast gemein nicht allein ynn der schrift, sondern auch ynn allen sprachen" (26, 444, 1-3). Luther angiver dog i forbindelse med synekdommen som figur eller *tropus* ingen henvisninger eller referencer til andet end skriften og alle sprog i øvrigt, der ifølge ham lærer: "Das wo zwey unterschiedliche wesen ynn ein wesen komen, da fasset sie auch solche zwey wesen ynn einerley rede, Und wie sie die

For at illustrere benytter Luther sig af de synekdokiske figurer vinfad, pengepung ("weinholtz odder weinfass", "gold ledder odder geldbeutel") som eksempler (26, 444, 29-31). Figurerne udtrykker en sammensat identitet af to forskellige væsener ("die zwey wesen ynn ein wesen sind komen" (26, 444, 28)). I og med væsensenheden ("umb der einickeit willen des wesens") er det muligt at omfatte begge væsener i én tale ("zeigen auff fass und beutel und sagen: Das ist gold, das ist wein" (26, 444, 35-36)). For enheden i eller af de to væsener bruges derfor i grammatikken og alle sprog i øvrigt ifølge Luther de samme vendinger om begge: Når man sprogligt henviser til den ene del af helheden, fx fadet, medforstås indholdet, vinen – og omvendt. "Weinholz", "Weinfass", "Geldbeutel", er synekdokiske figurer, der på grund af væsensenheden gør det muligt at give den ene del af helheden, enheden, en benævnelse eller egenskab, som den uden for enheden ikke har.⁷⁶

På samme måde forholder det sig ifølge Luther i kristologien. Filosofisk logisk talt er Gud og menneske to uforenelige naturer ("viel unterschiedlicher und weiter von einander und widdernander denn brod und leib, fewr und holtz, odder ochs und esel" (26, 440, 38-40)). I Kristus er Gud og menneske, "zwo unterschiedliche natur", ikke desto mindre blevet ét væsen, "ein wesen", således at "eine die ander gesprochen wird" (26, 440, 40-41). I og med den personlige forening i Kristus ("personliche einickeit", "ein personlich wesen") skal man om Gud og menneske ikke længere tale ud fra forskellen mellem "naturerne" ("die wesen unterschieden und zweyerley [...] an yhn selbs"), men derimod med grammatikken og synekdokken "*nach dem wesen der einickeit, nach dem solche unterschiedliche wesen einerley wesen sind worden*" (26, 443, 25-28, min kursivering).

At tale differentieret om væsenet, med formlen "eine die ander gesprochen wird" som grundregel, uden vel at mærke nestoriansk at skelne ud fra forskellen mellem naturerne "an yhn selbs" eller monofysistisk at sammenblende de to forskellige størrelser eller naturer, der mødes i "einerley wesen", kan synekdokken og den synekdokiske figur. "Einerley wesen", "einickeit", "personlich wesen" modsvarer eller er i Luthers konception syno-

einickeit beider wesens ansihet, so redet sie auch von beiden mit einer rede" (26, 443, 14-17). Se Hilgenfeld om Luthers synekdoke, der ifølge Hilgenfeld ikke har hjemmel i den retoriske traditon, men udtrykker en selvstændig kristologisk brug af figuren (Hilgenfeld, 1971: 357-358, anm. 95 (342-368)).

⁷⁶ "Wenn du aber das ganze wilt also zurtrennen, gold und ledder von einander thun, so ist freylich ein iglich stueck fur sich selbs [...], Aber lestu es ganz bleiben, so mustu auch ganz davon reden, zeigen auff fass und beutel und sagen: Das ist gold, das ist wein, umb der einickeit willen des wesens" (26, 444, 31-36).

nymt med den synekdochiske "einerley rede", der modsat logik og fornuft først formår at udtrykke enheden i væsenet adækvat.

I Kristus er Gud og menneske "ein personlich wesen", hvor to forskellige "naturer" træffer sammen ("komen") i ét væsen, "da fasset sie [die Synecdoche] auch solch zwey wesen ynn einerley rede". Ud fra enheden i væsenet ("die einickeit beider wesens") taler synekdochken om begge væsener "mit einer rede [...], Der ist Gott, der ist mensch".⁷⁷ I og med den personlige forening i Kristus er det muligt at pege på mennesket Kristus og sige: "Det er Guds søn" eller "dette menneske er Guds søn", uden at det menneskelige ("die menscheit") går under eller bliver til intet ("vergehe odder werde zu nicht" (26, 440, 34-36)). I og ved det menneskelige medforstår og medudsiger synekdochken det guddommelige.

Synekdochken kommunikerer eller udveksler det menneskelige til det guddommelige og omvendt, idet delen overføres til helheden, personen, der *pars pro toto* er forudsat og medforstået i delen: Gud er menneske, menneske er Gud. Luther uddyber forholdet med de dagligdagssproglige formuleringer: Det er som, når man siger, at kongen er såret, selvom kun hans ben har fået en flænge, eller, Absalom er vis, selvom kun hans sjæl strengt taget er vis (26, 444, 1-20). Eller kristologisk talt: I Kristus har Gud virkelig lidt og er død ifølge Kristi menneskelighed, for personen, "sie ist, Sie (sage ich) die *person* ist gecreutzigt nach der menscheit" (26, 322, 20-22, min kursivering).

Synekdochkens "einerley rede" ud fra enheden i væsenet fungerer altså som det sproglige udtryk for personenhed og idiomkommunikation. Som figur for helheden – eller det fælles prædikative forhold mellem delene, der *er* helheden – artikulerer den personenheden som gensidig udveksling og kommunikation mellem guddommeligt og menneskeligt. Som J. Baur formulerer det, udgør Luthers forståelse af personenhed og idiomkommunikation et "zugleich", en enhed i forskel eller forskellig enhed af på én gang "eingefleischer Gott" og "gottgewordener Mensch": Dette menneske er Gud, denne Gud er menneske (Baur 2007, 197).

Den synekdochiske figur er ikke retorisk stilistisk virkemiddel, der som *alleosis* tjener til nominelt at afsvække idiomkommunikationen ifølge den

⁷⁷ "Die Logica leret recht, Das brod und leib [...], Gott und mensch unterschiedliche natur sind, Aber sie solt zuvor die Grammatica hoeren zur huelffe, Welche leret also reden ynn allen sprachen: Das wo zwey unterschiedliche wesen ynn ein wesen komen, da fasset sie auch solche zwey wesen ynn einerley rede, Und wie sie die einickeit beider wesens ansihet, so redet sie auch von beiden mit einer rede, als ynn Christo ist Gott und mensch ein personlich wesen, darumb redet sie von beiden wesen also: Der ist Gott, der ist mensch" (26, 443, 12-19).

ene eller den anden natur. For grammatikken og synekdoken formår ifølge Luther modsat logikken virkelig ("ynn der warheit") at udtrykke den nye og enestående forening af to forskellige naturer i "ein new einig wesen [...], nach welchem sie recht und wol einerley wesen heissen", skønt begge, Gud og menneske, uden for enheden, "ein iglichs fur sich", har "sein sonderlich einig wesen" (26, 443, 29-32). Synekdoken formår derfor ifølge Luther også som kristologisk figur at udsige den i personenheden nye forening af guddommeligt og menneskeligt. Forskellen mellem naturerne, Gud og menneske, tjener til *pars pro toto* at understrege den gensidige udveksling i personen, som deres fælles centrum.⁷⁸

Kristologiske synekdoker: Gudmenneske, åndskød og gudskød

For at udtrykke den personlige forening uden sammenblanding, uden adskillelse griber Luther til de selvopfundne kristologiske synekdoker: "Gottmensch", "gottsfleisch" og "geistfleisch". "[A]us der personlichen einickeit entspringet solche rede, das Gott mensch [...] ist" (26, 441, 4-5). Eller som det i *Dass diese Wort* hedder om den personlige forening af og udveksling mellem Gud, ånd, og kød: "Es ist Gott in diesem fleisch, ein Gotts fleisch, ein geistfleisch ists, es ist ynn Gott und Gott ynn yhm" (23, 243, 35-36). I de synekdokiske figurer, gudmenneske, gudskød og åndskød identificeres – igen med princippet "eine die ander gesprochen wird" som grundregel – umiddelbart to forskellige og uforenelige størrelser, Gud og menneske, Gud og kød, ånd og kød i et nyt identitetspar: Gudmenneske, gudskød, åndskød. Figuren udtrykker en enhed-i-forskel, en ny og uventet identifikation af Gud og menneske, ånd og kød uden at de to størrelser i figurparret opløser sig eller går under i figuren. I figurens rent grafiske billede bringes Gud og menneske, ånd og kød sammen i identitet uden at forskellen eller differensen mellem dem udviskes.

C. Henschen, der i *Erniedrigung Gottes und des Menschen Erhöhung* også betragter Luthers sproginnovative figurer som udtryk for personenhed og idiomkommunikationen, uddyber: "Die Synekdoche bringt diese Personseinheit von Gott und Mensch in Christus zur Sprache: was von der Gottheit in Christus gilt, gilt auch von der Menschheit und umgekehrt [...]."

⁷⁸ Det bør af hensyn til fremstillingens klarhed nævnes, at Luther i WA 26, 443, 8-35, konkluderende paralleliserer forskellige former for væsensenhed under den synekdokiske figur (personlig enhed, formmæssig "[w]irkliche einickeit" (441, 27) og sakramental enhed). Når jeg derfor i kapitel III citerer fra samme tekstpassage skyldes det den parallel mellem inkarnation og sakramente, der ifølge Luther kvalificerer synekdoken som både kristologisk og sakramental figur.

Die Synekdoche trennt aber auch nicht die Personeneinheit, sondern spricht das Unterschiedene zusammen, so dass um des neuen einen Wesens willen (nämlich der Personenheit von Gott und Mensch in Christus) weder die göttliche noch die menschliche [...] 'untergehen und zu nicht werden' muss" (Henschen, 2010: 72 (66-76)).⁷⁹

Efter chalcedonensisk forbillede forsøger Luther med de figurative synekdokiske identitetspar at udtrykke en identitet af enhed og forskel. De synekdokiske figurer formår at artikulere væsensenheden som en enhed-i-forskel og dermed formidle person- og væsensenhed som en differentieret, ikke forskelløs, enhed og identitet, der modsvarer det chalcedonensiske uden sammenblanding, uden adskillelse.

I gudmenneske, åndskød, gudskød identificerer Luther to ud fra en metafysisk præmis uforenelige og hierarkisk adskilte størrelser, Gud og menneske, Gud og kød, ånd og kød i et nyt figurativt par. I figuren skabes en ny enhed, uden at Gud og menneske, ånd og kød i figurparret smelter monofysistisk sammen. Tværtimod transporteres den uoverstigelige forskel i figuren med ind i det nye identitetspar på måder, der hverken opløser eller udletter forskellen mellem Gud og menneske, ånd og kød, men derimod udvirker det nye og intimt kommunikative møde mellem de to størrelser.

Pointen kan illustreres grafisk med en imaginær bindestreg i figurparret: Gud-menneske, ånds-kød, guds-kød. Bindestregen visualiserer en blivende forskel i figuren, et mellemrum mellem ordene, der ikke 'naturmæssigt' fokuserer på de to størrelser i sig selv eller hver for sig, men derimod deres i figuren indbyrdes forhold. De uventede og uhørte identifikationer tvinger til at nuancere begge størrelser, der nu ses radikalt nyt og anderledes i lyset af hinanden. Figurens effekt ligger i den figurinterne forskel mellem størrelserne, grafisk illustreret med bindestregen, som skaber den spænding i parret, der udvirker en gensidig udveksling og kommunikation: Idiomkommunikation er i Luthers synekdokiske figurer det figurinterne betydningsrum, den i figuren gensidige meningskaben.

Først i mødet mellem Gud, menneske, ånd, kød, legeme formidles Guds virkelige og reale nærvær i det menneskelige og omvendt. I gudmenneske,

⁷⁹ Med henvisning til R. Schwarz og den konkrete udfoldelse af *communicatio idiomatum* som sprogopgave modsat spekulativt problem, vurderer Henschen: "Luther stellt sich dieser 'Sprachaufgabe', indem er synekdochische Wendungen formuliert, wie 'Ein Gotts fleisch, Ein geistfleisch'" (Henschen, 2010: 244). Med C. Henschen kvalificeres også den af J. Ringleben i "Luther zur Metapher" overvejede "Terminus 'Gottmensch'" som synekdoke: "'Gottmensch' als christologische Synecdoche [halte ich] für unaufgebbar" (Henschen, 2010: 246 (235-248)). Se J. Ringleben, 2004 LzM: 94, anm. 100 for Luthers "Neubildungen [...] 'Gotts fleisch, Ein geistfleisch' [...]. Es wäre zu erwägen, ob nicht der Terminus 'Gottmensch' ähnlich zu verstehen ist".

åndskød, gudskød er Gud menneske og menneske Gud; kød og legeme er med Gud alle vegne og ingensteder, Gud og ånd er med mennesket i Kristi korsfæstede kød og legeme.

Den figurative formidling af person som gensidig udveksling og kommunikation in concreto

Med synekdoken formår Luther, som også Hilgenfeld og Henschen påpeger, at sætte sig ud over den oldkirkelige og middelalderlige forståelse af to-naturslæren, for med *totum pro parte* snarere end *perichoresis* som fortolkningsnøgle rykker personen som det personificerede fællesskab af naturerne frem i centrum: "Die Person ist an den Handlungen und Widerfahrnissen *real* beteiligt, weil sie die beiden Naturen *ist* [...]" (Hilgenfeld, 1971: 358 (357-368)). Den soteriologiske nerve i diskussionen med Zwingli, *deus est passus*, udleder Luther derfor direkte af personenheden. Selv når han tilsyneladende skelner mellem naturerne ("gecreutzigt nach der menscheit", "am andern stuecke, als an der menscheit"), glider han ikke tilbage i nominalisternes og Zwinglis ekstreme verbale prædikation: "davon kann keine Rede sein, wenn man daran festhält, dass die beiden Naturen die *Person ist*" (Hilgenfeld, 1971: 360-361).

Henschen bemærker, at "nach Luther verfehlt man völlig das Sein Gottes in der Personeneinheit von Gott und Mensch in Christus, wenn man es nicht mit dem Leiden und Sterben zusammendenken kann", og tilføjer med reference til R. Schwarz' "Gott ist Mensch", at "Hat man das Sterben als ein Proprium der menschlichen Natur bezeichnet, so ist es wegen der Identität der Person sogar geboten, noch den andern Satz hinzuzufügen: 'Ipse Deus verus est passus'" (Henschen, 2010: 76).⁸⁰

For Luther giver det ifølge Hilgenfeld ikke, som i traditionen før ham, mening at skelne mellem to isolerede substanser og deres indbyrdes forhold, hans interesse gælder deres i personen nye og enestående forening. Det er dét, brugen af synekdoken skal illustrere. Synekdoken er, noterer Hilgenfeld, Luthers selvstændige omskrivning af den oldkirkelige lære om *communicatio idiomatum der actiones* og *passiones*, de synekdokiske figu-

⁸⁰ Henschen understreger om synekdoken som idiomkommunikativ figur: "Und um des Seins Gottes in der Personeneinheit von Gott und Mensch in Jesus Christus willen besteht nach Luther die Rede zu recht, dass Christus nach der Menscheit gelitten hat und gestorben ist. Aber es ist eben nicht nur eine rechte Rede, sondern entspricht der Wirklichkeit: Luther zeigt auf Christus, auf die leidende und sterbende Person. Und dieses Kreuzigungsgeschehen, dieser Tod Gottes setzt die synekdochische Rede in der Gestalt der *communicatio idiomatum* ins Recht" (Henschen, 2010: 74-75 (74-76)).

rer udtrykker Luthers i forhold til traditionen nye forståelse af *unio personalis* som den fælles gensidige kommunikation eller udveksling mellem guddommeligt og menneskeligt, som Luther dog fremfører som traditionel og helt og fuldt i overensstemmelse med skrift og alle lærere (Hilgenfeld, 1971: 362).⁸¹

De synekdotiske, kristologiske figurer tjener med andre ord ikke til at afsvække den gensidige kommunikation mellem Gud og menneske. ”Naturernes” egenskaber (allestedsnærvær, lidelse, død) udsiges om personen, som det fælles subjekt for ”alle werck odder leiden, eins nach dieser natur, das ander nach ihener natur”. Som figurer for helheden eller enheden i væsenet indskrænker Gudskød, åndskød, gudmenneske ikke idiomkommunikationen for personenhedens vedkommende (*in concreto*). Idiomkommunikation indskrænkes i *Vom Abendmahl Christi* tilsyneladende angående de to naturer *an sich*. Uden for Kristus, dvs. *an sich* eller *in abstracto* – hvad der for Luther strengt taget ikke har relevans efter inkarnationen, for uden for Kristus er der hverken Gud eller guddom – kan Gud hverken lide eller dø, men i dette konkrete menneske, ”die person zeige Christum” (*in concreto*), lider og dør Gud *virkelig* (”ynn der wahrheit”) i personen, som er Gud (”welche Gott ist” (26, 321, 20-28)).

”Die Gottheit an jr selbst”, bemærker Kj. O. Nilsson i *Simul* med eksplicit reference til WA 26, 321, 20-28, ”kann nicht den Tod unterworfen, nicht erniedrigt werden oder leiden; da aber Christus unteilbar ist, so gilt das, was sich auf die menschliche Natur bezieht, *auch* für die göttliche ’und widderumb’”. Og Nilsson konkluderer: ”Das ist *communicatio idiomatum*”. I den personlige forening modtager også ”die Gottheit”, den guddommelige natur, alt hvad der overgår den menneskelige (Nilsson, 1966: 189 (171-191)).⁸² I personen, der er Gud, er Guds Søn (”Gottes Son”) kors-

⁸¹ Hilgenfeld bemærker dog i den forbindelse, at synekdoten udgør Luthers selvstændige bidrag til og fortolkning af to-naturlæren. I traditionen før Luther kan brugen af synekdoten i forbindelse med to-naturlæren ikke påvises, ligesom ”die sachliche Annahme, dass die alten Lehrer und neuen Theologen der ganzen Person zugeeignet hätten, was dem einen ’Teil’ der Person widerfährt, nicht nur nicht zu belegen, sondern widerspricht allen traditionellen Ausführungen über die *unio personalis* und die daraus folgende Idiomenkommunikation im Bereich der *actio* und *passio*” (Hilgenfeld, 1971: 362 (357-368)).

⁸² Nilsson påpeger, at i Kristi person udvirkes en gensidig real *communicatio idiomatum*, der ifølge Nilsson af Luther forstås som, med en senere tids begrebsbrug, både ifølge *genus majestaticum* og *genus tapeinoticon*, henholdsvis fra guddommelig til menneskelig natur og omvendt (Nilsson, 1966: 253-257, 237-238, 249 (228-260)). Nilsson påpeger dog, at udtryk som ”[G]ott hat gelitten, gott ist gestorben’ [...]. Das gilt nicht von dem ’abgesonderten Gott’, das gilt nicht vom Vater oder vom Heiligen Geist – das würde Patrippassianismus bedeuten – sondern das ist nur von dem Gott gesagt, der

fæstet for os (26, 322, 20-22): "[A]lle werck, wort, leiden und was Christus thut, das thut, wirkt, redet, leidet der warhaftige Gottes Son", derfor er det sandt at sige, at Guds Søn er død og Guds Søn selv, herlighedens herre ("den Herrn der ehren"), er korsfæstet (26, 320, 31-321, 17).

Når Luther tilsyneladende skelner mellem naturene, bruger han, som også R. Schwarz bemærker, naturbegrebet formalt, uden at forpligte sig på den bagvedliggende substansmetafysik, der ved hjælp af sondringen *secundum humanum naturam secundum divinam naturam* genfremsetter guddommens *apathia* i kristologien (Schwarz, 1966: 313 (303-313)).⁸³ Distinktionen mellem guddommeligt og menneskeligt udtrykker for Luther på den ene side, at hver natur *in abstracto – extra Christum* – har sine egne egenskaber, på den anden side fungerer distinktionen for at understrege, at der virkelig sker en kommunikation i "personen" eller mere rammende *i og som* sprogfiguren. I forlængelse af Hilgenfelds sans for Luthers fornyende tilgang til traditionen bør det bemærkes, at såvel natur *som* person af Luther omskrives i de sproglige figurer, der først formår at udsige og tale differen-

mit dem menschlichen Natur vereint ist, der inkarnierten zweiten Person der Gottheit" (Nilsson, 1966: 190). Samme pointe understreger også C. Henschen: Luther accepterer "die Rede vom Leiden und Sterben Gottes allein in Bezug auf das Sein Gottes in der Personeinheit von Gott und Mensch in Christus [...]. Wenn eine abstrakte Rede wahr sein kann, dann ist die Rede von der Gottheit, die weder leidet noch stirbt, wahr. Aber wir haben *es ja gar nicht* mit einer abstrakten Gottheit, sondern mit einem konkreten Gott zu tun, der in der Personeinheit von Gott und Mensch leidet und stirbt" (Henschen, 2010: 75, min kursivering). Også M. Lienhard finder hos Luther idéen om en virkelig "Austauschs der Eigenschaften zwischen den beiden Naturen selbst" (Lienhard, 1980: 254). Lienhard understreger: "[a]ber einer der charakteristischsten Züge von Luthers Christologie ist die Annahme einer Art Teilhabe der göttlichen Natur an der menschlichen Schwachheit in Jesus Christus" (Lienhard, 1980: 256 (251-260)). Se også R. Schwarz, der påpeger: "Die göttliche Natur hat teil an allen Eigentümlichkeiten der menschlichen Natur, also an allem, was zum irdischen Dasein des Menschen gehört" (Schwarz, 1966: 312). Eller R. Jansen, *Studien zur Luthers Trinitätslehre*: "Alles, was der menschlichen Natur Christi wiederfährt, wiederfährt auch der Gottheit und umgekehrt. Wenn die menschliche Natur Christi leidet, so leidet auch die göttliche Natur mit" (Jansen, 1976: 116 (114-121)). Også D. Ngien finder i "Chalcedonian Christology and Beyond" (2004) i Luthers forståelse af *communication idiomatum* en real gensidig udveksling, der peger videre end det chalcedonesiske dogme (Ngien, 2004: 54 (54-68)).

⁸³ Se også N. Nagels "Heresy, Doctor Luther, Heresy!" (1983) for Luthers formale brug af naturbegrebet (Nagel, 1983: 47 (44-49)). Også D. Ngien fortolker i *The Suffering of God According to Martin Luther's 'Theologia Crucis'* (1995) Luthers forståelse af forholdet mellem *in concreto* og *in abstracto* som understregningen af den reale udveksling i personen (Ngien, 1995: 55-58, 74, 76-77, 82-83 (55-86)).

tieret om væsenet som intim gensidig kommunikation og udveksling mellem Gud og menneske.⁸⁴

De sproglige figurer udtrykker i prægnant form idiomkommunikationen som det ”personificerede virke” eller i min terminologi den figurative formidling af guddommeligt og menneskeligt. Derfor gælder det i og om gudmenneske, åndskød, gudskød, at ”was Gott thut, das heist auch der mensch gethan, was der mensch leidet, das heist auch Gott gelidden” (26, 335, 27-28). Sprogfiguren artikulerer den konkrete, figurativt formidlede og gensidigt nuancerede enhed eller identitet, der *er* personen.

Luther selv ser tydeligvis heller ingen *secundum humanum naturam* soteriologisk afsvækkende betydning af idiomkommunikationen.⁸⁵ Hvad der umiddelbart kunne ligne en synekdotisk reservation af en real gensidig udveksling mellem guddommeligt og menneskeligt i Kristus, opvejes og afklares med den figurative formidling af personen *som* gensidig idiomkommunikation: ”[W]ir *mengen* die zwo unterschiedliche natur ynn ein einige person und sagen: Gott ist mensch und mensch ist Gott” (324, 22-24, min kursivering). Lidelse og død, passivitet, får den guddommelige natur lige så lidt som den menneskelige får ubikvitetsprædikatet *qua* en substantiel enhed eller identitet, men som en real meddelelse eller kommunikation *i* gudmenneske, åndskød, gudskød, der på en eller anden måde berører begge ’naturers’ væsen.

Derfor betyder, medgiver da også J. Baur trods sin kritik af Luthers tilsyneladende ambivalens i *Vom Abendmahl Christi*, de adskillende ”ifølge den ene, ifølge den anden natur” ikke noget ”trennendes ’secundum’, ’entsprechend’, denn ’wo die werck zuteilet und gesondert werden, da mus auch’ – was nicht gechehen darf – ’die person zurtrennet werden’” (Baur, 2007: 206).

⁸⁴ Dét forhold overser M. Lienhard i sin umiddelbart berettigede kritik af Luthers terminologiske uklarheder. Luthers synonyme brug af enhedsskabende udtryk som ”wesen”, ”einigkeit”, ”ein ding”, ”natur” m.m. virker til at understrege den nye og enestående (væsens-)enhed, der i først den synekdotiske figur formår at artikulere personenhed og idiomkommunikation som differentieret enhed, der peger videre end den monofysiske sammensmeltning af to substantielt forståede naturer. Spørgsmålet er, om Lienhards problematisering af Luthers enhedskristologi og intime forståelse af *communicatio idiomatum* ikke forudsætter det indbyrdes forhold mellem ”to metafysiske substanser”, som Luther ifølge Lienhard selv sætter sig ud over (Lienhard, 1980: 175 (172-179), 259)?

⁸⁵ ”[W]enn ich das glaube, das allein die menschliche natur fur mich gelidden hat, so ist mir der Christus ein schlechter heiland”, og: ”Denn wer allein durch menscheit erloeset ist, der ist freylich noch nicht erloeset, wird auch nymer mehr erloeset” (26, 319, 37-38; 26, 342, 19-20).

J. Baur efterlysning: Den eksplicitte forståelse af communicatio idiomatum som gensidig udveksling mellem naturerne i Luthers sene kristologiske tekster

Mens både H. Hilgenfeld og C. Henschen i Luthers brug af de synekdo-kiske figurer som udtryk for personenhed og idiomkommunikation ser det fornyende og originale ved hans kristologi, forholder J. Baur sig med bl.a. M. Lienhard mere forbeholdent. J. Baur efterlyser i sin kritik af *Vom Abendmahl Christi* den for de sene kristologiske disputationer fra 1539-1540 karakteristiske gensidige forståelse af egenskabernes udveksling som en kommunikation mellem de to naturer selv.⁸⁶

Baur ser da også, at netop det theopaschistiske motiv i de sene kristologiske tekster fungerer som lakmestest for den idiomkommunikative forståelse af personenheden. Som grundregel i Luthers forståelse af den kommunikative udveksling mellem Gud og menneske fungerer ifølge den kristologiske disputation *De divinitate et humanitate Christi* en radikal gensidighed, der i det konkrete gudmenneske gælder uden indskrænkning: "Iste homo creavit mundum et Deus iste est passus, mortuus, sepultus" (WA 39, II, 93, 8-9). I den theopaschistiske konsekvens af idiomkommunikationen skal teologisk tale om den personlige forening af Gud og menneske stå sin prøve. Luther forstår, som R. Schwarz pointerer i sin "Gott ist Mensch", *Ipsa Deus verus est passus* "im vollen Sinn, er reduziert ihn nicht – auch nicht in Gedanken – auf den Satz 'Deus secundum humanitatem assumptam est passus'" (R. Schwarz, 1966: 312). Til spørgsmålet: Kan Gud lide og dø, svarer Luther med det koncise: "Ab aeterno non est passus, sed *cum factus est homo*, est passibilis [...]. Hic facta est unio personae [...]. Deus et homo crucifigitur sub Pontio Pilato" (WA 39, II, 101, 24-102, 6, min kursivering).⁸⁷

⁸⁶ Lienhard spørger i forbindelse med Luthers forståelse af personenhed og *communicatio idiomatum* i *Vom Abendmahl Christi*, om der ud af den i Kristus nye enhed af Gud og menneske ikke dannes "eine neue Wirklichkeit [...], als ob die Person Jesu Christi eine Art dritter Entität wäre, die zu den zwei Naturen hinzukommt, als ob ein neues 'Wesen' aus dieser Einheit hervorginge?" (Lienhard, 1980: 179, min kursivering).

⁸⁷ Se i den forbindelse den fra samme periode konsekvente udlægning af idiomkommunikationen i fx *Von den Konziliis und Kirchen* (1540): "Wo es nicht solt heissen, Gott ist fur uns gestorben, sondern allein ein mensch, so sind wir verloren, Aber wenn Gottes tod und Gott gestorben in der wogeschuessel ligt, so sincket er unter und wir faren empor, als eine leichte ledige schuessel [...]. Er mueste uns gleich ein mensch werden, das es heissen kuentde, Gott gestorben, *Gottes marter*, *Gottes blut*, *Gottes tod*, Denn Gott in seiner natur kan nicht sterben, Aber nu Gott und Mensch vereinigt ist in einer Person, so

Ifølge Baur betyder forståelsen af den gensidige udveksling mellem naturene, at personen ikke længere, som i *Vom Abendmahl Christi*, står i fare for at tænkes som noget tredje, et *tertium quid*, der kommer til to hypostaserede naturer som deres fælles resultat: "1540 wird deshalb das Leiden der Kreuzigung beiden Naturen zugewiesen und nicht nur, wie 1528 an dieser Stelle der Person, als wäre die Person, wie bei den Kontrahenten, ein Tertium und nicht 'die zwei natur'" (Baur, 2007: 205). Baur medgiver som nævnt, at de sene teksters pointe, trods Luthers umiddelbare ambivalens, findes i nadverteksterne og affinder sig med de afklarende og præciserende udtryk for den gensidige udveksling og kommunikation mellem Gud og menneske: "Erst im Fortgang wird die Aussage eindeutig: 'Was der mensch leidet, das heist auch Gott geliden'" (Baur, 2007: 205).

Baur overser, at Luther også i sine sene kristologiske tekster gør brug af sproglige figurer, der i fortættet form udtrykker det theopaschistiske motiv og den gensidige forståelse af *communicatio idiomatum*. I Luthers kristologiske tekster optræder således de korsteologiske eller passionsteologiske figurer: "Gottes marter", "Gottes blut", "Gottes tod", "Deus passus, mortuus, sepultus" (WA 50, 590, 19; WA 39, II, 93, 8-9). Som i nadverteksterne synekdotiske figurer, gudmenneske, åndskød og kødskød, udvirker gudssmerte, gudsblood og gudsdød den kommunikative udveksling mellem guddommeligt og menneskeligt, der opstår, når Luther i figurerne uventet identificerer det absolut forskellige og modsatte i en ny og uhørt spænding. I figuren udtrykkes korsets "Marter, Blut, Tod" som en realitet i Gud. Ikke desto mindre synes potentialerne i Luthers sproglige figurer i såvel de sene kristologiske disputationer som i de to nadvertekster ikke at fange J. Baur, der opholder sig ved Luthers eksplicite ytringer om natur og person snare end det originale ved hans figurative forståelse af begge.

heissts recht Gottes tod, wenn der mensch stirbt, der mit Gott ein ding oder eine Person ist" (WA 50, 590, 13-22, min kursivering). Og: "Nicht der abgesonderte Gott, sondern der vereinigte Gott mit der Menschheit, Denn vom abgesonderten Gott ists beides falsch, Nemlich, das Christus Gott sey, und Gott gestorben sey, Beides ists falsch, denn da ist Gott nicht mensch" (WA 50, 589, 25-28); "Denn damit *wird* der unsterbliche Gott dasjenige, so sterben, leiden und alle menschliche idiomata haben mus" (WA 50, 589, 30-31, min kursivering). Se også Luthers bordtale "Ob die Gottheit in Christo auch gelitten habe?", hvori det direkte om de to naturer i Kristus hedder, at de "[i]hre Idiomata und Eigenschaften einer der andern mittheilen; das ist, was einer Natur sonderliche Eigenschaft ist, dasselbige wird auch der andern mitgetheilet [...]. Als geboren werden, leiden, sterben &c. sind Idiomata, Eigenschaften der menschlichen Naturen, welcher die göttliche Natur auch theilhaftig wird in dieser Person, die Christus ist und heisst um der Vereinigung Willen, die nicht kann zutrennet noch von einander abgesondert und nur mit dem Glauben muss gefasst warden" (WATr 6: 67, 19-38 (Nr. 6600)).

Spørgsmålet er derfor, om Baur helt har ret i sin bekymring angående Luthers eventuelle *tertium quid* i *Vom Abendmahl Christi*. Forudsætter selve anklagen om et *tertium quid* i personenheden ikke den substansmetafysiske præmis, som Baur klandrer Luther for? Først når person opfattes som det forenede resultat eller den opståede identitet af to hypostaserede naturer, opstår et hæretisk *tertium quid*. I sine sproglige figurer genkvalificerer Luther person *som* en figurativt formidlet og gensidigt nuanceret identitet-i-forskel på måder, der unddrager sig en substansmæssig præmis. Når figurerne tematiserer identitet i og som forskel, udtrykker de inkarnationen som en virkelig kommunikativ begivenhed mellem Gud og menneske.

I Luthers figurative formidling af personenhed og idiomkommunikation allerede i nadverteksterne ligger en original ny og sprogteologisk reflekteret tilgang til Chalcedon, der peger videre end det oldkirkelige apatidogme, idet lidelse og død, passivitet, af Luther med hidtil uset konsekvens tænkes ind i kristologi og gudslære.

Ipse Deus verus est passus?

På linje med nyere sprogteoretisk orienterede Lutherfortolkere som bl.a. C. Henschen, J. Wolff, O. Bayer har J. Baur i allerhøjeste grad blik for det originale ved Luthers forståelse af inkarnationen som en "Neusetzung" mellem Gud og menneske, der på en eller anden måde berører Gud selv og rækker ind i hjertet af den trinitariske Gud.

"Jhesus Christus ist wesentlich natuerlicher, warhafftiger, voelliger Gott und mensch ynn einer person unzutrennet und ungeteilet", hedder det i *Vom Abendmahl Christi* (26, 326, 30-32). I ham bor ifølge *Dass diese Wort* "die gottheit [...] gantz und gar leibhafftig", i Kristus på jorden er "die ganze Gottheit [...] personlich, wesentlich" (23, 139, 27-33). Den guddommelige logosperson af samme natur og væsen som faderen og ånden er i Jesu Kristi person blevet kød: I Kristus lider og dør Guds søn "ynn der warheit" (26, 322, 20-22). I Luthers terminologi spirer en ny forståelse af person, der lægger op til at gennemreflektere det theopaschistiske motiv i kristologi og gudsbegreb.

Med inkarnationen er der i Sønnens person sket noget med den udelte guddom selv, for Gud og menneske er i Kristus blevet en person i så intim forening, at der ikke blot i hans person, "an einem einzelen ort zu gleich eine Goettliche und menschliche person were, Und an allen andern orten muste er allein ein blosser abgesonderter Gott und *Gottliche person* sein on menscheit" (26, 333, 3-6, min kursivering). Nej, den *extra Christum* afsondrede Gud og guddommelige person, Sønnen, er nu så ulø-

seligt forbundet med det menneskelige i Kristi person, at det ikke længere er hverken meningsfuldt eller muligt at tale om Gud, ”der nicht mensch ist und noch nie mensch ward”.⁸⁸ For ”Christus nach der Gottheit”, uddyber Luther, ”wo er ist, da ist er eine *natuerliche Goettliche person*, und ist auch natuerlich und *personlich* daselbst [...]. Ist er nu natuerlich und personlich wo er ist, so mus er daselbs auch mensch sein” (26, 332, 24-29, min kursivering). Hvor Gud er, er mennesket (”die menscheit”): ”Sie lassen sich nicht sondern und von einander trennen, Es ist eine person worden und scheidet die menscheit nicht so von sich, wie meister Hans seinen rock aus zeucht und von sich legt, wenn er schlaffen gehet” (26, 333, 6-10).

Den tilsyneladende naivitet i Luthers formuleringer (Gud lægger ikke sin menneskelighed fra sig som en kappe) og den uklare eller dobbelte brug af person (”Gottliche person”, ”natuerlich und personlich”, ”eine Goettliche und menschliche person”, ”eine person”) vidner ifølge J. Baur om et ”Bruch mit den tradierten Personbegriff, der die zweite trinitarische Person (Hypostase), den ’Logos’, bezeichnet, der durch den inkarnatorischen Übergang vom Status des *logos asarkos* zu dem des *logos evsarkos* als solcher essentiel nicht berührt wird” (Baur, 2007: 203).

Luthers dobbelte brug af person om både logoshypostasen og det ”personificerede” fællesskab af Gud og menneske betyder, som Baur udvikler, en markant afstand til en nominalistisk afsvækkelse af den hypostasiske union og den indbyrdes udveksling mellem guddommeligt og menneskeligt: ”Diese Einbindung der Person als trinitarischer Hypostase in das neue Verständnis von christologischer Person wird noch verstärkt, indem [...] ausdrücklich betont wird ’Christus nach der Gottheit [divinitas], wo er ist, da ist er eine natürliche Göttliche person, und ist auch natürlich [natura divina] und personlich [hypostatice] daselbst’” (Baur, 2007: 203). Med sin guddommelige person *og* natur er Kristus personligt, ”wo er ist”: I den personlige forening af Gud og menneske, *deus corporeus et passibilis*. ”[E]s solt mir ein schlechter Christus bleiben, der nicht mehr denn an einem einzelen ort zu gleich eine Goettliche und menschliche person were [...]. Nein geselle [...], Es ist *eine person worden*” (WA 26, 333, 3-8, min kursivering).

Person bruger Luther, som også M. Lienhard påpeger, både ”um den ewigen Urheber des auf die Enhypostasie gegründeten Erlösungswirkens, nämlich den Logos, zu bezeichnen, und dann, um jenes ’concretum’ zu be-

⁸⁸ ”Und wo du einen ort zeigen wurdest, da Gott were und nicht der mensch, so were die person schoen zurtrennet, weil ich als denn mit der warheit kund sagen: Hie ist Gott, der nicht mensch ist und noch nie mensch ward, Mir aber des Gottes nicht” (26, 332, 33-36).

nennen, in welchem auf Grund der Enhypostasi Logos und Mensch im Innersten vereinigt sind, um uns zu erlösen" (Lienhard, 1980: 179). Sønnens person forener i sig guddommeligt og menneskeligt, i den hypostasiske union begynder med inkarnationen en "Geschichte, eine intime Gemeinschaft, die Luther 'personal' nennt" (Lienhard, 1980: 179).⁸⁹ I hvad Lienhard betegner som den nye fælles og personale historie mellem Gud og menneske, har den guddommelige natur del i den menneskelige lidelse og død – og omvendt. "Die göttliche Hypostase kommt also wirklich in die Geschichte der Menschen herab. Sie bleibt nicht jenseits von ihnen, als eine unveränderliche Idee" (Lienhard, 1980: 179 (176-179)).⁹⁰

Med inkarnationen er den anden person i triniteten, den guddommelige *logos*, forenet i et intimt kommunikativt fællesskab med et menneske af kød og blod. Menneskeligheden er ikke et ydre redskab, som Gud vilkårligt bruger uden selv at affekteres af Kristi lidelse og død. Det menneskelige er ikke en slags forhæng, en kåbe ("rock"), som guddommen kan kaste af sig, "wie meister Hans seinen rock aus zeucht und von sich legt, wenn er

⁸⁹ M. Lienhard noterer, at "Es ist sicher, dass Luther sehr grosse Bedenken gegen die Idee einer Trennung zwischen dem ewigen Wort Gottes und der Menschheit Christi hat, wie sie erkennbar wird, wenn man vom 'logos asarkos' oder vom 'extracalvisticum' redet" (Lienhard, 1980: 258). I det indbyrdes forhold mellem fader og søn tænker Luther ifølge Lienhard sønnen "in seiner Eigenschaft als Mensch". Den hypostasiske union er derfor en "Ereignis innerhalb der Geschichte gewesen, aber von Ewigkeit her definiert sich der Sohn mit bezug auf die Inkarnation" (Lienhard, 1980: 258 (251-260)).

⁹⁰ M. Lienhard noterer som nævnt, at person hos Luther først og fremmest udgør "ein konkretes Ganzes", "das neue Wesen", eller den personale forening af de to naturer og ikke som i oldkirken den guddommelige hypostase, logospersonen, der med inkarnationen antager en menneskelig natur. I forbindelsen med Gudssønnens hypostase får Jesus Kristus først en personal eksistens (*unio hypostatica*). Den personlige union beror altså på den guddommelige hypostase som personificerende element. Kristus er sønnens person, der eksisterer ("besteht") i to naturer (Lienhard, 1980: 176). Lienhard bemærker kritisk til Luther, at den personlige union ikke er en koordinering af to metafysiske substanser, henholdsvis guddommelig og menneskelig natur, men derimod kun mulig i og som "der Bewegung des Sohnes, der als freies Subjekt sich inkarniert" (Lienhard, 1980: 176). Han genfinder dog hos Luther den klassiske enhypostasi, Logos er det personlige element i Jesus. Og dog findes hos Luther en "neue Orientierung" i forbindelse med enhypostasilæren, der viser sig, idet Luther betoner resultatet, "das heisst das konkrete Ganze, das neue und eigenartige Wesen, das Jesus Christus selbst ist, ein unauflöslich mit der göttlichen Hypostase vereinigter Mensch" (Lienhard, 1980: 177). For Luther udtrykker personenheden "eine intime Einheit", der fordrer den fælles besiddelse, *communicatio idiomatum*, af en række egenskaber. Uden læren om enhypostasien er der ifølge Lienhard ingen personenhed, *men* pointerer han: "Luthers Aufmerksamkeit gilt eher dem Ergebnis dieses personifizierenden Wirkens, nämlich der Gemeinschaft zwischen den beiden Naturen" (Lienhard, 1980: 178 (176-179)).

schlaffen gehet" (26, 333, 9-10). Hvor Gud er, er det menneskelige ("die menscheit"): "Es ist eine person worden" (26, 333, 6-8). Derfor kan guddommen ("die Gottheit") heller ikke lægge menneskeligheden af sig ("abschelen") som et hylster ("huelsen") eller en "rock, den die Gottheit aus und anzoeye" (26, 333, 19-24) og bag hvilken Gud selv som apatisk værens-magt skjuler sig i ophøjet majestæt: "Nein geselle, wo du mir Gott hinsetzest, da mustu mir die menscheit mit hin setzen, Sie lassen sich nicht sondern und von einander trennen" (333, 6-8). Jesus Christus er, med Baur's formulering, "das Zugleich von deus incarnatus und homo deificatus und nicht die Addition des mit seiner Gottheit nicht inkarnierten Logos (deus simpliciter) und einer in ihre Endlichkeit gebundenden Menscheit (homo simpliciter)" (Baur, 2007: 197).

"Gottes son", *logos*, er i Kristus involveret i lidelse og død. Mens Luther insisterer på guddommens passion, lægger han dog afstand til en hæretisk patripassionisme, for Gud og menneske er én person og Gud er i Jesus Kristus "gantz und gar mensch nach der einen person, nemlich des sons" (26, 340, 19-21). Derfor betyder også det intime kommunikative fællesskab mellem Gud og menneske, at: "[a]lle werck, wort, leiden und was Christus thut, das thut, wirckt, redet, leidet der warhafftige Gottes son". Guds søn er "ynn der warheit", virkelig, "fur uns gestorben, Gottes Son predigt auff erden, Gottes son wesscht den iuengern die fuesse". Jøderne korsfæstede "den Son Gottes [...], den Herrn der ehren" (26, 320, 31-321, 18). I Jesus Kristus gælder det uden indskrænkning, at "[w]as der mensch leidet, das heisst auch Gott gelidden" (26, 335, 28).⁹¹

Med sin originale idiomkommunikative tilgang til traditionens personbegreb formår Luther med en hidtil uset styrke at indtænke og frugtbar gøre det theopaschistiske motiv i kristologien på måder, der peger videre end en

⁹¹ O. Bayer tilslutter sig i "Das Wort ward Fleisch" Baur's pointe, idet han dog fører Luther tilbage til den theopaschistiske strid i oldkirken. Bayer ser, som R. Jansen, hos Luther en inspiration fra de østkirkelige teologer, Kyrill og Athanasius, der repræsenterer den theopaschistiske formel *unus ex trinitate carne passus est*. Hos Luther genfremsættes ifølge Bayer i radikal og sprogteologisk reflekteret form den theopaschistiske formel i Luthers konsekvente forståelse af *communicatio idiomatum* (Bayer, 2007: 15-16 (5-34). Se i den forbindelse også Jansen, 1976: 107-121 om Luthers forhold til den theopaschistiske strid i oldkirken). Jansens studie savner dog Baur's sans for Luthers sproginnovative tilgang til traditionen, hvorfor Jansen må tage Luthers theopaschisme til indtægt for en subordinatorisk kristologi, kun således undgår Luther ifølge Jansen at forfalde til patripassionisme. Se i samme forbindelse Hinlicky's "One of the Trinity suffered" (2010) og Ngiens *The Suffering of God according to Martin Luther's 'Theologia Crucis'* (1995), der begge forsøger at frugtbar gøre det theopaschistiske motiv i Luthers kristologi som indretrinitarisk "fellowsuffering" snarere end subordinatorisk kristologi eller patripassionisme (Ngiens, 1995: 153-173; Hinlicky, 2010: 51-60 (31-56)).

substansmetafysisk præmis. Først med Luther gives, som E. Jüngel påpeger i sin *Gott als Geheimnis der Welt* (1977), den radikale forståelse af Guds lidelse og død fuld hjemstavnsret i kristologi og gudslære: "Oh grosse Not, Gott selbst liegt tod".⁹²

I Sønnens person er i og med inkarnationen hele den udelte guddom på en eller anden måde essentielt berørt af kors, lidelse og død: "Der in Christus untrennbar mit der Menschheit geeinte Sohn hat das an sich gültige Axiom der Impassibilitas der Gottheit [...] ausser Geltung gesetzt". Med inkarnationen er "eine *Neubestimmung Gottes* eingetreten" (Baur, 2007: 219, min kursivering). Inkarnationen er også ifølge C. Henschen i Luthers teologi "ein Ereignis, in dem Gott dergestalt sein Sein 'neu' bestimmt, dass er sich selber unterscheidet von dem 'alten' Sein Gottes" (Henschen, 2010: 51, anm. 97).⁹³

Tertium quid eller begivenhedsfigur?

Trods sin sans for radikaliteten i Luthers forståelse af inkarnationen overser J. Baur som også M. Lienhard Luthers originale sprogfigurative formidling af person og personenhed som kommunikativ, sprogteologisk nyskabelse allerede i nadverteksterne: Gudmenneske, åndskød, gudskød. Personens *in concreto* er for Luther sprogligt formidlet i og med de selvopfundne figurpar, der udvirker udvekslingen og kommunikationen mellem Gud og menneske.

Det ser også C. Henschen, der i sin *Erniedrigung Gottes und des Menschen Erhöhung* påpeger, at Luther med de synekdotiske figurer "Gottmensch", "Gotts fleisch", "geistfleisch" forsøger at udtrykke eller

⁹² Se E. Jüngel, 1977: 84 (83ff), der her tematiserer Hegels sans for det passionsteologiske motiv i Luthers kristologi og forståelse af *communicatio idiomatum*.

⁹³ Eller som J. Wolff i *Metapher und Kreuz* (2005) pointerer det i sit studie af Luthers udlægning af salme 22: Skønt allerede oldkirken talte om Guds død, tog de den ifølge Wolff ikke nær så alvorligt som Luther, hvor *deus crucifixus* rykker ind som centrum for idiomkommunikationen: "Dass Gott leidet, nicht das Apathieaxiom, ist die geradezu axiomatische Voraussetzung, von Luthers [...] Gottesbild: Kein anderer Gott ist, als der, der sterben und ein toter Mensch sein wird. Und in seinem Leiden manifestiert sich Neues, das deshalb neu ist, weil sich in dieser Passion Gott und Mensch in der einen Person des Gekreuzigten vereinen. Christus ist der Inbegriff des Neuen, das nicht mehr veraltet" (Wolff, 2005: 426). Også O. Bayer understreger radikaliteten i Luthers kristologi: "Mit der Inkarnation geschieht also Luther zufolge eine 'Neubestimmung' Gottes, eine 'Neusetzung in Gott', die nicht etwa nur seinen 'menschlichen Aspekt', sondern Gott insgesamt betrifft" (Bayer, 2007: 22). Se i samme forbindelse R. Schwarz, 1966: 311-313 (303-313). Arven fra Schwarz karakteriserer overordnet C. Henschens studie i de to sene nadvertekster, der forsøger at indtænke det theopaschistiske motiv i det trinitariske gudsbegreb (Henschen, 2010: fx 49-56, 66-77, 133-155).

formidle Guds væren i personheden som den ”innige Kommunikation zweier Seienden, die als Neuschöpfung aufzufassen ist” (Henschen, 2010: 231, anm. 243). Den synekdotiske figur udtrykker idiomkommunikationen som en real ”Kommunikationsgeschehen von Gott und Mensch” (Henschen, 2010: 235). I figurerne ”Gotts fleisch”, ”geistfleisch” opstår da også ifølge Henschen ”etwas Neues, das vorher nicht war, und dieses Neue bringt die Synekdoke zur Sprache” (Henschen, 2010: 234). Figurerne er med andre ord begivenhedsfigurer; de kommunikerer, formidler noget nyt og hidtil uset mellem Gud og menneske.

I traditionelle eller substansmæssige kategorier forfalder Luther til begrebslig uklarhed og skabelsen af et hæretisk *tertium quid*. I sproglige eller figurative kategorier formår han derimod med en egen prægnans at udsige og skabe en ny og enestående identitet af guddommeligt og menneskeligt, der uden at opløse forskellen mellem dem unddrager sig en substansmæssig præmis: Gudmenneske, åndskød, gudskød. Sprogfiguren skaber et *tertium quid* som den nye betydningsbærende identitet-i-forskel: Når figuren transporterer forskellen mellem Gud og menneske med ind i identitetsparret, skaber den som illustreret med den grafiske bindestreg den spænding i parret, der i Luthers synekdotiske figurer *er* den gensidige udveksling og kommunikation, *er* personen.

Som gudmenneske, åndskød og gudskød udvirker sprogfiguren kommunikationen mellem Gud og menneske i og som begivenhedsfigurer, for figurerne arbejder på og med de størrelser, der mødes i dem: ”[W]ir mengen die zwei unterschiedliche natur ynn ein einige person und sagen: Gott ist mensch und mensch ist Gott” (26, 324, 22-23). Traditionelle identitetsmarkører (Gud, menneske, ånd, kød, legeme, magt, afmagt) og deres sædvanlige prædikater (*idiomata*), bliver i og med den uventede og fremmede sammensætning med en traditionel modpol nye og anderledes, idet begges semantiske felter nuanceres. Det nyskabende møde mellem Gud og menneske udvirkes i og af den i figuren iboende forskel, der nuancerer og fornyer det velkendte og selvidentiske som det fremmede og andet.

Sprogfiguren opererer ikke ud fra hævde af en substantiel eller forskelsløs identitet. Den skaber som chalcedonensisk figur identitet som forskel og differens, når den med afsæt i det kendte og det med sig selv identiske internt i parret indarbejder differens og forskel *i* og *som* identitet. I de nye figurpar forskelliggøres og forandres de to størrelser i den figurinterne identitet, idet de gensidigt kommunikerer deres egenskaber til hinanden: I gudmenneske, gudskød og gudsdød er Gud menneske og menneske Gud. Kød og legeme er med Gud alle vegne og ingen steder, Gud og ånd er med

mennesket i Kristi lidende og korsfæstede kød – både Gud og menneske er blevet noget andet, end de var.

Med inkarnationen som fortegn skaber Luthers sproglige figurer et betydningsmæssigt *tertium quid*, "eine Art dritter Entität" (Lienhard, 1980: 179), genkvalificeret som gudmenneske, gudskød og åndskød. Begivenhed er i Luthers sprogfigurative formidling ikke noget, der indtræffer oppefra eller præsenterer sig fra et punkt uden for figuren og sproget selv, *zur rechten Gottes*, men derimod den figurinterne betydning, det nye og andet nærvær mellem Gud og menneske, der opstår i og ved det samme og selvidentiske, svarende til den inkarnatoriske "Neusetzung" eller forandring i Gud, hvormed Gud binder sin væren og sit nærvær til gudmenneske, åndskød og gudskød.

Luther accepterer med sin forståelse af inkarnationen som en virkelig nyskabelse mellem Gud og menneske ikke den metafysiske dualisme, der ikke kan bringe Gud og menneske sammen i et reelt møde. Luthers originale figurative forståelse af person og idiomkommunikation betyder, at det i forhold til Luthers forståelse af *communicatio idiomatum* traditionelle alternativ, verbal prædikation på personen eller ontologisk *perichoresisk* udveksling mellem naturene i personen, griber for kort. Begge opfattelser beror på en forståelse af to substantialiserede naturer, guddommeligt og menneskeligt, der forbliver enten uberørte eller indbyrdes forandrede af inkarnationen. I Luthers kristologiske figurer genkvalificeres sprogteologisk reflekteret de to 'naturer' og deres *idiomata* som de velkendte eller traditionelle identitetsmarkører og betydningsfelter, der definerer henholdsvis guddommeligt og menneskeligt.

Med inkarnationen er den rigide sondring mellem Gud/menneske, ånd/kød, himmel/jord, *apathia*/passivitet, ikke længere gyldig. Gud, ånd, himmel, *apathia* er i de sprogfigurer, der først formår at formidle det nye enestående 'væsen' i og som identitet-i-differens, afmægtigt udleveret og uløseligt bundet til den nye meningsskaben, der opstår i mødet med menneske, kød, jord, lidelse og død. I de synekdotiske og kristologiske figurer kan Luther derfor annektere sine sværmeriske modstanderes ironiseren over radikaliteten i hans kristologi. Sværmernes smædeord, "kødguden", "blodguden", "den døde gud", udtrykker den filosofiske fornufts forargelse over det i Kristus reale og intime møde mellem gud, menneske, kød, ånd.⁹⁴ I figurerne, gudsblod, gudsdød og gudskød, opløses den dikotomi, der svarende til Zwinglis *alleosis* fikserer Gud og menneske i og som uendelig og evig forskel. De nye ord- og figurpar, gudmenneske og gudskød, lader sig

⁹⁴ Se WA 23, 127, 14-15 for sværmernes smædeord: "O des fleischern Gottes, O des blutern Gottes, O des todten Gottes".

ligeså lidt som gudsdød og gudsblood forene og identificere ud fra en gængs dualistisk præmis. I figurparrene derimod bliver både guddommeligt og menneskeligt forskellige og forandrede i forhold til den filosofiske distinktion *finitum non capax infiniti*, der identificerer dem som hierarkisk afsondrede modsætninger.

Som udtryk for et allerede i nadverteksterne virksomt nyt sprog, et *nova lingua*, forudsætter figuren det gamle filosofiske sprog og dets distinktioner. For uden de traditionelle og velkendte identitetsmarkører er den uventede og nye inkarnatoriske betydningsskaben umulig og uudsigelig. Men modsat det gamle sprog accepterer det nye teologiske ikke de filosofiske distinktioner mellem Gud og menneske, ånd og kød som uopløselige og essentialiserede. Figurernes effektivitet ligger netop i den sproglige spænding internt i identitetsparret, der først udvirker det fremmede og andet i og ved det samme og selvidentiske.

I de sene nadverteksters sprogfigurative formidling af mødet mellem Gud og menneske er det derfor muligt at se et virkende nyt teologisk sprog, der forsøger at skabe den begivenhed, der også med implikationer for Guds nærvær og identitet gør ord og begreber nye.

Dét blik på nadverteksterne har også C. Henschen. I det følgende skal Henschens arbejde med de sene nadvertekster præsenteres og diskuteres med henblik på at løfte Luthers sprogfigurer og deres meningsskaben ind i det nye sprog. Henschens *Erniedrigung Gottes und des Menschen Erhöhung* vidner om en sans for inkarnation og kors som en nyskabelse i Gud, der af Luther i de to sene nadvertekster udtrykkes i begivenheds- og passionsfigurer. Ikke desto findes dog i Henschens Lutherstudie en vis tendens til idealisation, der tendentielt slår af på de sprog- og repræsentationsteoretiske potentialer i Luthers figurative formidling af nærværet.

C. Henschen: Nova lingua som begivenheds- og/eller passionsfigur?

Det er C. Henschens store fortjeneste i *Erniedrigung Gottes und des Menschen Erhöhung* (2010) at have løftet Luthers sproglige nyskabelser i de to sene nadvertekster ind i *nova lingua*-receptionen. I de kristologiske figurer "Gottmensch", "Gotts fleisch", "geistfleisch" virker som i de sakramentale "fleischsbrod", "leibsbrod" eller "Blutswein" et allerede funktionsdygtigt nyt sprog, der arbejder på at gøre ord og begreber nye. R. Schwarz' for *nova lingua*-receptionen paradigmatisk indsigt, at idiomkommunikationen for Luther ikke er et spekulativt problem, men derimod

en specifik sprogteologisk opgave, må man ifølge Henschen "mit Nachdruck für die Abendmahlslehre wiederholen müssen. Luther stellt sich dieser 'Sprachaufgabe', indem er [...] Wendungen formuliert, wie 'Ein Gotts fleisch, Ein geistfleisch'" (Henschen, 2010: 244).

Allerede i de sene nadvertekster spirer således de tegn- og sprogteoretiske overvejelser over et nyt teologisk sprog, der først med de sene kristologiske disputationer modnes og bliver eksplicite. Inkarnationens begivenhed og den kommunikative nyskabelse mellem Gud og menneske omskriver Luther direkte i de sene kristologiske tekster (*De divinitate et humanitate Christi* og *Verbum caro factum est* (1540, 1539)) i og som en ny sprogteologisk opgave. Med inkarnationens "verbum caro factum est" sprænges de etablerede filosofiske distinktioner og dermed det filosofiske sprogs muligheder.

Med inkarnationen og den i Kristi person gensidige kommunikation mellem Gud og menneske har alle ord og begreber fået en radikal ny og anden betydning: "Certum est tamen, omnia vocabula in Christi novam significationem accipere in eadem re significata" (WA 39, II, 94, 17-18). Mens skabning (*creatura*) i det gamle, filosofiske sprog (*vetus lingua*), betegner noget på uendelig afstand af Gud (*creator*), betyder skabning derimod i det nye sprog (*nova lingua*) noget uadskilleligt og filosofisk talt på uudsigelig måde forenet med Gud. *Homo, caro, passus, verbum* er alle udøbte ord og begreber og skal føres til badet (39, II, 94, 19-24). De filosofiske ord og begreber bevarer deres gyldighed, de betegner ikke "novam seu aliam rem", men i Kristus betegner de på en ny og anden måde ("sed nove et aliter significet, nisi id quoque novam rem dicere velis" (39, II, 94, 25-26)).

Modsat teologien tænker filosofien ifølge Luther, som O. Bayer påpeger, sproget som et system af tegn, der henviser til et fraværende sagforhold: "Signum philosophicum est nota absentis rei, signum theologicum est nota praesentis rei" (Bayer, 2007: 33, med reference til WATr 4, 666, 8-9). I Kristus betyder *verbum* derfor ikke bare "sonus aut vox", blotte tegn for en ikke nærværende sag; her er ord, sprogtegn, tværtimod *plenum Deum*: "Das hette Aristoteles nicht zugelassen, verbum significare plenum Deum" (WA 39, II, 103, 9-11). I det teologiske sprog peger tegn ikke deficient mod en bagvedliggende transcendent sag, de *er* sagen selv. Her er Gud "eingefleischt", eller med Luthers i de sene kristologiske tekster konkretisering af Johannesprologen "incarnatum seu carneum" (WA 39, II, 94, 6).⁹⁵

⁹⁵ O. Bayer formulerer i "Das Wort ward Fleisch" koncist Luthers tegn- og sprogteoretiske pointe: "Was theologisch 'Wort' und 'Zeichen' heissen kann, bekommt von der Inkarnation her eine neue Bedeutung: Gott wird Mensch im Wort", nu er ord "nicht nur Verweiszeichen auf einen transzendenten Gott, auf eine hinter ihnen liegende Bedeu-

Med C. Henschens *Erniedrigung Gottes und des Menschen Erhöhung* frugtbargøres således *nova lingua*-receptionens indsigt i Luthers sproglige originalitet også for de sene nadverteksters vedkommende. I Henschens arbejde med *Dass diese Wort* og *Vom Abendmahl Christi* udfoldes Luthers sprogfigurer som ledetråde i det mere overordnede, men kun tetisk formulerede udspil til et nyt sprog i Kristus, der ifølge *nova lingua*-receptionen udgør en omfattende motivkreds i Luthers samlede teologi. I selvavede sproglige figurer forsøger Luther at udsige og udvirke den mest intime identitet mellem Gud og menneske uden at tabe forskellen mellem dem, eller med andre ord at formidle Guds reale nærvær i Kristi menneskelighed uden at udviske forskellen mellem guddommeligt og menneskeligt. Personheden er for Luther idiomkommunikation. *Esse* er, som R. Schwarz præcis formulerer det, *dici* formidlet af Luthers kristologisk synekdokiske figurer (Schwarz, 1966: 309).

Åndskød: De synekdokiske figurer som eskatologisk nyskabelse

Det bør bemærkes, at Henschen i *Erniedrigung Gottes und des Menschen Erhöhung* i forbindelse med det nye sprog skelner mellem forskellige sprogfigurer (synekdoke, metafor, lignelse).⁹⁶ Synekdoken (åndskød, gud-

tung; sie sind vielmehr die Sache selbst" (Bayer, 2007: 33). Ord er nu ifølge Bayer "[w]eder nur sekundäre Bezeichnung einer vorgängig existierenden Substanz noch, als Zeichen, der Ersatz für die Substanz selbst. Vielmehr gibt es sich mir in seiner Materialität direkt zu spüren und in seiner Logizität selbst eindeutig zu verstehen: Christus, das Verbum schlechthin, ist sui ipsius interpres" (Bayer, 2007: 32). Se også H. Illge, der i *Gewissheit durch das Wort* i en samlet læsning af Luthers sene kristologiske tekster og Kirkepostillen (1522) understreger, at i enheden af ord og sag er "[C]hristus und Gott [...] substantiell eines und nicht ist Christus ein letztlich beliebiges und damit austauschbares Zeichen eines an sich seienden Gottes" (Illge, 2009: 187). Og Illge konkluderer: "Sprachphilosophisch geurteilt heisst dies, dass das wirksame Wort – wie schon Christus als das Wort – nicht mehr beliebiges Zeichen einer logisch und ontologisch unabhängigen Sache ist, sondern die Sache selbst, hier das, was das Wort wirkt bzw. wirken soll, unmittelbar mit dem Wort selbst verknüpft ist" (Illge, 2009: 189-190 (186-190)).

⁹⁶ For nuværende skal det blot antydes, at Henschen rubricerer synekdoken under *tropus*, *novatio*, der af Luther definerer metaforen som "newes wort". Metaforen bliver derfor i Henschens konception samlebetegnelse for *nova lingua* (Henschen, 2010: 278-292). Det betyder, at den synekdokiske figurs nyskabelse underordnes den mere omfattende "Aufhebung" og "Übertragung" af det tidslige i det evige, der som "novatio" karakteriserer metaforen ifølge Henschen (Henschen, 2010: 194-195 (177-197), 281-287). Henschen trækker her på J. Ringlebens metaforiske forståelse af *nova lingua* i Luthers teologi. I Kap III vender jeg tilbage til Luthers metaforforståelse og Ringlebens metaforisk-eskatologiske udlægning af *nova lingua*.

menneske), der er karakteriseret ved den uventede forening af to uforenelige størrelser (ånd/kød, Gud/menneske), udtrykker som kristologisk figur idiomkommunikationen efter princippet ”durch Benennung eines Teil doch das Ganze mitzumeinen [...]. [U]m die Einheit der Person willen werden die Eigentümlichkeiten der einer Natur von der anderen mitgetragen. Das ist die Grundregel der *communicatio idiomatum*” (Henschen, 2010: 74 (68-76)). Som kristologisk figur eftergør synekdoken ifølge Henschen inkarnationen som begivenhed, idet den udvirker en inderlig kommunikation mellem Gud og menneske, ånd og kød, der i Henschens terminologi bestemmes som *eskatologisk* ”Neuschöpfung” (Henschen, 2010: 241-242 (235-248)).⁹⁷

Inkarnationen er med Henschen ikke en vilkårlig eller rent ydre hændelse, der ikke berører Gud substantielt, men derimod ”ein Ereignis, in dem Gott [...] sein Sein ’neu’ bestimmt, dass er sich selber unterscheidet von dem ’alten’ Sein Gottes” (Henschen, 2010: 51, anm. 97). Med udgangspunkt i inkarnationen skal Guds væren tænkes som ren ”Kondeszendenz”: I Kristi passion og opstandelse konkretiserer Gud sin væren, idet han bevæger sig ud over sig selv og bliver fremmed for sig selv (Henschen, 2010: 60-61). Passion (fornedrelse, ydmygelse), forklarelsens ”Heimkehr” og ”Vollendung” er ifølge Henschen tidslige *momenter*, ”dadurch [Gott] sein eigenes göttliches Sein neu bestimmt und neu gemacht [hat]”, idet han ”das ihm widersprechende Sein des Menschen in sein eigenes ewiges und schöpferisches Sein integriert” (Henschen, 2010: 407 (405-410), 66 (47-66)).⁹⁸ Intimt, *eskatologisk*, forenet i Kristus er ånd og kød ikke længere

⁹⁷ Henschen lægger i den forbindelse afstand til E. Jüngels udlægning af den synekdo-kiske figur: ”In diesem Sinne hatte E. Jüngel behauptet, dass die Synekdoche das Auszusagende voraussetzt und nicht schafft”. Synekdoken er ifølge Henschen ikke blot reproduktiv, men produktivt skabende: ”Ich habe der Synekdoche die Eigenschaft zugesprochen, das Sein Gottes in der Personeneinheit von Gott und Mensch in Christus auszusagen”. Det bør dog nævnes, at Henschen (som også Jüngel og Ringleben) forudsætter, at synekdokens sprogproduktive kunnen ”ophæves”: ”aufgehoben ist in das schöpferische Sprachhandeln Gottes. Der Mensch verfügt nicht über die Synekdoche, auch dann nicht, wenn er poetisch mit der Synekdoche zu spielen scheint” (Henschen, 2010: 241). Med sondringen mellem Guds sprog og menneskets sprog er synekdoken og det menneskelige sprog derfor hos Henschen i yderste konsekvens afhængig af, at Gud stiller sig bag sproget og borger for dets produktive, i min terminologi begivenhedsrige karakter. I kapitel III udfoldes Ringlebens sprogforståelse i kritisk lys, idet inkarnationens og realnærværets implikationer for gudstanken og mere specifikt det nye sprogs fundering i gudsforståelsen skal diskuteres.

⁹⁸ Som Henschen forklarer: ”Ist die Inkarnation die Annahme des Menschen Jesus durch den ewigen Gottessohn, so ist die Verklärung in dem Sinne *Vollendung* der Inkarnation, als sie die endgültige und definitive Hineinnahme des Menschen Jesus in das

hinandens dødelige modsætning; i og som "Kondeszendenz" har Gud sat sin fulde væren ind på og i det menneskeligt-legemlige.⁹⁹

Luthers sprogfigurer er da også, som Henschen påpeger, koncipieret efter en specifik inkarnatorisk logik: "Die Synekdoche macht durch 'ungewöhnliche' Wortverbindungen auf eine 'ungewöhnliche', d.h. neue Wirklichkeit aufmerksam" (Henschen, 2010: 234). De usædvanlige ordforbindelser bringer traditionelle dualismer, Gud/menneske, ånd/kød, sammen i en uventet og uset forbindelse. Med deres særpræg og uventethed udsiger de ifølge Henschen den "'ungewöhnliche', d.h. neue Wirklichkeit" mellem Gud og menneske, ånd og legeme, der i Luthers opgør med sværmernes metafysiske skisma mellem ånd og kød koncipieres som intim gensidig kommunikation. Åndskød udsiger en identitet-i-differens, hvori begge nominer i ordparret omgriber deres modsætning; i enheden af det forskellige udtrykkes Guds (i Henschens vokabular åndens) og virkelighedens nye sandhed (Henschen, 2010: 38 (36-46), 242-243 (216-248)).

I figurparrene opererer Luther ifølge Henschen med en specifik rækkefølge, der ikke må underbestemmes: Det for figurparret bestemmende nomen er *subjektet* (ånd, gud). I åndskød bestemmes kødet af ånd. Idet kødet bestemmes til og ved ånden, bestemmer ånden samtidig sig selv til fornedrelse i kødet. Den inkarnatoriske logik, der altså ifølge Henschen bestemmer Luthers sprogfigurer i deres "Ungewöhnlichkeit", afslører sig som en særlig dialektik, der modsvarer bevægelsen i Guds væren: Det i figuren bestemmende "moment" skjuler sig til ukendelighed (*sub contrario*) i det bestemte og forbinder dermed det bestemte med det bestemmendes væren. Figuren udtrykker en levende bevægelse, en evighedsdynamik, idet den

göttliche Sein des dreieinigen Gottes ist" (Henschen, 2010: 407, min kursivering). Forklarelsen er "in keiner Weise als Negation der Inkarnation zu verstehen [...], sondern im Gegenteil als ihre Vollendung; denn in ihr vollendet sich die Aufnahme des Menschen Jesus in das göttliche Sein" (Henschen, 2010: 66).

⁹⁹ "Man muss von einer göttlichen Selbstbestimmung zur Leiblichkeit sprechen. Das heisst: Man darf weder das Sein Gottes von der Leiblichkeit trennen noch Gott und Leiblichkeit differenzlos identifizieren" (Henschen, 2010: 39 (36-76)). Som Schwarz ser Henschen som nævnt i Luthers forståelse af personenheden i Kristus en radikalitet, der peger videre end Chalcedon og dets latente apati-aksiomatiske forudsætning. Det fornyende synes dog hos Henschen i højere grad knyttet til den trinitariske *assumptio carnis* end de theopaschistiske konsekvenser af Luthers kristologi og deres implikationer for gudstanken (jf Henschens accentuering af "Vollendung" og "Heimkehr" i forbindelse med Kristi passion), se fx: "Dieses 'neue Verständnis von Chalcedon' hat Konsequenzen für den Begriff des trinitarischen Seins Gottes: Die Menschheit ist nach der Inkarnation in der zweiten trinitarischen Person mitgesetzt. Die göttliche Trinität vollendet sich in der *assumptio carnis*" (Henschen, 2010: 232-233).

sprogligt "nachvollzieht, wie das Fleisch durch die Bewegung des Seins Gottes [...] verewigt wird" (Henschen, 2010: 245 (244-246)).

Nova lingua: Begivenhedens dialektisk eskatologiske Aufhebung

Som udtryk for *nova lingua* skaber og udvirker synekdoxen ifølge Henschen den eskatologiske begivenhed, det intime kommunikative møde, mellem Gud og menneske, ånd og kød, med inkarnationen og bevægelsen i Guds frie selvbestemmelse til menneskelighed og legemlighed som for-tegn: "Der 'Mensch' Jesus wird von Gott dergestalt bestimmt, dass das Sein Gottes sich im Menschen bis zur Unkenntlichkeit verbirgt, und dass so das Sein des Menschen in das Sein Gottes *aufgehoben* wird [...]. ['G]ottmensch' als christologische Synekdoche [halte ich] für unaufgebbar; denn dieser bringt *die Dialektik der Offenbarung Gottes* so zur Sprache, dass sie allein in der Verborgenheit unter ihrem Gegenteil sich vollzieht" (Henschen, 2010: 246, min kursivering). På linje med den dialektisk eskatologiske accent i Henschens Lutherstudie forfejles det nye sprogs opgave derfor ifølge Henschen i omvendte ord- eller figurpar som "Fleischgott", "Fleischgeist" eller "Menschgott", der driver den – gensidige – kommunikative udveksling til et dialektisk ureflekteret overdrev (Henschen, 2010: 245-246 (235-248)).

Henschen synes med sin forståelse af forholdet mellem bestemmende nomen/bestemt nomen at trække på M. Lienhards studie i Luthers personbegreb, som han dog giver en egen dialektisk eskatologisk accent ("Aufhebung", "Dialektik der Offenbarung", "Moment"). Som nævnt genfinder Lienhard i Luthers forståelse af person den traditionelle enhypostasilære, ifølge hvilken den guddommelige logospersons frie selvhengivelse bærer det fælles "personificerede" virke af de to naturer. Sønnens person forener i sig de to naturer, men i den personlige forening begynder en historie, "eine intime Gemeinschaft, die Luther 'personal' nennt" (Lienhard, 1980: 179). Mens Lienhard påpeger, at det ikke er personenhedens mulighedsbetingelse i den guddommelige *logos*, der har Luthers interesse, men det 'person-' eller figurinterne nye møde mellem guddommeligt og menneskeligt, opdyrker Henschen tilsyneladende og trods sin sans for Luthers sprogfigurer den ene side af Luthers personbegreb, der gives en umiskendelig idealistisk prægning: "Ist die Inkarnation die Annahme des Menschen Jesus durch den ewigen Gottessohn, so ist die Verklärung in dem Sinne *Vollendung* der Inkarnation, als sie die endgültige und definitive Hineinnahme des Menschen Jesus in das göttliche Sein des dreieinigen Gottes ist" (Henschen, 2010: 407, min kursivering).

Den guddommelige hypostases antagelse af det menneskelige modsvarer det dialektiske forhold mellem bestemmende/bestemt nomen i sprogfiguren, der fortolkes som de *momentvise* sproglige udtryk for Guds, åndens, selvafhænging på vej mod en atemporal "Aufhebung". Den for figurparrene definerende logospersons fornedrelse og fuldendelse ("Heimkehr", "Vollendung") bestemmer eskatologisk figurens bevægelse ud over sig selv og mod et nyt enheds- eller identitetspunkt, der ligger bag og hinsides sproget (Henschen, 2010: 307-311, 404-410). De kristologiske figurpars enhed og differens ophæves med andre ord efter dialektisk princip i den nye eskatologiske virkelighed. Figureerne udgør de momentvise sproglige udtryk for en foreløbig eskatologisk enhed eller kommunikation, der sigter mod sin "Aufhebung" (Henschen, 2010: 278-281). Henschen korrigerer da også Lienhards udlægning af en "personal historie". I den hypostatiske union begynder en *eskatologisk* historie, der sigter mod det endeliges, kødets, fuldendelse i åndelig identitet: Den treenige Gud (Henschen, 2010: 230-231, anm. 243).

Begivenheds- og passionsfigur: Nærvær som eskatologisk Heimkehr eller korsteologisk skandalon – opsamling og overgang

Her viser det problematiske i Henschens arbejde med Luthers to sene nadvertekster sig, idet den *figurinterne* formidling af begivenhed og nyskabelse synes at negligeres eller ophæves eskatologisk på måder, der ikke står mål med potentialerne i Luthers figurpar. C. Henschen medgiver, at inkarnationen allerede i Luthers nadvertekster udgør en nyskabelse mellem Gud og menneske, der i sprogteologisk eller figurativ formidling på en eller anden måde berører Gud essentielt.

Spørgsmålet er dog, om det theopaschistiske motiv i Luthers sene nadvertekster helt kommer til sin ret i Henschens udlægning af inkarnationen (kors, død og opstandelsens fuldendelse) som Guds momentvise selvafhænging. Logospersonen bærer det figurativt formidlede møde mellem Gud og menneske og bærer det mod dets nye eskatologiske identitet. Er den figurative formidling af personenhed og idiomkommunikation båret af en idealiserende "Übertragung" og "Aufhebung" mod en atemporal identitet, eller er figuren som identitet i og som forskel for Luther meningsbærende i sig selv? Udtrykker den ikke snarere med korset som fortegn inkarnationen som en nyskabelse i Gud, der betyder, at Guds nærvær i det menneskelige ikke for hurtigt må overføres i og som eskatologisk identitet? Som G. Ebeling bemærker i "Der Sühnetod Christi als Glaubensaussage" (1995), betyder inkarnationen for Luther et regulært korsteologisk *skandalon* (død, li-

delse, blod, tårer), der ikke må bortabstraheres eller domesticeres i nærværets lykkelige "Heimkehr" og "Vollendung" (Ebeling, 1995: 572-573).

Luthers sproginnovative og korsteologisk motiverede forståelse af ubikviteten som spillet mellem sted og ikke sted lægger op til ikke at postulere en idealistisk "Heimkehr" bagom og uden for figuren, for højre hånd er for Luther alle steder og ingen steder, oppe og nede, inde og ude. Sønnen vender efter sin fornedrelse ikke i og med opstandelsen tilbage til et ideelt punkt i 'himlen', *zur rechten Gottes*. I Kristus har den udelte guddom i Sønnens forening med det menneskelige udleveret sin væren og sit nærvær til de idiomkommunikative nyskabelser mellem Gud og menneske, der af Luther formuleres i figurer som gudsdød, gudslidelse, gudssmerte.

Som passionsfigurer udtrykker gudsdød og gudsblod på linje med gudmenneske og gudskød inkarnation og kors som begivenhed i Gud. Figurens effekt ligger i spændingen internt i identitetsparret, der skaber det nye og andet, når det samme og selvidentiske forskelliggøres og forandres. I Luthers ubikvite- og passionsteologiske figurer irriteres og afspores internt i figuren og dens betydningskabel den idealiserende bevægelse mod et punkt uden for figurerne. Figurens formidling af mødet mellem Gud og menneske er ikke nødvendigvis Guds momentvise selvafhænging i det forskellige og andet, der idealistisk ophæves i eskatologisk selvsammenfald og identitet.

Mens Henschen synes begrebsligt at ville ophæve eller fikserer de idiomkommunikative figurers forskelliggørelse i identitet, fungerer Luthers idiomkommunikative figurer og deres betydningskabel snarere som en fremadrettet sproglig gøren eller skaben, der svarende til radikaliteten i hans forståelse af Guds død og den korsteologisk motiverede opløsning af højre hånd ikke genindstifter en idealitet uden for figuren.

Den nye historie mellem Gud og menneske, som Lienhard kalder "personal" og Henschen "eskatologisk", kalder jeg forsøgsvist realpræsenterende figurativitet eller nærværets refiguration: Uden for Kristus er der ingen Gud, i ham bor hele guddommens fylde legemligt. I de sproglige figurer formidles den udelte guddoms nærvær *in concreto* som uløseligt knyttet til dette menneske og dets legemlighed. Som udtryk for det nye sprog er figurerne ikke blot henvisninger eller repræsentationer, der peger mod en transcendent (*blosser abgesonderter*) Gud, de er de sproginnovative udtryk for sagen selv: I åndskød, gudskød, eller gudsdød, gudslidelse, gudssmerte, har Gud sat sin egen væren ind på de uventede og nye betydningsnuancer, der udvirkes internt i figurerne.

At Luthers sprogfigurer lægger op til en anden måde at fundere det nye sprog i gudslæren på end den, der dominerer Henschens arbejde med de to

sene nadvertekster, bliver tydeligere med Luthers forståelse af det reale nærvær i sakramentet. I sakramentet lider Gud ifølge Luther, som kapitel III skal vise, uden ophør. De sakramentale figurer for nærværet, kødbrød, legemsbrød og blodvin nutidiggør og gentager det intimt og gensidigt udvekslende møde mellem Gud og menneske, idet gudmenneske, åndskød og gudskød refigureres i og som kødbrød og blodvin. Som nærværs- og passionsfigurer lægger de sakramentale figurer op til at medtænke begivenhedens gentagelse i realnærværet og dens implikationer for Guds selvnærvær og selvidentitet.

Kapitel III. Kødbrød og blodvin: Nærværets refiguration, gentagelse og forskel

I dette kapitel præsenterer jeg Luthers forståelse af det reale nærvær i sakramentet med udgangspunkt i *Vom Abendmahl Christi* og mere perifert *Dass diese Wort*. Gennemgangen af det relevante tekstmateriale sker med henblik på den overordnede diskussion med udvalgte skikkelser inden for de systematisk-teologiske forsøg på at udfolde Luthers nye sprog, *nova lingua*, som båret af henholdsvis en metaforisk eskatologisk identitetsorientering (C. Henschen, J. Ringleben, E. Jüngel) og en passionsteologisk idiomkommunikativ differensorientering (J. Wolff og Ph. Stoellger).

For at åbne problemfeltet skal Luthers forståelse af indstiftelsesord og sakramente præsenteres i opgør med den skolastiske transsubstantiationslære og sværmernes repræsentative tegnforståelse. Med de oldkirkelige fædre, Augustin og Tertullian, i ryggen forsøger Luther med inkarnationen som udgangspunkt at formulere et alternativ til den substansmæssige præmis, der driver den skolastiske og den sværmeriske forståelse af nærvær som en ideel identitet enten i eller uden for sakramentet.

Med Augustin og Tertullian insisterer Luther på realnærværets uløselige binding til sakramentets ydre materialitet. Sakramentet fungerer helt på linje med Kristi menneskelighed. I sakramente og realnærvær inkarnerer den kødblevne *logos* sig igen. For at udtrykke nærværet i sakramentet som enhed-i-forskel eller en ikke forskelsløs identitet uden sammenblanding, uden adskillelse bruger Luther i *Vom Abendmahl Christi* de sakramentale figurer: Kødbrød, legemsbrød og blodvin. I kødbrød og blodvin er gudmenneske og åndskød nærværende på nye måder, idet de sakramentale nærværsfigurer gentager og forskelliggør – refigurerer – de kristologiske svarende til Luthers forståelse af inkarnationen som nyskabende møde mellem Gud og menneske.

De toneangivende skikkelser inden for *nova lingua*-receptionen, J. Ringleben, C. Henschen og J. Wolff, der i kapitel III skal fremlægges, forsøger at indarbejde Luthers figurer for nærværet som ledetråde i udfoldelsen af det nye sprog og dets meningskaben. Det betyder, at sakramentets materialitet fortolkes som et aspekt ved nærværets sproglige formidling. Det inkarnatoriske aspekt ved Luthers forståelse af realnærvær og sakramente medtænkes derfor i en forståelse af sproglig materialitet for formidlingen af nærværet og mødet mellem Gud og menneske.

Fordi Luther dog tænker den i Kristus intime gensidige udveksling mellem Gud og menneske helt ind i sakramente og realnærvær, genfrem sættes, som det følgende kapitel skal vise, også i det reale nærvær det passionsteo-

logiske motiv, der kendetegner Luthers kristologi i de sene nadvertekster. Kors og alter står for Luther side om side i forståelsen af Guds nærvær i det menneskelige: Hvis Gud ikke kan være lige så reelt nærværende i sakramentet som i det lidende og døende menneske på korset, sås der tvivl om inkarnationens virkelighed.

I Luthers sakramentale figurer tematiseres nærværets begivenhed som gentagelse *og* forskel udtrykt i de sproglige figurer, der også med implikationer for Guds selvnærvær og selvidentitet udvirker nærværet som en forskelliggørende og ikke forskelsløs gentagelse. Hvis de sakramentale figurer for nærværet blot gentager inkarnationens nyskabelse uden forskel, er den dualistiske tegnteoretiske præmis, som Luther i de sene nadvertekster indædt bekæmper hos både romerkirken og de sværmeriske modstandere, forblevet intakt. Så er Gud selv i yderste konsekvens uberørt og uanfægtet af den intime gensidige kommunikation i sproglige figurer som gudmenneske, åndskød, kødbrød og blodvin.

Afslutningsvist griber jeg i kapitel III tilbage til diskussionen mellem J. Derrida og C. Malabou for på baggrund af Luthers forståelse af begivenhed som nærværets refiguration forsøgsvist at formulere et perspektiverende udspil til en, også i lyset af en poststrukturel kritik af et substantielt nærvær, aktuel fundering af det nye sprog i gudslæren.

Først skal dog Luthers forståelse af indstiftelsesord og det sakramentale nærvær fremlægges.

Indstiftelsesordene: Nærvær som substans eller identitet-i-forskel

Luthers inkarnatoriske udgangspunkt bestemmer hans insisteren på indstiftelsesordenes bogstavelige klarhed. "Das brod ist mein leib, Mein leib ist das brod" er for den filosofiske fornuft lige så absurd og uventet som "Gott ist mensch, mensch ist Gott" (26, 443, 22-25). Af den grund værger Luther sig mod enhver form for afsvækkelse af ordenes bogstavelighed og uhørt-hed. Her handler det her om "ym finstern und blintzling gehen und schlecht am wort hangen und folgen, Weil denn hie stehen Gottes wort 'Das ist mein leib' duerre und helle, gemeine, gewisse wort [...], mus man die selbigen mit dem glauben fassen und die vernunft so blenden und gefangen geben" (26, 440, 3-7). Indstiftelsesordenes sproglige skandale og fornuftsmæssige formørkelse modstilles eksplicit den skolastiske "spitzige sophistria" *og* en sværmerisk, tropisk udlægning, hvis fælles filosofiske præmis i sakramentet må "blændes af" *og* "tilfangetages" for i "mørke *og*

lynglimt” at holde sig til det klare og bogstavelige: ”Dette er mit legeme” (26, 439, 11-12, 13-25).¹⁰⁰

Med den forståelse af indstiftelsesordene lægger Luther afstand til den skolastiske transsubstantiationslære, der logisk er funderet i den aristoteliske *De praedicatione Identica*: Den aristoteliske regel om sande udsagn forbyder, at to subjekter identificeres ved samme væsensprædikat med mindre noget fælles ligger til grund for dem, ”Die Logica leret recht, Das brod und leib, taube und geist, Gott und mensch unterschiedliche natur n sind” (26, 443, 12-13). To væsener eller naturer (”brod/leib”, ”taube/geist”, ”Gott/mensch”) kan ikke udsiges om samme sag uden at ende i et selvmodsigende usandt udsagn, hvorfor det ene væsen må forlade pladsen for det andet, ”ym sacrament bleibe kein brod wesentlich, sondern allein die gestalt” (26, 438, 2-3 (437, 31-445, 17)).

Den bogstavelige fortolkning af ”dette er mit legeme” gælder for Luther også som afvisning af sværmernes tropologiske udlægning af indstiftelsesord og sakramente. Mens Luther i *Dass diese Wort* endnu afhandler sværmernes position under det unuancerede ”deuteley”, tyderi, dukker i *Vom Abendmahl Christi* nu begreber som *figura*, *tropus* og *metaphora* op i forbindelse med ord og sakramente. I 1528 udfolder Luther udførligt *tropus* og *metaphora* ved begreberne *newes wort*, *vocabulum simplex*, *vocabulum metaphoricum*, *Ähnlichkeit*, *similitude*. At det er nødvendigt med en gennemgang af metaforen skyldes, som H. Hilgenfeld påpeger, at modstanderne er begyndt at definere indstiftelsesordene som *tropus* (Hilgenfeld, 1971: 166-167 (161-173)).¹⁰¹

Ifølge Luther har sværmerne misforstået den med Skriften og grammatikken rette brug af *tropus* og *metaphora*, der i deres fortolkning udlægges som en tegnmæssig, uegentlig, henvisning til noget fraværende. Mens Zwingli fortolker *est* som *deudet*, tolker Oekolampadius *leib* som *leibzeichen*. Fælles for begge forståelser er, at indstiftelsesord og sakramente reduceres til repræsentation. Sakramentet henviser generindrende til inkarnationen som en fortidig begivenhed, der ikke på ny kan gøres realt nærværende. Metafor, *tropus*, er i sværmernes udlægning en uegentlig talemåde,

¹⁰⁰ ”Denn hie gilts ym finstern und blintzling gehen und schlecht am wort hangen und folgen, Weil denn hie stehen Gottes wort ’Das ist mein leib’ duerre und helle, gemeine, gewisse wort, die *nie kein tropus* gewesen sind widder ynn der schriffte noch einiger sprache, mus man die selbigen mit dem glauben fassen und die vernunft so blenden und gefangen geben, Und also, nicht wie die *spitzige sophistria*, sondern, wie Gott uns furspricht, nach sprechen und dran halten” (26, 440, 3-9, min kursivering).

¹⁰¹ Se for Luthers forståelse af *tropus* og *metaphora* i diskussion med sværmerne fx WA 26, 268, 32-280, 3; 26, 282, 10-292, 6 og 26, 379, 17-392, 28.

der ikke udsiger noget nyt og andet. *Tropus* fungerer ifølge Luther ud fra en tegnforståelse, der skelner mellem tegn/betegnet, *signum/res*: "[A]lle zeichen [sind] geringer [...], denn das ding, so sie bezeichnen" (26, 275, 29-30). Tegnet er ontologisk underordnet i forhold til sin henvisning, ligesom tropen uegentligt repræsenterer det fraværende nærvær, *res*.¹⁰²

For Luther, der kalder Horats som vidne, er *tropus* og *metaphora* dog kendetegnet ved en betydningsmæssig fornyelse ("newes wort"), der finder sted på baggrund af en forudgående semantisk og ontologisk lighed mellem gammelt og nyt ord, gammelt og nyt "væsen". I den metaforiske betydningskaben opstår et nyt ord ud af det gamle, der åbenbarer "das rechte neue wesen", som det gamle – allerede latent – virkelig ("recht") er. Metaforen er i Luthers forståelse, som E. Jüngel til stor inspiration for *nova lingua*-receptionen påpeger det, egentlig tale (26, 272, 23-279, 13).¹⁰³ Den metaforiske fornyelse kan derfor ikke tilbageoversættes ud fra eller reduceres til en tegnmæssig repræsentation, der intet nyt udretter. Med den rette forståelse af *tropus* og *metaphora* kan Luther således tilbagevise modstandernes tropisk afsvækkende udlægninger af ord og sakramente.

Ikke desto mindre må *også* den korrekt forståede metafor, som semantisk og ontologisk nyskabelse, ifølge Luther afvises som fortolkning af indstiftelsesordene.¹⁰⁴ Afvisningen skyldes netop, at metaforen i sin rette brug forudsætter og beror på en lighed mellem gammelt og nyt ord, gammelt og nyt væsen – og enhver lighed mellem brød og legeme skabes, som Luther understreger i *Vom Abendmahl Christi*, først med indstiftelsesordenes uventede og uhørte identifikation af brød/legeme og blod/vin i sakramentet.¹⁰⁵

¹⁰² "Es ist ja billicher, das Christus bedeutet werde, denn das er aller erst bedeuten sollt, sintemal das da deutet allmal geringer ist, denn das bedeutet wird, Und alle zeichen geringer sind, denn das ding, so sie bezeichnen" (26, 275, 26-30 (26, 271, 20-279, 13; 26, 279, 14-281, 35)). Se også WA 26, 282, 10-292, 23, om forståelsen af indstiftelsesordene som henholdsvis "machtwort" og "nachwort". Ordene skaber, hvad de nævner, og referer ikke som "nachwort" til noget fortidigt (26, 283, 4-5).

¹⁰³ Jüngel, 1980: 108-110, 136-137, anm. 85.

¹⁰⁴ Se WA 26, 440, 3-9 og 26, 439, 9-15. Luther lægger her afstand til den tropisk metaforiske forståelse af indstiftelsesordene, der ikke kan udlægges som "ein newes wort und neue deutunge" (26, 439, 10-11).

¹⁰⁵ Se for afvisningen af en forudgående lighed mellem brød og legeme, der slår af på indstiftelsesordenes performativitet fx: "Lieber, wo ist solche gleichnis ynn brod und becher weins? Denn wo eine figur, symbolum odder gleichnis sein sol, da eins das ander bedeuten sol, so mus ia etwas *gleichs ynn beiden* angezeigt warden, darauff die gleichnis stehe [...]. Und so fort an ynn allen figur und gleichnis mus etwas sein, darynn die gleichnis stehe und sich beyden reyme, Aber hie ym brod und weinbecher fin-

Når Luther opponerer så voldsomt mod såvel den skolastisk aristoteliske regel om sande udsagn som mod sværmernes *tropus*, skyldes det, at begge forudsætter en form for udsagnslogisk og ontologisk lighed, der garanterer forbindelsen mellem brød og legeme eller identiteten mellem tegn og betegnet. De skolastiske teologer opfatter på baggrund af den aristoteliske regel realnærværet som en substantiel forvandling af brødet til legeme, brødets materiale er det accidentale skjul for den nye legemlige substans *i* tegnet. Sakramentet forvandles med indstiftelsesordene til en substantiel identitet, det er helt og fuldt, restløst legeme, men iklædt brødets rent ydre form. Omvendt udlægger sværmerne, eftersom indstiftelsesordene i deres forståelse af *tropus* ikke udvirker nogen virkelig nyskabelse, men refererer til en fortidig begivenhed, elementerne, brød og vin, som blotte tegn. Det sakramentale tegn er karakteriseret ved et fravær, det henviser til, repræsenterer, et nærvær uden for tegnet selv. Ifølge sværmernes sakramentsforståelse er tegnets identitet, dets henvisning, ideel i betydningen uberørt og med sig selv identisk, 'brødtegn' er helt og fuldt brød og legemet er helt og fuldt legeme. Der er intet reelt nærvær i sakramentet, intet sammenfald af brød og legeme, der ved at identificere de to størrelser på en ny og uventet måde kan nuancere og/eller obstruere størrelsernes, tegnets, ideelle henvisning, brød er brød og legeme legeme.

Begge positioner fejlfortolker ifølge Luther realnærværet ud fra samme filosofisk dualistiske præmis: Tegnet er altid ringere end det, det står for. Det ydre materiale, det være sig ord eller sakramente, er ontologisk mangelfuldt i forhold til den substantielt forståede identitet, det forsøger at gøre nærværende: Enten lader man brødet eller legemet fare (26, 275, 27-30). Ud fra en traditionel tegnteori må indstiftelsesordene nødvendigvis betyde, at det ene væsen logisk forlader pladsen for det andet eller tegnet reduceres til henvisning.

Med diskussionen af de forskellige sakramentale tegn- og repræsentationsforståelser tematiseres nærvær derfor som relateret til identiteten mellem tegn og betegnet: Er nærvær en restløs identitet i sakramentet (*transsubstantans*) eller en ideel identitet uden for tegnet, ord og element, altså et noget, der ikke selv kan være reelt nærværende *i* tegnet? Eller med Luther noget tredje, der ikke ud fra en traditionel skelnen mellem nærvær/fravær kan reduceres til eller fikseres i forskelsløs identitet?

Luther forsøger i de sene nadvertekster at formulere en teologisk tegn- og repræsentationsforståelse, der med inkarnationens intime møde mellem Gud og menneske, ånd og kød, Gud og kød som fortegn lægger afstand til

det sich *nichts*, darynn Christus leib moecht den selbigen gleich sein" (26, 391, 28-392, 28, min kursivering. Se endvidere: 26, 392, 28-394, 22)).

sværmernes repræsentative forståelse af nærværet, idet han med de oldkirkelige fædre insisterer på det reale sammenfald af sakramente og det nærværende legeme. Omvendt må den sakramentale identitet af element og nærvær ikke med romerkirken opløses eller absorberes i en substantiel identitet, der ikke som i den personlige forening af Gud og menneske kan tænkes som en enhed i forskel uden sammenblanding, uden adskillelse: Identitet i og som forskel.

I det følgende skal Luthers forståelse af sakramentet som reelt sammenfald af *signum* og *res* præsenteres. Luther griber i den forbindelse tilbage til Augustin og Tertullian. I både *Vom Abendmahl Christi* og *Dass diese Wort* understreger Luther nærværets materialitet på måder, der peger frem mod de sakramentale figurer som formidling af nærvær som andet og mere end identitet uden forskel.

Sakramentet som reelt sammenfald af signum og res

I *Vom Abendmahl Christi* definerer Luther indstiftelsesordene i den berømte *passus* "nicht nachwort, sondern machtwort".¹⁰⁶ Indstiftelsesordene kan ikke afsvækkes til referat eller reference ("nachwort") til en fortidig begivenhed, der ikke længere er nærværende i sprog- og sakramentalt tegn ("deudet", "leibzeichen"). Tværtimod er indstiftelsesordene "handlingsord": "So ist sein wort freylich nicht ein nachwort, sondern ein machtwort, das da schaffet, was es lautet" (26, 283, 4-5).¹⁰⁷ Indstiftelsesordene opfatter Luther parallelt med skaberordet Gen. 1: "[D]as ist sein wort, da er spricht: 'Das ist mein leib', gleich wie er ynn Genesi spricht: 'Es sey liecht', So ists liecht [...]. [W]as er nennet [...], so stehets da" (23, 233, 6-9). Parallellen mellem skaberord og indstiftelsesord understreger ordenes sproglige performativitet; det, de udsiger, sker på deres udsigelse. Ligesom det skabte bliver til i og ved ordet, skabes realnærværet i sakramentet i og ved ordet: "Was Gott sagt, das kan er thun". "Das ist mein leib', Gott sagts, Gott thuts" (23, 117, 26-27; 117, 33).¹⁰⁸ "Dette er mit legeme" trækker ifølge

¹⁰⁶ WA 26, 283, 4 (26, 282, 10-292, 6).

¹⁰⁷ Se også for en understregning af, at indstiftelsesordene sker på Kristi befaling WA 26, 284, 2-4; 26, 284, 35-285, 2; 26, 285, 6-7; 26, 285, 14-18. Det er ikke det profane menneskelige sprog, der i sig selv udvirker realnærværet, men derimod sproget kvalificeret ved Kristi indstiftelse og befaling.

¹⁰⁸ Allerede i *Dass diese Wort* har indstiftelsesordene som nævnt karakter af "nicht Nachwort, sondern Machtwort", om end terminologien først optræder i *Vom Abendmahl Christi*. I *Dass diese Wort* knyttes indstiftelsesordenes funktion for realnærværet, deres magt og kunnen, også til sproglig nyskabelse, sakramentet får "einen neuen namen, den es zuvor nicht hatte, da es schlecht brod war" (23, 231, 10-11). I sakramentet opstår

Luther ikke på en forudgående lighed eller analogi mellem brød og legeme, blod og vin, der kan afbøde ordenes fornuftmæssige uhorlighed. Enhver lighed opstår og skabes først med ordet, der i sakramentet udvirker forbindelsen mellem legeme og brød, blod og vin: Realnærværet.

Når fx Augustin kalder sakramentet et tegn ("zeichen") på Kristi legeme, mener han ifølge Luther ikke et tegn på en fraværende "sag", der ikke selv er nærværende i tegnet. Tegn ("zeichen") er derimod, når Augustin bruger det om sakramentet, hævder Luther, en "gestalt des gegenwertigen und doch unsichtbarn dinges" (23, 211, 7-8 (209, 33-212, 2)). Sakramentet bliver på ordets indstiftelse den synlige skikkelse ("gestalt") af Kristi usynligt nærværende legemes "ding" ("sacramentum est invisibilis gratie visibilis forma"). Brødets og vinens *Gestalt* kan derfor ikke defineres som "ein blos leer zeichen eins abwesenden dings", men udgør "ein eusserliche sichtbar gestalt, darunter Christus unsichtbar leib und blut wahrhaftig gegenwertig ist" (23, 211, 1-2; 213, 15-19 (213, 3-20)).

Luther præciserer forholdet, idet han griber til Tertullians forståelse af indstiftelsesord og sakramente, *Hoc est figura corpus meum*. Ligesom tegnet henviser *figura* ikke til en fraværende eller fremtidig ting, sag, således som tegn og figur fx bruges i den tropologiske læsning af forholdet mellem gammelt og nyt testamente: Her gælder den hermeneutiske regel, at figuren foregribende "nennet des neuen, wie Adam ein figur oder furbilde Christi [...] heisst" (23, 219, 15-19). Når den tropologiske tegnforståelse afvises, skyldes det, at figur og sag, sprog og sag, ikke falder realt sammen. Tegnet henviser repræsentativt eller ved en analogisk lighed til noget, der endnu ikke er fuldt og helt nærværende. "Eben das wir 'gestalt' heissen, das heisst Tertullianus latinisch 'figura'" (23, 219, 27-28). "Gestalt" karakteriseres med Tertullian som "lang, dick, breit, rund, weis, schwarz". Den er noget, man kan "sehen, fulen, handeln [...], wie wir deutschen auch sagen vom sacrament, das Christus leib sey unter brods gestalt und sein blut unter weins gestalt" (23, 219, 24-27).

Ved ordet bliver brødets skikkelse legemets skikkelse ("die gestalt des leibs Christi, weil Christus leib drinnen und drunter ist" (23, 223, 35-36)). Sakramentets ydre form ("gestalt"), dets "dicke, breite, lenge, farbe *sey nu* das leibs Christi gestalt, dicke, lenge und farbe *worden* durch sein wort, da er spricht 'Das ist mein leib'" (23, 223, 6-8, min kursivering). Modsat det uden om ord og sakramente u håndgribeligt alle- og ingensstedsnærværende legeme er gudmennesket i sakramentets materiale form nærværende *drinnen* og *drunter* i brød og vin. Elementerne erstatter ikke Kristi menneske-

med indstiftelsesordene, om end udtrykt uden de særegne sproglige figurer, der optræder i 1528, en himmelsk ting "neben dem yrdisschen brod" (23, 231, 36).

lighed, men de nutidiggør på en eller anden måde Guds selvbinding til Kristi menneskelighed i inkarnationen, for de er "nu das leibs Christi gestalt [...] worden" (23, 223, 6-8).

Luther forsøger altså i de to sene nadvertekster med de oldkirkelige fædre i ryggen at formulere en sakramental tegnforståelse, der peger videre end den dualisme, der informerer den traditionelle repræsentationsteori: "[A]lle zeichen [sind] geringer [...], denn das ding, so sie bezeichnen" (26, 275, 29-30). Brødet er med indstiftelsesordene ikke længere bare brød, "sondern neben dem yrdisschen brod auch ein hymelisch ding" (23, 231, 36). Sakramentet er ikke et blot tegn, men "ein eusserlich sichtbar gestalt" for det usynlige legemlige nærvær. Realnærværet har en for de sene nadvertekster karakteristisk – og mod en repræsentativ afsvækkelse af tegnet polemisk rettet – ydre form for materialitet: Sakramentet er sin egen henvisning i den forstand, at tegn og sag, "gestalt" og legeme, her falder realt sammen i den sakramentale identitet af himmelsk og jordisk, brød og legeme, blod og vin, der er nærværet.

Kødbrød og blodvin: Sakramentale figurer for nærvær som identitet-i-forskel

Som i inkarnationen opstår med indstiftelsesordene i sakramentet noget nyt og andet, et nyt enestående væsen ("new, gantz wesen"), en ny forening af brød og legeme i "ein new einig wesen" (26, 445, 4-5; 26, 443, 30). Legeme og brød er som Gud og menneske hver for sig to forskellige naturer ("unterschiedliche natur"), men "wo sie zu samem komet und ein new, gantz wesen werden, da verlieren sie yhren unterschied, so fern solch new einig wesen betrifft" (26, 445, 2-6). Uden for den sakramentale forening har brød og legeme, "ein iglichs fur sich", sit eget væsen ("sein sonderlich einig wesen"), men i den nye ved ordene udvirkede forening eller identitet ("wo zwo unterschiedliche natur so zu samem komet ynn eins" og "wahrhaftig ein new einig wesen kriegen aus solcher zu samem fugung"), dér hedder de "einerley wesen". Ud fra enheden i væsenet ("wesen der einigkeit", "einerley wesen") kan man ikke længere tale om to adskilte væsener (26, 443, 27-33).

Men det nye væsen må ikke som i den skolastiske transsubstantiationslære fikseres i en forskelsløs identitet, for i sakramentet er det som i gudmenneske, åndskød og gudskød ikke nødvendigt, at det ene væsen går under og bliver absorberet i det andet "[w]ie die Sophisten ym sacrament vom brod tichten" (26, 440, 34-40 (445, 5-9; 441, 34-40)). Den sakramentale forening af brød og legeme, blod og vin, det nye enestående væsen, udgør

som i Kristus en ny enhed uden sammenblanding, uden adskillelse, en identitet, hvori også det sakramentale nærvær skal tænkes *i* og *som* forskel, for det er ikke "von noeten [...], der zweyer eins untergehen und zu nicht werden, sondern beide brod und leib bleiben" (26, 445, 7-8 (443, 29-32)).

For at udtrykke realnærværet som identitet-i-forskel tyr Luther igen til selvopfundne sproglige figurer: Kødbrød, legemsbrød og blodvin. "[F]leischsbrod odder leibsbrod" vil sige et brød, der "mit dem leibe Christi ein sacramentlich wesen und ein ding worden ist". Og tilsvarende "Blutwein, das ist ein wein, der mit dem blut Christi ynn ein sacramentlich wesen komen ist" (26, 445, 11-15). Figurerne fungerer efter samme logik som de kristologiske, gudmenneske og gudskød. I de nye sakramentale figurer, kødbrød og blodvin, forandres og forskelliggøres også brød, legeme, blod, vin, idet de i det figurinterne møde gensidigt nuancerer hinanden: Brød er ikke længere bare brød, men også kød og legeme, og omvendt: "Das brod ist mein leib, Mein leib ist das brod" (26, 443, 24-25).

Realnærværet kan for Luther ikke substantialiseres som det med sig selv identiske og forskelsløse. I kødbrød og blodvin henviser kød, brød, blod, vin ("ein iglichs fur sich") ikke i en en-til-en-spejling til en ideel identitet enten i eller uden for figuren (*transsubstantiation* eller repræsentation af nærværet "zur rechten Gotts"). Det samme og med sig selv identiske bliver tværtimod forskelligt og nyt i de nye figur- og identitetspar. Kødbrød og blodvin lader sig ligesom gudmenneske ikke tilbageoversætte inden for en traditionel tegn- og repræsentationsforståelse, der ikke tillader et virkeligt realt og nyskabende møde mellem Gud og menneske, ånd og kød, blod og vin. Internt i de nye figurer for nærværet, der nutidiggør Guds binding til det menneskelige, udvirkes nærværet på ny som en forskel i det samme og selvidentiske. Det er den tegn- og repræsentationsteoretiske pointe, der er den umiddelbare konsekvens af Luthers forståelse af inkarnationens begivenhed mellem Gud og menneske.

Men realnærværet har ifølge Luther et passionsteologisk aspekt, for i sakramentet lider Gud uden ophør. Luther tænker i *Dass diese Wort* og *Vom Abendmahl Christi* den personlige forening af Gud og menneske helt ind i sakramente og realnærvær. Sakramentet og dets materialitet har, som det følgende skal vise, theopaschistiske implikationer. De figurer, der nutidiggør og gentager Guds nærvær i sakramentet, er som de kristologiske passionsfigurer og må medtænkes i forståelsen af det nye sprog og forholdet mellem Gud og sprog.

Kødbrød, blodvin: Logos' nye bolig

Luthers i forskningshistorien omdiskuterede insisteren på det legemlige nærvær i sakramentet hænger som nævnt sammen med hans forståelse af inkarnationen som nyskabelse i Gud og menneske. Den intime forening af og kommunikation mellem Gud og menneske i Kristus betyder ifølge Luther, at guddommeligt og menneskeligt ikke mere kan adskilles fra hinanden: "Nein geselle, wo du mir Gott hinsetzest, da mustu mir die menscheit mit hin setzen" (26, 333, 6-7).¹⁰⁹ Inkarnationen betyder, at Kristus "nach der Gottheit, wo er ist", må han nødvendigvis "auch mensch sein" (26, 332, 24-29), for "sie [die menscheit] ist mit Gott eine person, das wo Gott ist, da ist auch der mensch" (26, 335, 26-27). Og omvendt, for hvor Kristus er med sin menneskelighed, der er "auch seine ewige Gottheit": På korset og på alteret.

Luthers originalitet i de sene nadvertekster ligger i den konsekvens, hvormed han gennemfører den kristologiske forening af Gud og menneske helt ind i sakramentsteologien og det reale nærvær. For også i sakramentet er Kristus med sin gudmenneskelige person, "nicht allein Christus natuerlich fleisch, sondern auch seine ewige Gottheit" (23, 237, 30-31). Luther uddyber med en parafrase af Hilarius: Ordet blev virkelig ("warhafftig") kød og antog ("an genomen") det menneskelige køds natur, "da er mensch ward". I den sakramentale forening af brød og legeme, blod og vin, er derfor ikke bare hans køds natur, men også "seiner ewigen natur vermisscht [...] unter dem sacrament des fleischs" (23, 237, 10-16). I den nye sakramentale forening af brød og legeme, blod og vin, er altså "das eingefleischte Wort" på ny ligeså realt nærværende som i inkarnationen (23, 237, 19). Det er Gud i dette kød, "Ein Gotts fleisch, Ein geistfleisch ist, Es ist ynn Gott und Gott ynn yhm" (23, 243, 35-245,1): I kødbrød og blodvin er Kristus nærværende med sit gudskød og åndskød, "nicht ynn der selbigen gestalt oder weise, sondern ynn dem selbigen wesen und natur".¹¹⁰

Som C. Henschen med en vis begejstring udbryder: "Die ewige Gottheit im Fleisch! Das ewige Wort, das Gott ist (Joh. 1, 1), begegnet als einge-

¹⁰⁹ Se også WA 26, 340, 14-21; 340, 22-26; 332, 24-333,10; 333, 19-25; 334, 26-30; 335, 24-28.

¹¹⁰ Se fx *Vom Abendmahl Christi*: "Wir sagen nicht, das ym abendmal Christi leib sey, wie odder ynn welcher gestalt er ist fur uns gegeben (Denn wer wolt doch das sagen), sondern es sey der selbige leib, der odder welcher fur uns gegeben ist, nicht ynn der selbigen gestalt odder weise, sondern ynn dem selbigen wesen und natur" (26, 298, 32-299, 20). Se også WA 23, 177, 25ff; 23, 185, 1ff; 23, 193, 1-15; 23, 205, 1-5; 23, 243, 19-20, der understreger, at i sakramentet er det samme gudmenneske, samme legeme, samme kød nærværende, der gennem sin forklarelse ikke er blevet et andet: "Denn er ist durch seine verklerung nicht ein ander person worden" (23, 147, 31).

fleischtes Wort im irdischen Menschen Jesus Christus und im Abendmahl. [...]. Das Abendmahl ist eine Gestalt des Seins Gottes, und zwar die geschichtliche Gestalt des Seins Gottes" (Henschen, 2010: 302-303). Luthers accentuering af nærværets materialitet udtrykker med andre ord en specifik inkarnatorisk pointe: Ordet blev kød, uden for Kristus er der hverken Gud eller guddom. Med inkarnationen er menneske, kød og legeme blevet *logos*' og den udelte guddoms nye bolig eller sted, ligesom alle og ingen steder i Kristus er blevet menneskes, legemes og køds sted. "Gestalt", "Dicke", "Länge", "Breite" understreger for Luther først og fremmest den inkarnatoriske virkelighed, at Gud ikke mere vil kendes og findes udenom den ydre materiale skikkelse eller form, han *sub contrario* har knyttet sit nærvær til, for i sakramentet "uns ia so nahe sey leiblich als er yhnen gewest ist", blot er han her usynligt tilstede (23, 193, 10-11).

E. Sommerlath: Nærvær som begivenhed, gentagelse og forskel

Sakramentet har, som E. Sommerlath i *Der Sinn des Abendmahls* (1930) pointerer, karakter af en vedvarende "Leibwerdung". "Indessen Christus sich im Abendmahl so anheftet und anbindet, tut er für die Gegenwart stets aufs Neue dasselbe, was er tat, als er Mensch wurde, sich an das Fleisch heftete und an irdische Daseinsweise band" (Sommerlath, 1930: 31 og 48). I Katekismusprædikenen kan Luther endda, således Sommerlath, hævde: "So wie Christus sich mit der Menschheit bekleidet und ins Fleisch kommt, so legt wiederum der Leib Christi das Element des Abendmahls wie ein Kleid an" (Sommerlath, 1930: 31). Sommerlath ser i realnærværet den parallel mellem inkarnation og sakramente, der dominerer Luthers sene sakramentsteologi. I sakramentet indtræffer "stets aufs Neue" og "wiederum" den inkarnatoriske begivenhed. Realnærværet gentager på en eller anden måde det intimt kommunikative møde mellem Gud og menneske.¹¹¹ Begi-

¹¹¹ S. Hausammann påpeger som det inkarnatoriske omdrejningspunkt i Luthers nadverlære, at Kristus "auch im Abendmahl Fleisch wird und Gott bleibt. Damit ist nicht nur das Problem der Zwei-Naturenlehre, sondern auch das noch umfassendere der Selbststoffbarung Gottes überhaupt tangiert; denn wo Gott sich offenbart, muss er für uns leiblich und fassbar werden, wo sich aber Gott offenbart, da ist er frei und unverfügbar" (Hausammann, 1969: 169). Hun fortsætter: "In dieser Weise geschieht im Abendmahl das 'verbum caro factum est' nach Gottes Setzung immer neu" (Hausammann, 1969: 171). Også M. Lienhard understreger: "Die Realpräsenz reiht sich also in die allgemeine Bewegung der Inkarnation Gottes ein, die sich nicht auf die Inkarnation Christi in der Vergangenheit beschränkt" (Lienhard, 1980: 170). Eller med E. Sommerlath: "Das Abendmahl ist die Fortsetzung der geschichtlichen Gegenwart Christi für die Gegenwart"; "[D]as sakrament ist Inkarnation des Wortes" (Sommerlath, 1930: 47 og 118).

venheden er for Luther ikke et enkelt enestående fortidigt nu, hvis nyhed og andethed unddrager den enhver gentagelses mulighed eller med andre ord reducerer sakramentet til tegnmæssig repræsentation, ”sondern es sey der selbige leib [...], ynn dem selbigen wesen und natur” (26, 299, 18- 20).

Omvendt kan begivenhed – for at supplere Sommerlath – heller ikke gentages forskelsløst, som det med sig selv identiske, for så ville det være den evige *logos*, der uden sin menneskelighed inkarnerede sig igen og igen. Hvis realnærværet ’blot’ gentager eller repeterer begivenheden uden forskel, hvis *logos* vedvarende antager det menneskelige, reduceres det intimt kommunikative møde mellem Gud og menneske i gudmenneske, åndskød og gudskød til ”ein blos ledig zeichen”, der i yderste konsekvens ikke virkeligt berører Gud selv: ”[E]s solt mir ein schlechter Christus bleiben, der nicht mehr denn an einem einzelen ort zu gleich eine Goettliche und menschliche person were, Und an allen andern orten muste er allein ein blosser *abgesonderter Gott* und *Gottliche person* sein on menscheit” (26, 333, 3-6, min kursivering).

Der huserer ifølge Luther ikke bag det sakramentale nærvær en amorf *logos*, der borger for, at realnærværet reduceres til en henvisning og forskelsløs gentagelse af et rent ydre, vilkårligt møde med Gud og menneske, for begge størrelser er blevet noget andet end de var: ”Nein geselle [...], Es ist *eine person* worden”, ”[w]o du einen ort zeigen wurdest, da Gott were und nicht der mensch, so were die person schoen zurtrennet, weil ich als denn mit der warheit kund sagen: Hie ist Gott, der nicht mensch ist und *noch nie* mensch ward, Mir aber des Gottes nicht” (26, 333, 6-8; 332, 33-36, min kursivering).¹¹² Inkarnationens begivenhed og den kommunikative nyskabelse mellem Gud og menneske er for Luther virkelighed i den forstand, at Gud ikke længere kan være uden det menneskelige og omvendt. Derfor understreger han, at det er den inkarnerede, korsfæstede og opstandne, det ”eingefleischte Wort”, der med og i sit åndskød og gudskød på ny – og på nye måder – er realt nærværende i og som brød og vin.

Sommerlaths passionsteologiske indsigt som aspekt ved nova lingua?

Luther knytter i *Dass Diese Wort* realnærværet som forskelliggørende gentagelse til passion, Guds lidelse, for realnærværet står ikke bare i et særligt

¹¹² Se for inkarnation og *communicatio idiomatum* som nyskabelse i Gud også de sene tekster *De divinitate et humanitate Christi* (1540): WA 39, II, 101, 94-102, 6, eller *Von den Konziliis und Kirchen* (1539): WA 50, 590, 13-22; WA 50, 589, 25-28; WA 50, 589, 30-31.

forhold til inkarnationen, men til kors, lidelse og død: "Unsers Gotts ehre aber ist die, so er sich umb unser willen auff aller tieffest erunter gibt, yns *fleisch*, yns *brod*, ynn unsern mund, hertz und schos, Und dazu umb unsern willen leidet, das er unehrlich gehandelt wird beyde auff dem *creutz* und *altar*" (23, 157, 30-34, min kursivering). I Kristus lider Gud "doch on unterlas, das [...] alles was er hat, verfolget, gelestert, geschendet und misbraucht wird, und sitzet dennoch ynn seinen ehren" (23, 157, 34-37). Gud lider uden ophør i den vanærende behandling på korset og på alteret. *Logos*, det kødblevne ords lidelse fortsættes i realnærværet. Nærværet i inkarnation og sakramente negerer enhver idealisering af nærværet, der sværmerisk eller herlighedsteologisk reducerer sakramentet til henvisning, for Kristus har ikke en "andere ehre [...] das er zur rechten hand Gotts sitze auff eim sammet polster [...] und sey unbeladen mit der muehe des abendmals" (23, 155, 15-18). I Kristus er Gud ifølge Luther ikke uberørt og upåvirket, "unbeladen mit der muehe des abendmals". Passion, lidelse og vanære forklares ikke i nærværets herlighed og ophøjelse "zur rechten hand Gotts", tværtimod fortsættes Guds passion og lidelse i det reale nærvær i "leib und blut ym abendmal" (23, 155, 18-19).

Realnærværet har med andre ord at gøre med det for Luthers kristologi i de to sene nadvertekster centrale theopaschistiske og passionsteologiske motiv: Realnærværet gentager mødet mellem Gud og menneske, idet det vedvarende, "on unterlas", forlænger Guds lidelse i Kristi menneskelighed. Kors og alter står, hvad Kristi lidelse angår, side om side. Alteret er selv, med Sommerlath, "ein Stück Kreuz", et "Sakrament der leidenden Niedrigkeit" (Sommerlath, 1930: 49 og 56). Sakramentets og nærværets passion, den inkarneredes uophørlige lidelse, udgør begivenhedens virkelighed.¹¹³

¹¹³ Bl.a. H. Gollwitzer kritiserer i "Luthers Abendmahlslehre" (1938) Sommerlaths fortolkning for at skabe en uudlignet spænding mellem de trinitariske personer: "Der Ort der Abendmahlslehre Luthers ist – was oft zu wenig beachtet wird – nicht zuerst die Christologie (im engeren Sinne), sondern die Lehre vom Heiligen Geist" (Gollwitzer, 1938: 95). Inkarnationen er "etwas anderes als ihre Mitteilung, so wahr die zweite Person der Trinität eine andere ist als die dritte [...]. Das Abendmahl ist nicht eine neue Inkarnation, die unio sacramentalis ist eine andere als die unio personalis" (Gollwitzer, 1938: 100). Nadverlæren er derfor ikke begrundet i kristologien, men "der eigentliche Ort der Abendmahlslehre [ist] der Artickel vom Heiligen Geist" (Gollwitzer, 1938: 101). Sommerlath selv hævder dog i "Das Abendmahl bei Luther" (1941), at "Diese Unterschiedenheit [von Gott Vater, Sohn und Geist] kommt beim Sakrament darin zum Ausdruck, dass es die unmittelbare Verbindung mit Christus gewährt. Die Wortverkündigung ist Mittel im Werk des heiligen Geistes, das Sakrament aber Mittel zum unmittelbaren Verbindung mit Christus" (Sommerlath, 1941: 115). Også O. Jensen er yderst skeptisk over for det „utilsigtede uføre“, Luther med sin forståelse af den intime forening af Gud og menneske i realnærværet har bragt sig i (O. Jensen, 1987: 185-186).

Det er E. Sommerlaths store fortjeneste i *Der Sinn des Abendmahls* at have pointeret det i realnærværet iterative passionsteologiske motiv, der ikke for hurtigt må nedtones i en personalpræsentisk tilgang til sakramentet: I det reale nærvær i kødbrød og blodvin er Kristus også med "seine ewige Gott-heit". Den udelte guddom er i Sønnens person på en eller anden måde delagtig i det fortsatte møde mellem Gud og menneske. Passion er det intimt kommunikative mødes eller begivenhedens virkelighed som andet og mere end et fortidigt nu.

I det følgende skal *nova lingua*-receptionens forsøg på at medtænke sakramentets materialitet som et aspekt ved nærværets sproglige formidling præsenteres. Det sker med henblik på at åbne en samtale med C. Henschen, der i *Erniedrigung Gottes und des Menschen Erhöhung* indskrænker forståelsen af *communicatio idiomatum* som gensidig udveksling for sakramentets vedkommende. Først dog en bemærkning til E. Sommerlath, der leder frem til i diskussion med Henschen at genoverveje de passionsteologiske implikationer ved Luthers forståelse af realnærværet også for sprogforståelsen.

Ekskurs: Det ydre ord og realnærværet – en ufrugtbar spænding?

E. Sommerlath taber dog, idet han overkvalificerer realnærværet i sakramentet på bekostning af det ydre ord, de tegn- og repræsentationsteoretiske potentialer i Luthers sene nadvertetekster, der også har relevans for det nye sprog og dets fundering i gudslæren. Mens ordet, hævder Sommerlath, forholder sig til det skete, korset, idet det prædikerer det, er forargelsen ved sakramentet større, for modsat ordet har sakramentet "selbst teil an dem, was die Niedrigkeit Jesu ausmacht" (Sommerlath, 1930: 125). Selvom E. Sommerlath gentagne gange insisterer på, at ord og sakramente i Luthers sene nadverteologi er helt ligestillede og kan ikke stå uden hinanden, får sakramentet dog en særligt privilegeret status, der taber dets spil med det ydre ord: "[D]as Abendmahl ist Inkarnation des Wortes und damit der Logos selbst" (Sommerlath, 1930: 122). Selv uden det ydre ord, hævder Sommerlath, der dog medgiver, at situationen for Luther er utænkelig, er det evige indre ord (*logos*) nærværende i sakramentet, for her handler det "um das

Når jeg støtter mig til Sommerlath, skyldes det hans sans for det passionsteologiske motiv i realnærværet, der trods farerne ved Sommerlaths egen læsning lægger op til en fornyet diskussion med *nova lingua*-receptionen: Hvis sakramentets materialitet skal indarbejdes som et aspekt ved sproget og dets formidling af nærværet, bør også de passionsteologiske aspekter ved Luthers sakramentsteologi medtænkes i en nutidig forståelse af sproglig materialitet, der ikke i yderste konsekvens genfremsætter et kritisabelt substantielt tænkt nærvær som transcendentalt betegnet forud for eller uden for sproget selv. I diskussion med J. Ringleben og J. Wolff skal senere i kapitel III også de trinitariske implikationer ved Luthers forståelse af realnærværet berøres.

Wort, das das Innerste des Sakraments ausmacht, um das Sakrament, das unmittelbar in sich selbst das Wort bringt" (Sommerlath, 1930: 121 (120-122)). "So sehr es der eine Christus ist, der im Wort und im Sakrament nahe ist, so konzentriert sich Luthers Interesse am Abendmahl in dem Gedanken an die leibliche Gegenwart Christi" (Sommerlath, 1930: 128) i en grad, der gør, at "der ins Fleisch und ins Element gekommene Logos" (Sommerlath, 1930: 126) i Sommerlaths læsning får en kvalitativ – og af ord og sprog *uformidlet* – særstatus. Idet ord og sakramente (personal- og respræsens) kontrasteres, genfremstilles også de traditionelle dogmatiske diskussioner af sakramentets eventuelle virkning *ex opere operato*, den mulige sekundære nytte af *manducatio oralis*, der kommer til den i ordet forjættede *donum* m.m.

Trods sin sans for realnærværet som den "ruhender Pol" i Luthers sakramentsteologi, forbliver Sommerlath således, som C. Henschen også bemærker, inden for en traditionel tegn- og repræsentationsforståelse, idet Sommerlath skaber en ufrugtbar spænding mellem ord og sakramente. Sommerlath overser ifølge Henschen, at ordet som sakramentet *er* sin egen henvisning. Det er ikke bare relateret til fornedrelse og kors, men bærer, idet det har lige så stor en del i den forargelse og lidelse, der klæber til korset, selv sin betydning i sig (Henschen, 2010: 259, anm. 357). Henschen foreslår at tilkende ordet både en skabende og åbenbarende karakter: Ordet skaber og åbenbarer Guds væren som en væren i og ved det menneskelige. I realnærværet er den fornedrede og opstandne, men, og det er Henschens pointe, Guds væren i det menneskelige er ikke en af det ydre ord, sproget, uafhængig sakramental realitet (Henschen, 2010: 265, anm. 377 (256-267)).

Hvis potentialerne i den for Luthers to sene nadvertekster karakteristiske insisteren på realnærværet skal indarbejdes i forbindelse med den systematiske udfoldelse af det nye sprog, må realnærværet medtænkes i tegn- og sprogforståelsen. Realnærværet bør ikke for hurtigt personaliseres og spilles ud mod sakramentet, derimod må det sakramentale nærværs passionsteologiske implikationer udfoldes og udvikles i forståelsen af sproget.

Det reale nærvær og sakramentets materialitet genfortolket i nova lingua-receptionen

Toneangivende skikkelser indenfor *nova lingua*-receptionen, J. Ringleben, C. Henschen, J. Wolff, St. Streiff m.fl., er som E. Sommerlath opmærksomme på realnærværets dominerende rolle i Luthers sene sakramentsteologi. Samtidig forsøger man dog at dæmme op for de substantielle farer, der også sniger sig ind i Sommerlaths læsning, idet Sommerlath tendentielt accentuerer sakramente og realnærvær på det ydre ords bekostning. Karak-

teristisk for de forskellige forsøg på systematisk-teologisk at udfolde Luthers udspil til et nyt sprog er, at de tegn- og repræsentationsteoretiske pointer i Luthers forståelse af det sakramentale nærvær i de to sene nadvertekster læses i lyset af hans kristologiske tekster fra 1539-40. I Kristus er tegn som nævnt ikke bare repræsentation eller henvisning, men bærer *plenum Deum* sin betydning i sig. Det nye teologiske sprog bryder med den gamle, filosofiske forståelse af sproget som et system af tegn, der henviser til en fraværende sag. Det åbner muligheden for at fortolke og systematisk udfolde Luthers insisteren på det reale sammenfald af tegn og betegnet i sakramentet sprogteoretisk, idet motivet mere omfattende indarbejdes i en teologisk sprogforståelse, der peger videre end den dualistiske præmis, der definerer den traditionelle tegnteori.

Frugtbart er derfor bl.a. J. Ringlebens og C. Henschens forsøg på at indtænke det sakramentale nærvær og dets materialitet i det ydre ord, sproget som nærværets formidling. Luthers kristologiske og sakramentale figurer fungerer som ledetråde i udarbejdelsen af det nye sprog. I de forskellige tilgange til Luthers *nova lingua* findes således en sans for Luthers insisteren på begivenhedens virkelighed, der medtænkes i det nye sprogs formidling af nærværet som det vedvarende intimt kommunikative møde mellem Gud og menneske.

Men med Luthers for de sene nadvertekster emfatiske insisteren på realnærværet genfremstattes også det theopaschistiske motiv i sakramentsteologien på måder, der i en kritisk dialog med *nova lingua*-receptionen må udfoldes for forståelsen af sproget og det nye sprogs fundering i gudslæren, hvis Luthers sprog- og repræsentationsteoretiske potentialer allerede i nadverteksterne ikke skal tabes. Begivenhed er for Luther virkelighed i den forstand, at den kommunikative nyskabelse mellem Gud og menneske på nye måder gentages i de sakramentale nærværs- og passionsfigurer, der formidler mødet mellem Gud og menneske.

Med henblik på at præcisere den pointe skal C. Henschens arbejde med de sakramentale figurer for nærværet i Luthers to sene nadvertekster præsenteres. Idet Henschen afviser en gensidig forståelse af *communicatio idiomatum* i forbindelse med sakramente og realnærvær, forlægges det passionsteologiske motiv i Luthers sakramentsteologi til inkarnationen som en fortidig begivenhed, der i de sakramentale figurer for nærværet ikke berører Gud essentielt. På den baggrund fremlægger jeg min læsning af Luthers sakramentale nærværsfigurer. Det sker for i diskussion med J. Ringleben og J. Wolff at transportere nærværs- og passionsfiguren ind i forståelsen af det nye sprog og dets meningsskaben samt lægge op til en anden fundering

af *nova lingua* i gudslæren end den, der dominerer Henschens, Ringlebens og Wolffs Lutherstudier.

C. Henschen: Nærvær som gensidig kommunikation eller ensidigt idealiserende gentagelse?

C. Henschen forsøger som nævnt i sin *Erniedrigung Gottes und des Menschen Erhöhung* fra 2010 at omgås realnærvær og sakramente i sprogteoretiske kategorier, idet Luthers kristologiske og sakramentale figurer for nærværet indarbejdes som ledetråde i udfoldelsen af det nye sprog, *nova lingua*. Henschens arbejde med de sene nadverttekster udmærker sig, idet Henschen i allerhøjeste grad har blik for realnærværets implikationer også for gudsbegrebet, der i *Erniedrigung Gottes und des Menschen Erhöhung* eksplicit knyttes til det nye sprogs motiv.¹¹⁴

På korset og på alteret er da også, understreger Henschen med Luthers radikale forståelse af den personlige forening af Gud og menneske i Kristus, "die eine ungeteilte Gottheit" helt og fuldt nærværende: "Das ewige Wort, das Gott ist (Joh. 1, 1), begegnet als eingefleischtes Wort im irdischen Menschen Jesus Christus und im Abendmahl" (Henschen, 2010: 303). Her lider den udelte guddom uden ophør, idet Guds, åndens, bestemmelse til fornedrelse i og som den intime forening med sin modsætning, kød, fortsættes: Realnærværet er ikke bare "eine Fortsetzung der Inkarnation", men "eine Fortsetzung des Kreuzes und der Auferstehung" (Henschen, 2010: 260 (256-267)). I Kristi nærvær på alteret, i kødbrød og blodvin, finder en "nachösterliche geschichtliche Fortsetzung der Passion Christi bis zur Wiederkunft Christi" sted (Henschen, 2010: 158 (147-160)). Luthers sakramentale nyskabelser tematiseres af Henschen som begivenheds- og passionsfigurer, der i en eller anden forstand fungerer ud fra parallellen mellem inkarnation og sakramente.

¹¹⁴ De sene nadvertteksters insisteren på åndens konkrete, legemligt-materielle binding læser Henschen som et kompendium for Luthers samlede teologi. Oversat i nadvertteksternes receptionshistorie er ifølge Henschen Luthers "Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Mensch als eine solche, die auch für seine Abendmahlstheologie konstitutiv ist" (Henschen, 2010: 14). I de sene nadverttekster ligger "nichts weinger als eine in sich zusammenhängende Gotteslehre [...]. Luther zeichnet das Sein Gottes als ein Sein in der Kondeszendenz zum Geschöpf und zum Menschen" (Henschen, 2010: 17-18), idet Luther "führt den Abendmahlsstreit als einen Streit um das Sein Gottes in seiner Einheit und Wahrheit" (Henschen, 2010: 16). I det konkrete møde mellem Gud og menneske i sakramentet bestemmer Gud sin væren som væren i og for det menneskelige ("Kondeszendenz"), mens menneskets væren som *imago Dei* bestemmes til eskatologiske fuldendelse som "åndslegeme".

De sakramentale figurer er, som Henschen noterer, det sprogkreative, synekdokiske udtryk for den i sakramentet nye og enestående enhed eller identitet ("ein new einig wesen", "ein gantz new wesen") af to på én gang adskilte og forenede størrelser: "Fleischsbrod", "Blutswain" (Henschen, 2010: 244).

Den sakramentale forening er som den gudmenneskelige en virkelig "Neuschöpfung", idet den ikke forudsætter noget allerede givent (Henschen, 2010: 240), tværtimod "[d]adurch, dass der Geist sich mit dem Fleisch zur Einheit verbindet, *entsteht* etwas Neues, das vorher nicht war und dieses Neue bringt die Synekdoke zur Sprache" (Henschen, 2010: 234, min kursivering). I realnærværet gentages altså umiddelbart i Henschens læsning det intimt kommunikative møde mellem Gud og menneske, idet foreningen mellem ånd og kød på ny bliver nærværende: "Die die sakramentale Einheit von Leib und Brot ausdrückende sprachliche Gestalt ist nach Luther die 'Synekdoche'" (Henschen, 2010: 99, anm. 291 (98-100), 233-234 (233-242)).¹¹⁵

Nu viser den dialektisk idealiserende bevægelse, der overordnet karakteriserer Henschens arbejde med Luthers sene nadvertekster, sig dog bestemmende for de sakramentale figurpar på måder, der taber potentialerne i Luthers figurinterne formidling af nærværet: I kødbrød og blodvin forsøger Luther ifølge Henschen, "synekdochisch *nachzuvollziehen*, was im Abendmahl geschieht. Darin unterscheiden sich aber solche Formulierungen von den verba testamenti, dass diese als göttlich-schöpferische Worte schaffen, was sie aussagen, während jene das Geschehene *anzudeuten* versuchen". Det bestemmende i sakramentet er ifølge Henschen indstiftelsesordene, *verba testamenti* (Henschen, 2010: 244 og 245, min kursivering).¹¹⁶

¹¹⁵ Henschen skelner som nævnt i forbindelse med *nova lingua* mellem forskellige sprogfigurer, synekdoke og metafor. Når jeg i det følgende fokuserer på synekdokken, skyldes det forsøget på at afklare, hvorvidt Henschen gennemfører sin fortolkning af den kristologiske figur også for de sakramentale figurers vedkommende. Den kristologiske synekdoke udtrykker som bekendt Guds være i Kristus som en "Kommunikationsgeschehen von Gott und Mensch", som begivenhedsfigur formidler den en virkelig "Neusetzung" i Gud selv. Spørgsmålet er, om Henschen i og med sin sans for parallellen mellem kors og alter tillægger den sakramentale synekdoke samme begivenheds- og nyskabelseskarakter. Henschen er som nævnt inspireret af Ringlebens metaforiske forståelse af det nye sprog, hvorfor jeg henlægger undersøgelsen af metaforen til min gennemgang af Ringleben senere i kapitel III.

¹¹⁶ Henschen pointerer angående figurparrene "Blutswain" og "Fleischsbrod", at "[j]etzt ist Luther am Zielpunkt seiner Argumentation angelangt [...]. Es sind die verba testamenti, die Luther im Blick auf Brot und Wein ausführlich zitiert und eingehend paraphrasiert. Die verba testamenti sprechen Christi Leib und Brot/Wein "für ein ding". Die

I ”dette er mit legeme” sammensiger Kristus sit opstandne og ophøjede åndslegeme med brød og vin. I kødbrød og blodvin er det ”eingefleischte Wort”, dvs. det forklarede og herliggjorte åndslegeme, realt nærværende i og med indstiftelsesordene. Her glider Henschens blik for det passionsteologiske motiv i realnærværet noget i baggrunden, idet kors og korslegeme defineres ud fra og som opstandelse og åndslegeme: Indstiftelsesordene, *verba testamenti*, effektuerer en *eskatologisk* nyskabelse og virkelighed, der i nærværet foregriber fuldendelsen og den yderste dag (Henschen, 2010: 259-267). Henschen lægger dermed trods sin sans for Luthers nyskabende figurer for nærværet begivenhedskarakteren på indstiftelsesordene, der *eskatologisk* bestemmer brød og vin på ny, mens de sproglige figurer forsøger ”nachzuvollziehen” og ”das Geschehene anzudeuten”. Figuren eftergør en internt i sakramentet og af det ydre ord udvirket virkelighed, der gentages i figuren (Henschen, 2010: 244).

Sprogfiguren spejler da også ifølge Henschen ”verbas levende bevægelse”, idet den sprogligt ”nachvollzieht, wie das Fleisch durch die Bewegung des Seins Gottes [...] verewigt wird” (Henschen, 2010: 245). Indstiftelsesordenes levende bevægelse modsvarer bevægelsen i den guddommelige værens, åndens, fornedrelse og intime kommunikation med sin modsætning, kød, der samtidig dialektisk bestemmer kød til ophævelse i den trinitariske Guds væren: ”In der synekdochischen Rede der verba testamenti geht es um die eschatologische Versöhnung von Geist und Fleisch durch die Aufnahme des Fleisches in den Geist” (Henschen, 2010: 242). Indstiftelsesordene taler ud af en ”evighedsdynamik”, der med ordene udvirker det ophøjede åndslegemes *Kondeszendens* i og som kødbrød og blodvin og eskatologiske ophævelse af ”kød” i en allerede-endnu ikke fuldt ud nærværende identitet (Henschen, 2010: 244-246).

verba testamenti sind also als Synekdoche aufgefasst” (Henschen, 2010: 240). Synekdochen og dens karakteristika (at bringe to størrelser sammen i uventethed) tilkommer med andre ord ikke kun sprogfiguren, men definerer mere overordnet forholdet mellem Guds ord og menneskets ord. Med afsæt i den kristologiske synekdoke (”die Synekdoche göttlichen und menschlichen Sprechens”) forsøger Henschen at eftervise, hvordan det menneskelige sprog stadig synekdokisk må ophæves i det guddommelige for at løses i sit ”Wesen und [...] Wahrheit” (Henschen, 2010: 244 (240-244)). Jeg vender i forbindelse med gennemgangen af Ringleben senere i kapitel III tilbage til denne skellen mellem Guds sprog og menneskets sprog.

Regulering af den idiomkommunikative udveksling i sprogfiguren

Kvalificeringen af indstiftelsesordenes forrang i forhold til sprogfiguren betyder, at Luthers forståelse af *communicatio idiomatum* ikke føres igennem også for sakramentets og de sakramentale sprogfigurers vedkommende. Den ensidigt idealiserende bevægelse, der med Henschen kvalificerer indstiftelsesordene betyder, at en gensidig udveksling eller kommunikation mellem Gud og menneske ikke, som for de kristologiske figurers vedkommende, kan gøres gældende også for sakramente og sakramental figur. Betegnende bliver da også Henschens formaning til en udtalt forsigtighed i forhold til en uindskrænket parallelitet mellem inkarnation og sakramente: ”Schon die Tatsache, dass Luther die ’sacramentliche Einigkeit’ von der ’persöhnliche Einigkeit’ der verschiedenen Naturen in Christus unterscheidet, sollte davor warnen, die *communicatio idiomatum* ohne Einschränkung von der Christologie in die Abendmahlslehre zu übertragen” (Henschen, 2010: 98, anm. 291).

I kødbrød og blodvin bliver der derfor ikke tale om et figurinternt gensidigt møde eller reelt sammenfald, der på en eller anden måde på ny kunne afficere åndslegemet og med det gudmenneske og gudskød med brødets og vinens materialitet: ”Hermeneutisch wiederholt Luther diese theologische Einsicht in der Reihenfolge innerhalb der Wortneubildungen: Das bestimmende Subjekt ist das erste Nomen, und das bestimmte Objekt ist das zweite Nomen” (Henschen, 2010: 245). Sprogfigurens kreative identitetspar nedtones eller nivelleres i den ensidige bevægelse, der modsvarer verbas evighedsdynamik, idet ”[d]er Leib Christi [...] das das kreatürliche Brot bestimmende Moment [ist], und nicht umgekehrt. Würde das kreatürliche Brot den himmlischen Leib Christi bestimmen, dann wären solche Formulierungen wie ’brödtern Gott’ oder die Hostienanbetung dogmatisch zu verantworten” (Henschen, 2010: 99, anm. 291).

I de sakramentale figurpar, kødbrød, blodvin samt de mere velklingende ”åndelig spise”, ”evig spise”, der af Henschen umærkeligt glider i front i arbejdet med de sakramentale sprogfigurer, ophæves efter dialektisk eskatologisk princip figurparrenes enhed og differens i den nye sakramentale virkelighed, der foregriber den allerede-endnu ikke eskatologiske virkelighed og identitet: ”Diese Wortverbindungen sind gerade in ihrer bestimmten und insofern auch bestimmenden Ordnung von hoher Bedeutung. Das erste Wort bestimmt das Nomen ’fleisch’ oder ’speyse’ und spricht das, was

durch das Nomen ausgedrückt wird, als ein neues und anderes Seiendes an” (Henschen, 2010: 234; 278-281).¹¹⁷

Det betyder, at det passionsteologiske motiv, der af Luther specifikt knyttes til begivenhedens iterativitet, i Henschens læsning reduceres til den momentvise gentagelse, hvori Kristi legeme som definerende for de nye identitetspar (kødbrod, blodvin) tager brødets ”Passion” på sig (”auf sich nimmt”, Henschen, 2010: 99, anm. 291). Kristi ”Passion bis zur Wiederkunft” består med andre ord i den vedvarende ophævelse af brødets passion i det opstandne og ophøjede åndslegeme, der dialektisk bestemmer *og* derfor bærer de figurative identitetspar, kødbrod, legemsbrød, blodvin, hinsides figuren selv (Henschen, 2010: 204-213).

Med eskatologisk fortegn gentages inkarnationens begivenhed i Henschens læsning af de to sene nadvertekster uden forskel: Begivenheden er indtruffet og er for så vidt afsluttet med inkarnation, kors *og* opstandelse (Henschen, 2010: 407). Dens virkelighed består i den stadige ophævelse af kødbrod og blodvin i den nye i Kristi åndslegeme virkeliggjorte eskatologiske identitet, der som ”[d]ie eine und unteilbare Ewigkeit” er ”das ewige Sein des Geistleibes Christi, der den von ihm unterschiedenen sterblichen und vergänglichen Leib des Menschen in sich aufnimmt und verewigt” (Henschen, 2010: 309-310).

Sakramentets og sprogfigurens tid udspiller sig derfor mellem opstandelse og den yderste dag. Mellem kors, død, opstandelse og den yderste dag foregriber og realiserer *nova lingua* menneskets væren som bestemt til i Kristi åndslegeme at forenes med den trinitariske Gud, der således bliver *omnia in omnibus*.¹¹⁸ Svarende til Guds eskatologisk dialektiske ”Selbsteinsatz” i inkarnation *og* sakramente ophæves i *eschaton* tidens enkelte momenter i den ”ganzen unteilbaren und ungeteilten Ewigkeit” (Henschen, 2010: 309).

¹¹⁷ ”Die Wendungen ’geistliche Speise’ und ’ewige Speise’ sind als synekdochische Formulierungen wie ’Gotts fleisch’ oder ’geistfleisch’ zu verstehen. In den Synekdoche wird zusammengesprochen, was an sich nicht zusammen ist. In der theologischen bzw. christologischen Synekdoche wird zusammengesprochen, was an sich absolut unterschieden ist: Gott und Mensch, Geist und Fleisch”. Den åndelige spise ”überführt diesen [den Menschen] in ihr eigenes ewig lebendiges Wesen” (Henschen, 2010: 279).

¹¹⁸ Trinitetslære og læren om mennesket som *imago Dei* er således med udgangspunkt i sakramentet og nadverens gave intimt sammenbundet: ”Wenn solchermassen das Sein des Menschen als Imago Dei in der ewigen ’Seingemeinschaft’ mit Christus vollendet wird, wenn es also in das göttliche Sein aufgehoben wird, dann vollendet Gott mit diesem Menschen als Imago Dei in Christus sein eigenes Sein als das Sein des dreieinigen und insofern ewig lebendigen Gottes” (Henschen, 2010: 410 (311-327)).

Fordi det menneskelige, kød, legeme – figurativ eller sproglig materialitet – i Henschens Lutherlæsning ikke radikalt berører Gud i andet end inkarnationens intime møde mellem ånd og kød, har sprogfiguren ingen anden funktion end at gentage den momentvise ophævelse af det andet i det samme, det evige åndslegeme. Realnærværet i kødbrød og blodvin kan med Henschen ikke kvalificeres som en gensidig kommunikativ begivenhed, der på nye måder og ”on untermas” kan afficere Gud essentielt. Dermed taber Henschen i sit arbejde med Luthers sene nadvertekster og deres figurative udspil til et nyt teologisk sprog potentialerne i de sakramentale figurer, der som *gensidig* figurintern udvirkelse af et nyt og andet nærvær vedvarende skaber begivenhedens virkelighed i sproget og ved sproget på måder, der realt berører også Gud. Figuren er ikke et underordnet sprogligt fænomen, der kommer til det ydre ord som dets sekundant. Den *er* som ordet den ’ydre’ sproglige materialitet, der udvirker Luthers tegn- og nærværsteologiske pointe.

Luther selv synes da heller ikke, som den følgende gennemgang af *Vom Abendmahl Christi* skal vise, at dele Henschens forsigtighed i forhold til en forståelse af *communicatio idiomatum* som gensidig udveksling, der definerer også den sakramentale identitet. I Luthers sakramentale figurer udvirkes nærværet som identitet-i-forskel på nye måder, der gentager og refigurerer det nyskabende møde mellem Gud og menneske. Snarere end med Henschen at spille sprogfigur og ydre ord ud overfor hinanden, bør sprogfiguren som nærværets formidling indarbejdes i forståelsen af det ydre ord, dvs. det nye teologiske sprog, hvis også Luthers passionsteologiske indsigter skal medtænkes i det systematisk-teologiske arbejde med at udfolde et nyt sprog i Kristus.

Kødbrød, blodvin: Gensidig kommunikation som nærværets forskelliggørende gentagelse

C. Henschen nedtoner den parallel mellem inkarnation og sakramente, der bestemmer Luthers forståelse af og sprogfigurative formidling af nærværet.¹¹⁹ Luther selv synes ikke at dele Henschens forsigtighed i forhold til en uindskrænket forståelse af *communicatio idiomatum* også for sakramentets

¹¹⁹ Jf i den forbindelse den bærende tese i E. Sommerlaths *Der Sinn des Abendmahls* (1930). Se også Kj. O. Nilssons *Simul* for personenhed og *communicatio idiomatum* som nøgle også til sakramentet hos Luther (Nilsson, 1980: 261, 281-282 (272-282)). Også Th. Hardt påpeger i *Venerabilis et adorabilis Eucharistia* (1988), at ”Die Parallele zur Christologie weist hier auf eine sakramentale Wiederholung der Inkarnation”; ”Es ist die Rede von *communicatio idiomatum*” (Hardt, 1988: 145 og 148).

vedkommende. Skønt han, som Henschen påpeger, terminologisk skelner mellem personlig og sakramental identitet, er begge dog båret af samme intimt kommunikative og gensidige udveksling. Den sakramentale forening af brød og legeme, blod og vin, er, siger Luther, ikke en naturlig eller personlig "einigkeit wie ynn Gott und Christus [...], dennoch ists ia auch ein sacramentlich einigkeit" (26, 442, 25-28, min kursivering). Og – "dennoch" – kan, trods den terminologiske forskel, den nye forening af brød og legeme helt som i de kristologiske figurpar udtrykkes i samme gensidige "einerley rede", der modsvarer det nye væsen, den sakramentale "einigkeit": "Der Mensch ist Gott, der Gott ist Mensch [...], Das brod ist mein leib, Mein leib ist das brod" (26, 443, 22-25).¹²⁰

Det nye væsen eller den gensidige kommunikation mellem legeme og brød, blod og vin, formulerer Luther som i de kristologiske nærværfigurer, gudmenneske, åndskød, med nye sakramentale figurer for nærværet: Kødbrød, legemsbrød og blodvin (26, 445, 11; 445, 14). Som i den kristologiske figur skabes i de sakramentale figurer noget nyt og andet, der ikke var der før: Hvor to "unterschiedliche natur so zu samen komen ynn eins", dér udgør de "einerley wesen", så man ifølge enheden i væsenet ikke længere kan tale om to adskilte væsener, "unterschiedliche [wesen] und zweyerley [...] an yhn selbs" (26, 443, 25-32). Tværtimod i det nye "gantz wesen" mister brød og legeme deres forskel ("verlieren sie yhren unterscheid"), for så vidt det "new einig wesen" angår; der sker med andre ord noget nyt med både brød og legeme, blod og vin, der først udtrykkes i og som sprogfiguren (26, 445, 4-7).¹²¹

¹²⁰ Henschen overser, at Luthers interesse, som også O. Jensen påpeger, gælder måder at udsige den mest intime enhed som forskellig enhed eller enhed-i-forskel på. Luther skelner af gode grunde mellem den trinitariske "naturlige" enhed, den personlige, den sakramentale og den "wirkliche", "formliche" enhed, der her karakteriserer Helligånden. Hans pointe er, at den sakramentale enhed er ligeså intim en enhed som enheden i Gud og gudmennesket. Derfor bruger han, som O. Jensen viser, "wesen", der traditionelt forbindes med den trinitariske enhed, om såvel den personlige som den sakramentale enhed (Se 26, 440, 21-33; 441, 2-5; 441, 23-442, 7. O. Jensen, 1987: 173-175). Om den nye sakramentale forening gælder dog netop samme synekdokisk gensidige logik som om gudmennesket.

¹²¹ Også Kj. O. Nilsson ser som nævnt parallellen mellem inkarnation og sakramente, der udlægges med en gensidig forståelse af *communicatio idiomatum* som omdrejningspunkt. I *Vom Abendmahl Christi*, udspecificerer Nilsson, "tritt die communicatio idiomatum auch in rein definitionsmässigen Formulierungen hervor. Luther bedient sich einer sprachlichen Finesse, die von alters her 'synekdoke' genannt wurde, 'solche weise zu reden von unterschiedlichem wesen als von einerley', dass 'eins das ander gesprochen werden'" (Nilsson, 1966: 281-282). De sakramentale figurer udtrykker ifølge Nilsson et grundlæggende *communicatio* forhold mellem brød og legeme, vin og blod (Nils-

Figureerne, kødbrød, blodvin og legemskød fortsætter og gentager inkarnationens gensidige "Neusetzung" i Gud og menneske, idet de som de kristologiske sprog- og begivenhedsfigurer udvirker nærværet som identitet-i-forskel i figuren. Figuren gentager det samme (kød, brød, blod, vin; "an yhn selbs") som det forskellige ("Fleischsbrod", "Leibsbrod", "Blutswein"). Dens nyhed og nyskabelse ligger i, at den sætter en forskel i det samme og selvidentiske. Forskellen i identitetsparret udvirker den nye forskel, "da verlieren sie yhren unterscheid, so fern solch new einig wesen betrifft" (26, 445, 4-5), idet det samme gentages på en ny måde eller sat sammen i nye ord- og identitetspar: Kødbrød, blodvin. Kød og brød, blod og vin, er i de nye ordpar, i den figurative gentagelse af det samme som det forskellige, blevet noget andet, end de var ("ein new einig wesen *kriegen*", "ein new, gantz wesen *werden*" (26, 443, 30; 445, 4, min kursivering)) uden sammenblanding, uden adskillelse, "eine Einickeit aus zwey unterschiedlichen wesen" (26, 442, 6-7).

Nærvær som refiguration

De sakramentale sprogfigurer er som de kristologiske betydningsbærende i sig selv i den forstand, at de internt i figuren udvirker en inkarnatorisk nyskabelse. De sakramentale figurer fortsætter mødet mellem Gud og menneske, idet den intimt kommunikative udveksling i gudmenneske og åndskød gentages og *re*-figureres: I de sakramentale figurpar forandres gudmenneske, åndskød, gudskød i og som de nye gensidige figurer for nærværet: "Fleischsbrod", "Leibsbrod", "Blutswein". Den figurinterne og forskellig-

son, 1966: 281-282 (261-282)). En skarp kritik af Nilssons position findes hos T. Hardt, der dog umiddelbart tilslutter sig den idiomkommunikative parallel mellem inkarnation og sakramente. Således hedder det om forholdet mellem *unio personalis* og *sacramentalis* i *Vom Abendmahl Christi*: "Es ist die Rede von *communicatio idiomatum*" (Hardt, 1988: 148). Luthers sproglige figurer er "bewusste sprachliche Neubildungen, um zu bezeichnen, was die Elemente geworden sind [...]. [E]s ist der Leib Christs durch 'Einbrödtunge', und ein in Entsprechung zur 'Inkarnation' gebildeter Ausdruck, den Luther ohne Scheu aus dem Invektiv der Gegner übernimmt [...]. Auf eine ganz neue Weise ist die Hostie Träger von göttlichen Prädikaten geworden" (Hardt, 1988: 153-154). Sansen for det fornyende i Luthers sprogligt figurative tilgang til realnærværet som gensidig kommunikation taber Hardt dog, idet han udlægger Luthers opgør med Zwinglis *alleosis* som kampen om den rigtige udlægning af den skolastisk nominelle forståelse af *communicatio idiomatum* (Hardt, 1988: 72-73). Eftersom Luther bruger begrebet *communicatio idiomatum* "nur für das Nominelle, d.h. 'genus idiomaticum'" (Hardt, 1971: 294), drejer det sig i sakramentet i yderste konsekvens "nicht um eine volle und ganze Parallele zur Inkarnation" (Hardt, 1988: 148, anm. 93).

gørende gentagelse er som betydningsbærende i sig selv nærværets fortsatte virkelighed: Når det samme og selvidentiske gentages på nye og for sig selv fremmede måder, i og som det andet, udvirker nærværsfigurerne vedvarende begivenheden mellem Gud og menneske.

Den pointe ser også J. Wolff, der i *Metapher und Kreuz* (2005) påpeger, at Luther om sakramentet bruger de nye ”sprogkreative neologismer” (eller figurer): Kødbrød, blodvin, der som ”metaforisk fortættede paradokser” fungerer paradigmatisk for den uafsluttethed, der ifølge Wolff kendetegner det nye sprog som idiomkommunikativ praksis eller i min terminologi vedvarende formidling af nærværet (Wolff, 2005: 563-565).

Den kommunikative udveksling i kødbrød og blodvin beskriver Luther også figureksternt i den mærkelige lære om *manducatio oralis*: I de sakramentale nærværsfigurer finder den samme gensidige kommunikation mellem brød og legeme, vin og blod, sted som i gudmenneske og åndskød, derfor tilegnes (”zueignen”) legemet helt og fuldt ”[w]as man dem brod thut”.¹²² Den, der ”[d]is brod angreiffet, der greiffet Christus leib an, Und wer dis brod isset, der isset Christus leib, wer dis brod mit zenen odder zungen zu drueckt, der zu drueckt mit zenen odder zungen den leib Christi” (26, 442, 33-35).¹²³ Og omvendt, for i kødbrød og blodvin er hele gudmennesket, ”[n]icht allein Christus natuerlich fleisch, sondern auch seine ewige Gottheit” (23, 237, 30-31), så ligesom den legemlige tyggen, gnaven og æden af brødet på en eller anden måde afficerer legemet ”on unterlas”, ”fordøjer og fortærer” (”verdewen und ”verzeren”), ja endda ”forvandler” legemet ”on unterlas” den, der spiser det og gør den sig selv lig, åndelig, levende, salig og evig (23, 205, 14; 23, 255, 26-29; 23, 203, 23-30).

Derfor må det til Henschen bemærkes, at figurens ”Neuschöpfung”, som inkarnatorisk virkelighed, også i de sakramentale figurer er båret af den gensidige kommunikation, der i de nye figurative identitetspar nutidiggør guddommens uløselige binding til gudmenneske, gudskød og gudsdød i kødbrød, blodvin, legemsbrød, kort sagt i og som de sproglige figurer, der ”stets auf Neue” udvirker den med inkarnationen radikale *Neusetzung* i både Gud og menneske. Åndskød kan ikke fikseres i eskatologisk identitet eller idealitet, der fungerer uden for figuren, som om køds og ånds semantiske felt er lukket om sig selv. Når figuren gentager det allesteds- og ingenstedsnærværende legeme og kød i kødbrød og legemsbrød, eller forskelliggør og forandrer gudsdød og gudskød i et dødsædende evigheds- og

¹²² ”Was man dem brod thut, wird recht und wol dem leibe Christi zu geeigent umb der sacramentlichen einickeit willen” (26, 442, 37-38).

¹²³ Se også WA 26, 443, 3-6: ”[W]er dis brod isset und beisset, der isset und beisset das, so der rechte warhafftige leib Christi ist und nicht schlecht eitel brod”.

salighedskød, der tygges, gnaves og ædes for uden ophør at fortære og fordøje menneske, kød og legeme, refigurerer Luther begivenhed i nye uventede identitetspar og nye figurer for nærværet. Hverken brød, vin, legeme, menneske, Gud, ånd, kød, død forbliver uberørt af figurernes formidling af nærværet som identitet-i-forskel.¹²⁴

De sakramentale figurer gentager derfor ikke sekundært en af figurparrene selv uafhængig virkelighed, de er derimod den vedvarende forskel, der først udvirker det fremmedes og andets nye nærvær i det velkendte og det samme. Snarere end med Henschen at spille det ydre ord ud over for sprog- og begivenhedsfiguren bør figuren fungere paradigmatiske for forsøget på at medtænke realnærværets implikationer i en ny teologisk tegn- og sprogforståelse.

Udenom figurens formidling af det i det ydre ord udvirkede nærvær, ville nærværet selv stivne i en forskelsløs identitet ("new einig wesen", "new gantz wesen", "da verliehren sie yhren unterscheid"), der ikke adskiller sig nævneværdigt fra det skolastiske *transsubstantielle* nærvær. Først figuren formår at udtrykke væsenet, nærværet, på måder, der unddrager det en substantiel identitet. I de sakramentale figurer udvirkes den tegn- og repræsentationsteoretiske pointe, der er den umiddelbare konsekvens af Luthers radikale forståelse af mødet mellem Gud og menneske, idet først figuren som meningsbærende og forskelliggørende enhed skaber og formidler den begivenhed, der er det nye og andet nærvær.¹²⁵

¹²⁴ Spørgsmålet er derfor, om C. Henschens forsigtighed i forhold til Luthers forståelse af *communicatio idiomatum* strengt taget er nødvendig, taget Henschens eget sprogteologiske udgangspunkt i betragtning. Først hvis brød og legeme, vin og blod, opfattes i naturmæssige kategorier (som hos fx T. Hardt), synes faren for hostietilbedelse m.m. begrundet. Hvis de nye sakramentale figurer for det fortsatte og gensidigt udvekslende møde mellem Gud og menneske opfattes i semantisk(-ontologiske) kategorier betyder kødbrød og blodvin ikke en substantiel udveksling, men en betydningsmæssig fornyelse, der gensidigt nuancerer, hvad vi traditionelt opfatter som kød, blod m.m. Det betyder i yderste konsekvens, at også Nilssons latente bekymring for synekdoxen som formidling af *communicatio idiomatum* taber sin brod? Nilsson påpeger, at synekdoxen ikke må udvandes i en alleosisk fordunkling af ordenes reale betydning i figurer som fx "Brot-Leib, Wein-Blut, Mensch-Gott", der jf Henschen kun tillader en signifikativ, overført betydning (Nilsson, 1980: 282, anm. 94). Men Luthers figurer fungerer ikke i skismaet mellem real/overført, de udtrykker det nye intimt kommunikative møde mellem Gud og menneske som en begivenhed, der betyder, at brød/legeme, vin/blod, menneske/Gud, nu forstås radikalt nyt og anderledes i de figurative identitetspar, der *ikke* taber forskellen mellem dem, men producerer nye figurer og nye forskelle, der udvirker nye betydninger af de overleverede og velkendte ord og begreber.

¹²⁵ Det ser også H. Illge, der i sin *Gewissheit durch das Wort* forsøger at nutidiggøre Luthers opgør med en skolastisk tegn- og repræsentationsforståelse i lyset af Wittgen-

Overgang: Den metaforiske forståelse af det nye sprog

Problematisk ved C. Henschens arbejde med de sene nadverttekster er den ukritiske repetition af J. Ringlebens fortolkning af Luthers nye sprog som metaforisk. Arven fra Ringleben betyder for Henschens arbejde med nadvertteksterne, at de prægnante sprogfigurative udtryk for nærværet defineres ud fra samme eskatologisk idealiserende bevægelse – eller med J. Wolffs skarpe formulering ”sprogspekulative hegelianisme” (Wolff, 2005: 565, anm. 203) – der kendetegner Ringlebens metaforforståelse. Henschen taber derfor radikaliteten i det passionsteologiske eller theopaschistiske motiv i Luthers to sene nadverttekster, der, også af Henschen, eksplicit forbindes

steins pragmatiske semantik. Illge, der som karakteristisk for *nova lingua*-receptionen læser *Vom Abendmahl Christi* i lyset af de sene kristologiske disputationer (1539-1540), finder i Luthers nye sprog et opgør med en dualistisk skelnen mellem sprog og virkelighed. Den metafysiske ontologi kommer ifølge Illge til kort i Luthers teologisk sprogfilosofiske aksiom: Ordet blev kød. Illge kritiserer i *Gewissheit durch das Wort* H. Hilgenfeld for at udlægge indstiftelsesordenes ”magtord” som sprogbegivenheden: Ordene skaber det nye væsen, mens synekdommen i Luthers brug forudsætter en allerede bestående enhed, der udsiges sekundært (Illge, 2009: 327-328, anm. 953). Modsigelsen mellem den sprogfilosofiske beskrivelse af indstiftelsesordene som begivenhed og synekdommen som begivenhedens sekundant består ifølge H. Illge kun, når forholdet opfattes tidsligt og ud fra en tegn- og repræsentationsforståelse, der skelner mellem sprog og virkelighed: ”Würde man von einem zeitlichen Vorrang sprechen, so liefe dies daraus hinaus, dass das Machtwort erst ein bestimmtes Sosein schafft – eben das Leibsbrot –, dass dann als ein für sich und an sich bestehendes Sein nachträglich von dem dann als Synecdoche verstandenen Satz nur ausgesagt werden würde” (Illge, 2009: 327). Illge understreger, at skismaet mellem ord og synekdomskisk figur genfremsætter den kritiserede tegnteori, idet en ny og af sproget uafhængig *res*, sag, opstår ved ordene for derpå at udsiges med synekdommen. Han foreslår derfor at tilkende ”magtordet” en logisk forrang frem for synekdommen for ikke at tabe Luthers ifølge Illge sprogfilosofiske indsigt i sprogets *prius* i forhold til virkeligheden (Illge, 2009: 322-327). Sproget er ikke bundet til en forudgående væren: Sagen selv gives først med og i sproget. Sprogfilosofisk understreges hermed ifølge Illge sprogets logiske forrang frem for virkeligheden (Illge, 2009: 194-199). Ordet udvirker *logisk* det tegninterne nærvær, men – bør det også til Illge bemærkes – først sprogfiguren formår med ”Das brod ist mein leib, Mein leib ist das brod” som hermeneutisk nøgle at *formidle* nærværets ”new einig wesen” som andet end forskelsløs identitet. Trods Illges sans for de metafysikkritiske potentialer i bl.a. Luthers *Vom Abendmahl Christi* synes Luthers insisteren på nærvær og nærvær som real begivenhed mellem Gud og menneske som specifikt teologisk problem dog at falde uden for Illges Wittgensteinske pragmatisme? Snarere end med Henschen at spille ord og ordfigur, sprog og sprog, ud mod hinanden i et ufrugtbart alternativ, foreslår jeg – for modsat Illge at bevare nærvær som uomstuelig del af Luthers sakramentsteologi – at sammen tænke begge i og som den sprogligt materiale formidling af nærvær og begivenhed som identitet-i-differens, der unddrager sig en restløs og af sprogfiguren uformidlet og uanfægtet ideel identitet, enten i eller uden for figuren selv.

med den figurative formidling af nærværets virkelighed. I Luthers insistensen på nærværet som gentagelse af Guds passion, lidelse og død ligger derimod potentialer, der kunne yde et frugtbart og kritisk modspil til den idealiserende bevægelse, der bestemmer Ringlebens metaforiske forståelse af det nye sprog.

I det følgende skal J. Ringlebens metaforiske forståelse af Luthers nye sprog præsenteres med henblik på en diskussion af Ringlebens forståelse af forholdet mellem nærværets nutid og dets eskatologiske fremtid funderet i forståelsen af sproget som en enhed af idealitet og materialitet.

Hvis Luthers sprogfigurer også i nadverteksterne, som bl.a. Ringleben hævder, fungerer som ledetråde for det systematisk-teologiske arbejde med at formulere en ny teologisk tegn- og sprogforståelse, der *plenum Deum* gør ord og begreber nye, må også realnærværets passionsteologiske, og det vil sige det fortsatte nærværs tidslige implikationer også for gudsbegrebet, medtænkes i forståelsen af det nye sprog og dets fundering i gudslæren.

J. Ringleben: Sprog som dialektisk midte af idealitet og materialitet

En af de mest markante skikkelser inden for den metaforiske *nova lingua*-reception er som nævnt J. Ringleben, der i sin imponerende fremstilling af Luthers teologi, *Gott im Wort* (2010), forsøger at systematisere det nye sprogs motiv for Luthers samlede tekstproduktion. Ringleben viderefører i *Gott im Wort* indsigterne fra sine tidligere mindre studier, idet *nova lingua* nu indarbejdes i en omfattende teologisk eskatologisk ontologi.¹²⁶ Det nye sprog formidler som metaforisk-ontologisk overføring mellem tid og evighed. Den sproglige fornyelse er knyttet til en eskatologisk fornyelse, der fungerer inden for et omfattende frelseshistorisk skema (fra *proton* til *eskaton*), der i Ringlebens læsning gives en trinitarisk overbygning med henblik på at formulere sammenfaldet af økonomisk og immanent trinitet.

I *Gott im Wort* indarbejdes også Luthers sene nadvertekster i hans samlede teologi som en "Theologie des Wortes", der systematisk lader sig ud-

¹²⁶ Mens de tidligere studier ("Luther zur Metapher", 2004 (LzM); "Metapher und Eschatologie", 2004 (MuE) samt "Im Munde zerronnen", 2008)) fortrinsvist opholder sig ved Luthers eksplicitte ytringer om figurativt-metaforisk sprog i forbindelse med *nova lingua*, udvikler Ringleben med udgangspunkt i Luther som sprogets tænker par excellence i *Gott im Wort* det nye sprog i såvel trinitarisk, kristologisk, soteriologisk og eskatologisk kontekst. Motivet funderes i Luthers samlede teologi som en "Theologie des Wortes", der "systematisch als ein Denken von der Sprache her zu begreifen [ist]" (Ringleben, 2010: 3).

vikle ud fra sproget. I analogi til sproget som enheden af ”sinnlich-sinnhaft” udfolder Ringleben Luthers teologi videre end en dualistisk tegn- og sprogforståelse, der værdihierarkisk sondrer mellem idealitet og materialitet: Det ideelle, Ånden, er altid, i hvert fald momentvis, knyttet til det materielle (Ringleben, 2010: 30-45; 1-23).

Metafysisk realistisk sprogteologi

Luther repræsenterer ifølge Ringleben en metafysisk realistisk sprogteologi. Sproget har sin yderste metafysiske grund i den guddommelige *logos*, der i Luthers trialogiske gudsbegreb er tænkt ind som et integralt eller konstituerende moment ved Guds evige væsen: Guds væsen er kommunikativt og talende, samtalen konstituerer guddommens enhed. Luther udlægger, påpeger Ringleben, som ”ewiges Gespräch” det indretrinitariske liv som *sproglige* distinktioner: Fader, søn og helligånd (Ringleben, 2010: 70-90).¹²⁷

Med skabelsen ud-taler Gud sig *von innen ad extra*, idet den indre kommunikative differens mellem Fader og Søn nu sættes som ekstern, ”materiel” andethed. Alt skabt – og også det skabte sprog – har sin evige grund i Guds egen sproglighed. Allerede i skabelsen ligger derfor en art kødblivel- se af det evige skaberord. Den skabte verden er den sanseligt materielle og derfor *virkelige* artikulation af Guds indre tale, ”denn es ist das Materiell- Werden von Sinn” (Ringleben, 2010: 102, anm. 48 (100-102)). Først med inkarnationen åbenbarer Gud sig som sproglig, ”leiblich Wort”, idet han i

¹²⁷ Ringleben præsterer med denne trinitariske Lutherlæsning at videreføre Schwarz’ indsigt for kristologien også på gudslærens område: *Verbum* udvikles ikke i substantielle, quasi-objektive kategorier som udelukkende relateret til den anden person i triniteten, tværtimod er ordet konstituerende for den samtale, Gud fører med sig selv. Sønnen ’avles’ som guddommelig tale, hvad der er bestemmende for hans – fra faderen differentierede – personværen som ord. I den indre trinitariske samtale før skabelsen, *ante creationem*, definerer Gud sin væren for sig og ved sig som det evige sproglige fællesskab mellem fader og søn, ”die im wechselseitigen Sich-füreinander-Erschliessen sind, was sie sind und als solches Sichmitteilen an die jeweils anderen beiden auch für sich sind, d.h. als Gespräch existieren” (Ringleben, 2010: 85). Dvs. den indretrinitariske samtale udgør for så vidt en ideel kommunikationssituation; her finder en umiddelbar identitet mellem taler/adressant (udtryk) og adressat (indhold) sted: ”Gott ist an sich selbst nicht auf ein Aussen oder fremdes Gegenüber bezogen, sondern hat in sich (als das Andere seiner Gottheit in ihr selber) sein eigenes Gegenüber: den Sohn als (von ihm gezeugten) Adressaten seines sichmitteilens” (Ringleben, 2010: 85 (85-87)). Denne idealitet gentager sig som virkeligt eller faktisk sprog (sprogbegebenhed) i enheden mellem skaberord og -sag og i Adams ’paradisiske forlængelse’ af gudsordet (Ringleben, 2010: 102 (100-106); 117 (113-117)).

Kristus med Ringlebens foretrukne analogi til sproget som en "sinnlich-sinnhaft" enhed binder sig til det materielle, "Leiblichkeit": Ånd, idealitet, er altid nærværende i materiel konkretion. I Kristus bestemmer den trialogiske Gud sig selv på ny og bliver i sin selvartikulation udadtil (økonomisk) den, han fra evighed (som immanent selvdifferens) var. I Kristus oversættes Guds evige tale tidsligt, som evangelium for soteriologisk-eskatologisk at ophæve eller overføre det skabte i dets sidste realitet og endegyldige identitet (Ringleben, 2010: 70-90, 100-102).

Her fungerer ifølge Ringleben metaforen og de synonymmer, Luther knytter til *tropus* og *metaphora* (*novatio, neues Wort, nova vocabula*), i Ringlebens fortolkning *nova lingua*, som sprogteologisk centrum i Luthers teologi. Kristus udgør en "absolut metafor", der både er mulighedsbetingelsen for og den eskatologiske fuldendelse af enhver teologisk metaforicitet (Ringleben, 2004 LzM: 75 (74-78)). Kristi personværen er en ren kommunikativ udveksling: I ham finder en "evig overføring" (*translatio, Übertragung*) mellem guddommeligt og menneskeligt, evigt og tidsligt sted.¹²⁸ Den gensidige overføring, der som "fröhlicher Wechsel und Streit", udgør Kristi personværen, nutidiggør metaforen; den soteriologiske metafor er både et sprogligt-tidsligt forløb og en ontologisk *transitus* (Ringleben, 2004 LzM: 74 (68-76)).¹²⁹

Den nyskabelse og betydningsoverførsel, der kendetegner den teologiske metafor, udfolder Luther ifølge Ringleben paradigmatiske i sakramentet. Sakramentets indstiftelsesord, "dette er mit legeme", udlægger Ringleben nu som metaforisk "neues Wort". Den metaforiske nyskabelse opstår som nævnt ifølge Luther på baggrund af en forudgående lighed, der med Ringleben fortolkes som ligheden mellem Kristi naturlige, "gamle" legeme og det opstandne, ophøjede legeme. Med indstiftelsesordene sker derfor en metaforisk semantisk fornyelse af ordet *leib*, der modsvarer dets eskatolo-

¹²⁸ Kristus er som person "[k]eine statisch-substantielle und abstrakt mit sich gleiche Identität [...], sondern ein lebendiges Kommunikationsgeschehen zwischen Gott und Mensch. Gerade Luther hat nun derart die traditionelle Zwei-Naturen-Lehre ausgelegt, in den Lehre von der *communicatio idiomatum* [...]. [D]ie Person Christi selber [ist] schon soteriologisch [...] die Vermittlung von Gott und Mensch" (Ringleben, 2004 LzM: 76).

¹²⁹ Med Kristus som absolut metafor kan Ringleben derfor også i tankemæssig gæld til E. Jünger hævde, at man "die Metapher als "Grundvorgang" der Sprache anzusehen hat". I metaforene er "das Leben der Sprache, ihr Ursprung und ihre Genesis, selber in ihr noch da" (Ringleben, 2010: 160, anm. 86). Eftersom sproget som nævnt har sin første og sidste grund i *logos*, bliver Kristi personværen som metafysisk-metaforisk overføring af det tidslige i det evige definerende for sprogets væsen og sandhed (Ringleben, 2004 LzM: 75 (74-78)).

giske fornyelse. Indstiftelsesordene sætter en differens mellem gammel og ny betydning ("unterscheidet"). Det gamle, naturlige jordisk-tidslige legeme negeres ("negiert", "Negation"), idet det samtidig ophæves i det ophøjede eskatologiske legeme, dvs. den med metaforen indstiftede nye og sande identitet (Ringleben, 2008: 173-174). Kristi naturlige legeme, der i sin umiddelbare lighed med det nye legeme, dannede det sproglige og logiske afsæt for den semantiske innovation, viser sig nu som en lignelse ("Gleichnis" eller "Verweis"), dvs. jordisk "Vorschein" og forgængelig "Vorausdeutung" på det forklarede eskatologiske legeme, "das wahre Wesen" (Ringleben, 2004 MuE: 109 (109-111); 103-107).¹³⁰

En tilsvarende på én gang ny og foreløbig identifikation modtager elementerne, brød og vin, der med indstiftelsesordene identificeres med det nye ophøjede legeme. De skabte naturlige elementer, brød og vin, ophæves foreløbigt, allerede momentvist, i den nye sproglige virkelighed, der endnu ikke er en endegyldig realitet.¹³¹ Stedfortrædende repræsenterer de, som "forlængede", "fortættede ord", den nye skabelse, hvis endegyldige ordblivelse (eller eskatologisk ophøjede "legemlighed"), de foregriber (Ringleben, 2010: 147, anm. 15 (145-148)). Den nye virkelighed udtrykker Luther med de sproglige "neologismer": Kødbrød, blodvin, legemsbrød. "Diese harten Wortbildungen drücken aus, dass im Sakrament antizipativ und so realpräsent – eschatologisch besagt gerade nicht: abwesend! – die neue eschatologische Realität für den Glauben gegenwärtig ist, in der Christus selbst 'das' Brot des Lebens usw. *ist*" (Ringleben, 2010: 162-163). Sakramentet er som "leibliches Wort", på linje med "alle[m] sinnlich ertöndende[n] Wort", et "proleptisch Vorschein" (*sacramentum audibile*) af det eskatologiske ord, der i sakramentet er "legemligt" nærværende, *verbum visibile* (Ringleben, 2010: 156 (145-165)).¹³²

¹³⁰ "An Christi Leib geschieht paradigmatisch die eschatologische Umwertung bzw. Umschaffung des Geschaffenden" (Ringleben, 2004 MuE: 109). "Erst sein *verklärter* und im Sakrament real präsenter Leib ist das wahre 'Wesen' seines geschaffenen Leibes. Luther begreift hier Christi Rede von seinem Leib analog wie die Metapher" (Ringleben, 2004 MuE: 109, min kursivering; se også Ringleben, 2004 LzM: 86-89; Ringleben, 2010: 576).

¹³¹ Indstiftelsesordene "überformen [...] die geschöpflich-natürlichen Elemente, heben sie, ohne sie zu beseitigen, in die neue Wort-Wirklichkeit hinein, die Christi eigene ist, zu der sie nun als Momente an ihm (dem Wort) gehören" (Ringleben, 2010: 156. Se også Ringleben, 2008: 173-175, og Ringleben, 2004 MuE: 105-111).

¹³² "Die ursprüngliche Sprachlichkeit der geschaffenen Welt – durch die Sünde verkehrt und verloren – wird so im Prinzip an den kosmischen Elementen Wasser, Brot und Wein stellvertretend wiederhergestellt, dass sie selber sinnliche Präsenz des ewigen Wortes, schon "sein Leib", sind und zugleich die endgültige Wortwendung alles Ge-

Den metaforisk-eskatologiske fornyelse består dermed i en foregribende overføring af det tidslige i det evige. Metaforens sproglige kreativitet er en ”*transitus*, Übergang bzw. Übertragung des Zeitlichen ins Eschatologische, ist als gesprochenes und gehörtes Wort Gottes der eschatologische Vorgang selber: *metaphora* als *translatio*” (Ringleben, 2004 MuE: 106). De teologiske metaforer (”dette er mit legeme”, ”jeg er livets brød”, ”Kristus er den sande vinstok” m.fl.) er et sprogligt ”Vorschein, ein Präludium der eschatologischen Realität” (Ringleben, 2004 MuE: 105). De klinger med en egen ”paradisisk sødme”, der foregriber den eskatologiske skønhed. Således overbydes eskatologisk de (i forhold til metaforens sødmefuldhed) ”hårde” neologismer kødbrød og blodvin, der nødtvungent betegner den nye virkelighed ud fra den sprogkarske sammensætning med den gamle virkeligheds bestanddele (Ringleben, 2004 LzM: 72-73; Ringleben, 2010: 162-163 (158-165)).

Den dialektiske ophævelse af det gamle i det nye, der udgør metaforens og *nova linguas* sproglige struktur, udtrykker grundrytmen i Guds tale og handlen i en frelseshistorisk proces fra *proton* til *eskaton*, der sigter mod det skabtes endegyldige fuldendelse – ord-blivelse – i Gud selv.¹³³ Det skabte, endelige har lignelsesmæssig karakter (”*Gleichnis*”, ”*Verweis*”); det peger som et foreløbigt ”*Index des Noch-nicht*” mod et mere, der først skal indtræffe. Det skabte forløber tidsligt mod sit eskatologiske mål, der nås gennem den skabende ”*Verwindung des zeitlichen Geschehens ins Ewige*”.¹³⁴ Idet Gud i *eskaton* bliver alt i alle, er Han som ord i sin forklarede skabning, hvori den guddommelige samtale gentages. I spillet mellem gammel og ny skabning, gammel og ny pagt, udgør Guds tale som tidslig sekvens én sammenfaldende sproghandling. Den immanent trinitariske samtale falder eskatologisk sammen med den økonomiske, idet det menneskelige sprog som brudt ydre medium for Gudsordet nu ophæves i samtalen

schaffenen antizipieren, zu der im Eschaton die geschaffenen Welt verklärt sein wird” (Ringleben, 2010: 156). I prægnant forstand hører sakramentet til i ”die Geschichte vom Proton zum Eschaton, indem in ihm die protologische Einheit von Schöpfungswort und geschaffener Welt, d.h. die Durchdringung des Geschaffenen mit seinem Grund im Wort, sich, christologisch vermittelt, an den Elementen, die den Kosmos repräsentieren, sinnlich darstellt und so die Vollendung der Welt antizipiert” (Ringleben, 2008: 177).

¹³³ ”Gottes Neubestimmung im menschengewordenen Wort zieht auf die vollendete Einbeziehung des durchs Wort geschaffenen und vom Wort lebenden und im Wort versöhnten und so zum Wort bestimmten Menschen in sein eigenes trinitarisches Leben – und zwar des ebenbildlichen Menschen eben *als* Wort” (Ringleben, 2010: 603).

¹³⁴ Ringleben, 2010: 552 (550-579); Ringleben, 2004 LzM: 88 (86-89); Ringleben, 2004 MuE: 98 (97-104).

selv.¹³⁵ Det skabende ord fuldender sig som ord eskatologisk og forbliver tillige skabende, ”indem es sich vollendend zugleich mehr ist als seine Äusserlichkeit, die zu Geist und Leben verklärt wird” (Ringleben, 2010: 552).¹³⁶ Sproget er den (gudmenneskelige) dialektiske midte mellem evighed og tid i en eskatologisk ontologi, i hvis systematiske centrum ”Logos vom Anfang” tillige er ”Logos als Eschaton” (Ringleben, 2004 MuE: 99).

Metafor og tid: Den momentvise idealisation af passionens vedvarende materialitet

Upåagtet de store landvindinger i J. Ringlebens *Gott im Wort* er der dog i hans konkrete arbejde med de sene nadvertekster visse udfoldede potentialer, der har at gøre med forholdet mellem metafor, sprogfigur og eskatologi eller med forståelsen af sprog som tidslig midte af idealitet og materialitet.

Ringlebens force ligger som nævnt i hans forsøg på at medtænke og indarbejde realnærværet i sakramentet (*respræsens*) i og som sproglig materialitet, idet sproget koncipieres som enheden af lydmaterie og betydning (Ringleben, 2010: 144-149). Når lydmaterien klinger ud og fortøner sig, frisættes betydningen, der dog i sin idealitet synes uberørt af det lydlige materiale. Ethvert ord har, understreger Ringleben med henvisning til Luthers pointering af det ydre ord i forhold til sværmernes indre immaterielle ord, karakter af lydbillede. Med det ydre ords materialitet som lyd- eller forbillede udlægger Ringleben sakramentet som forlænget ord, der ”als Amplifikation der akustischen Sinnlichkeit [...] im sicht- und greifbar vorhandenen Sakrament (bzw seinen Elementen) *nichts anderes* als Darstellung dessen, was das (zweieinig) sinnlich-sinnhafte Wort immer schon ist” (Ringleben, 2010: 147, anm. 15, min kursivering). Som *verbum visibile*,

¹³⁵ ”Als ’Wort’ im Eschaton sind die Individuen ’leibhafte’ Gedanken Gottes [...], so dass im ewigen Leben das innertrinitarische Gespräch ganz eins (geworden) ist mit der ökonomischen Trinität und so das unendliche Gespräch Gottes mit sich im Gespräch mit uns” (Ringleben, 2010: 600 (596-606); se også Ringleben, 2004 MuE: 113-114). Det menneskelige sprog opfatter Luther ifølge Ringleben på én gang som skabt afbillede af den guddommelige *logos*, *analogia verbi*, og post-lapsisk som karakteriseret ved et repræsentativt skisma mellem tale og indhold. Det ’sproginterne’ sammenfald af ord og sag kvalificerer udelukkende gudsordet (Ringleben, 2010: 62-65; 88-89; 94-97; 113-117).

¹³⁶ ”Die protologische forma des Geschaffenen ist vom Ende her, d.h. seiner wahren Form, nur materia der eschatologischen Umformung, und die vorläufig mitgegebene Form wird – als materia sui – aufgehoben in der schlechthin neuen Welt am Ende” (Ringleben, 2010: 578 (544-602)).

fortættet eller forøget lydbillede, illustrerer sakramente og realnærvær sproget som en enhed af ”sinnlich-sinnhaft”, materialitet og idealitet: ”Geist ist also die göttliche Kraft, die im Sichabstossen von der vergänglichen Äusserlichkeit des Sinnlichen sie selbst ist” (Ringleben, 2010: 525).¹³⁷

Den sprogteoretiske præmis definerer også Ringlebens forståelse af realnærværet, der bestemmes som det opstandne og ophøjede åndslegeme. Sprogets bevægelse fra ydre materialitet (*sinnlich*) til idealitet (*sinnhaft*) modsvarer det jordisk tidslige legemes metaforiske afkastelse, idet det forklares i det ophøjede evige opstandelseslegeme. Korslegemets materialitet afkastes, negeres, for at frisætte Kristi ”verklärten Auferstehungsleib”. Bevægelsen gentages i sakramentet, idet de ”hårde neologismer”, kødbrød og blodvin, der stedfortrædende repræsenterer den nye skabelse, overbydes af den paradisiske metafor, som modsat sprogfiguren evner at overføre og bære det skabte mod dets eskatologiske ordblivelse i den trinitariske Gud. Kødbrød, blodvin og legemsbrød udtrykker, ”dass im Sakrament antizipativ und so realpräsent – eschatologisch besagt gerade nicht: abwesend! – die neue eschatologische Realität für den Glauben gegenwärtig ist, in der Christu selbst ’das’ Brot des Lebens usw. ist” (Ringleben, 2010: 162-163).

Eskatologisk talt er Kristus ikke fraværende, men anticipativt nærværende i og som åndslegemets nye eskatologiske realitet, virkelighed. Metaforen ”jeg er livets brød” bliver da også med Ringleben fortegn for og definerende for kødbrød og blodvin. Men sprogfigurerne, kødbrød og blodvin, formår ikke desto mindre ikke – figurinternt – at gøre nærværet, begivenheden, virkelig som andet end ”antizipativ und so realpräsent – eschatologisch besagt gerade nicht: abwesend!”, der dog er afhængige af metaforens tidslige *transitus* for at overføres i sin endelige og fremtidige – og realpræsentisk talt: endnu fraværende? – identitet. Analogt med den lydmaterielle klangs tidslige uddøen mod frisættelsen af en ideel betydning skal ”elementernes” foreløbige materialitet ”als Amplifikation der akustischen Sinnlichkeit” afkastes i eskaton, hvor nærværets ydre modsigelsesfyldthed opløser sig i selvtransparens svarende til meningens og åndens idealitet.¹³⁸

¹³⁷ Se fx også Ringleben, 2010: 117, anm. 18, om Adams paradisiske forlængelse af skaberordet i dyrenes, tingenes, benævnelse: ”Das heisst: im erklingenden und verklingende Wort setzt die Materie den Sinn frei [...]”. Eller for parallellen mellem sprog som *sinnlich-sinnhaft*: Ringleben: 2010, 30-45; 487ff (494-495, 501-503, 523-525).

¹³⁸ Se også Ringleben om ånd og åndens dialektik, der eskatologisk fordobler ordets, sprogets idealitet, som åndens kommen til sig selv: ”Das Sinnliche ist gerade als Vergehendes ’Träger’ des Geistigen. Geist ist, was aus dem Sichaufheben der Sinnlichkeit an sich selber zu sich kommt. Das Wort ist nur in einer solchen inneren Negativität es selbst, in der es sich zum Geist entlässt [...]. [Ä]usseres Wort übersetzt sich an sich sel-

Karakteristisk for den idealiserende bevægelse, der definerer det nye sprog ifølge Ringleben, fungerer den semantiske metafor, der som ontologisk og tidslig *transitus* ophæver tidens momenter i evig eskatologisk identitet. De teologiske metaforer er i Ringlebens konception som i E. Jüngels "Ballungen von Zeit und Ewigkeit"; metaforens overførende bevægelse fungerer mellem tid og evighed (Jüngel, 1980: 152).

I det følgende skal Ringlebens eskatologiske metafor konfronteres med Luthers passionsfigurer og en forsøgvis udlægning af *manducatio oralis* som et aspekt ved det korsteologiske motiv i de to sene nadvertekster. Det sker for med Luther at formulere et udspil til en forståelse af det nye sprog, der ikke ud fra modsætningen mellem idealitet og materialitet forlægger nærværet som begivenhed mellem Gud og menneske til eskatologisk identitet. Afslutningsvist skal Ringlebens sprogforståelse diskuteres i lyset af J. Wolffs passionsteologiske fortolkning af *nova lingua*.

Først dog en kritisk bemærkning til Jüngels metaforforståelse, hvis ontologiske fundering i Ringlebens Lutherstudie fordobles eskatologisk.

Ekskurs: Arven fra Jüngel i eskatologisk fordobling

Med sin metaforiske udlægning af Luthers *nova lingua* synes Ringleben i gæld til E. Jüngel at tabe den sprog- og repræsentationsteoretiske pointe, der er knyttet til Luthers figurative formidling af nærværet. E. Jüngel hævder i sin "Metaphorische Wahrheit" fra 1980, at Luther på linje med moderne semantisk metaforforståelse forstår det metaforiske "neues Wort" som ontologisk "neues Sein", "insofern durch sie [die metaphorische Redeweise] ein neuer Seinszusammenhang aufgedeckt wird, der in einem Sprachgewinn begründet ist" (Jüngel, 1980: 137, anm. 85). Luthers metaforforståelse forudsætter ifølge Jüngel, "dass das Seiende selber gleichnishaft (analog) ist, dass ein Gleichnis in den Dingen sei" (Jüngel, 1980: 137, anm. 85; 142). Det metaforisk nye sprog tydeliggør det værendes "Als-Struktur", når metaforens bevægelse *qua* det værendes lignelseskarakter fører virkeligheden ud over sig selv og artikulerer dens egentlige mulighed (Jüngel, 1980: 147, 142-143). Virkeligheden peger som mulighed ud over sig selv svarende til den metaforiske "Sprach-" og "Seinsgewinn", hvorfor Jüngel, som Ringleben, også kan hævde, at metaforen konstituerer "einem Grundvorgang der Sprache" (Jüngel, 1980: 109; 153-157).

Det frelseshistoriske skema, der bærer J. Ringlebens metaforforståelse, gentager den ontologiske fundering af metaforen, som bl.a. Ph. Stoellger kritiserer E. Jüngel for. Stoellger, der selv repræsenterer en differensorienteret metaforik, som ikke er anlagt på et førsprogligt analogisk eller eskatologisk enheds- og identi-

ber ins 'innere Wort' [...], Wort ist Übergang von Aussen nach Innen" (Ringleben, 2010: 523 (522-530, 550ff)).

tetsskabende punkt, bemærker i "Jesus ist Christus" (2003) til Jüngel: "Denn es erscheint, spätmodern zumindest, seltsam anachronistisch, mit einem letztlich alles integrierenden Horizont der Analogie zu operieren, in dem alles auf alles verweist und im Grunde eine finale Harmonie unterstellt wird" (Stoellger, 2003: 339 (319-343)).¹³⁹

Også Ringlebens metafor forudsætter en skabt analogi eller ontologisk førsproglig lighed mellem tingene, der i eskatologisk fordobling både *er* realpræsentsk nutid *og* eskatologisk fravær, der for-/afventer den skabte materialitets fremtidige negering i den metaforiske "Aufhebung" af det tidslige i det evige. Når Luther ikke desto mindre i *Vom Abendmahl Christi* afviser den metaforiske forståelse af indstiftelsesord og sakramente, skyldes det, at den beror på den af Luther kritiserede tegn- og repræsentationsteoretiske præmis: Metaforen kan ikke effektuere nærværets nyhed og andethed, fordi den forudsætter en forudgående lighed, dvs. en af sproget uafhængig virkelighed (se fx 26, 391, 28-392, 28; 393, 28-394, 22). Ringleben synes at læse Luthers forståelse af indstiftelsesord og realnærvær ud fra Luthers eksplicite ytringer om metaforens "newes wort" som tingenes rette og sande væsen, der åbenbares på baggrund af en forudgående med skabelsen givet lighed mellem tingene (26, 268, 15-280, 3; 282, 10-292, 6; 379, 17-392, 28).

Det betyder, som i C. Henschens tilfælde, at Luthers sprogfigurer i Ringlebens fortolkning af det nye sprog underordnes det mere omfattende metaforisk-eskatologiske skema. Luthers sproglige figurer for nærværet er dog meningskabende *og* -bærende i sig selv, for så vidt som deres formidling af nærværet hverken forudsætter eller afventer en idealiserende bevægelse ud over figurerne og mod en fremtidig og ikke fuldt ud nærværende identitet. Som realpræsentsk figurativitet og derfor sproglig materialitet udvirker figurerne forskelliggørelse den refiguration af mødet mellem Gud og menneske, der først i figurerne formidling er det nye nærvær. Også H. Illge kritiserer i *Gewissheit durch das Wort* (2009) bredt den metaforiske Lutherreception for ikke at have afklaret metaforens betydningsskaben *og* eventuelle ontologiske fundering sprogfilosofisk. Så længe metaforen funderes i en før-sproglig lighed, virkelighed, genfremstattes ifølge Illge den dikotomi mellem sprog og virkelighed, som Luthers *nova lingua* er anlagt på at bryde med (Illge, 2009: 375-381).

Ringlebens sprogteoretiske og metaforiske præmis modsvarer en eskatologisk forståelse af tid, hvori eskaton som fremtid bliver definerende for nærværet som nutidig og nyskabende begivenhed. Svarende til at opstandelse og åndslegeme eskatologisk overbyder kors og korslegeme, afventer nærværet foregribende den egentlige begivenhed, dets atemporale selvpræsentsk i et fremtidigt eskaton.

¹³⁹ Se for en kritik af Jüngels *analogia fidei* for at skabe en "normativ fordobling af sproget" også Stoellgers *Metapher und Lebenswelt* (2000): 464 (434-477)).

Idet nærværsfigurernes, og overhovedet sprogets, materialitet dialektisk negeres i og som momentvis idealiserende "Aufhebung", sniger sig *qua* Ringlebens sprogteoretiske præmis en (sværmerisk?) metaforisk herlighedsteologi ind i udfoldelsen af *nova lingua*, der overdøver Luthers passionsfigurative udspil til et nyt sprog. I den idealistisk-metaforiske overbydning af Luthers "hårde" og neologistiske nærværsfigurer viser Ringlebens særlige sprogteoretiske præmis sig på måder, der taber de sakramentale begivenheds- og passionsfigurers tidslige implikationer, der også har konsekvenser for Guds selvnærvær og selvidentitet.

I det følgende skal de passionsteologiske aspekter ved Luthers forståelse af realnærværet som begivenhedens gentagelse udfoldes med henblik på en genkvalificering af passion som sproglig materialitet, der irriterer og afsporer nærværets metaforisk selvidealiserende bevægelse mod et selvsammenfald uden for den figurative og sproglige formidling af nærværet. Det betyder en anden tilgang til Luthers lære om *manducatio oralis*. Med J. Wolff formuleres det nye sprog afslutningsvist som passionssprog med henblik på en opsummering af Luthers sprog- og repræsentationsteoretiske potentialer i lyset af samtalen mellem J. Derrida og C. Malabou: I Luthers begreb om nærvær som begivenhed knyttet til materialitet ligger et udspil til også at tænke nærværets gentagelse som begivenhed og refiguration i og af Guds selvnærvær og identitet.

Luthers passionsfigurers iboende tid: Refiguration som begivenhed i Gud

Inkarnationens virkelighed udgør for Luther ikke et lineært kontinuum, der tillader, at opstandelse og metaforisk åndslegeme tidsligt overbyder kors, lidelse og død. Lidelse, kors og opstandelse er snarere forskellige perspektiver på samme nyskabende møde mellem Gud og menneske: Denne Gud er menneske, dette er menneske er Gud. Kristus er ifølge Luther ikke blevet en anden gennem sin forklarelse, han er som før alle steder og ingen steder, på korset og på alteret, i samme legeme og samme kød (26, 298, 32-299, 20). Hvis et perspektiv har forrang eller prioritet frem for et andet, er det dog for Luthers sene nadverteksters vedkommende det kors- og passionsteologiske. I Kristus har Gud uløseligt bundet sig til det menneskelige; hans ære og herlighed er med inkarnationen *sub contrario* i det vanærende nærvær i kødet, i brødet, i munden. På korset og på alteret, i inkarnation og sakramente, gentages Guds pasion, lidelse og vanære uden "unbeladen mit der muehe des abendmals" at forklares i nærværets herlighed "zur rechten

hand Gotts". Tværtimod fortsættes Guds lidelse i det reale nærvær i "leib und blut ym abendmahl" uden ophør (23, 157, 30-37; 155, 15-19).

Det betyder, at den forargelse og *skandalon*, der ifølge Luther klæber til korset og realnærværet ikke for hurtigt må ophøjes i idealitet og eskatologisk identitet: Opstandelse og åndslegeme kan ifølge Luther ikke eskatologisk bortabstrahere lidelse og korslegeme. Derimod ligger der i Luthers insisteren på inkarnationens og begivenhedens virkelighed som vedvarende passion potentialer, der lægger op til at genkvalificere Guds passion og lidelse i og ved det menneskelige som den sproglige eller figurative materialitet, der formidler nærværet og dets begivenhed som realpræsenterende samtidslighed mellem Gud og menneske, idet nærværets selvidealiserende bevægelse irriteres og afspores snarere end at domesticeres i vellykket og velklingende metaforicitet.

Korsteologisk skandalon: Irritation og obstruktion af et ideelt nærvær

Kødbrød, legemsbrød og blodvin har, som Ringleben påpeger, en sproglig hårdhed, der klinger helt anderledes end de af Ringleben og Henschen foretrukne paradisiske metaforer: "Jeg er livets brød", "Kristus er den sande vinstok". Luthers figurer bliver ikke mindre hårde eller *unheimlich*, når Luther beskriver, hvordan den, der "dis brod angreiffet, der greiffet Christus leib an, Und wer dis brod isset, der isset Christus leib, wer dis brod mit zenen odder zungen zu drueckt, der zu drueckt mit zenen odder zungen den leib Christi" (26, 442, 33-35),¹⁴⁰ mens åndslegemet og gudskødet, som døden engang forsøgte at æde, nu "verdewen" og "verzeren" menneske, kød og legeme (WA 23, 205, 14). Den, der tygger og med tænder og tunge knuser kødbrød og legemskød, tygger "nicht allein Christus natuerlich fleisch, sondern auch seine ewige Gottheit" (23, 237, 30-31).

Figurerne kredser bogstaveligt talt om Guds lidelse og død, når de udmaler og udmaler lidelsen på kors, alter og i munden som fortæring, tyggen, gnaven og fordøjelse af Guds kød. Før figuren derfor fortættes i æterisk evighedskød og salighedskød fungerer den med sin fascination af kødelig fortæring, nedbrydelse og fordærv inden for korsets og lidelsens semantiske felt, som den i en mærkelig, næsten grotesk dvælen ved køds og legemes martrelse og sønderrivelse gentager og fortsætter.¹⁴¹

¹⁴⁰ "[W]er dis brod isset und beisset, der isset und beisset das, so der rechte warhafftige leib Christi ist" (26, 443, 3-4).

¹⁴¹ Se i den forbindelse også G. Ebelings advarsel mod metaforisk harmoniserende "Abschwächungen und Verharmlosungen" af Luthers passionsprog. Ebeling efterlyser,

Figuren og *manducatio oralis* er med andre ord del af det passionsteologiske motivfelt. Kødbrød, blodvin, legemsbrød er som gudsdød, gudslidelse, gudssmerte nærværs- og passionsfigurer: Figurerne udvirker og formidler den udelte guddoms binding til og som gudmenneske, gudskød og åndskød, der på ny bliver nærværende i kødbrød og blodvin. På korset, på alteret og i munden har Gud sat sit nærvær og identitet ind på sproglige nyskabelser, der i og som figurativ materialitet nutidiggør og gentager Guds selvbinding til det menneskelige: Uden for Kristus er der hverken Gud eller guddom, så intimt er Gud og menneske forenet i Kristi person, at det for Luther er meningsløst at tale om Gud, ”der nicht mensch ist und *noch nie* mensch ward” (26, 332, 35). Der var engang, hvor Gud ikke kunne lide, men det var før han blev menneske.¹⁴² Nu lider han uden ophør i og ved det menneskelige, idet han ”genkøder” og ”genbrøder” sig i de nye figurer for nærværet, der vedvarende formidler begivenhedens nyskabende virkelighed mellem Gud og menneske.¹⁴³

Når passionsfigurer som Gudsdød, gudsblood og gudssmerte på linje kødbrød og blodvin kredser om kors og lidelse i groteske og anstødelige sproglige gestus irriterer og obstruerer de på linje med den forargelse, der for Luther klæber til korset, metaforens og nærværets bevægelse mod et ideelt selvsammenfald.¹⁴⁴ Den figurative formidling af nærværet er *ikke* den mo-

som siden H. Illge, en sprogfilosofisk afklaring af metaforens teologiske kunnen: ”Diese Skizze einer Metapher-Theorie hätte sich an der Rede von Gott oder am Gleichnisverständnis zu bewähren. Was sie für die Passionssprache austrägt, ist nicht ohne weiteres ersichtlich. Handelt es sich, wenn hier von Sühne, Loskauf oder Opfer die Rede ist, überhaupt um Metaphern, um bildhafte Vergleiche? [...] Was auch immer in die Glaubensaussagen über Jesu Tod an Metaphorischem hineinspielen mag, eines steht ausser Zweifel: Nicht um Bilder geht es, um Übertragenes, gar um Vergeistigung, sondern um Blut, Tränen und Tod. Was der Glaube darüber sagt, dient jedenfalls nicht dazu, Blut, Tränen und Tod doketisch zu verflüchtigen” (Ebeling, 1995: 572-573 (570-582)).

¹⁴² ”Ab aeterno non est passus, sed *cum factus est homo*, est passibilis (WA 39, II, 101, 25-26, min kursivering). ”Nicht der abgesonderte Gott, sondern der vereinigte Gott mit der Menschheit, Denn vom abgesonderten Gott ists beides falsch, Nemlich, das Christus Gott sey, und Gott gestorben sey, Beides ists falsch, denn da ist Gott nicht mensch [...]. Denn damit wird der unsterbliche Gott dasjenige, so sterben, leiden und alle menschliche idiomata haben mus” (WA 50, 589, 25-31). Se også WA 50, 590, 13-22.

¹⁴³ Se fx WA 26, 436, 12 (436, 12-16); WA 39, II, 94, 6.

¹⁴⁴ Det overser C. Henschen, der i *Erniedrigung Gottes und des Menschen Erhöhung* også udlægger den legemlige spise, *manducatio oralis*, som en del af det nye sprogs motivfelt. Hårdheden i Luthers kød- og fordærvsfigurer opløser sig dog her i eskatologisk velklang, når spise og drikke i nadveren får metaforisk karakter: ”Durch das leibliche und geistliche Essen und Trinken im Abendmahl werden wir übertragen in das Sein Jesu Christi, werden wir einverleibt in den Geistleib Christi” (Henschen, 2010: 296). Det dødelige legeme er ophævet ”zu einem Moment im ewig-lebendigen Geistleib

mentvise metaforiske ophævelse af det forskellige og andet i det samme og selvidentiske, der dialektisk vender tilbage til sig selv uden forskel. Figurerne effektivitet og vitalitet ligger tværtimod i den sproglige forargelse, der ved at irritere og afspore nærværets selvidealisation omvendt skaber dets refiguration i de nye figurer, der udvirker det nyskabende møde mellem Gud og menneske.

Samme pointe findes hos Ph. Stoellger, der i sin *Passivität aus Passion* (2010) på baggrund af et andet udvalg af Luthers tekster end det her præsenterede i soteriologisk-antropologisk kontekst udfolder Luthers idiomatiske identitets- og idealitetsafsporende sprogbrug. I opgør med aristotelisk skolastisk antropologi og soteriologi benytter Luther en fremmedgørende og ifølge Stoellger direkte frastødende ”kadavermetaforik” (Stoellger, 2010: 253 (233-256)). Som varierende uventede udtryk for mennesket som ”materia” sigter Luthers drastiske metaforik mod at afspore identitetsud-sagn for at destruere forestillingen om en naturlig evne eller kapacitet i forhold til Gud (Stoellger, 2010: 241). Luthers kadavermetaforik kendetegnes således som passionsfiguren af en differensorientering, der, idet den irriterer selvidentitet og syntetisk selvsammenfald, soteriologisk holder retfærdiggørelsens *simul* åbent og uafsluttet, hvormed menneskets radikale passivitet overfor Gud understreges. *Coram Deo* er mennesket fremmedgjort til den yderste ekstrem, hvad der understreger *iustitia passiva* som ”mere Passivität” (Stoellger, 2010: 253-255, 300-303).

Stoellger foreslår, idet han knytter Luthers åbne og obstruerende metaforik til en parafrase af J. L. Nancys ”passionsmeditationer” i *Corpus*, et udspil til en anden forståelse af *Sinn*, der ikke er tænkt med identitet og syntese som fortegn, men derimod differensorienteret, idet en forstyrrende differens og/eller irritation (mellem *Sinn* og *Sinnlichkeit*) udsætter og holder identitetsspørgsmålet åbent (Stoellger, 2010: 261 (256-261)).¹⁴⁵

Christi. Das Sterbliche wird verewigt” (Henschen, 2010: 295). Således er metaforen den sprofigur, der eskatologisk overfører det menneskelige legeme i Kristi åndslegeme (”Die Sprachfigur, die die Verwandlung des gläubig kommunizierenden Menschen in den Geistleib formuliert, ist die Metapher” (Henschen, 2010: 280 (194-195, 281-287)).

¹⁴⁵ Det falder uden for min kontekst at gå ind i parafrasen af Nancy. Inspirerende (og luthersk?) er dog den måde, hvorpå Nancy i Stoellgers udlægning mediterer over den sårede krop med afsæt i ”hoc est corpus meum”. Nancy kredser som Luthers passionsprog om såret og kadaveret som andet og mere end det af ånden ubesjælede ydre materiale. Kødet fortættes og opløses i såret i et udspil til en forståelse af kød, krop og kadaver som den sproglige materialitet, der afsporer et ideelt nærvær. I forhold til J. Ringleben og C. Henschen operer Ph. Stoellger for en anden differensorienteret teologisk metafor, der ikke er anlagt på at ophæve identitet-i-forskel *i* identitet. Se også for Stoellgers mere overordnede pointe angående en teologisk metaforicitet som formvariant dif-

Sproglig materialitet som Guds lidelse og passion

I sprogteoretiske kategorier vil det sige, at Luthers sprogfigurer som lede-tråde i udfoldelsen af det nye sprog ikke kan reduceres til et foreløbigt materialt eksil, der skal afkastes og forstødes for at frisætte en ideel og af figuren uberørt betydning, identitet. Gud har for Luther ikke forladt sit sprogligt figurative eksil, idet opstandelse overbyder kors, lidelse og død. I den udelte Guddoms binding til figurens materiale eksil, i realpræsente refigurativitet, lider og afficeres Gud, når nærværets figurinterne formidling af identitet i og som differens obstruerer og afsporer idealisation og essentialisering. Hvis Guds lidelse i de forargelses- og passionsfigurer, der i og som gudsdød, gudssmerte og gudsblood også og først og fremmest i de sene nadvertekster er et perspektiv på mødet mellem Gud og menneske, overdøves eller direkte bringes til tavshed i en herlighedsteologisk og metaforisk dyrkelse af nærværets idealisation, tabes den tegn- og præsenteologiske pointe, som Luther i pointeret opgør med romerkirkens og sværmernes substantielle forståelse af realnærværet kæmper for at udtrykke i *Dass diese Wort* og *Vom Abendmahl Christi*.

Hvis også Luthers passionsteologiske præmis skal tages alvorligt og indarbejdes i et nyt teologisk sprog, et *nova lingua*, må materialitet som nærværets formidling ikke negligeres i en ensidig bevægelse mod dets atemporale selvpræsenteation og selvsammenfald, der i yderste konsekvens ikke berører Gud. Snarere end med J. Ringleben og C. Henschen at postulere en (amorf?) form for ideel identitet uden for nærværets figurer lægger begivenheds- og passionsfiguren, som også Ph. Stoellger noterer det, op til at tænke en form for blivende differens i identiteten. I Luthers idiomatiske sprogfigurer ikke bare genfremstattes det theopaschistiske motiv i og som nærværets figurer. Figurerne er som passionsfigurer selv de begivenheder, der forlænger og på ny udvirker Guds lidelse og dermed nærværets gentagelse som en tidsliggørelse i Gud selv.

Det ser også J. Wolff, der i sin *Metapher und Kreuz. Studien zu Luthers Christusbild* (2005) i kritisk dialog med bl.a. Ringlebens jüngelsk inspirerede metaforforståelse udlægger Luthers nye sprog som passionssprog. I det følgende præsenterer jeg J. Wolffs Lutherstudie med henblik på i lyset af samtalen mellem J. Derrida og C. Malabou at formulere et luthersk og også i en senmoderne kontekst aktuelt og gyldigt udspil til forståelsen af det nye sprog som passionsteologisk metaforicitet samt afslutningsvist antyde et udspil til dets fundering i den trinitariske Gud.

ferensorientering og differensperspektivisk åbning af nye muligheder i og ved det menneskelige "Jesus ist Kristus" (2003).

J. Wolff: Det nye sprog som passionssprog

J. Wolff udlægger i sit Lutherstudie *Metapher und Kreuz* (2005) Luthers nye sprog som passionssprog. *Nova lingua* kendetegnes i Wolffs studie ikke ved nærværets eskatologiske selvidealisation, men derimod ved en, i min terminologi realpræsentisk, idiomkommunikativ eller passionsteologisk, samtidighed og uafsluttethed.¹⁴⁶

Metodisk tager Wolff ikke afsæt i Luthers eksplicitte ytringer om *metaphora*, *figura* eller *tropus*, men derimod i den omfattende præsens af utematiserede og ikke-etiketterede metaforer eller billedstrukturer – herunder også de kristologiske og sakramentale nærværsfigurer – i Luthers tekstkorpus (Wolff, 2005: 8-18). Det skyldes, at Luther ifølge Wolff i sin tilgang til den bibelske tekst og traditionen ikke benytter en systematisk metafor- eller billedteori, men derimod en eksegetisk-homiletisk indøvelse i skriftens idiomkommunikative, kristologiske billeder. Det bibelske sprogs iboende metaforicitet fører Luther til kreative videreudviklinger, der driver nye ord og betydninger frem af og ved det gamle og velkendte (Wolff, 2005: 105-142; 199-207; 532-543).¹⁴⁷

¹⁴⁶ ”Die Rede von der Passion ist neue Sprache, die das Neue, das sich am Kreuz ereignet, verkündend einholt” (Wolff, 2005: 413, 532-546). Med det udgangspunkt placerer Wolff sig mellem G. Ebeling og E. Jüngel, idet han forsøger at indarbejde Ebelings kritik af Jüngels Lutherfortolkning i en ny og anden metaforforståelse (Wolff, 2005: 1-4; 104-107). Ebeling sporer ifølge Wolff i Jüngels teologiske metaforologi en vis doketisme, der truer med at bortharmonisere eller domesticere korsets ’blodige’ realitet i metaforisk velklang. Trossproget sprænger ifølge Ebeling i korsets *skandalon* metaforikken. Wolff selv kritiserer Jüngels aristotelisk inspirerede interesse ved metaforens bagvedliggende ontologi for at tabe de sprogkritiske potentialer i Luther, idet et abstrakt analogibegreb afsvækker og homogeniserer den bibelske billedtales mangfoldighed og flertydighed (Wolff, 2005: 559-560, anm. 169).

¹⁴⁷ Dén pointe ser også St. Streiff, der i sin *Novis linguis loqui* (1993) som Wolff vil undgå en reduktionistisk eller metaforisk reguleret praksis i forbindelse med det nye sprog. Modsat Wolff bemærker Streiff med specifik reference til Luthers *Vom Abendmahl Christi* og dvs. Luthers ekspliciterede udlægning af *metaphora*, *tropus* og *neues wort*, at Luther gør brug af retoriske kategorier (*metaphora*, *tropus*) i udviklingen af *neues wort*. Luther afgrænser sig dog ikke skarpt i forhold til retorikken, ligesom hans omgang med dens begreber ofte er selvmodsigende og direkte forkert (fx sættes metafor, trope og *neues wort* lig med hinanden). Streiff ser denne inkonsekvens som symptomatisk for *nova lingua*-motivet. Når Luther ikke gennemreflekterer det nye sprog metaforisk, skyldes det, at det ikke ledes af en indre retorisk logik eller et system af systematiske udlægningsregler. Enhver systematisk retorisk eller semantisk (metaforisk) udlægning af *nova lingua* betragter Streiff derfor som Wolff som tillempede konstrukter, der må afprøves i lyset af den større sprogteologiske og ifølge Streiff ’mediale’ intention, der også i Streiffs udlægning af Luther styrer *nova lingua* som dets processuelt åbne og selvtranscenderende karakter (Streiff, 1993: 172-177 (195-223)).

Det giver Wolff en særlig sans for den sprogdynamiske og innovative struktur, hvormed Luthers nye sprog ifølge Wolff allerede opererer som menings- og betydningsbærende internt i hans tekster. Det nye sprog er passionssprog. Med systematisk centrum i en metaforisk billedsproglig udlægning af idiomkommunikationen arbejder Luthers *nova lingua* i og som kristologiske billeder, der ifølge Wolff lægger op til en mere omfattende teologisk sproglære som kristologisk billedlære (Wolff, 2005: 533 (532-543; 408-435)).

Patripassionistisk soteriologi

Luthers udlægning af salme 22 danner udgangspunkt for Wolffs studie i "den korsfæstede opstandne" som grundlæggende strukturprincip i Luthers kristologi. I Luthers teologi finder Wolff en "realistisk passionmetaforik", der med afsæt i den 22. salmes korsmetafor (*Cerva aurorae*) danner et nutidiggørende, "anredende[s], realistische[s], nicht-ästhetisierende[s]" net af passions- og opstandelsesmetaforer "als Realität von Metaphern und Metaphern als Realität von Passion und Auferstehung" (Wolff, 2005: 106 og 143).

Den kristocentriske akse i Luthers teologi udgør det korsfæstede "Miteinander von Gott und Mensch in Christus", hvis radikalitet ifølge Wolff vidner om et "patripassionistisk soteriologisk gudsbillede" (Wolff, 2005: 408ff; 426). Den korsfæstede enhed af Gud og menneske konkretiseres metaforisk billedligt i idiomkommunikationen, der overvinder "[d]ie Unausprechlichkeit der Vereinigung von Gott und Mensch" (Wolff, 2005: 414 (409-435)).

Når Luther i hverdagssproglige og dagligsdags vendinger understreger inkarnationens realitet, idet "Gud går på gaden, henter vand og brød, spiser med sin moder" for at intensivere korsdøden i sproglige figurer som guds-død, gudslidelse, gudssmerte arbejder han narrativt videre på det oldkirkelige dogme. De idiomkommunikative billeder udtrykker det uudsigelige og ubegribelige, at den korsfæstede er sand Gud og sandt menneske i en person, her er de to naturer mere intimt forenet og "zu samen backen" end hud og kød, guddommen er "ingesackt" i det menneskelige og kaster ikke sin menneskelighed af sig som fx mester Hans sin kåbe (Wolff, 2005: 416; 412-427). I den korsfæstede lider Gud selv; hans død og dens betydning fortættes i antitetiske sproglige billeder som "Todfresser", "mortis occisor", "dominus mortis" (Wolff, 2005: 136) eller paradokst negerede negationer,

”dødens død”, ”syndens synd”, ”lovens lov”, ”giftens gift” (Wolff, 2005: 486-87 (480-487)).¹⁴⁸

Luthers kreativt omformende tilgang til tradition og tekst er ifølge Wolff båret af billedernes brugsorientering og brugssituation. Luthers egne sprogskeletter fungerer med en autovalens, der som ”Redevollzüge” (Wolff, 2005: 552) udvikler og fuldender den billedligt og heuristisk oplussende ”Neuwerden” i den troende (Wolff, 2005: 555 (587)). De hverdagsproglige billeder har en erfaringstæthed, ”lebensweltliche Bezüge”, der, idet den korresponderer med troens imagination, situerer og træffer mennesket i dets livsverden (Wolff, 2005: 546). Sprogbillede og erfaring er tæt forbundne, hvorfor Wolff tilkender Luthers billedlære en specifik ”daseins”-metaforisk funktion. De metaforiske billeder forbinder ”alltägliches Dasein und Christuspräsenz [...] miteinander” (Wolff, 2005: 546 og 550). Billedsproglig autovalens og Kristuspræsens falder sammen i kristologisk, idiomkommunikativ billedrigdom, der metaforisk ”sanseligt” ”[i]st angelegt in der sich in ihm selbst konkretisierenden mündlichen Zuwendung des menschgewordenen Gottes zur Welt” (Wolff, 2005: 440 (409-445), 546-585)).

Nova lingua er således i Wolffs fortolkning metaforisk-billedligt passionssprog, der på baggrund af skriftens *modus loquendi* ikke bare priser den oldkirkelige to-naturslære, men med Luthers sprogvirtuose begavelse giver den fornyet og levende gyldighed i stadig nye kontekster (Wolff, 2005: 414-415).

Nova lingua: En teologisk metaforologi som differensorientering

Idet Wolff fortolker *nova lingua* som korsmetaforisk *gensidig* kommunikationspraksis, yder hans bidrag et frugtbart modspil til den med Jünger, Ringleben og Henschen overvejende eskatologisk og idealistisk orienterede metafor. Wolff repræsenterer således en teologisk metafor- og/eller sprogforståelse, der ikke på bekostning af idealitetens ophævnelse af det materielle har modsætningen mellem idealitet og materialitet nødt. Passion er, for

¹⁴⁸ Det ”patripassianistiske soteriologiske” *pro nobis* udtrykkes formstrukturelt i et spil mellem *narratio* og antitese, der ifølge Wolff kendetegner Luthers egen tekstuelle sprogdyamik. Bipolære antiteseer, der spændingsfyldt og kontrært kondenserer den korsfæstede enhed (”sterblich/unsterblich”, ”verflucht/gesegnet”, ”lebendig/tot”, ”sanctus/peccator”, ”simul/et” (Wolff, 2005: 411)) væves ind i nutidiggørende sprog, idet aktive ”Vollverbern” (fx krybe ind i, fare i Kristi død) og dynamiske ”Orts- und Bewegungsmetaphern” eller rummetaforer (”farer jeg til himlen eller dødsriget” m.fl.) trækker eller fører den troende ind i Kristi døds sted (Wolff, 2005: 134-135 (131-142); 143-182; 408-438).

dog at bruge Ringlebens vokabular, nærværets bundethed til sproglig materialitet som en levende interkommunikativ praksis mellem Gud og menneske, der ifølge Wolff betyder, at alt, hvad der sker med mennesket, sker med Gud. I stadig formvarians nutidiggøres korsets begivenhed og Gud i døden som soteriologisk nyhed, idet det nye sprog som kristologisk billedlære "das Neue, das sich am Kreuz ereignet, verkündend einholt" (Wolff, 2005: 413).

Wolff formår yderligere at fastholde kors og opstandelse som to perspektiver på samme møde mellem Gud og menneske, der *sub contrario*, eller med Ph. Stoellger differensperspektivisk, karakteriserer det formstrukturelle spil mellem forskellige og samspillende antitetiske figurer, idiomatiske ord- og identitetspar, dagligsproglige vendinger m.m., der vedvarende udvirker den kommunikative praksis, hvori Gud og menneske – interpassivt? – træffer sammen og forandres.¹⁴⁹

Som passionssprog er det nye sprog således kendetegnet ved en dynamisk relation mellem nærværets begivenhed og dens nutid, der ikke forlægger nærværets atemporale selvpræsentation i et fremtidigt eskaton, men som idiomkommunikativ samtidighed eller realpræsenterisk nutid skaber

¹⁴⁹ Wolff kan også i "Ursprung der Bilder. Luthers Rhetorik der (Inter-)Passivität" (2010) afhandle det nye sprog som "retorisk interpassivitet", der dog udelukkende knyttes til soteriologien: Interpassivitet betegner det nye sprogs flertydighed og flerfoldighed, der igennem forskellige og åbne, uafsluttede sprogformer ikke må fikseres eller nivelleres ud fra en bestemt metaforforståelse, men tværtimod i deres polyfoni vedvarende åbne nye livsmuligheder, perspektiver på og ved det menneskelige (Wolff, 2010: 54). Interpassivitet spiller på sammenfaldet af eller samtidigheden mellem det tilsagte og den tiltalte, der i det interpassive spil bliver ét med begivenheden. Det er således den soteriologiske *extra nos* karakter, Wolff søger at gardere (Wolff, 2010: 35). Skuffende er det dog, at "interpassivitet" i lyset af Wolffs tese om en decideret patripassionistisk soteriologi hos Luther ikke udfoldes på gudslærens område. Er interpassivitet også som interpassion den formmæssige varians, hvori Gud vedvarende differentieres og – passivt? – forandres? Eller? H. Illge kritiserer som nævnt i *Gewissheit durch das Wort* den metaforiske Lutherreception for at mangle en egentlig sprogfilosofisk fundering af metaforen og det nye sprog (Illge, 2009: 375-381). En kritik, der eksplicit knyttes til J. Wolff: "Wenn man die These aufstellt, wonach die 'Theologie unhintergebar metaphorisch' (Wolff, Metapher und Kreuz, S. VII) ist, hat man die sprachphilosophisch entscheidenden Weichenstellungen schon getätigt [...]. Wenn aber *alle* Rede metaphorisch sein soll, dann trägt der Begriff nicht mehr viel zur Spezifizierung und Unterscheidung verschiedener Sprachverwendungen bei" (Illge, 2009: 377, anm. 1103). Wolff mangler således at klargøre fx forholdet mellem metafor, billedstruktur, dagligsprog og retorik? Er alt sprog sprogbilleder, ikonisk sprog? Eller er metafor samlebetegnelse for enhver form for afvigende og mærkelig sprogbrug (jf Streiffs mediale sprog)? Tilsvarende savner som nævnt forholdet mellem Gud og (interpassivt) sprog en systematisk udfoldelse.

nærværet – og eskatologisk fremtid? – når Gud og menneske træffer sammen, afficeres og forandres.

Skønt Wolff ikke opholder sig eksplicit ved de to sene nadverteksters nærværs- og passionsfigurer, formår han at indarbejde, hvad jeg kalder nærværets forskelliggørende gentagelse eller den refigurative irritation og afsporing af nærværets selvidealiserende bevægelse og dets theopaschistiske implikationer, der kendetegner Luthers sprogfigurer, i det nye sprogs betydningsskaben. Identitet og idealitet overbyder ikke i Wolffs diskussion med Ringlebens ”sprogspekulative hegelianisme” differens og forskel. Identitet *som* differens og forskel opfanges derimod i og som den stadige passionsteologiske formvarians og uafsluttedhed, der modsvarer radikaliteten og realiteten i Guds død, lidelse og smerte.

Det nye sprogs formidling af nærværet, mødet mellem Gud og menneske, som stadig formvariant og refigurerende identitet-i-differens betyder i forhold til den dominerende metaforiske Lutherreception karakteriseret ved arven fra Jünger, at den sproglige formidling af nærværet og dets gentagelse som nyskabende nutidig begivenhed mellem Gud og menneske, ånd og kød, idealitet og materialitet, ikke med eskatologisk fortegn forlægges til hævdelser af en fremtidig selvidentitet. Med forståelsen af *nova lingua* som passionssprog lider, berøres og forandres både Gud og menneske uden ophør, når begges semantiske felter destabiliseres, opbrydes, tygges, gnaves og ædes i arbejdet med i en uventet og fremmed brug af det velkendte og vanlige at gøre alle ord og begreber nye.

For det nye sprogs vedkommende betyder det, at ikke bare Luthers kristologiske og sakramentale figurer, men også hans idiosynkraske lærepunkter som *manducatio oralis* og legemets ubikvitet, metaforer, parallelismer, overhovedet den sprogvirtuose dynamik, som *nova lingua*-receptionen sporer i et allerede virkende nyt sprog, ikke må stivne i repetition eller ortodoks praksis. Som hermeneutiske nøgler og ledetråde må Luthers sproglige innovationer vejlede det nye sprog i den stadige refigurering af det allerede givne, der som figures velkendte materiale skaber nyt ud af og ved det gamle.

Ph. Stoellger foreslår i sin ”Jesus ist Kristus” (2003) en ”re-metaforisering”, der til forveksling ligner Luthers kreative tilgang til sin traditions sprog- og begrebsverden. Re-metaforisering betegner Stoellger som kreativ ”Ent-selbstverständlichkeit”, der ved at afsøge stivnede og fikserede – dogmatiserede – metaforer forsøger at genoplive det engang groteske og anstødelige i dem og dermed åbne nye betydninger af og nye per-

spektiver på både guddommeligt og menneskeligt (Stoellger, 2003: 331).¹⁵⁰ Teologien taler ifølge Stoellger i ”topiske metaforer”; *topos* er et perspektiv, ”ein Ort, an dem man sich diskursiv treffen und versammeln kann, um von ihm aus eine neue Perspektive und einen Horizont gemeinsamer Verständigung zu gewinnen” (Stoellger, 2003: 341). Imaginationen er, som hos J. Wolff, ikke ”ortlos” (Stoellger, 2003: 341), men implicerer en differensperspektivisk dialektik, der ifølge Stoellger netop ikke åbner ”wie in einer Vision die himmlische Welt, ein Horizont hinter den Horizonten. Sondern die Welt, in der wir leben, sieht dann etwas anders aus” (Stoellger, 2003: 343 (342-343)).¹⁵¹

I stedet for afmægtigt at sværme om begivenheden som fjern fortid eller metaforisk lovprisende at foregribe dens allerede-endnu ikke fremtid bliver det nye sprog i Luthers teologi selv begivenhed. Passionsfigurerne kredser ikke om begivenheden som et spor efter noget, der engang gik forud og nu tilhører erindringen, eller noget ude i en eskatologisk fremtid, vi forventningsfuldt kan længes efter. Hvis begivenhed vil være andet og mere end nærvær som repræsentation og selvidentitet, må det nye sprog først og fremmest holde nærværets forskellige sprogfigurer og -former åbne for igennem nye ord- og begrebsformationer og nye møder mellem Gud og menneske at udvirke den i *nova lingua* forjættede fejring af ordenes formørkelse og fornyelse. Hverken Gud eller menneske er uberørte og uanfægtede af den differensorienterede passionsteologiske uafsluttedhed og perspektiviske åbenhed, der i Luthers mærkelige figurer og egensindige lærepunkter forstyrrer forestillingen om et ideelt nærvær, der eskatologisk falder sammen med sig selv.

¹⁵⁰ Modsat J. Wolff skelner Stoellger eksplicit mellem metafor og metaforicitet. Metaforicitet betegner en sproget iboende struktur eller dynamik, som ikke må forveksles med bestemte metaforer, men ”in der Struktur von Wahrnehmung, Reflexion und Handlung präsent ist” (Stoellger, 2003: 334 (334-335)). I sproget identificeres fænomener, idet de underordnes givne begreber. Dermed er ifølge Stoellger en blivende differens mellem noget og noget andet på spil i identifikationen, der kondenseres i de konkrete metaforer. Modsat begrebet er metaforen ”differenzierend [...], indem etwas durch etwas bleibend anderes dargestellt und das Ausserordentliche, Eigenartige und Erwartungswidrige in einer Figur der Differenz artikuliert wird” (Stoellger, 2003: 335).

¹⁵¹ I den kontekst er også St. Streiffs forsøg på at sammenfatte det nye sprog under betegnelsen ”medialt sprog” frugtbar: Medialt sprog betegner enhver fra det traditionelle og velkendte (instrumentelle) sprog afvigende og fremmed tale, der ikke kan subsumeres under metaforen som figur. Medialt sprog er differenssprog, det fungerer ud fra forskellen til den accepterede og gældende sproglige konvention, som det i afvigende former og figurer (metaforer, parallelismer, dogmer) forskelliggør og fornyr (St. Streiff, 1993: 122-130).

Patripassionisme eller trinitarisk differentieret gudsbegreb?

Upåagtet det frugtbare i J. Wolffs passionsteologiske tilgang til det nye sprog, må de store landvindinger i J. Ringlebens og C. Henschens arbejde med, på baggrund af bl.a. de sene nadvertekster, at fundere Luthers *nova lingua* i det trinitariske gudsbegreb ikke tabes. Problematisk er det, at Wolffs patripassionistiske soteriologi og de åbenlyse konsekvenser for gudsbegrebet ikke udfoldes systematisk-teologisk. Er faderen i Wolffs udlægning død med sønnen på korset for at frisætte åndens tid som interkommunikativ praksis, der intuitionistisk fideistisk finder sit betydnings- og sandhedskriterium i den heuristisk opblussende "Neuwerden", der modsvarer det nye sprog som "Redevollzüge" og "daseins"-metaforisk passiv tilegnelse i den troende? Hvad er i den forbindelse kriterierne for god eller dårlig, vellykket eller mislykket, teologisk tale om Gud og menneske – udover idiomkommunionen som stadig formvarians og differensorienteret uafsluttedhed?¹⁵²

¹⁵² I den kontekst præsenterer H. Illge et interessant mod- eller medspil til J. Wolff. Illge opererer med sin inspiration fra Wittgensteins pragmatiske semantik ud fra et andet udgangspunkt end Wolff, der ikke desto mindre i sit radikale opgør med en traditionel sprog- og repræsentationsforståelse tænker Guds død lige så konsekvent som Wolff. Ifølge Illge betyder Luthers sprogfilosofiske aksiom, ordet blev kød, som nævnt sprogets absolutte *prius* i forhold til virkeligheden; sproget konstituerer en given virkelighed igennem forskellige begrebsskemaer. Når sætninger logisk falder uden for et begrebsskema, må de afvises som meningsløse (Illge, 2009: 355 (352-362)). Således er Guds realitet en diskursintern størrelse, der ikke korresponderer med en virkelighed uden for det teologiske sprog. Hvilken "virkelighed" denne udsiger, må vises ud fra en analyse af ordets semantik, dets begreb eller de dertilhørende teologiske sætningers rationalitet (Illge, 2009: 354, anm. 1050). Kriterierne for vellykket teologisk tale finder Illge således diskursinternt eller 'begrebsskematisk' forhandlet: Forestillingen om Gud *an sich* eller *Deus absconditus* fungerer ifølge Illge for at garantere forestillingen om Guds suverænitet og almagt, der tjener til at udgrænse bestemte misforståelser, fx at inkarnationen betyder en vilkårlig skæbnedød, der opløser forskellen mellem Gud og menneske (Illge, 2010: 371 (370-375)). Tilsvarende fortolker Luther ikke ifølge Illge forestillingen om Guds uforanderlighed og evighed i metafysisk-ontologiske kategorier, men "sprachtheologisch". Sprogteologisk vil Luther understrege, at Gud også i fremtiden står bag sit ord. Gud *an sich* og forestillingen om Guds uforanderlighed accentuerer dermed det ydre ord, Gud *pro nobis*, som frelsesvished (367, anm. 1080 (367-370)). Også Guds allestedsnærvær, ubikviteten, fungerer til at opløse forestillingen om Gud som rumlig størrelse. Guds allestedsnærvær beskriver ikke Gud *an sich*, men bidrager til at oplyse det semantiske felt knyttet til ordet Gud, idet teologisk refleksion over Guds rumlige ubundethed understreger Gud *pro nobis* (Illge, 2009: 230, anm. 637 (227-231)). I Illges fortolkning fungerer Luthers nye sprog som begrebsformation: Idet dagligsproglige ord og begreber overføres (*transferunt*) i en ny og anderledes kontekst fremkommer betydningsforskydninger, hvis "sandhed" og meningsfuldhed er analyserbar ud fra de

Ifølge Luther er hele den udelte guddom i Sønnens person berørt af nærværets forskelliggørende gentagelse, men en decideret patripassionisme værger Luther sig som nævnt eksplicit imod. Hvis differensorientering og identitetsafsporing absorberer de trinitariske distinktioner, truer gudsbegrebet med at opløses i en forskelsløs patripassionisme, der ikke er luthersk. Snarere end med identitet som fortegn syntetisk at ophæve identitet-i-forskel (Ringleben, Henschen) eller med formvariant differensorientering som fortegn at opløse identitet-i-forskel lægger Luthers nye sprog op til at tænke en form for blivende differens i og som identitet på måder, der også i en postmoderne kontekst er relevante for det nye sprogs fundering i gudslæren.

I det følgende griber jeg konkluderende tilbage til den diskussion mellem J. Derrida og C. Malabou, der har orienteret min læsning af Luthers nadvertekster for på baggrund af de metafysikkritiske potentialer i Luthers sene sakramentsteologi perspektiverende at antyde et udspil til en anden forståelse af forholdet mellem immanent og økonomisk trinitet end den, der definerer Ringlebens og Henschens arbejde med Luthers *nova lingua*.

Afsluttende bemærkning: Nærvær som refiguration, begivenhed og materialitet også i senmoderne kontekst

Jeg har i min læsning af Luthers to sene nadvertekster i diskussion med den dominerende metaforisk inspirerede forståelse af Luthers nye sprog forsøgt at vise, at Luther har et begreb om nærvær som begivenhed, der også er relevant i en senmoderne, metafysikkritisk kontekst.

Det af J. Derrida ildesete begreb nærvær er i Luthers kristologi og sakramentsteologi umisteligt og uopgiveligt. Når Luther polemiserer imod den skolastiske transsubstantiationslære og sværmernes repræsentative tegnforståelse, skyldes det hans insisteren på realnærværet som inkarnatorisk virkelighed. Nærvær er i Luthers konception ikke en repræsentativ henvisning til et ideelt nærvær uden for sproget, for i substansmæssige kategorier kan nærvær ikke være begivenhed og som sådan vejlede det nye

kriterier, der er gældende inden for det teologiske begrebsskema, det nye sprogs grammatik (Illge, 2009: 274-276 (264-276)). I lyset af J. Ringlebens og C. Henschens arbejde med det trinitariske gudsbegreb savnes dog et forsøg på også at knytte de indretrinitariske "personer" eller sproglige distinktioner samt de prædikater, de traditionelt tilskrives, til udfoldelsen af de teologiske kriterier for god og meningsfuld tale – eller med andre ord til funderingen af det nye sprog i det trinitariske gudsbegreb.

sprog, der *plenum Deum* udvirker det nyskabende møde mellem Gud og menneske, når overleverede ord og begreber bliver nye og anderledes.

Luthers figurative formidling af nærværet kan ikke med Derrida afvises som ideel identitet og selvpræsentation, for nærværet falder ikke i en idealiserende bevægelse sammen med sig selv uforstyrret af den sproglige forskelliggørelse.

De kristologiske og sakramentale nærværfigurer opererer ikke ud fra hævdelsen af en forskelsløs identitet, der er uanfægtet af nærværets figurative formidling. Som idiomkommunikative figurer udvirker kødbrød, blodvin og gudsdød nærværet som identitet-i-forskel, idet de med afsæt i det velkendte og med sig selv identiske internt i figurerne indarbejder differens og forskel i og som identitet. Luthes sakramentale og kristologiske figurer skaber i spil med hans idiomatiske lære om Kristi legemes ubikvitet og forestillingen om *manducatio oralis* en betydningsøkonomi, hvori nærvær udvirkes som passionsproglig differensorientering.

Som passionsprog er Luthers forståelse af nærvær ikke indløseligt i en dekonstruktivistisk differensøkonomi. Forskelliggørende gentagelse og identitetsafsporing er i Luthers nye sprog ikke den stadige udsættelse og forskydning af et nærvær, der aldrig inkarnerer sig knyttet til en figurativ eller sproglig form.

Som begivenhed indtræffer nærværet ikke vertikalt ude- eller oppefra en radikal transcendens. Det henviser ikke til et absolut begyndelses- eller endepunkt, et transcendentalt betegnet; nærværet har ifølge Luther ikke nogen metafysisk *Heimkehr zur rechten Gotts*. Det præsenterer sig ikke, men udvirkes som nye figurer, metaforer, antiteser og parallelismer i de allerede givne figurer og former. Nærværets begivenhed er som refiguration heller ikke fikserbar og stabil i en materiel form. Med hermeneutisk motor i *communicatio idiomatum* reproducerer og remetaforiserer *nova lingua* nærværfigurerne som fremadrettet sproglig gøren eller praksis, der bringer Gud og menneske sammen i nye møder og nye perspektiviske åbninger. I sproget refigureres nærværet som begivenhedens forskelliggørende gentagelse uden at stifne eller ophæves i atemporal selvpræsentation.

I Luthers idiomkommunikative og passionsproglige økonomi er gentagelse og forskelliggørelse snarere end derridask *différance* med C. Malabou forandring og transformation. I Malabous plastiske gentilegnelse af Derridas *différance* betyder forskel en transformation internt i og af nærværets 'form'. I Malabous begreb om plasticitet er det muligt at opfange impulserne i Luthers sene sakramentsteologi og kristologi på måder, der formidler mellem en derridask inspireret differensøkonomi og en ringlebensk synte-

tisk ophævelse af de idiomkommunikative møder mellem Gud og menneske i et atemporalt nærværs selvsammenfald.

Guds selvnærvær og identitet er i Luthers figurative formidling som Malabous formbegreb plastisk i den forstand, at nærværet transformerer sig fra metafysisk ideel form til en ny og anden form for nærvær og identitet. I det nye sprogs betydningsøkonomi skabes nærværet som en også i Gud form- eller figurintern begivenhed. Gud giver i inkarnation og sakramente sig selv og sit selvnærvær en ny form i de kristologiske og sakramentale nærværsfigurer. Gud forskelliggør og forandrer sig fra et indretrinitarisk ideelt nærvær uden andet end den rene forskel til, hvad Ringleben kalder ”das Materiell-Werden von Sinn”. Guds ideelt differentierede selvnærvær transformerer eller refigurerer sig, idet Gud *ad extra* binder sit nærvær og identitet til det andet og forskellige i og som passionssproglig materialitet.

Som passionssprog er sproget ikke nærværets materiale eksil, der syntetisk skal ophæves i et eskatologisk og atemporalt sammenfald af økonomisk og immanent trinitet. Det nye sprog er den betydningsøkonomi, hvor også Guds nærvær og identitet forandres og forskelliggøres, når nærværet som begivenhed udvirkes i de historisk kontingente møder mellem Gud og menneske. I Luthers sene nadverskrifter ligger der således metafysikkritiske potentialer, der i Luthers begreb om nærvær som refiguration, begivenhed og materialitet betyder en passionssproglig tidsliggørelse i den trialogiske guddom.

Udblik: Nærværets og begivenhedens fremtid

Det lægger op til at tænke forholdet mellem økonomisk og immanent trinitet på nye måder, idet den økonomiske trinitet opprioriteres. Et sådant arbejde ville lægge sig i naturlig forlængelse af den nyere forsknings genopdagelse af Luther som trinitarisk tænker, der allerede repræsenteres ved skikkelser som bl.a. J. Ringleben, C. Henschen, D. Ngien og T. Mannermaa. Ringlebens inspirerende fortolkning af de indretrinitariske relationer som sproglige distinktioner kan med fordel videreudvikles, idet de traditionelle prædikater knyttet til fader, søn og ånd opdyrkes og udarbejdes i og som kriterierne for det nye sprogs tale om Gud og menneske. I det nye sprog er den immanente trinitet ikke nødvendigvis ontologisk eskatologisk koncipieret, men et begreb om den trinitariske struktur, der er på færde i enhver sproglig begivenhed mellem Gud og menneske?

Et fornyet studie i forholdet mellem økonomisk og immanent trinitet kunne yderligere profitere af en samtale med den poststrukturalistiske filosofis temporalitets- og futuritetsdiskussion, der knyttes til begivenhedens

mulighed. I lyset af den filosofiske diskussion af forholdet mellem tid og fremtid lægger nærvær og begivenhed som tid i Gud op til at formulere en anden fremtids- og forventningshorisont end den, der funderer den idealiserende metafor, men samtidig må garantere det teologiske sprogs og begivenhedens *extra nos* karakter. I lyset af C. Malabous begreb om plasticitet er fremtiden ikke nødvendigvis noget ude foran os. Fremtid er ikke en radikal transcendens, hvorfra begivenhed vertikalt indtræffer, eller begivenhedens atemporale selvpræsentation, der har afkastet nærværets *sub contrario* og differensperspektiv – den *er* realpræsentsk refigurativitet.

Sammenfatning: Nærværet som refiguration, begivenhed og materialitet

Jeg hævdede indledningsvist, at Luthers sproglige figurer i *Dass diese Wort* og *Vom Abendmahl Christi* rummer et stadig aktuelt og gyldigt begreb om nærvær som begivenhed og materialitet.

På baggrund af en genlæsning af Luthers to sene nadvertekster er begreberne nærvær, begivenhed og materialitet med Luther kvalificeret og indholdsbestemt ud fra de sproglige figurer, der har udgjort mit fokus i forsøget på at formulere et bidrag til forståelsen af Luthers nye sprog, *nova lingua*, og dets meningsskaben.

I en original og sprogteologisk reflekteret til sin traditions ord og begreber refigurerer Luther et substantielt tænkt nærvær som begivenhed i og nyskabelse af Gud og menneske på måder, der peger videre end anklager for *doketisme*, *monofysitisme* og *patripassionisme*. I Luthers figurative formidling udvirkes nærvær som begivenhed i de sproglige former og figurer, der berører både Gud og menneske.

Med dette udgangspunkt for læsningen af Luthers to sene nadvertekster indskriver afhandlingen sig i den aktuelle systematisk-teologiske *nova lingua*-reception. Med sin frugtbare og inspirerende fortolkning af forholdet mellem form og indhold, sprog og sag, i Luthers tilgang til tradition og bibeltæst udgør *nova lingua*-receptionen et forskningsmæssigt nybrud i arbejdet med Luthers to sene nadvertekster. Traditionelt set problematiske lutherske temaer som det reale nærvær i sakramentet, den egensindige lære om det menneskelige legemes allestedsnærvær og forestillingen om *manducatio oralis* afvises ikke i den nye reception. Derimod medtænkes de lutherske idiosynkrasier i det nye sprogs mere omfattende arbejde med i Kristus at gøre ord og begreber nye. I sproglige figurer, metaforer, parallelismer m.m. opererer i nadverteksterne et allerede virksomt nyt sprog. Men trods de systematisk-teologiske landvindinger i receptionen af de to sene nadvertekster fokuserer *nova lingua*-receptionen som vist ikke på realnærværet som et specifikt sprog- og repræsentationsteoretisk problem, der må medtænkes i det nye sprogs fundering i gudslæren.

Med C. Malabous konstruktive videreførelse af Derridas dekonstruktive projekt og gentilegnelsen af Derridas *différance* oparbejder afhandlingen en teoretisk position, der sigter mod at opdyrke potentialerne i Luthers nærværforståelse og yde et kritisk bidrag til den systematiske reception af Luthers *nova lingua*. Malabou tilbyder med sit plasticitetsbegreb et begreb eller en figur for nærvær og identitet, der opfanger impulserne i Luthers sprogfigurer. I og som plastisk form gentænker og transformerer Malabou

et metafysisk ideelt nærvær til nyt og andet nærvær og identitet, idet hun produktivt indarbejder materialitet i betydningen kontingens og temporalitet i et ideelt forstået nærvær.

På den baggrund genlæser afhandlingen Luthers sproglige figurer for nærværet i de to sene nadvertekster ud fra den tese, at nærvær i figurens form udvirkes og skabes som begivenhed, der svarende til radikaliteten i Luthers kristologi og sakramentsteologi også har implikationer for forståelsen af Guds selvnærvær og selvidentitet.

Hensigten med afhandlingen har været at transportere nærværfiguren og dens metafysikkritiske potentialer fra et i metaforens navn perifert eksempel på det nye sprog ind i Luthers *nova lingua* som paradigmatisk for dets meningsskaben.

I afhandlingens kapitel I udfoldes den tegn- og repræsentationsteoretiske pointe, der blev videreført og udarbejdedes mere udførligt i kapitel II og III.

Kapitel I argumenterede i samtale med repræsentanter for *nova lingua*-receptionen for, at Luthers forståelse af Kristi menneskelige legemes allestedsnærvær fungerer i en bevidst sproglig strategi. Med korset som dominerende figur opløser Luther i *Dass diese Wort* igennem figurative ubikvitetspar den tegnmæssige præmis, der med dikotomien mellem nærvær/fravær som fortegn afviser det reale nærvær i sakramentet. Formidlet igennem Luthers ubikvitetfigurer har nærværet ingen metafysisk *Heimkehr*. Nærværets begivenhed er ikke, at det vertikalt indtræffer oppe- eller udefra en transcendens uden for sproget, men derimod dets materialisation ud af og i det allerede givne.

I diskussion med sværmerne ophæver Luher ikke doketistisk ethvert begreb om legeme, men han suspenderer dets traditionelle henvisning og identitet for at skabe et nyt legemligt nærvær i gudmenneske og kødbrød. I Luthers forestilling om Kristi legemes ubikvitet arbejder det nye sprog i *Dass diese Wort* med traditionelle ord og begreber for at udtrykke, at den filosofiske differens, der identificerer og fikserer Gud og menneske i uoverstigelig afstand, ikke længere er gyldig.

Kapitel II undersøgte de kors- og passionsteologiske implikationer af Luthers kristologi ud fra *Vom Abendmahl Christi*. Kapitel II opholdt sig derfor ved Luthers forståelse af personenhed, to-naturslære og specifikt *communicatio idiomatum*.

Kapitlet argumenterer for en allerede i nadverteksterne intim og gensidigt forstået *communicatio idiomatum*, der udtrykkes i Luthers selvopfundne kristologiske figurer: Gudmenneske, åndskød og gudskød. I de kristolo-

giske figurer udvirkes en gensidig udveksling mellem Gud og menneske, der realt bestemmer både guddommeligt og menneskeligt på nye måder.

Figureerne fungerer ud fra en chalcedonensisk logik, der ikke monofysistisk opløser eller ophæver forskellen mellem Gud og menneske. I figuren transporterer Luther forskellen ind i det nye figur- og identitetspar. Internt i figuren skabes den spænding, der nuancerer og forskelliggør de to størrelser i figurparret. *Communicatio idiomatum* er i Luthers figurative formidling det nye nærvær mellem Gud og menneske, der udvirkes som figurintern begivenhed. I figurene er inkarnationens nyskabende møde mellem Gud og menneske nutidig, når det samme og med sig selv identiske bliver andet end og forskelligt fra sig selv.

I diskussion med *nova lingua*-receptionen argumenterer kapitel II for en forståelse af *communicatio idiomatum* som en fremadrettet sproglig gøren eller praksis. Konsekvensen i Luthers forståelse af personenhed og gensidig idiomkommunikation betyder, at figurene også er passionsfigurer. Som passionsteologisk sproglig gøren udvirker figurene nærværet som begivenhed i Gud og menneske, der ikke funderer nærværets figurative formidling i et absolut begyndelses- eller endepunkt.

På denne baggrund fokuserede kapitel III på Luthers forståelse af realnærværet i sakramentet og dets tidlige implikationer. Det passionsteologiske aspekt i Luthers kristologi forbindes nu mere udførligt med realnærværet som gentagelse af det inkarnatoriske møde mellem Gud og menneske. Med *nova lingua*-receptionen argumenteres for en genkvalificering af sakramentets materialitet som den sproglige formidling af nærværet.

I diskussion med *nova lingua*-receptionen viste kapitel III, at det sakramentale nærvær som begivenhedens gentagelse og refiguration også betyder en tidsliggørelse i Gud, der må medtænkes i det nye sprogs fundering i gudslæren. I Luthers sakramentale figurer for nærværet gentages og forskelliggøres de kristologiske. I kødbrød og blodvin refigureres nærværets begivenhed som forskelliggørende gentagelse, der har implikationer for forståelsen af Guds selvnærvær og selvidentitet. Idet også *manducatio oralis* forbindes med det nye sprog, argumenterer kapitel III for en passionsteologisk genkvalificering af sproglig materialitet som en identitetsafsporende differens, der forstyrrer forestillingen om et ideelt nærvær.

Kapitel III problematiserede derfor den dominerende metaforiske fortolkning af Luthers *nova lingua*. I den metaforiske fortolkning af det nye sprog falder økonomisk og immanent trinitet sammen, idet den sprogligt-materiale eksilering af nærværet eskatologisk ophæves i dets atemporale selvpræsentation.

I forsøget på at løfte Luthers nye sprog og dets fundering i gudslæren videre end en ufrugtbar dikotomi mellem idealitet og materialitet, griber kapitel III tilbage til samtalen mellem J. Derrida og C. Malabou. Som passivitetssprog er Luthers nye sprog ikke indløseligt i en dekonstruktivistisk differensøkonomi eller en ringlebensk futurisk eskatologi. I det nye sprogs betydningsøkonomi er forskelliggørende gentagelse ikke den stadige ud-sættelse og forskydning af et nærvær, der aldrig inkarnerer sig, ligesom nærværets begivenhed ikke kan forlægges til eskatologisk fremtid. I det nye sprog refigureres nærværet som begivenhedens forskelliggørende gentagelse, der realpræsentielt udvirker inkarnationens nyskabende møde mellem Gud og menneske på nye måder.

Perspektiverende lagde kapitel III derfor op til et fornyet systematisk teologisk arbejde med forholdet mellem økonomisk og immanent trinitet, der sigter mod i lyset af de metafysikkritiske potentialer i Luthers nærvær- og begivenhedsfigurer at medtænke temporalitet og kontingens i gudslæren. Fremtid er ikke nødvendigvis en vertikal begivenheds horisont eller dens atemporale ophævelse, men dens stadige refiguration.

Summary

This thesis argues that a re-reading and revisiting of Luther's late writings on the eucharist *That These Words of Christ* (1527) and *Concerning the Lords Supper. Confession* (1528) can provide a new concept of presence and identity as an event connected to a specific form of materiality.

Mediated through innovative linguistic figures such as "God-man" and "blood-wine" Luther transforms a substantially conceived idea of presence into a concept of presence as an event that emerges from the linguistic forms and figures already present.

The thesis is inspired by the new field of research within systematic theology that investigates Luther's idea of a new language, *nova lingua*. Represented by thinkers such as J. Ringleben, C. Henschen, J. Wolff and St. Streiff, the systematic theological reception of Luther's *nova lingua* examines the new language as operating and working as early as in Luther's writings in 1527 and 1528. However the *nova lingua*-reception does not focus specifically on Luther's understanding of presence.

Thus the thesis aims at contributing to the reception of Luther's new language by developing a concept of being and identity which unfolds the critical potentials vis-à-vis metaphysics in Luther's sacramental theology. C. Malabou's concept of plasticity presents a new way of thinking presence as an event internal to form that resembles Luther's. As the plasticity of form Malabou rethinks J. Derrida's *différance* in the materiality of form. Form does not mean presence as platonic *ousia*, rather as form and in form presence is transformed into a new form of presence that metamorphs and temporalizes itself – its form is its matter.

Chapter I argues that Luther's understanding of ubiquity of the body of Christ does not necessarily lead to docetism. By creating self-invented linguistic figures of the omnipresent body of Christ Luther dissolves the dichotomy that informs the traditional theory of sign and presence. Christ's presence in the sacrament has no idealistic or metaphysic *Heimkehr*. The event of presence is not a vertical interruption from a transcendent height beyond language; rather the figures and forms of the ubiquitous body create a figurative canvas on which presence as event materializes.

Chapter II investigates the theopaschistic implications of Luther's christology paying special attention to his understanding of the *communicatio idiomatum*. The chapter examines how Luther re-figures the intimate unity of God and man and the mutual communication of attributes in linguistic figures such as "God-man" and "Spirit-body". The figures do not dissolve the distinction and difference between God and man, spirit and body, but rather transport the difference in to the christological figures, thus creating a tension, that effects and causes a mutual communication between God

and man, spirit and body. The effect of the figure is illustrated by inserting an imaginary hyphen in to the figure. The hyphen visualizes how attention is relocated from two isolated or hypostatic natures to the gap or a space between two semantic entities, God and man, spirit and body, which is the intercommunicative new presence of God and man. Given the radical nature of Luther's christology and the figurative mediation of *communicatio idiomatum*, chapter II argues that the christological figures of presence do in some way affect God and man when the semantics of both are put into play.

Chapter III focuses on Luther's understanding of the real presence in the sacrament and its temporal implication for the being of God. Luther claims a mutual communication of attributes in the sacramental unity of bread and body, blood and wine. Inspired by the dominant thinkers in the systematic theological reception of Luther's *nova lingua* the chapter argues for a re-qualification of the materiality of the sacrament as the linguistic mediation of presence.

Taking its point of departure in the sacramental figures "blood-wine" and "bread-body" chapter III notes that the Christological figures of presence are transformed and re-figured into new sacramental figures thus producing new differences and new identities within the semantics connected to God and man. In the mediation of language presence as event continuously affects the being of God and man.

In a critique of the dominating metaphorical interpretation of Luther's new language which founds the *nova lingua* in an eschatological future yet to come, the thesis suggests that the materiality of language as expressed in Luther's innovative christological and sacramental figures obstructs the idealistic presentation of being in an atemporal future. In the new language, presence as event emerges out of the contingent shapes and figures already there, economically transforming and re-figuring the being of God and man.

Thus the potentials of Lutheran eucharist theology open up for a reinvestigation of the relationship between economic and immanent trinity. Through a plastic notion of presence and identity as expressed in Luther's linguistic innovations, God's presence and identity is re-figured in God's new being that transforms and temporalizes itself *ad extra* in history – as with plasticity the form of God's being is its matter.

Litteraturliste

Kilder:

Luther, M. (2004 [1528]): "Vom Abendmahl Christi". I: *Martin Luther Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)* 26. Weimar: Böhlau.

Luther, M. (1901 [1527]): "Dass diese Worte Christi 'Das ist mein leib' noch fest stehen". I: *Martin Luther Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)* 23. Weimar: Böhlau.

Luther, M. (1914 [1539]): "Von den Konziliis und Kirchen". I: *Martin Luther Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)* 50. Weimar: Böhlau.

Luther, M. (1932 [1539]): "Die Disputation de sententia: Verbum caro factum est (Joh. 1, 14)". I: *Martin Luther Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)* 39, II. Weimar: Böhlau.

Luther, M. (1932 [1540]): "Die Disputation de divinitate et humanitate Christi". I: *Martin Luther Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)* 39, II. Weimar: Böhlau.

Luther, M. (1921 [1531-1546]): "Ob die Gottheit in Christo auch gelitten habe?". I: *Martin Luther Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)*. Tischreden 6. Weimar: Böhlau.

Luther, M. (1916 [1540]): "An coena sit signum dicendum?". I: *Martin Luther Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)*. Tischreden 4. Weimar: Böhlau.

Sekundærlitteratur.

Alfsvåg, K. (1987): "Language and Reality. Luther's Relation to Classical Rhetoric in Rationis Latomianae confutatio (1521)", i *Studia Theologica. Nordic Journal of Theology* 1987, vol 41, issue 1: 85-127.

Baur, J. (1993): "Luther und die Philosophie", i Baur, J.: *Luther und seine klassischen Erben*. Theologische Aufsätze und Forschungen. IV, Mohr Siebeck, Tübingen: 13-28.

Baur, J. (1993): "Lutherische Christologie im Streit um die neue Bestimmung von Gott und Mensch", i Baur, J.: *Luther und seine klassischen Erben*. Theologische Aufsätze und Forschungen. IV, Mohr Siebeck, Tübingen: 144-163.

Baur, J. (2007): "Ubiquität", i Bayer, O. og Benjamin Gleede (red.): *Creator est Creatura. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation*. Walter de Gruyter, Berlin: 186-301.

Bayer, O. (2007): "Das Wort ward Fleisch. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation", i Bayer, O. og Benjamin Gleede (red.): *Creator est Creatura. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation*. Walter de Gruyter, Berlin: 5-34.

Beutel, A. (1991): *In dem Anfang war das Wort: Studien zu Luthers Sprachverständnis*. Mohr Siebeck, Tübingen.

Beutel, A. (2005): "Wort Gottes", i Beutel, A. (red.): *Luther Handbuch*. Mohr Siebeck, Tübingen: 362-371.

Bielfeldt, D. (1990): "Luther, Metaphor, and Theological Language", i *Modern Theology* 6:2 (1990): 121-135.

Derrida, J. (2002 [1972]): *Differance*. Oversat af Olesen, Gosvig S. Det Lille Forlag, København.

Derrida, J. (1970 [1967]): *Om Grammatologi*. Oversat af Bonnevie, L. og Per Aage Brandt. Arena, København.

Derrida, J. (2007a [1967]): "Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen", i Engelmann, P. (red.): *Postmoderne und Dekonstruktion: Texte französischer Philosophen der Gegenwart*. Reclam, Stuttgart: 114-139.

Derrida, J. (2007b [1969]): "Semiologie und Grammatologie. Gespräch mit Julia Kristeva", i Engelmann, P. (red.): *Postmoderne und Dekonstruktion: Texte französischer Philosophen der Gegenwart*. Reclam, Stuttgart: 140-164.

Derrida, J. (2003 [2001]): *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit vom Ereignis zu sprechen*. Merve Verlag, Berlin.

Diderichsen, A. (2005): "Dekonstruktion – Anticentrisme og politisk polyfoni hos Derrida", i Esmark, A. et al. (red.): *Poststrukturalistiske analysestrategier*. Roskilde Universitetsforlag, Frederiksberg: 127-152.

Dilthey, W. (1969 [1914]): "Die Glaubenslehre der Reformatoren", i *Gesammelte Schriften*, II. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: 203-242.

Esmark, A., C. B. Lausten og N. Å. Andersen (2005): "Poststrukturalistiske analysestrategier – en introduktion", i Esmark, A. et al. (red.): *Poststrukturalistiske analysestrategier*. Roskilde Universitetsforlag, Frederiksberg: 7-39.

Ebeling, G. (1995 [1992]): "'Christus ... factus est peccatum methaportice'", i Ebeling, G.: *Wort und Glaube IV. Theologie in den Gegensätzen des Lebens*. Mohr Siebeck, Tübingen: 583-609.

Ebeling, G. (1995 [1990]): "Der Sühnetod Christi als Glaubensaussage", i Ebeling, G.: *Wort und Glaube IV. Theologie in den Gegensätzen des Lebens*. Mohr Siebeck, Tübingen: 557-582.

Enggaard, N. (2011): "Nadver, kød og krop – Luthers udspil til et nyt teologisk sprog", i Busch Nielsen, K. og Johanne Stubbe Teglbjærg (red.): *Kroppens Teologi – Teologiens Krop*. ANIS, København: 333-352.

Grane, L. (1971): "Erwägungen zur Ontologie Luthers", i *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* XIII/2, 1971: 188ff.

Gollwitzer, H. (1938): "Luthers Abendmahlslehre", i Asmussen, H. et al. (red.): *Abendmahlsgemeinschaft?* (Evangelische Theologie Beiheft 3). Chr. Kaiser Verlag, München: 94-121.

Hägglund, B. (1955): *Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischer Tradition*. Lunds Universitets Årsskrift, Bind 55. C. W. K. Gleerup, Lund.

Hägglund, B. (1984): "Martin Luther über die Sprache", i *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 26, 1984: 1-12.

Härle, W. (1994): "'Christus factus est peccatum metaphorice'. Zur Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu Christi", i *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 36, 1994: 302-315.

Harnack, A. (1910 [1885]): "Die von Luther neben und in seinem Christentum festgehaltenen katholischen Elemente", i Harnack, A.: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III Band. Mohr Siebeck, Tübingen: 868-896.

Hardt, T. G. A. (1971): *Venerabilis & adorabilis Eucharistia: en studie i den lutherska nattvardsläran under 1500-tallet*. Ljungbergs Boktryckeri, Klippan.

Hardt, T. G. A. (1988): *Venerabilis et adorabilis Eucharistia: eine Studie über die lutherische Abendmahlslehre im 16. Jahrhundert*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Hausammann, S. (1969): "Realpräsenz in Luthers Abendmahlslehre", i Abramowski, L. og J. F. G. Goeters (red.): *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation. Festschrift für Ernst Bizer*. Neukirchner Verlag, Neukirchen: 157-173.

Henschen, C. (2010): *Erniedrigung Gottes und des Menschen Erhöhung*. Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main.

Hilgenfeld, H. (1971): *Mittelalterlich-traditionelle Elemente in Luthers Abendmahlschriften*. Theologischer Verlag, Zürich.

Hinlicky, P. (2010): "'One of the Trinity Suffered': Luther's Neo-Chalcedonian Christology", i Hinlicky, P.: *Luther and the Beloved Community: a path for Christian theology after Christendom*. William B. Eerdmans, Grand Rapids: 31-65.

Jansen, R. (1976): *Studien zur Luthers Trinitätslehre*. Herbert Lang & Cie AG, Bern.

Jensen, O. (1987): *Kristi Person. Til betydningen av læren om Kristi person i Martin Luthers teologi 1520-1546*. Bergen.

Jüngel, E. (1980): "Metaphorische Wahrheit", i Jüngel, E.: *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch*. Kaiser, München: 103-157.

Jüngel, E. (1977): *Gott als Geheimnis der Welt*. Mohr Siebeck, Tübingen.

Illge, H. (2009): *Gewissheit durch das Wort. Eine sprachphilosophische Untersuchung von Luthers fundamentaltheologischer Einsicht*. Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main.

Kirjavainen, H. (1987): "Die Spezifizierung der Glaubensgegenstände bei Luther im Licht der Spätmittelalterlichen Semantik", i Mannermaa, T. et al. (red.): *Thesaurus Lutheri. Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luther-Forschung*. Luther-Agricola-Gesellschaft, Helsinki: 237-257.

Krause, G. (1962): *Studien zu Luthers Auslegung der kleinen Propheten*. Mohr Siebeck, Tübingen

Kyndal, E. (1984): *Nadverlære og nadverfællesskab: den lutherske nadverlære kritisk belyst ud fra Ny Testamente og den økumeniske samtale i nutiden*. GAD, København.

Leoni, St. (2000): "Nicht Nachwort, sondern Machtwort: Die Grammatik des Geistes in Luthers Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis", i *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 42. 246-266.

Mahlmann, Th. (1969): *Das neue Dogma der Lutherischen Christologie – Problem und Geschichte seiner Begründung*. Güterloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh: 9-18.

Malabou C. (2010 [2005]): *Plasticity at the Dusk of Writing. Dialectic, Destruction, Deconstruction*. Columbia University Press, New York.

Malabou C. (2005 [1996]): *The future of Hegel: Plasticity, temporality, and dialectic*. Routledge, London.

Malabou C. (2008): "A Conversation with Catherine Malabou", i *Journal for Cultural and Religious Theory* 2008, 9: 1–13.

Martinon, J.-P. (2007): *On Futurity: Malabou, Nancy and Derrida*. Palgrave Macmillan, New York.

Metzke, E. (1961 [1948]): "Sakrament und Metaphysik. Eine Lutherstudie über das Verhältnis des christlichen Denkens zum Leiblich-Materiellen", i Metzke, E.: *Coincidentia Oppositorum*. Witten: Luther Verlag.

Meinhold, P. (1958): *Luthers Sprachphilosophie*. Lutherisches Verlagshaus, Berlin.

Nagel, N. E. (1983): "Martinus: 'Heresy, Doctor Luther, Heresy!' The Person and Work of Christ", i Brooks, P. N (red.): *Seven-Headed Luther. Essays in Commemoration of a Quincentenary 1483-1983*. Clarendon Press, Oxford: 25-49

Nietzsche, F. (1980 [1887]): *Den muntre videnskab*. Det Lille Forlag, Frederiksberg.

Nilsson, Kj. O. (1966): *Simul. Das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Ngien, D. (1995): *The Suffering of God according to Martin Luther's 'Theologia Crucis'*. (American University Studies: Series 7, Theology and Religion. Vol. 181). Peter Lang Publishing, New York.

Ngien, D. (2004): "Chalcedonian Christology and beyond: Luther's understanding of the *Communicatio Idiomatum*", i *The Heythrop Journal*, vol. 45, 1: 54-68.

Pallesen, C. (1991): "Jagten på den tabte kontekst – om eksternalitet og bekendelse i Luthers nadverlære", i *Kritisk Forum for Praktisk Teologi*, 45: 13-42.

Peters, A. (1966): *Realpräsenz: Luthers Zeugnis von Christi Gegenwart im Abendmahl*. (Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums; 5). Lutherisches Verlagshaus Berlin und Hamburg, Berlin.

Raffnsøe, Sv. (2003): "Poststrukturalismen", i Lübke, P. (red.): *Fransk Filosofi. Engagement og Struktur*. Politikens Forlag, København: 217-285.

Ricoeur, P. (1997 [1978]): *The rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*. Routledge, London.

Ringleben, J. (2004 LzM): "Luther zur Metapher", i Ringleben, J.: *Arbeit am Gottesbegriff, Bd. 1: Reformatorische Grundlegung, Gotteslehre, Eschatologie*. Mohr Siebeck, Tübingen: 58-95.

Ringleben, J. (2004 MuE): "Metapher und Eschatologie bei Luther", i Ringleben, J.: *Arbeit am Gottesbegriff, Bd. 1: Reformatorische Grundlegung, Gotteslehre, Eschatologie*. Mohr Siebeck, Tübingen: 96-116.

Ringleben, J. (2008): "'Im Munde zerronnen ...?' Philosophischer Baustein zum Verständnis des Abendmahls-Sakramentes", i Bader, G. et al. (red.): *Sprachgewinn. Festschrift für Günter Bader*. LIT VERLAG Dr. W. Hopf, Berlin: 162-177.

Ringleben, J. (2010): *Gott im Wort. Luthers Theologie von der Sprache her*. Mohr Siebeck, Tübingen.

Saarinen, R. (1988): "Metapher und biblische Redefiguren als Elemente der Sprachphilosophie Luthers", i *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 1988, 30: 18-39.

Saarinen, R. (1990): "The Word of God in Luthers Theology", i *Lutheran Quarterly*, 1990, 4: 31-44.

Schwarz, R. (1966): "Gott ist Mensch. Zur Lehre von der Person Christi bei der Ockhamisten und bei Luther", i *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 63: 289-352.

Slenczka, N. (2005): "Neubestimmte Wirklichkeit. Zum systematische Zentrum der Lehre Luthers von der Gegenwart Christi unter Brot und Wein", i Korsch, D. (red.): *Die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig: 79-98.

Sommerlath, E. (1930): *Der Sinn des Abendmahls: Nach Luthers Gedanken über das Abendmahl 1527-29*. Verlag von Dörffling & Franke, Leipzig.

Sommerlath, E. (1941): "Das Abendmahl bei Luther", i Sasse, H. (red.): *Vom Sakrament des Altars. Lutherische Beiträge zur Frage des heiligen Abendmahls*. Verlag von Dörffling & Franke, Leipzig: 95-132.

Steiger, J. A. (1996): "Die communicatio idiomatum als Achse und Motor der Theologie Luthers", i *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 38, 1: 1-28.

Streiff, St. (1993): '*Novis linguis loqui*': *Martin Luthers Disputation über Joh. 1, 14 'Verbum caro factum est' aus dem Jahr 1539*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Stoellger, Ph. (2003): "Jesus ist Christus. Zur symbolischen Form der Christusmetapher und einigen Folgen für die systematische Theologie", i Rohls, J. et al. (red.): *Metaphorik und Christologie*. De Gruyter, Berlin.

Stoellger, Ph. (2000): *Metapher und Lebenswelt: Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*. Mohr Siebeck: Tübingen.

Stoellger, Ph (2010): *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer 'categoria non grata'*. Mohr Siebeck, Tübingen.

Työrinoja, R. (1987): "Nova vocabula et nova lingua", i Mannermaa, T. et al. (red.): *Thesaurus Lutheri. Auf Suche nach neuen Paradigmen der Luther-Forschung*. Luther-Agricola-Gesellschaft, Helsinki: 221-236.

Työrinoja, R. (1986): "*Proprietas Verbi: Luther's Conception of Philosophical and Theological Language in the Disputation: Verbum caro factum est (Joh. 1: 14)*", i Kirjavainen, H. (red.): *Faith, Will and Grammar*. Publications of Luther-Agricola Society, Helsinki: 140-178.

Widmann, P. (1996): "Erwin Metzkes Luthertolkning – gendrevet", i Jørgensen, Th. og Peter Widmann (red.): *Verbum Dei – Verba ecclesiae. Festschrift til Erik Kyndal*. Det Teologiske Fakultet, Aarhus: 128-149.

Vind, A. (2007): "'Christus factus est peccatum metaphorice'. Über die theologische Verwendung rhetorischer Figuren bei Luther unter Einbeziehung Quintilians", i Bayer, O. og Benjamin Gleede (red.): *Creator est*

Creatura. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation. Walter de Gruyter, Berlin: 95-124.

von Soosten, J. (2005): "Präsenz und Repräsentation: Die Marburger Unterscheidung", i Korsch, D. (red.): *Die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl.* Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig: 99-122.

Wabel, Th. (1998): *Sprache als Grenze in Luthers theologischer Hermeneutik und Wittgensteins Sprachphilosophie.* Walter de Gruyter, Berlin.

Wendte, M. (2010): "This is My Body, which is for You. Exploring the Significance of Luther's Theology of the Eucharist in a Technological Age", i Mjaaland, M. et al. (red.): *The Body Unbound. Philosophical Perspectives on Politics, Embodiment and Religion.* Cambridge Scholars Publishing, Newcastle: 89-105.

White, G. (1994): *Luther as Nominalist. A Study of the Logical Methods used in Martin Luther's Disputations in the Light of their Medieval Background.* Luther-Agricola-Society, Helsinki.

Wolff, J. (2005): *Metapher und Kreuz.* Mohr Siebeck, Tübingen.

Wolff, J. (2010): "Ursprung der Bilder. Luthers Rhetorik der (Inter-) Passivität", i Johansson, T. et al. (red.): *Hermeneutica Sacra.* Walter de Gruyter, Berlin/New York: 33-58.