

KIRKEHISTORISKE STUDIER

II RÆKKE NR. 24

*Udgivet af Institut for Dansk Kirkehistorie*

*Under redaktion af*

NIELS KNUD ANDERSEN OG  
KNUD BANNING

SØREN KIERKEGAARD

LÆST AF

K. OLESEN LARSEN

UDGIVET AF VIBEKE OLESEN LARSEN

OG TAGE WILHJELM

*1. Artikler fra Tidehverv*

SØREN KIERKEGAARD AS READ BY

K. OLESEN LARSEN

1. ESSAYS FROM „TIDEHVERV“

*With Summaries in English*

KØBENHAVN G·E·C·GAD

1966

## Indholdsfortegnelse

Forord	<i>side</i> 7
Indledning ved Børge Diderichsen	9
At være eller ikke være (Tidehverv aargang VIII nr. 6)	15
Noget om Afgørelsen i Øjeblikket (VI nr. 7, 8, 9, 10)	21
Svar til Professor Geismar (VII nr. 2)	74
Biskop I. P. Mynsters Omvendelse (X nr. 5)	82
Mynsters Omvendelse og hans prædikener (XIV nr. 1)	96
Oplysningsreligion og Ortodoksi hos Mynster (XIV nr. 3)	105
Menneskenes Forventninger og Troens Forventning (XIV nr. 6)	115
Efterskrift (Ikke tidligere trykt)	128
Den uendelige Fordring og Kærligheden til Næsten (XXVI nr. 1, 2, 3, 5)	133
Knud Hansen og hans Kierkegaard (XXVIII nr. 8)	203
Gensvar til K. E. Løgstrup (XXXI nr. 5)	227
Nogle Bemærkninger om Forholdet mellem Humanisme og Kristendom (XXXI nr. 7)	254
Summaries in English. By Søren Nordentoft, translated by Niels Haislund	269

## Forord

Udgivelsen af K. Olesen Larsens Kierkegaard-artikler har været muliggjort ved den økonomiske støtte, vi har modtaget fra Statens almindelige Videnskabsfond. Redaktionen af Kirkehistoriske Studier har lettet udgivelsen ved at optage bogen i sin serie, dr. theol. Knud Banning har givet mange nyttige raad om den praktiske tilrettelæggelse, og professor Børge Diderichsen har bistaaet med vejledning og altid beredvillig hjælpsomhed. Dr. teol., pastor Søren Nordentoft har paataget sig den vanskelige opgave at udarbejde et resumé, og cand. mag. Niels Haislund har oversat det til engelsk. Vi bringer alle de paagældende en hjertelig tak.

Det kan maaske beklages, at det meste af, hvad Olesen Larsen har offentliggjort om Søren Kierkegaard, tager sit udgangspunkt i andres værker om ham, hvilket kan synes en besværlig vej til det, han har haft at sige. Men maaske staar hans tanker netop skarpere som modsætning til andres synspunkter, og i hvert fald har vi ikke ment at kunne udelade referaterne af de paagældende „andre“, uden at det øvrige kom til at svæve frit i luften.

Mynster-artiklerne har vi medtaget, da emnet har saa nær tilknytning til Kierkegaard og jo bruges af forfatteren til belysning af ham. Det siger lidt om, hvor grundigt Olesen Larsen gik til værks, at der maatte tre store artikler om Mynster til, før han naaede til sammenligningen mellem ham og Kierkegaard.

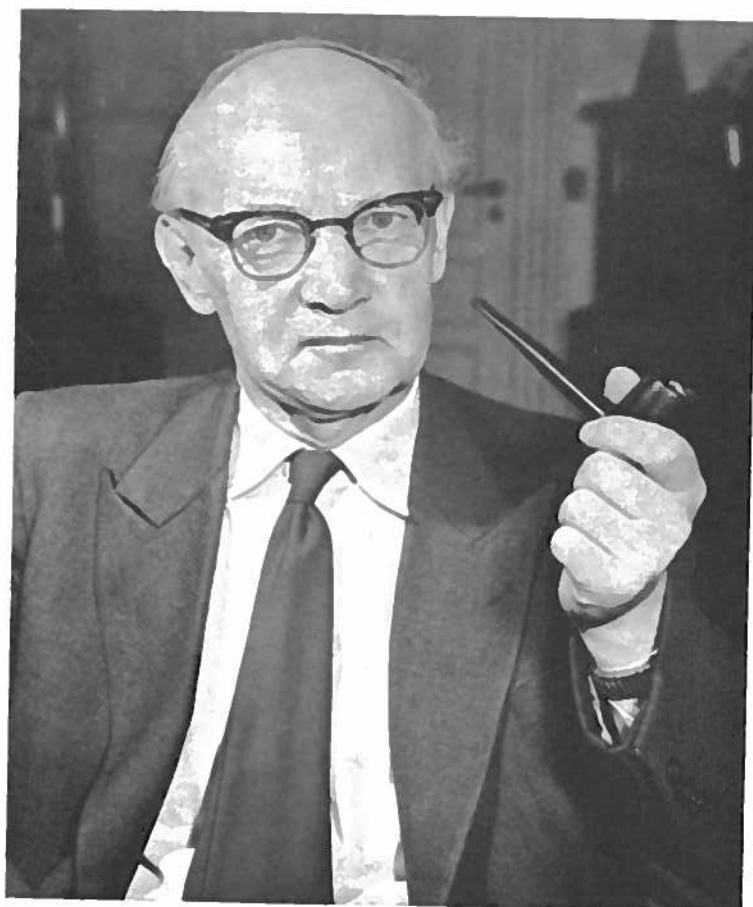
Artiklerne i dette bind har tidligere – med en enkelt undtagelse – været offentliggjort i Tidehverv. I indholdsfortegnelsen er angivet, i hvilke numre de er fremkommet. En enkelt artikel, eller rettere et fragment, en sammenligning mellem Mynster og Kierkegaard, har ikke før været udgivet; vi har ment at det dannede et værdifuldt omend ufærdigt supplement til artiklen: Menneskenes forventninger og troens forventning, til hvilken vi har sat det som en efterskrift.

Alle henvisninger til de samlede værker (S.V.) gælder 1. udgaven, men vi henviser til de sammenlignende registre bagest i de andre udgaver.

*Vibeke Olesen Larsen*

*Tage Wilhjelm*





*Kristoffer Olesen Larsen. Foto 1964*

## Indledning

Kristoffer Olesen Larsen er født den 12. september 1899 paa en lille gaard i Thorslev Kær, Brovst, Hanherred som søn af Kristoffer Larsen og hustru Marie født Kristoffersen. Drengen fik efter sin morfar navnet Kristoffer Olesen. Hjemmet var præget af indremissionsk aand og tone, men uden den snæverhed og surhed, som dette sognemilieu ellers let førte med sig. Trods de stærke saglige modsætninger i synet paa kristendom og kirke, som udviklede sig efterhaanden som sønnen blev en mere og mere central skikkelse i tyvernes og tredivernes teologiske og kirkelige opgør, forblev faderen dog det menneske, med hvem han med størst glæde drøftede kristelige spørgsmaal. Gang paa gang vendte sønnen tilbage til at „min gamle far“ i hans sidste leveaar (han døde 1939) bedre og bedre forstod, hvad det var han, sønnen, stod for i sin haarde polemik mod den officielle kirke og dens toneangivende personligheder. Det skal her nævnes, at Olesen Larsen hele livet følte sig nær knyttet til sit hjem og sin barndomsegn, selv om hans mangeaarige præstegering førte ham til København. Han kunne med dyb følelse tale om Limfjordens storslaaede natur, som han i sin barndom havde modtaget saa stærke indtryk af.

Sygdom i barneaarene medførte, at han først kom i skole som niaarig. Overraskende nok, naar man betænker hjemmets indremissionske karakter, men, naar man ser paa slægtens stærke vilje til selvstændighed, ikke saa overraskende endda, blev han sendt i en grundtvigsk friskole, hvis lærer han altid senere omtalte med stor respekt. Drengen, som var den næst yngste af otte søskende, blev trods hjemmets ret anspændte økonomi holdt til bogen, for at hans gode evner kunne komme til deres ret. Via realskolen i Aabybro kom han til Aalborg kathedralskole, hvorfra han blev student i 1919. Fra denne tid mindedes han med særlig taknemmelighed og beundring Hans Brix's undervisning i dansk litteratur. Sympatien var aabenbart gensidig, for Brix blev meget fortørnet og ærgerlig, da det unge menneske med den stærke og ufordærvede sans for litteratur skuffede ham ved at fortælle, at han ville være teolog! Fra gymnasietiden stammer Olesen Larsens første og grundlæggende bekendtskab med Kierkegaards skrifter. I sine sidste aar sagde han ofte, at han dengang syntes det var let nok at forstaa Kierkegaard, men at det blev helt anderledes, da han kom til universitetet i København. Her fik han at vide, at Kierkegaards opbyggelige og kristelige taler var smukke, religiøse be-

tragtninger i biskop Mynsters stil, præget af pietistisk inderlighed. Dette havde gjort forstaaelsen vanskelig for ham, og det havde kostet ham aars ihærdigt arbejde, inden han fik kæmpet sig fri af denne, som han nu saa, helt misvisende opfattelse og naaede frem til den forstaaelse af Kierkegaard, som direkte og indirekte kommer til orde i hans egne taler og artikler. Han opfattede selv denne indtrængende tilegnelse af Kierkegaards tanker som en tilbagevenden til gymnasietidens enfoldige førsteindtryk men paa den videndes plan. Han udledte heraf den erkendelse, at et sind, der endnu ikke er forkvaklet af kirkelig eller verdslig religiøsitet, har den naturligste adgang til at forstaa Kierkegaards kristelige tale. Den latente modsætning til Geismars opfattelse og hele teologi brød dog ikke op under Olesen Larsens studietid. Han tog embedseksamen i 1926 og vandt samme aar universitetets guldmedalje for besvarelsen af en prisopgave, som ønskede: „En fremstilling og vurdering af Søren Kierkegaards lære om paradokset og denne læres etiske konsekvenser under særlig hensyntagen til forholdet mellem Hegel og Kierkegaard.“ Denne afhandling er frugten af Olesen Larsens arbejde med Kierkegaard i studietiden under Geismars indflydelse, men den peger vistnok ogsaa frem mod den kommende tids omvurdering. Olesen Larsen har ikke selv ønsket at lade den trykke. Iøvrigt var disse aar vel mere præget af filosofiske og litterære studier end af det snævert fagteologiske. Det var en voldsom gæringstid efter den borgerlige verdens sammenbrud i den første verdenskrig, og Olesen Larsen gik med liv og sjæl op i studiet af forfattere som Nietzsche, Dostojevski, Jakob Knudsen, Sigrid Undset o.s.v. Han havde rig lejlighed til at udvikle sine anlæg for samtale og debat. Han blev en mester i diskussionen og gik med krum hals løs paa saavel jævnaldrende som ældre respektpersoner. Aarene paa Regensen genoplevede han gerne i erindringen. Han var en god kammerat og forlangte samme ærlige kammeratskab af andre.

Slutningen af tyverne var indenfor den kristne studenterbevægelse i Danmark en vildt bevæget tid. Den unge fængselspræst N. I. Heje havde ved sin groft saglige og heftigt personlige protest mod den kristne ungdomsbevægelses formentlige kristendomsforfalskning sat en bevægelse i gang, hvis langtrækkende virkninger i dansk kirkeliv og teologi ingen dengang kunne forudse. Det er ikke her opgaven at skildre denne bevægelse. Blot skal det nævnes, at den i løbet af et par aar førte til et samarbejde mellem N. I. Heje, Gustav Brøndsted, Tage Schack og Olesen Larsen som varede livet ud. De udgav fra 1926 maanedsskriftet Tidehverv, da de ikke kunne regne med at faa deres indlæg i den kirkelige debat op-

taget andetsteds. Til dette tidsskrift er Olesen Larsens navn uløseligt knyttet. Størstedelen af hans offentliggjorte artikler blev trykt der. Desuden gjorde han en betydelig indsats ved planlægningen af de aarlige tidehvervsmøder, hvor han, indtil sygdom svækkede ham, veloplagt og energisk fremlagde sine egne synspunkter eller gik ind i de ofte voldsomme diskussioner om andres.

Efter embedseksamen fik Olesen Larsen en kandidatplads paa Borchs kollegium, hvor han boede indtil han i 1928 ansattes som ordineret medhjælper ved Vridsløselille straffeanstalt. Aaret efter blev han gift med Vibeke født Nordentoft. I 1932 udnævntes han til residerende kapellan ved Esajas kirke i København, hvor han blev, indtil han maatte søge sin afsked fra 30. september 1964 paa grund af sygdom. Han døde den 10. november samme aar.

Som vidnesbyrd om disse mange aars forkyndervirksomhed foreligger der to prædikensamlinger: Ordet om Gud (1933) og Livsmod paa Guds ord (1937). Olesen Larsen nedlagde et stort arbejde i sin prædikenforberedelse, fordi han ansaa evangeliets forkyndelse gennem den folkekirkelige gudstjenestes traditionelle led for det vigtigste i en præsts virksomhed. Men han lagde ogsaa megen vægt paa at samtale med mennesker der søgte ham, og gjorde det uden nogen form for persons anseelse. I denne forbindelse bør nævnes det søndagsblad, som han udgav, først sammen med Tage Schack, senere med Vilhelm Krarup. Gennem dette søgte han at komme i forbindelse med videre kredse i sit distrikt. Han bidrog selv med talløse smaastykker, som i enklere form og ofte klart og fyndigt udtrykker det samme som det øvrige forfatterskab. Det kan derfor ikke undre, at bladet vandt sig mange abonnenter over hele landet, og at adskillige præster uddelte det som kirkeblad i deres sogne.

Olesen Larsen var ret ensom i sin præstegerning. Med sine aabne og solidt underbyggede angreb paa alt, hvad han ansaa for kristelig livsløgn og kirkeligt magtstræb, maatte han komme i modsætning til det indre-missionsk prægede menighedssamfund i sognet og dettes skiftende sognepræster. Disse var valgt af menighedsraadets flertal, som repræsenterede menighedssamfundet, og støttede den kirkepolitik som førtes af Det københavnske Kirkefond, der havde bygget Esajaskirken og stod som dens ejer. Olesen Larsen var oprindeligt valgt af det socialdemokratiske mindretal og udnævnt af den socialdemokratiske kirkeminister P. Dahl som et træk i dennes mod Kirkefondet rettede politik, en udnævnelse som vakte stor harme i kirkelige kredse paa trods af dens fulde lovmedholdelighed og rimelige hensyntagen til mindretallet. Men efterhaanden dan-

nedes der en ny gruppe i menighedsraadet, den folkekirkelige, valgt af den kreds, der samledes omkring Olesen Larsens forkyndelse. I menighedsraadet samarbejdede denne med den socialdemokratiske gruppe. Det fortjener at noteres at modsætningsforholdet til sognepræsterne vel præciseredes meget skarpt af Olesen Larsen, men aldrig udartede til personligt chikaneri. Det var sagen, evangeliet, det drejede sig om, og ikke konkurrence eller præsteforfængelighed. I embedsforhold var Olesen Larsen til det yderste korrekt og loyal.

Man kan tvivle paa om Olesen Larsen dybest set savnede en bredere tilslutning i menigheden, selvom det for ham, som for enhver anden, sikkert har været en belastning søndag efter søndag at prædike for en halvtom kirke. Men et er sikkert: som forholdene var fik han tid og arbejdsro til at læse, tænke og skrive og derved opfylde hvad man vel kan kalde hans egentlige bestemmelse: at gennemtænke de menneskelige eksistensproblemer med kristelig tankeskarphed og virkelighedssans.

Fra 1943-50 virkede Olesen Larsen tillige som vikar for fængselspræsten ved Vestre fængsel, et arbejde som han gik stærkt op i. Det blev herunder hans lod efter befrielsen at paatage sig løsningen af en tung, præstelig opgave, nemlig at være sjælesørger for fangerne fra retsopgøret efter besættelsen og for deres paarørende. Om hans opfattelse af retsopgøret kan man iøvrigt læse i Tidehverv 1948 nr. 8 og 9-10.

I en aarrække (1942-61) underviste Olesen Larsen gymnasieklasserne paa Øregaard gymnasium i religion. Disse timer var ham selv en kilde til stor glæde. Ogsaa i skolen var han et modsigelsens tegn. Adskillige af de elever, som forstod hans anliggende, blev saa optaget af hans undervisning at de fortsatte med at komme i hans gæstfri hjem, hvor arbejdet fra timerne videreførtes i studie- og samtaleform.

Olesen Larsens opgør med samtiden var ikke blot et snævert kirkeligt anliggende, men rettede ogsaa sit søgelys mod de almenmenneskelige forhold og tendenser i tiden, i hvilke han saa en trussel mod det enkelte menneskes selvstændighed og selvstændige ansvar. Det fremgaar klart af mange artikler i Tidehverv, som det er planlagt senere at udgive et udvalg af. Fra de senere aar stammer saaledes en artikel der optryktes som selvstændig bog i Hans Reitzels serie *Mennesket i tiden* under titlen *Videnskaben og mennesket* (1954). Men hele dette opgør er til syvende og sidst at forstaa som en vigtig side af Olesen Larsens virksomhed som evangelisk-luthersk præst i den danske folkekirke.

Til slut et par ord om Olesen Larsens arbejde med forstaaelsen af Kierkegaard.



For de mange der gennem aarene – gennem læsning af Tidehverv, gennem deltagelse i studiekredsarbejde eller i samtaler paa tomandshaand – af Olesen Larsen blev indført i Søren Kirkegaards forfatter-skab, var det en naturlig forventning, at dennes livslange arbejde med Søren Kierkegaard maatte udkrystalisere sig i en bog. En bog skrevet hverken for teologen eller litteraten, men for den almindelige læser. Olesen Larsen havde da ogsaa selv tænkt sig at skrive en saadan bog, men som følge af svigtende helbred og hans tidlige død blev det aldrig gjort.

Olesen Larsen omsatte imidlertid sin beskæftigelse med Kierkegaard i søndagsprædikener, i mange foredrag og i artikler i Tidehverv og det omtalte kirkeblad. Adskillige af artiklerne handler direkte om synspunkter og begreber hos Kierkegaard. Det er dem, der nu udsendes i nærværende bind, mens bind II indeholder det, som har været brugeligt fra hans efterladte papirer. Men det typiske for et saa egenvilligt og selvstændigt menneske som Olesen Larsen var netop at han talte med sin egen tunge, naar han talte, efter at tankearbejdet i studereværelset – med Kierkegaards værker nærmest ved haanden – havde holdt ham fangen i timer og dage. Olesen Larsen gjorde hvad han kunne for at modarbejde opkomsten af en kirkelig autoriseret Kierkegaard-ortodoksi eller en filosofisk inspireret Kierkegaard-mode. Ogsaa af den grund er størstedelen af hans arbejde med Kierkegaard meddelt indirekte, oversat til hans eget sprog og indoptaget i hans hele forkyndelse.

Olesen Larsen sendte ikke noget i trykken uden meget omhyggelig forberedelse, herunder stadige smaaændringer af det allerede formulerede. Det er derfor ikke uden betænkeligheder at udgiverne har besluttet sig til offentliggørelse af de hidtil utrykte artikler i *andet* bind.

Der er næppe tvivl om at forfatteren ville have udgivet det meste, efter fornyet gennemtænkning og grundig omarbejdelse og i langt højere grad som et samlet hele, – hvis han havde faaet nogle flere arbejdsaar. Der er intet som ikke sigter paa udgivelse. Men – som læseren let vil konstatere, meget er kun forarbejder og formen er ikke den endelige.

Til gengæld indføres læseren i Olesen Larsens værksted, præstens studerekammer. Og han vil under besøget faa et indtryk af arbejdets majsommelighed og forfatterens uendelige stræben efter nøjagtighed i form som i indhold.

*Børge Diderichsen*



## At være eller ikke være

At relative Modsætninger kan medieres, dertil behøver vi i Sandhed ikke Hegel, da det ligger i det Gl., at de kan adskilles; at absolutte Modsætninger skulde kunne medieres, det vil Personlighed i al Evighed protestere imod (og denne Protest er incommensurabel for Mediationens Assertum), den vil i al Evighed gjentage sit *udødelige* Dilemma: at være eller ikke være, det er Spørgsmaalet (Hamlet). *Kierkegaard*

At være eller ikke være, det er Spørgsmaalet, skal vi tro Hamlet. Intet Menneske kan paa een Gang være levende og død; enten er man levende, og saa er man ikke død; eller man er død, og saa er man ikke levende. Prædikaterne levende og død udelukker hinanden, – det er absolutte Modsætninger (Modsigelser) og ikke blot relative. Hvis det derimod kun drejer sig om relative Modsætninger kan et Menneske være adskillige Ting paa een Gang; store Modsætninger – og smaa med – kan rummes i det samme Bryst. Det er som det skal være; og hvis et Menneske f.Eks. ikke kan forene det at have Svagheder og uheldige Tilbøjeligheder med at have Værd og Ret som Menneske, saa er han syg og bør straks sendes ned til Doktor Schou paa Filadelfia, der har ofret sig for den smukke og menneskekærlige Opgave at hjælpe Folk til med godt Humør at være noget af hvert.

Med al Respekt for de øvrige Videnskaber kan man dog ikke nægte; at det især er Teologien, der har arbejdet paa at forene Modsætninger, og alene af den Grund er det med fuld Ret, at den har faaet Hæderstitlen Videnskabernes Dronning. Paa mange forskellige Maader, den ene altid bedre end den anden, har den forenet og forliget Timelighed og Evighed, Endelighed og Uendelighed, Menneske og Gud, og ofte har Resultatet været næsten over Forventning. Det er derfor med Rette, at Teologerne ofte klager over, at der kun er faa Mennesker selv blandt de bedre (jeg skylder Sandheden at gøre opmærksom paa, at jeg har hentet dette smukke og velafvejede Udtryk hos Mynster), der vil indrømme, at det er noget, det, som Teologien præsterer; til syvende og sidst, siger man, er det ikke andet end enhver kan sige sig selv. Naa, Utak har nu altid været Verdens Løn, og Teologien finder stadig nye Maader at hjælpe Mennesker paa. Ikke tilfreds med at gøre det mulige sætter den sig som Opgave



at gøre det umulige; den vil ikke nøjes med at forlige relative Modsætninger, men gaar ogsaa løs paa de absolutte. Maaske vil en eller anden Læser, der er endnu mere ukyndig i Teologien end jeg, komme med det upassende Spørgsmaal, om det umulige bliver ved med at være umuligt, naar det bliver gjort, og om de absolutte Modsætninger bliver ved med at være absolutte, ogsaa naar de bliver forligte. Det Spørgsmaal røber, at Spørgeren ikke er Teolog, i hvert Fald maa han være ganske ukendt med den nyeste Teologi: den dialektiske.

Teologien har altid betragtet det som sin vanskeligste, men ogsaa vigtigste Opgave at forene det at være Synder med det ikke at være det, idet den har haft en tydelig Fornemmelse af, at naar først denne Opgave er løst, følger Resten efter med Nødvendighed: der bliver Rimelighed i alt, hvad Kristendommen siger, selv i Talen om Syndernes Forladelse, og ethvert ædelt og tænksomt Menneske vil, naar han tænker sig om, nødes til at indrømme, at han allerede næsten er Kristen, i hvert Fald af Overbevisning. Det er da ogsaa her, den dialektiske Teologi sætter ind. Det, der har givet Stødet til dens Fremkomst, er den Omstændighed, at mange onde Mennesker eller negative Aander har hævdet, at hvis det drejer sig om relative Modsætninger, saa behøver vi slet ikke Teologiens Hjælp til at forlige dem, men kan fortræffeligt hjælpe os med Idealisme eller Psykoanalyse, og hvis Modsætningen skal være absolut, saa er Forsoningen umulig.

Det er da ogsaa en urokkelig Forudsætning i den dialektiske Teologi, at det ikke drejer sig om relative, men om absolutte Modsætninger: Mennesket er Synder, ikke Spor andet end Synder, slet ikke tillige noget andet og mere. „Men,“ føjer den til efter en lille Pavse, „der er ogsaa en anden Side af Sagen. Kristendommen har ogsaa andet at sige om Mennesket; den stiller ogsaa Krav til Mennesker og viser derigennem, at den ikke blot opfatter dem som Syndere. Snart siger den det ene og snart siger den det andet, – alt eftersom den vil ydmyge eller opmuntre Mennesket.“ Her staar det ganske stille for mig, og trods al Respekt kan jeg ikke andet end indrømme, at saa maa Teologien dog have glemt, hvad den selv har sagt: at det er Guds Dom over Mennesket, at det er Synder og ikke andet. „Aldeles ikke,“ svarer Teologien, „men Sandheden er altid dialektisk; der er ogsaa en anden Side af Sagen.“ Ja men, hvis Forudsætningen staar fast, maa den anden Side af Sagen dog være Løgn, f.Eks. Menneskets eget Paahit, naar det vil benægte Sandheden. „Det er Paradokset,“ svarer Teologien; „vil De maaske benægte Paradokset i Kristendommen?“ Paa ingen Maade, men jeg kan nu ikke forstaa, at der skal være noget pa-

radoksalt i det. Jeg kan forstaa alt det, Teologien vil belære mig om, naar det blot ikke skal være absolutte Modsætninger eller et Paradoks. Skal det det, saa ligner det grangivelig det, jeg plejer at kalde for en Tanketorsk. Og det er ikke, fordi jeg har en ond Vilje; jeg vil saamænd gerne forstaa det. Jeg har endogsaa forsøgt at finde Hjælp hos Kierkegaard, men det gjorde kun ondt værre. Han skelner nemlig mellem det ægte og det uægte Paradoks og siger, at man kan kende det uægte Paradoks paa, at det let lader sig opløse af Forstanden, mens denne, hvad det ægte Paradoks angaar, højst kan forstaa, at den ikke kan forstaa det. Det sørgelige er, at jeg, der ikke vil forstaa Paradokset, men kun vil forstaa, at det virkelig er et Paradoks, uvægerlig kommer til at forstaa, at det ikke er noget Paradoks.

„Fejlen ved Dem er, at De vil fatte med Deres Forstand, hvad Forstanden aldrig kan fatte. Logisk set har De maaske Ret, men Livet taler et andet Sprog. Det er netop det ejendommelige ved det religiøse Liv, ved det kristne Gudsforhold, at det forener uforenelige Modsætninger.“ Men er det da ikke forkert af det kristne Gudsforhold at tale et Sprog, som ingen dødelig kan forstaa? Og hvad hjælper det altsammen mig, som ikke er det religiøse Liv eller det kristne Gudsforhold, men et ganske almindeligt Menneske? Det er dog mærkeligt, at Kristendommen, der foregiver at gøre alle Ting nye, siger det paa en saadan Maade, at ingen kan skelne det fra det gamle. „Jo, det kan Gudsforholdet, den religiøse Oplevelse,“ siger Teologien. Men hvem er da det religiøse Liv, er det ogsaa et Menneske; er det maaske en Teolog; kan en Teolog være to Ting paa een Gang, f.Eks. ogsaa i levende Live være levende og død paa een Gang, og hvordan bærer han sig ad med det? „Nej, det kan Teologen ikke, men Gudsforholdet kan det; har De da slet ikke læst Kierkegaard? Hvad siger ikke han?“ Ja, det var virkelig godt, vi kom til at tænke paa Kierkegaard igen. Han havde jo ogsaa en længere Samtale med et Gespenst, som hed „Mediationen“; den kunde ganske det samme som nu det religiøse Liv; og i det hele taget minder de to Fænomener i den Grad om hinanden, at jeg ikke kan tænke mig andet end, at det er Mediationen, der gaar igen i det religiøse Liv. Og saa havde Kierkegaard den Dristighed at mane Spøgelset frem i Dagens Lys i Skikkelse af en Professor. Med Tak til Kierkegaard vil jeg derfor for Eftertiden holde mig til Professoren og sige: Kære Hr. Professor, kan De være Synder og slet ikke være andet og saa dog paa den anden Side være lige det modsatte; hvordan bærer De Dem ad med det? „Nej,“ siger Professoren, „jeg taler ikke om mig selv, men om det religiøse Liv.“ Ak, kære Hr. Professor, tal hellere om Dem selv, eller hvis

det er for meget, lad os saa tale om mig. Kan jeg være to modsatte Ting paa een Gang? Først vil De have mig til at tro, at jeg er Synder og ikke andet, og saa skal jeg dog samtidig tro lige det modsatte; det gaar virkelig over min Fatteevne. „Det er ogsaa noget, man maa opleve,“ siger Professoren. Ja, hvad kan et Menneske ikke opleve? Der er dem, der har oplevet, at de var Guder, og det blev dog ikke mere sandt af den Grund. Det er dog mærkeligt, om Kristendommen kun skulde være for Mennesker, der ikke kender Forskel paa ja og nej, og for hvem alle Ord derfor er lige gode. Er det ikke lidt meget at gaa ud fra, at kun de har fattet Kristendommens Mening? Det er menneskeligt at fejle og derfor ogsaa at sige to modsatte Ting efter hinanden, men det tjener dog kun til Forvirring at sige to modsatte Ting paa samme Tid.

„De har ganske glemt at tage Forsoningen med i Betragtning; Kristendommen siger netop to Ting paa een Gang, først siger den, at Mennesket er Synder, og saa siger den, at Synderne er forladte, at Synderen er retfærdig.“ Nej, Kristendommen kan jeg nu meget bedre forstaa end Teologien; den siger ikke to Ting paa een Gang, og det er jeg meget glad ved, da jeg ellers aldrig vilde kunne blive klar over, hvilken af Delene, den for Alvor mente, eller om den maaske kun vilde holde mig for Nar og ikke mente noget med nogen af Delene. Kristendommen siger, at Synderen er retfærdig, men ikke, at han ikke er Synder, og det kan jeg forstaa, 3: jeg kan forstaa, at jeg ikke kan forstaa det, for jeg kan virkelig ikke forstaa, at Synderen er retfærdig. Hvad Kristendommen siger, lader sig meget vel forstaa af et almindeligt Menneske, men det er ogsaa alt, hvad et almindeligt Menneske kan gøre ved det; der er dog ingen Vanskelighed ved at forstaa, hvad Kristendommen mener med at kalde Mennesket en Synder og sige, at Synderen er retfærdig for Gud; Vanskeligheden er her en helt anden: at tro, at det er sandt. Hvad derimod Teologien angaar, saa er Vanskeligheden at forstaa, hvad den mener, eller om den maaske i Distraktion er gaaet hen og har glemt at faa Mening i det; er man først kommen saa vidt, gaar det af sig selv med at tro, at det er sandt.

„Jeg kan næsten ikke holde ud at tale med Dem,“ siger saa Professoren, „De naar aldrig til det positive, De er alt for reflekteret.“ Men kan man da, blot man ikke er reflekteret, være Synder og ikke være andet og saa dog alligevel . . . ? Først skal jeg være Synder, og saa skal jeg dog ikke være det; Vanskeligheden for mig er, at jeg umuligt kan være det sidste uden at opføre med at være det første, og kan jeg virkelig faa Kristendommens Billigelse til det? Mig synes det aabenbart, at hvis De kan det,

saa maa det være, fordi De er mere glemsom end godt er, ja, meget mere glemsom end Kristendommen vil tillade. „Men, kan De da slet ikke forstaa det dialektiske, Menneske, Kristendommen forbinder uforenelige Modsætninger, naar den kalder Synderen for retfærdig; det kommer De virkelig til at lade staa.“ Ja, jeg tvivler ikke om, at Gud kan det; heller ikke om, at han gør det, naar han tilgiver mig mine Synder; men deraf følger dog virkelig ikke, at jeg ogsaa kan det. Fordi Gud tilgiver mig mine Synder er det dog ikke mig tilladt at gøre det samme; jeg maa nøjes med at være den Synder, hvem Gud tilgiver Synden.

„Men hvis vi bliver staaende ved det, at Mennesket er Synder, kommer vi aldrig videre.“ Men naar vi absolut skal videre, var det saa ikke bedre at slaa lidt af paa den megen Tale om Synden; det vilde dog være meget lettere at komme videre med det Menneske, der ikke bestandig ogsaa skal være Synder. „Nej, det kan der aldeles ikke være Tale om. Deri har De ganske Ret; Deres dybe Syndsbevidsthed kan jeg kun anerkende.“ Ak, nu er Professoren alt for venlig; her er slet ikke Tale om min Syndsbevidsthed; jeg kan saa udmærket være to Ting paa een Gang, ja jeg kan slet ikke være andet, og naar jeg ikke længer kan det, vil Doktor Schou nok hjælpe mig. Men jeg taler heller ikke om andet, end hvad Kristendommen siger; det er den og ikke mig, der siger, at jeg er Synder og ikke andet, og det er ogsaa den, der siger at Synderen er retfærdig.

„Saa burde De dog kunne indse, at det, Kristendommen siger, netop er de to Replikker i Dialogen, at Sandheden er dialektisk, at Sagen har to Sider.“ Ja, hvis den ene Side er Synderen og den anden Guds Naade, saa kan vi godt blive enige om, at de hører sammen; saa er vi den ene Replik i Dialogen, men saa bliver det ogsaa Snyderi, om vi vil liste os over til den anden Side. Naar man skal høre, hvad Kristendommen siger, maa man virkelig blive paa sin Plads; den stadige Vibreren mellem de to Replikker gør et Menneske saa fortumlet i Hovedet, at det ikke kan hitte ud af, hvad det selv siger, og hvad Gud siger, ja, det bliver ogsaa tvivlsomt, hvem det selv er, om det er Menneske og Synder eller om det paa den anden Side alligevel ikke snarere i hvert Fald ikke er noget rigtigt Menneske, i hvert Fald ikke er paa Jorden, i hvert Fald ikke giver sig Tid til at forstaa, hvad Kristendommen mener, naar den taler om Enfoldighed: at et Menneske enten skal nøjes med at sige een Ting ad Gangen, eller ogsaa skal tie stille, – selv om der saa ikke skulde blive saa mange Ord til de teologiske Bøger.

„Naar man hører paa Dem, skulde man næsten tro, at Kristendommen ikke taler om andet end Synd, Selvfornægtelse og Død; men det er

en ganske ny Kristendom, ikke engang Jesus vilde kunne staa for Deres Kritik.“ Det har jeg nu heller aldrig sagt; Kristendommen taler tværtimod om Retfærdighed, om Salighed og Opstandelse; den kalder Synderen retfærdig, Selvfornægtelse for Salighed og Døden for Opstandelse. Men ligesaa lidt som jeg kan forstaa, at Synderen er retfærdig, kan jeg forstaa, at Selvfornægtelse er Salighed og Døden Opstandelse. Det kan jeg kun forstaa, at jeg ikke kan forstaa. Men jeg kan tro, at naar Gud siger det, saa er det ogsaa sandt; usandt bliver det derimod altsammen, hvis jeg selv vil sige det.

Saa opgav jeg som saa ofte før at komme til Forstaaelse med Teologien, men Professoren gik hjem og skrev en ny Bog om den ene og den anden Side af Sagen. Han tog sit Udgangspunkt i Hamlets berømte Ord: at være eller ikke være, det er Spørgsmaalet; da han havde skrevet de første 50 Sider, opdagede han imidlertid, at man ingen Vegne kommer med en saadan Forudsætning; saa skrev han en anden og større Del, hvori han beholdt Hamlets Ord, blot med en ganske lille Ændring, saaledes: at være og ikke være, det er hele Sagen. Den blev til Hjælp for mange Mennesker og konkurrerede i et helt Slægtled med Idealisme,Psykoanalyse og Nervesanatorier.



# Noget om Afgørelsen i Øjeblikket

## I

Ser man bort fra den Forskel, der tydeligt nok er paa Problemstillingen i „Philosophiske Smuler“ og i „Efterskriftet“, og som beror paa, at de to Skrifter hver behandler sin Side af det samme Problem, kan dette Problem udtrykkes saaledes: hvorledes faar Øjeblikket afgørende Betydning; under hvilke Forudsætninger faar Øjeblikket afgørende Betydning?

At Øjeblikket virkelig *har* afgørende Betydning er det ikke Forfatteren, Johannes Climacus' Interesse at faa godtgjort; derom siger hans Forudsætninger betegnende nok heller ingenting. Der spørges altsaa ikke: *har* Øjeblikket afgørende Betydning? men: *hvorledes faar* Øjeblikket afgørende Betydning? Om Øjeblikket virkelig *har* afgørende Betydning, maa det enkelte Individ afgøre for sit eget Vedkommende og paa eget Ansvar – ved at antage det som Forudsætning eller ved at benægte det.

Inden vi gaar i Gang med at besvare Johannes Climacus' Spørgsmaal, vil vi søge at gøre Rede for, hvad vi mener, naar vi taler om, at Øjeblikket *har* afgørende Betydning.

At Øjeblikket *har* afgørende Betydning vil sige, at en afgørende Sag faar sin absolutte, endelige Afgørelse i Øjeblikket.

Om en Sag taler vi, hvor noget staar paa Spil; om en afgørende Sag, hvor alt staar paa Spil. For et Menneske er den afgørende Sag dets egen Sag; ingen anden Sag end Menneskets egen kan være af afgørende Betydning for et Menneske. Denne Menneskets egen Sag maa være det selv; kun naar det selv staar paa Spil, staar alt paa Spil for et Menneske.

Skal denne afgørende Sag, Menneskets egen Sag, have sin absolutte, endelige Afgørelse, maa Mennesket selv være stillet i Afgørelsen.

Her har vi nu straks lagt os ud med Skæbnen og den frie Vilje. Med Skæbnen, fordi den siger, at der ingen Sag er, men alt er afgjort i Forvejen. Med den frie Vilje, fordi den nægter, at Mennesket er stillet i Afgørelsen.

Hvad først Skæbnen angaar, saa er det klart, at hvad enten Skæbnen er Udtryk for en naturvidenskabelig Opfattelse af Mennesket, eller den bunder i de mere overtroiske, okkulte Videnskaber, kan der kun være

Tale om, at et Menneske har en afgørende Sag og selv er denne Sag, naar Skæbnen ikke er afgjort i Forvejen, men først bliver afgjort i Afgørelsen, naar Mennesket altsaa er sin egen Skæbne som Skæbnens Herre og Skaber, naar Mennesket er fri af Skæbnen og derfor fri i Afgørelsen. Den filosofiske Determinisme nægter, at der er en afgørende Sag, nægter Afgørelsens Mulighed. Hvis Menneskets Skæbne bestemmes uafhængigt af Mennesket, ligegyldigt om det saa er af Naturvidenskaben, Stjernerne eller af Gud, ja, saa er der overhovedet ikke mere at tale om – allermindst en afgørende Sag, der skal have sin absolutte Afgørelse.

Den frie Vilje benægter nu ikke, at der er en afgørende Sag, at denne Sag er Menneskets egen; den nægter altsaa ikke Afgørelsens Mulighed. Derimod nægter den Afgørelsens Virkelighed, nægter at Menneskets egen Sag er det selv, at Mennesket er stillet i Afgørelsen. Forskellen er dog kun tilsyneladende; i Virkeligheden er for den frie Vilje alt afgjort i Forvejen, blot ikke ved Skæbnen, men ved den selv. Afgørelsen bliver uden afgørende Betydning, fordi den frie Vilje ikke anser sig selv for at være stillet i Afgørelsen.

Er der nemlig en afgørende Sag, og er denne Sag for et Menneske dets egen og som dets egen det selv, saa maa den Afgørelse, den faar, være af absolut afgørende Betydning for Individet, saa maa Individet være stillet i den absolutte Afgørelse. Den afgørende Sag, den, Mennesket er, den, der afgøres i Afgørelsen, er altsaa ikke blot det, man plejer at kalde Menneskets øjeblikkelige Tilstand, men i den øjeblikkelige Tilstand er indbefattet Menneskets Fortid og Menneskets Fremtid, forsaavidt som Fortiden og Fremtiden er Menneskets egen, er afhængig af Mennesket. Og den Afgørelse, Sagen faar, maa være absolut afgørende, ikke blot for Individets øjeblikkelige Situation, men for dets Fortid og Fremtid, da Fortiden og Fremtiden begge er indbefattet i den Sag, der afgøres. Den afgørende Sag er med andre Ord ikke det, et Menneske har, men det, et Menneske er, dets Vilje; skal Afgørelsen da være absolut, maa Viljens fremtidige Villen, dens Muligheder, være med i den Vilje, der faar sin Afgørelse.

Men den gængse og ogsaa som kristelige anerkendte Indeterminisme lader det aldrig komme til nogen absolut Afgørelse. Den lader ikke den afgørende Sag bliver afgjort, men kun Menneskets øjeblikkelige Tilstand; den ser ikke Mennesket som stillet i Afgørelsen, men lader Mennesket stille sig selv i Afgørelsen. Men naar man stiller sig selv i Afgørelsen, kan man ogsaa tage sig selv ud af Afgørelsen og sige om den Afgørelse, der er truffet: det har ikke noget at sige; nu vil jeg træffe en helt anden Afgø-

relse. Fordi jeg i Gaar bestemte mig for at gaa i graat, kan jeg godt i Dag bestemme mig for brunt; fordi jeg i Gaar tog Afstand fra den evige Salighed, kan jeg dog godt i Dag bestemme mig for at tage imod den. Jeg har da vel Lov til at foretage Forandringer i min egen Sag. – Det er nu altsammen meget rigtigt, hvis det ikke netop er det Menneske, der sidder og foretager Afgørelser, der er stillet i Afgørelsen. Den frie Vilje kommer aldrig til Afgørelsen, fordi den ikke selv er stillet i Afgørelsen, men efter Tid og Lejlighed foretager Afgørelser og forandrer dem. Hvis alle mine Forandringer i Fremtiden ikke er medindbefattet i den Sag, der afgøres, hvis det ikke er Mennesket selv, der er stillet i Afgørelsen, saa er der hverken en afgørende Sag eller nogen absolut Afgørelse. Hvis Mennesket har Mulighed for at forandre sin Afgørelse, saa bliver der ingen Afgørelse, men kun en Afgørelse fra Tid til anden.

Det bliver altsaa derved, at hvis Afgørelsen er truffet i Evigheden, saa er der slet ingen afgørende Sag, intet, der skal afgøres, men kun en Skæbne. Hvis Afgørelsen træffes i Tiden, i Menneskelivet, saa er der foreløbig ingen absolut Afgørelse, og dette „foreløbig“ varer saa længe Livet varer. Skal den afgørende Sag da have en absolut Afgørelse, maa det ske i Øjeblikket, naar Mennesket er stillet i den absolutte Afgørelse og ved sin Afgørelse bliver afgjort, ved sit Valg giver sig selv til Kende.

Men hermed har vi jo i Grunden afsluttet hele Tilværelsen i Øjeblikket, skønt Mennesket lever videre! Som timeligt maa Mennesket stadig falde ud af Øjeblikkets Situation. Ja, og derfor maa Afgørelsen, den afgørende Sags absolutte Afgørelse, bestandig gentages. Som evig følger den afgørende Sag stadig med Mennesket gennem Livet og stiller bestandig paa ny Mennesket i den absolutte Afgørelse; den samme absolutte Afgørelse træffes stadig paa ny – og Øjeblikket faar stedse afgørende Betydning.

I „Philosophiske Smuler“ kaldes Øjeblikket for „Tidens Fylde“. Men det er en ganske anden Sag, som ogsaa har hjemme i Øjeblikket; det er ikke Menneskets Sag, men Guds. „Tidens Fylde“ forudsætter Menneskets Afgørelse, at Mennesket i Afgørelsen blev funden skyldig, at Mennesket i Øjeblikkets Afgørelse ved sin Afgørelse blev en Synder, forudsætter, at Gud i Afgørelsen, da Mennesket ved sin Afgørelse dømte sig selv, frikendte Mennesket – ved at tilgive. Ved Tilgivelsen stadfæstede Gud Øjeblikkets absolutte Afgørelse: Menneskets absolutte Skyld – netop ved at tilgive.

„Tidens Fylde“ følger ogsaa Mennesket gennem hele Livet og er bestandig rede i Afgørelsens Øjeblik – med Tilgivelsen.



Bemærkningen til Eduard Geismars Kierkegaard-Værk lyder saaledes: Professor Geismar har systematisk indlagt en saadan Betydning i alle Kierkegaards Begreber og Ord, at der overhovedet ikke kan blive Tale om at tilkende Øjeblikket afgørende Betydning. Øjeblikkets Betydning bliver den dels at have Betydning og dels ingen Betydning at have. Dette Forhold kan man selvfølgelig godt med Professor Geismar kalde for en Spænding; dog er det vel næppe det Ord, man plejer at anvende om en saadan Tankegang.

Eller anderledes udtrykt: Professor Geismar har med haard Haand skaaret Kierkegaards Tanker af, saa snart de kommer i Nærheden af den absolutte Afgørelse. Da dette med den absolutte Afgørelse i Øjeblikket – for at bruge Professor Geismars Udtryk om Omdannelsen i Eksistens – er tænkt med ved hver en Tanke, saa taber Kierkegaards Tanker ved Professorens Hjælp ikke blot enhver afgørende Betydning, men ethvert berettiget Krav paa Interesse fra eksisterende Menneskers Side.

I Slutningen af sit Kierkegaard-Værk kommer Professor Geismar ind paa Forholdet mellem sig og „Tidehverv“. Han mener, at han er bleven disse unge Mennesker en Skuffelse i deres Kamp mod den overleverede Kristendom. De havde ventet, at han vilde gaa med dem og hjælpe dem. Men hele Professorens Liv anviser ham ikke en Plads som Bremse, men som Hesten, der er foruroliget af Bremsen.

Imidlertid er det dog saaledes, at een urolig Hest ogsaa gør de andre Heste urolige; og hvis Professor Geismar virkelig er foruroliget, kan det dog ikke undgaas, at han kommer til at virke foruroligende paa Kirken. Men det har Professor Geismar aldeles ikke gjort; tværtimod har han i høj Grad virket til Beroligelse og Betryggelse for saavel Kirken som Helhed som dens enkelte Medlemmer – specielt ved den Maade, paa hvilken han har tæmmet den store Foruroliger Søren Kierkegaard; noget, de anerkendende og taknemmelige kirkelige Anmeldelser af hans Værk tydeligt viser. Skulde det mon ikke tyde paa, at Professorens Uro af Uro at være ikke er saa foruroligende endda? At den maaske endog ved selve sin Tilstedeværelse giver Ihændehaverne en god Samvittighed i deres trygge Ro?

Skal der være nogen Mening i Professorens Adskillelse mellem det at være foruroliget og det at forurolige, maa det være den, at han ikke anser sig selv for bemyndiget til at afgøre, om de andre har Troen. En saadan Bemyndigelse har „Tidehverv“ imidlertid heller ikke gjort Fordring paa, saa det behøvede altsaa ikke at skille os ad. Derimod mener „Tidehverv“, at vi – baade som enkelte og som Kirke – bør gøre op med

det foruroligende, der er, hvad enten vi saa finder det i Ny Testamente, hos Luther eller hos Kierkegaard. I dette Arbejde kunde Professor Geismar udmærket have været med som den foruroligede; ja, netop som den foruroligede, da der hertil kun kræves det, at man lader det foruroligende staa som det, det er: det foruroligende.

Hvis vi nu har følt os sveget af Professor Geismar, maa det bero paa, at vi fejlagtig havde anset ham for et Menneske, der er i Færd med at erkende det foruroligende som foruroligende, mens Sandheden er den, at han i Stedet med megen Energi – og paa Grund af den megen Energi og pietistiske Rørthed under Skin af Uro – arbejder paa at gøre det foruroligende uskadeligt, ja, ligefrem beroligende; at han i Stedet for at pege paa Virkeligheden stikker os Blaar i Øjnene.

Og saaledes er det i Virkeligheden, det forholder sig: Professor Geismar beroliger ikke blot ved det beroligende, men ogsaa ved det foruroligende.

En saadan Fejltagelse opfordrer dog ikke til at blive bitter paa Professorens, men til at finde ud af, hvori det ligger, at alt hvad han rører ved, selv det mest foruroligende, bliver beroligende og altsaa bliver til noget andet, end det i Virkeligheden er, bliver i Bund og Grund forfalsket.

Selv om Bevægelserne er aldrig saa heftige, bliver Professorens Sejlads dog en Sejlads paa tør Land, og hans Uro – jeg gaar selvfølgelig ud fra, at den er dyb og ægte – er af samme Art som Indre Missions Heliggørelsesuro: den berører ikke det egentlige Menneske, thi det sidder godt i Skjul bag den trygge Naadefølelse. Professor Geismar sidder trygt bag sin Forudsætning: sit ideale, guddommelige Udspring. Heri mener Professorens sig enig med Kierkegaard, men han har ikke opdaget, at det var denne Forudsætning, der hos Kierkegaard – virkeliggjort i Jesus Kristus – stillede Mennesket i den absolutte Afgørelse, hvorfor den var alt andet end betryggende. Det er i det hele taget det mærkelige ved Kierkegaards Liv og Forfatterskab, at Idealet efterhaanden slap ham ud af Hænderne og blev til Guds ubetingede Krav i Samtidigheden med Idealet, Jesus Kristus, blev til Evighedens ubetingede Du skal. I denne Samtidighed blev han staaende, og derfor havde han Brug for Naaden: Forbilledet er ogsaa Forsoneren. Idealet er aldrig sluppet Professor Geismar ud af Hænderne, aldrig blevet til Evighedens ubetingede Du skal; det vilde jo være over Evne. Derfor tager han heller ikke sin Tilflugt til den ubetingede Naade, men laver sig en Blanding af Dom og Naade, af Ydmygelse og Oprejsning. Idealet kan ikke være det ubetingede, saa var jo Professorens spillet fallit; dog saaledes siger Professor Geismar det ikke,

men: nej, for det er jo Kærligheden, der fordrer: Forbilledet er ogsaa Forsoneren. Eller anderledes udtrykt: det kan ikke være rigtigt, at jeg dømmes ganske af Idealet, Kærligheden vil sørge for, at Ydmygelsen ikke bliver det sidste (jvnfr. senere). Men det betyder i Grunden dog kun, at Professoren har afgjort Sagen med sig selv og sin egen Formaaen og ikke med Idealet og dets Krav, selv har dømt og selv har benaadet, før han har givet Møde for den, der dømmes og benaadet.

Naar vi derfor afviser Professor Geismars Uro, saa er det ikke fordi, vi er sikrede, men fordi der ingen Uro er, kun religiøs Bevægethed. Og naar vi afviser Dommen i Professorens Kristendomsforkyndelse, saa er det ikke, fordi vi besidder nogen Kristendom, der kan staa for Guddommens Prøvelse, men fordi der ingen Dom er i den, kun en højst betinget og begrænset Afstandsfølelse. Og naar vi siger Nej Tak til Professorens Forkyndelse af Naade, saa er det ikke, fordi vi ingen Brug har for Naaden, men fordi det kun er Naade for den, der i det dybeste ikke har den behov.

Vi nødes til blankt at afvise den af Professor Geismar uddestillerede dybe, ægte, evige, myndige, foruroligende og opbyggende Kierkegaard, fordi han overhovedet ikke er nogen af Delene, men en fredelig og skikkelig Vækkelsesprædikent, der immervæk bruger store Ord for straks at tage dem i sig igen. Da hertil kommer, at et gentaget og grundigt Studium af Professor Geismars Kierkegaard-Værk har gjort det tvivlsomt for os, om den Geismarske Kierkegaard, naar det kommer til Stykket, med Rette nyder Ry af konsekvent Tænkning, vil vi, mens vi arbejder med vor Afvisning af Professorens Kierkegaard, lade Vinduerne staa aabne til den Mulighed, at der engang har eksisteret en anden Kierkegaard, der maaske hverken var saa dyb eller evig, men netop var *Kierkegaard*.

Iøvrigt er der ikke i disse Artikler tilstræbt nogen gennemført Lighed med Kierkegaards Terminologi, selv om de ogsaa paa dette Punkt skylder Kierkegaard det meste – det vilde have krævet endnu større Plads og endnu mere Arbejde for at blive forstaaeligt. Grunden er altsaa ikke den, at Artiklernes Forfatter vil gardere sig mod at blive konfronteret med Kierkegaards Forfatterskab. Tværtimod: Artiklerne gør Fordring paa at have et nøjagtigt Kierkegaardsk Sigte og forsaa vidt at være et Stykke rigtig Kierkegaards-Fortolkning. Meningen med Artiklerne er ved Johs. Climacus' Hjælp at give en Udredning af, hvad det vil sige, at Øjeblikket har afgørende Betydning; at sammenligne dette med Kierkegaards Værker – saavel de pseudonyme som dem, han har udgivet under eget Navn –, ligger uden for Artiklernes selvfølgeligelige Begrænsning.

## II

Vi vender tilbage til vort Spørgsmaal: hvorledes faar Øjeblikket afgørende Betydning; under hvilke Forudsætninger faar Øjeblikket afgørende Betydning?

Vi begynder med at undersøge Johannes Climacus' Forudsætninger for derefter at vise, hvorledes de giver Øjeblikket afgørende Betydning. Endelig vil vi – som den anden Side af samme Sag – vise, hvorledes Øjeblikket ikke faar afgørende Betydning, under hvilke Forudsætninger Øjeblikket ikke kan faa afgørende betydning.

Som bekendt bestemmer Kierkegaard Mennesket som en Syntese af Evighed og Timelighed, af Uendelighed og Endelighed. Vi vil begynde med Syntesens første Led: at Mennesket er evigt.

At Mennesket er delagtigt i Evigheden, er i Slægt med Gud, er udgaet fra Gud, er af guddommelig Oprindelse, – det er Kierkegaards Forudsætning, en Forudsætning ikke blot for de pseudonyme Skrifter, men for alle Kierkegaards Tanker. Heri er der for saa vidt intet mærkeligt; det er sagt før baade i og udenfor Kristendommen. Det afgørende er, hvorledes dette er at forstaa; hvad det vil sige for det enkelte eksisterende Menneske, hvad Forudsætningen betyder for det konkrete Menneske, at *dette* er Forudsætningen, og at det er *en* Forudsætning. Med andre Ord: hvorledes det under ubetinget Fastholdelse af denne Forudsætning lader sig gøre at tilkende Øjeblikket afgørende Betydning.

At Forudsætningen har Realitet, det har vi afgjort ved at antage den som Forudsætning. Men dermed er der intet sagt om Forudsætnings Forhold til Virkeligheden, om Forholdet mellem Forudsætnings Realitet, dens Væren, og det konkrete Menneskes Tilværelse. Vil man endelig tvivle om Forudsætnings Realitet, er der selvfølgelig ingen, der kan forbyde det; men saa skal man heller ikke bilde sig ind, at man gennem sin Tænkning atter kan faa Tvivlen standset. Hverken Tvivlen eller Tvivlens Ophør fremkommer med Nødvendighed; begge Dele sker ved en Viljesbeslutning.

Spørgsmaalet om Forudsætnings Forhold til Virkeligheden kan efter Johs. Climacus ikke løses af Tanken, da Tanken kun har med Muligheden at gøre, men derimod af Etiken, da Etikens Interesse er Virkeligheden.

Ved at antage Forudsætningen har vi altsaa ikke afgjort noget for det konkrete, eksisterende Menneske. Det er nødvendigt, at vi holder fast ved dette, for at vi ikke skal sige for lidt eller for meget om Forudsætning-



gen; for lidt ved ikke at lade Forudsætningen gælde ubetinget; for meget ved at sammenblende Forudsætning og Virkelighed.

At Forudsætningen gælder ubetinget, og at dens Realitet ikke maa forveksles med Virkeligheden, ligger i selve Begrebet Forudsætning; Forudsætningen er altid forud for ens Tænke, for ens Opfattelse af Virkeligheden. Den er Udgangspunktet, og netop som Udgangspunkt ikke noget Punkt indenfor Tiden; den er til enhver Tid lige nær og lige fjern. Den er det Synspunkt, man anlægger paa Virkeligheden, men netop derfor ikke Virkeligheden selv eller nogen Del af Virkeligheden. Den er altsaa forud for Tiden og uafhængig af Virkeligheden, noget vi Kierkegaardsk kan udtrykke saaledes: Forudsætningens Virkelighed hører hjemme i Evigheden; dens Væren er Evighedens Væren. Saaledes siger Johs. Climacus om Gud, at han eksisterer ikke, han er evig (S. V. VII. Side 287).

Hvis det ikke er saaledes, har vi sammenblandet Forudsætningen med Virkeligheden, og den kan saa bekræftes af Erfaringen eller modbevises, saa har vi rokket dens Stilling, dens urokkelige Stilling som Forudsætning, og saa kan man prædike for Tvivlen til Dommedag, den bliver dog ikke overvundet (jvf. S. V. VII. Side 282 flg.).

Johs. Climacus undrede sig meget over, hvordan man kunde komme i Gang med at tænke uden en Forudsætning. Mindst lige saa forunderligt er det imidlertid, hvordan man kan komme fra Tænken til Væren – ved at tænke. Det maa bero paa, at man har forvekslet Tænken og tænkt Væren med Væren i Virkeligheden, Forudsætningen og dens evige Væren med Virkelighedens Væren. Og denne Forveksling maa være foraarsaget af Distraction hos den Tænkende, af at han har glemt, at det er om Forudsætningen, han taler, at han altsaa har den hos sig, i sig, som Forudsætning, og ikke som Virkelighed. Man kommer ikke ohne weiteres fra Forudsætning til Virkelighed, fra Begreb til Eksistens, d.v.s. hvis man kommer der ohne weiteres, saa kommer man der netop ved Tankeløshed. At gaa ud fra en Forudsætning er ikke det samme som at gaa bort fra, at det er om Forudsætningen og ud fra Forudsætningen som Forudsætning, man taler, at Forudsætningen som Forudsætning aldrig bliver andet end Forudsætning – det skulde da være ved et tankeløst Spring i Tankegangen. Hermed er i Virkeligheden alt sagt; thi Øjeblikkets afgørende Betydning fremkommer derved, at man fastholdende Forudsætningen som Forudsætning gør den gældende i Virkeligheden.

I Evigheden er Forudsætningen og Forudsætningens Virkelighed eet og det samme, som Tænken er eet med Væren. Derfor siger Johs. Clima-

cus ogsaa om Gud, at han tænker ikke, han skaber. I *Evigheden* er Forudsætningen: at Mennesket er i Slægt med Gud, og Forudsættningens Virkelighed: at Mennesket ogsaa virkelig er guddommeligt, eet og det samme. Forudsætningen, at Mennesket i sin evige Idealitet er hos Gud, i Gud, og Muligheden af, at det ideale Menneske ogsaa *er* det, er eet og det samme. Det er derfor i Grunden en Mislighed at skelne mellem Forudsætningen og dens Mulighed; som hvis man vilde sige, at som Mennesket er udgaaet fra Gud, har det ogsaa Mulighed for at vende tilbage til ham. Forudsætningen, at Mennesket er guddommeligt, er Virkelighed for det ideale Menneske, Mennesket i Idealiteten, „det almene Menneske“. I *Evigheden*, hvor „alt er, og intet opkommer“, der *er* Forudsætningen Virkelighed: det Menneske, der evigt er sig selv ligt, er evigt Gud ligt.

At Forudsætningen, at *Evigheden* er, og at *Evigheden* er Jordelivets Forudsætning, det er Forudsætningen. Som Forudsætning staar Forudsætningen urokkelig fast, men dens Væren er kun afgjort med dens Mulighed, saa længe vi ikke bringer den i Forbindelse med Virkeligheden og spørger om dens Virkelighed i Virkelighedens Verden, i det, vi til Forskel fra *Evigheden* vil kalde for Eksistensen. Eksistens betyder, at der er gjort Adskillelse mellem Tænken og Væren, mellem Forudsætningen og Forudsætningens Virkelighed. I *Evigheden* er derfor Mulighed højere end Virkelighed, men i Eksistensen er Virkelighed højere end Mulighed, som Johs. Climacus udtrykker sig.

Hvad er meningen med Ordet Eksistens? Vi begyndte med at sige, at Mennesket er en Syntese af *Evighed* og *Timelighed*. Syntesens andet Led siger, at Mennesket er timeligt, at Mennesket er delagtigt i Tiden. Mens *Evighedens* Væren er bestandig at være det samme, er *Timelighedens* Væren bestandig at forandres. Fastholder man Forudsætningen, Menneskets Delagtighed i *Evigheden*, fremkommer den Modsigelse, som det er at eksistere, den Modsigelse, der som vi senere skal se, løses i Øjeblikket, men ogsaa kun i Øjeblikket, da *Evigheden*, det evigt værende, mødes med Mennesket i Tiden, det bestandig strømmende. Man kan ogsaa udtrykke det saaledes, at Eksistensens Modsigelse fremkommer derved, at Forudsætningen gøres gældende over for det konkrete Menneske.

I Eksistensen er Forudsætningen kun til som Forudsætning, ikke som Virkelighed, d.v.s. dens Mulighed er ikke eo ipso Virkelighed. Nu kan Eksistensen ikke modbevise Forudsætningen, – denne er jo ingen Hypotese, – men nok modsige den, d.v.s., at Virkeligheden ikke svarer til Forudsætningen, at Forudsætningen dømmer Virkeligheden. Eksistensen

betyder jo, at Virkeligheden maales, bedømmes efter Forudsætningen. Timeligheden bestemmes ikke i Forhold til sig selv, men i Forhold til Forudsætningen.

Sammen med Antagelsen af Forudsætningen er Spørgsmaalet om Forudsætningens Realitet besvaret, – den er forudsat, – og dermed for stedse gjort til et ligegyldigt Spørgsmaal. Man kan derfor ikke bagefter komme og spørge, om det nu ogsaa er sandt, det som Forudsætningen siger, at Gud *er*, og Mennesket er i Slægt med ham. Et saadant Spørgsmaal har end ikke teoretisk Interesse, da det ikke lader sig besvare af Tanken, men kun derved, at man antager det som Forudsætning eller benægter det. Derfor er efter Kierkegaard alle Forsøg paa at bevise Guds Tilværelse saa latterlige. Enten forudsætter man hans Tilværelse, og saa er Beviset overflødig; eller ogsaa forudsætter man ikke Guds Tilværelse, og saa skal hans Tilværelse først fremgaa af ens Tænken, og af Tænken kommer der nu engang ikke Væren. Gud er forudsat i ethvert Bevis; og hvis han ikke er forudsat, kommer man heller aldrig til ham.

Til Tænkningen svarer den objektive Ro; til Eksistensen den subjektive Lidenskab, d.v.s. den uendelige Interesserethed i Virkeligheden. Med Forudsætningen er der i Eksistensen, som adskiller mellem Tænken og Væren, mellem Forudsætningens Mulighed og Forudsætningens Virkelighed, givet en Mulighed, og dennes Virkelighed er den eksisterendes Interesse. Idet nu Individet som eksisterende bestandig er i Vorden og ved at være i Vorden bestandig fjerner sig fra Forudsætningens evige Ro, men uendelig interesseret spørger efter Virkeligheden, forholder det sig ikke til Forudsætningen som det bagved liggende, men til Forudsætningen som det tilkommende, den evige Salighed. Den evige Forudsætning er det Muligheden af en evig Salighed; den er kun en Mulighed, da Eksistensen adskiller mellem Forudsætning og Virkelighed; men paa denne Mulighed sætter det Livet ind.

Saalænge Talen er om det evige Menneske, Mennesket i dets Idealitet, er alt i sin Orden; her er Muligheden af større Betydning end Virkeligheden, fordi den Virkelighed, hvorom Talen er, er afgjort med Muligheden. I Evigheden er alt afgjort; der er ingen Bevægelse, ingen Forandring. Forudsætningen, Menneskets Guddommelighed, er en opbyggelig Tanke for det evige Menneske, men ikke saaledes for den eksisterende, hvis Interesse er Virkeligheden, – for ham er det opbyggelige i bogstavelig Forstand den evige Salighed. (Jvf. S. V. VII. Side 262 ff).

Lod det sig nu ikke tænke, at Mennesket, naar vi betragter det nøjere, er i Evigheden? En saadan dybere Betragtning gjorde Hegel sig til

Talsmand for. For ham var Forudsætningen eo ipso Virkelighed, ikke blot som Forudsætning, men i den Forstand, at den var eet med det eksisterende Menneskes Virkelighed. Han var i Evigheden og betragtede derfra alt under Evighedens Synspunkt. Det kunde synes meget idealistisk saaledes at glemme sig selv og sin egen Eksistens over Evigheden og den evige Idealitet; ikke desto mindre ansaa Johs. Climacus en saadan Selvforglemmelse for uetisk, set ud fra et etisk Synspunkt, og for Tankeløshed set ud fra en eksisterende Tænkens Synspunkt. I Evigheden, hvor alt er og intet opkommer, hvordan kan et Menneske komme der, saa længe det eksisterer, og som eksisterende ved at være i Timeligheden er i Vorden? Hegel forklarede Vanskeligheden ved at indføre Bevægelsen i Evigheden; men denne Bevægelse er kun et Skin, og alt er i Virkeligheden afgjort med Forudsætningen og for Individet derved, at det forveksler sin egen Virkelighed med Forudsætningens. Derfor var der i Hegels System ingen Afgørelse; Afgørelsen var et Bedrag, – Overgangen skete jo ogsaa med Nødvendighed.

I Evigheden er det sandt, alt det, som Hegel siger, men der er Mennesket ikke, saa længe det eksisterer.

Hegel havde glemt Virkeligheden, at Spørgsmaalet om Virkeligheden er det eneste, der har Betydning. Han havde overset, at jeg ikke er det gode, fordi jeg tænker det, og at Spørgsmaalet om det godes Virkelighed i mig for mig som eksisterende altid maa være det afgørende Spørgsmaal.

Spørger vi med Forudsætningen i Haanden, men erindrende, at vi kun har den hos os som Forudsætning, om Virkeligheden, staar vi med vor Forudsætning ved det virkelige Menneske d.v.s. det eksisterende Menneske, og saa kommer vi ikke uden om Tidens Betydning. Dens Betydning er nu ikke som Hegel mente, at den skal ophæves i Evigheden; tværtimod: den skal understreges eller rettere: den er understreget, derved at den eksisterende uendelig interesseret spørger om Virkeligheden.

I sin Idealitet er Mennesket evigt sig selv ligt; men i Eksistensen er Mennesket bestandig i Vorden. Hvis Mennesket kun var timeligt, var der ingen Modsigelse; ganske som hvis Mennesket kun var evigt. Modsigelsen fremkommer derved, at Talen er om det eksisterende Menneske, at det er paa det enkelte eksisterende Individ, vi skal anbringe Forudsætningen. Mens Hegel løste Vanskeligheden ved at borttænke Eksistensen, ophæve Timelighedens Betydning, og mens den saakaldte Realisme bortskaffer Modsigelsen ved at benægte Evigheden, – saa at Resultatet i Grunden bliver det samme –, saa bliver Spørgsmaalet, naar man fastholder Forudsætningen og betoner Eksistensens Betydning: Hvorledes



kan et Menneske som timeligt være i Evigheden? Vi staar altsaa atter ved den eksisterendes uendelige Interesse i Forudsætningens Virkelighed.

Som tidligere bemærket er Evigheden for den eksisterende ikke det bagved liggende, men det tilkommende, da Eksistensen har gjort Adskillelse mellem Tænken og Væren, Forudsætning og Virkelighed, og da den eksisterende ser det som sin Opgave at eksistere og altsaa ikke ved Tankens Hjælp at afskaffe Eksistensen, men i Eksistensen uendelig interesseret at spørge efter Virkeligheden, Virkeligheden som sin egen Virkelighed, sin egen evige Salighed. Mens for den Betragtning, der ser alt under Evighedens Synspunkt og altsaa hører hjemme i Evigheden, Saligheden er afgjort, er virkelig med Forudsætningen og i den betragtedes Besiddelse som objektiv Viden, saa er for den eksisterende den evige Salighed objektivt uvis, uvis fordi Forudsætningens Virkelighed ikke er givet med Forudsætningen, men kun dens Mulighed, mens det dog er Virkeligheden, der er den eksisterendes Interesse.

Jo mere lidenskabeligt interesseret den eksisterende spørger efter Virkeligheden, jo større vil Afstanden blive mellem Forudsætningen og Forudsætningens Virkelighed, mellem Løftet om den evige Salighed og Besiddelsen af denne. Er Spændingen opfattet i sin fulde Skarphed, bliver Forholdet en Modsigelse. Denne Modsigelse er betinget af, at den eksisterende er paa een Gang timelig og evig, at han skønt blivende i Timeligheden skal være i Evigheden; at den eksisterende skal holde begge Dele sammen i Eksistensen og altsaa, skønt han er i Timeligheden, uendelig interesseret maa spørge efter Evighedens Virkelighed, spørge efter den i Eksistensen, hvor Evigheden netop ikke kan være til Stede, uden at Eksistensen er ophævet.

Dette kunde synes en umulig Opgave, og saaledes er det ogsaa. Men Troen paatager sig den, Troen, som netop er den uendelig interesserede Lidenskabs Beslutning om at paatage sig det umulige: paa een Gang at være i Timeligheden og i Evigheden; paa een Gang at være i Uvisheden og dog være vis; paa een Gang at være i Eksistensen, hvor Saligheden kun kan være til Stede som en Mulighed, og dog være sammen med, i Besiddelse af Salighedens Virkelighed; mod al Sandsynlighed, – thi i Timeligheden er kun det sandsynligt, som ligger i Timeligheden selv, – uendelig vis paa den evige Salighed.

Troen er Modsigelsen mellem Inderlighedens uendelige Lidenskab og den objektive Uvished. I Troen er den eksisterende nærmest ved at være to Steder paa een Gang, baade i Timeligheden og i Evigheden, nemlig naar Troen i Afgørelsens Øjeblik *forudgriber* den evige Salighed.

Troen skaffer sig Vished – ved at tro. Troen er kun til i Afgørelsens Øjeblik, i Beslutningen om at tro, naar den eksisterende afgør den evige Salighed ved at afgøre sig for den.

I Lidenskabens Afgørelses Øjeblik ser det nu ud, som var den absolutte Afgørelse færdig, som var dermed Eksistensen ophævet (jvf. Indledningen), men i samme Øjeblik er den eksisterende atter i Eksistensen, og den uendelige Afgørelse er forvandlet til en Stræben, som vel er „impulseret og gentagent forfrisket af Uendelighedens Lidenskab, men som dog er en Stræben“ (jvf. S. V. VII. Side 170).

Denne Stræben er imidlertid ikke at opfatte som en kontinuerlig fortsat Stræben udfra det een Gang givne. Derved at den stræbende eksisterer, fjerner han sig ustandselig fra Øjeblikket og dermed fra det evige. Skal der være noget kontinuerligt i denne fortsatte Stræben, maa det bero derpaa, at det evige følger med og stadig paany stiller Individet i den absolutte Afgørelse. „For en Eksisterende er Bevægelsens Maal Afgørelse og Gentagelse“. Øjeblikket faar altsaa stadig afgørende Betydning, stadig paa ny, – ikke det tilbagelagte Øjeblik, saaledes som Pietismen mener, men det Øjeblik, i hvilket den eksisterende paa ny stilles i den absolutte Afgørelse, hvor det ikke gælder et Mere eller Mindre, men et Enten – Eller (jvf. S. V. VII. Side 267 flg.).

Som Resultat at vor Undersøgelse kan vi slaa fast, at naar Forudsætningen fastholdes ubetinget, og Eksistensens Betydning betones, saa faar Øjeblikket afgørende Betydning, saa er Individet i Mødet med det evige i Afgørelsens Øjeblik stillet i den absolutte Afgørelse: enten den evige Salighed eller en evig Usalighed. Det ligger i det at eksistere; selv det mest uendelige Menneske er nemlig ved at eksistere i Vorden og som vordende ikke i Evigheden, men i Timeligheden.

Imidlertid er der en Side af Sagen, som vi hidtil ikke har ladet komme til sin fulde Ret, nemlig, at den absolutte Afgørelse, som Troen er, ogsaa virkelig er en afgørende Handling af Individet; at „i Forhold til en evig Salighed betyder Pathos ikke Ord, men at denne Forestilling omdanner den Eksisterende hans Existents“; at altsaa Individets Afgørelse over for den evige Salighed er identisk med dets Stilling til dets egen Idealitet. Den evige Salighed er jo Menneskets Idealitet, som denne er til for den eksisterende; som eksisterende forholder Individet sig da ikke til sin Idealitet som det bagved liggende, men som det tilkommende, som det absolutte Formaal, der stiller Mennesket i den absolutte Afgørelse. – Om denne Menneskets Idealitet kan vi da ikke sige mere end om den evige Salighed; som den evige Salighed for den eksisterende er Vejen til Salig-

heden, saa er Idealiteten heller ikke et Hvad, men et Hvorledes: Hvorledes Mennesket vorder sin egen Idealitet. Ved Ordet Vorden er der ikke sagt noget om, hvad Mennesket er; som eksisterende er Mennesket i Vorden; selv det mest ideale Menneske er ved at eksistere i Vorden. Muligvis er Mennesket noget af hvert, men herom er Talen slet ikke, men om at vorde en af Delene; hvor Talen er om at vorde, gælder det derfor et Enten – Eller. I Evigheden er der intet Enten – Eller, der er der ingen Afgørelse, og i Timeligheden som saadan kan man kun tænke sig et Baade – Og, men i den eksisterendes Møde med sin Idealitet er der givet et Enten – Eller.

Har vi ved at fastholde Forudsætningen ubetinget og lade Timeligheden faa det, der tilkommer den, stillet Individet i den absolutte Afgørelse, saa er der med Forudsætningen intet afgjort for det eksisterende Individ ud over det, at det er stillet i Afgørelsen. Med Forudsætningen kan vi da ikke besværges Muligheden, kan vi da ikke paa Forhaand bestemme Menneskets Stilling til dets evige Idealitet, – den „bestemmes“ jo overhovedet ikke, men afgøres i Øjeblikket.

Som Eksistensen derved, at den betoner Timelighedens Betydning, har gjort Adskillelse mellem Forudsætningen og Forudsætningens Virkelighed, mellem Løftet om den evige Salighed og Besiddelsen af denne, og saaledes stiller Individet i den absolutte Afgørelse, saaledes har Eksistensen ogsaa gjort Adskillelse mellem Mennesket i dets Idealitet og det konkrete eksisterende Menneske, mellem Idealiteten som Forudsætning og Idealiteten som Virkelighed. Det er som før nævnt kun to Udtryk for samme Sag. Ved at gøre den evige Salighed til sit absolutte Formaal og ved i Troen at gribe den evige Salighed forudgriber Individet samtidig sin egen Idealitet, – i det absolutte Formaal er Individets Salighed og Individets Idealitet eet, som de er det i Forudsætningen. Som den eksisterendes Interesse var Forudsætningens Virkelighed som den evige Salighed, saa er hans Interesse ogsaa Forudsætningens Virkelighed som hans eget Idealitet. Den evige Salighed er for den eksisterende et Løfte; den evige Idealitet er et Krav. Det ene betinger ikke det andet, de er begge Udtryk for det samme. De er begge til Stede for Individet som det absolutte Formaal, og idet Individet afgør sig for det ene, afgør det sig ogsaa for det andet.

Den evige Salighed er med andre Ord baade et Løfte, som fastholdes af Troen, og et Krav, som opfyldes af Lydigheden. Men i Individets Handling er Troen Lydighed og Lydigheden Tro. Og som Troen hører hjemme i Afgørelsens Øjeblik, saa gør Lydigheden det ogsaa. Som Troen

er Afgørelse, er Lydigheden Afgørelse; thi som Forudsætningen for den eksisterende ikke er en Virkelighed, men en Mulighed: den evige Salighed, saa er Forudsætningen for den eksisterende ikke til Stede som Opfyldelse, men som Krav. Hvor der er Mulighed, er der ikke eo ipso Virkelighed, og hvor der er Krav, er der ikke eo ipso Opfyldelse, – dette afgøres i Øjeblikket, og derved faar Øjeblikket afgørende Betydning.

Forudsætningen kræver sin egen Virkelighed af Individet. At Mennesket er i Slægt med Gud, udgaaet fra Gud, bliver til en Fordring paa det eksisterende Individ; denne Menneskets Idealitet fordrer sig selv af Mennesket, vil finde sig selv i den eksisterende. Jeg er, siger Forudsætningen, du har altsaa Muligheden for at svare til min Fordring; nu fordrer jeg Fordringens Virkelighed, kræver jeg det, jeg har givet. Men Idealitetens Mulighed er ligesaa lidt som Salighedens Mulighed den eksisterendes Interesse, det er derimod Virkeligheden. Opfyldelsen følger ikke nødvendigt af Kravet, men Opfyldelsen er Forudsætningens Krav. Forudsætningen kan ikke andet end kræve sig selv igen; den kender kun Individet som det er i den, i Forudsætningen. Men den Forudsætning, som kræver sig selv af Mennesket, er ikke et eller andet Idealbillede af Mennesket, – et saadant Idealbillede er sammenstykket af Timeligheden og har intet med Evigheden at gøre – men det absolutte Formaal, der kræver at være Mennesket det absolutte, der altsaa relaterer alle andre Formaal og kræver, at Mennesket skal forholde sig absolut til det og relativt til de relative Formaal, at Mennesket altsaa i Forhold til det absolutte Formaal skal forsage alle de relative. Ikke at Individet skal ophøre med at være i Endeligheden og dermed beskæftiget med alle Endelighedens relative Formaal, men saaledes, at Individet gennem den absolutte Resignation giver Afkald paa alle de relative Formaal til Fordel for det absolutte. Og hvor evigt et Menneske end er, derved at Mennesket er eksisterende, er Opgaven ikke løst een Gang for alle, men Øjeblikket er et stadigt sig gentagende, hvorfor Resignationens Bevægelse stadig maa gentages. Heller ikke for det mest evige Menneske udtømmer Evigheden sig i Timeligheden eller det absolutte Formaal sig i de relative.

Vi er altsaa standset ved „det dialektiske Punkt“: til Muligheden af en evig Salighed svarer Muligheden af en evig Usalighed; til Muligheden af, at Mennesket er i dets Idealitet, svarer Muligheden af, at Mennesket ikke er det. Til Troens Mulighed svarer Forargelsens Mulighed; til Lydighedens Mulighed svarer Ulydighedens Mulighed. Til den Mulighed, at Forudsætningen genkender sig selv i Individet, svarer den Mulighed, at Forudsætningen ikke genkender sig selv i Individet, at Mennesket alt-



saa er fjernet fra Evigheden ikke blot ved at være timeligt, men ved at være bleven en anden, end det er i Forudsætningen.

Ud fra vore Forudsætninger kan vi nu ikke komme videre. Resten faar vi at vide i Øjeblikket, om vi ellers giver Møde i Øjeblikket. Enhver Teori, enhver Afgørelse paa Forhaand fratager Øjeblikket dets afgørende Betydning.

Hvis nu Mennesket i Afgørelsens Øjeblik findes ikke i sin Idealitet, men i Bundethed til det relative; hvis det absolutte for Individet ikke er det absolutte, men det relative; og hvis det relative for Individet ikke er det relative, men det absolutte; hvis Individets Afgørelse i Øjeblikket fælder den Afgørelse, at den evige Sandhed er for ham ikke det absolutte Formaal, men et relativt; at han altsaa ikke er i Idealiteten, men skyldig imod Idealiteten – hvorledes gives der da Mennesket Mulighed for fortsat Stræben, d.v.s. *hvorledes gives der Mennesket Mulighed for paa ny at møde i Afgørelsens Øjeblik?* Hvori bestaar „det opbyggelige“ for et saadant Menneske? Spørger vi Sokrates, da svarer han: det opbyggelige bestaar deri, at jeg dog stadig maa have den Udvej ved at besinde mig paa Forudsætningen at tage mig selv ud af Timeligheden, ved altsaa at ophæve Eksistensen og i Erindringen at vende tilbage til Evigheden, mit rette Hjem.

Spørger vi Kristendommen, for hvem Forudsætningen er til som Forbilledet, Guden i Tiden, for hvem Vejen derfor er Efterfølgelsen, Efterfølgelsen i Øjeblikkets Møde med Forudsætningen, i Samtidigheden med Kristus, da svares der: Syndernes Forladelse.

Hvad der ellers foregaar i Verden, det er uvæsentligt. Alene Afgørelsen i Øjeblikket har afgørende Betydning. Hvad der ellers foregaar i Individet – moralske og religiøse Fremskridt o.s.v. – er uvæsentligt, alene det, der foregaar i Afgørelsens Øjeblik, har evig Betydning.

Hvor Afgørelsen i Øjeblikket ikke er, der er Evigheden gaaet ud. Hvor de relative Afgørelser har indtaget den absolutte Afgørelses Plads, der er Evigheden glemt.

Kirken er ikke stillet i den absolutte Afgørelse, sagde Kierkegaard, og hvad der ikke foregaar der, er Barneleg ved Siden af Kristendommens Alvor. Kirken har gjort sin Legen-Kristendom til den virkelige Kristendom; Kirken har fornægtet Kristendommen. Men hvad er jeg, sagde Kierkegaard; jeg kan ikke stille Mennesker i den absolutte Afgørelse overfor mig, som Kristus gjorde det, og som Apostlene gjorde det, de, hvem Kristus havde kaldet dertil. Men lader os dog for Redelighedens Skyld vedgaa, at vor Legen-Kristendom ikke er Kristendom, men Kri-

stendomsforfalskning. Maaske da atter Gud vil sende den, der kan stille os i den absolutte Afgørelse.

Men hvormed skal vi – Kirken – svare Kierkegaard? Mon ikke med det, vi fik lært i Afgørelsens Øjeblik? – *om vi da ellers har givet Møde der*. Men hvad der ikke har Øjeblikkets Stempel, det er, hvad enten det stammer fra Studerekammeret eller fra det „praktiske Liv“, overfor Kierkegaards Angreb kun Pjat, mere eller mindre dyb Pjat, men væsentlig kun Pjat.

Var det da ikke bedre, om vi – Kirken – undlod at svare Kierkegaard, indtil vi fik noget at svare?

### III

Naar Forudsætningen, Menneskets evige Idealitet, gøres ubetinget gældende overfor det eksisterende Individ som Mulighed og som Fordring, saa er Individet i dette Møde stillet i den absolutte Afgørelse, saa faar Øjeblikket afgørende Betydning.

Men naar Forudsætningen ikke gøres ubetinget gældende overfor det eksisterende Individ som Mulighed og som Fordring, saa er Individet ikke stillet i den absolutte Afgørelse, saa faar Øjeblikket ingen afgørende Betydning.

Med Øjeblikkets afgørende Betydning staar og falder Kristendommens afgørende Betydning. Uden Øjeblikket, uden Afgørelsen i Øjeblikket er Kristendommen kun en historisk Kuriøsitet eller en psykologisk Ejendommelighed af Interesse og Betydning for Liebhabere.

For at belyse dette vil vi søge Hjælp hos en anden af Kierkegaards Pseudonymer, Vigilius Haufniensis, der i „Begrebet Angest“ (S.V. IV Side 350 flg.) bestemmer *Tiden* som den uendelige Succession, som Successionen, der gaar forbi. Men Delingen i det nærværende, det forbigangne og det tilkommende fremkommer nu først ved Tidens Forhold til Evigheden og i Evighedens Refleks i Tiden og ligger ikke allerede i Tidens eget Begreb, fordi man ikke i Tidens uendelige Succession kan finde et Fodfæste d.v.s. et nærværende, som er det delende. Da „ethvert Moment, som Summen af Momenter er det, er Proces (en Gaaen-forbi), saa er intet Moment et Nærværende, og forsaavidt er der i Tiden hverken et Nærværende eller et Forbigangent eller et Tilkommende.“ Tænkt er Tiden altsaa en Proces; den staar aldrig stille, den „løber“.

Det *evige* er derimod det nærværende. Skal man tænke det evige, maa man tænke det som den ophævede Succession, og derfor findes der hel-

ler ikke i det evige nogen Adskillelse mellem det forbigangne og det tilkommende: det evige er.

Da Tiden er den uendelige Succession, har det Liv, der er i Tiden og blot er Tidens, intet nærværende. Vel siger man i daglig Tale om et saadant Liv, at det er i Øjeblikket, men herved tænker man paa Øjeblikket som den Abstraktion fra det evige, der, hvis den skal være det evige, er det eviges Parodi. Og naar Øjeblikket saaledes forstaaet skal betegne det nærværende som det, der intet forbigangent og intet tilkommende har, er det kun et Udtryk for det sanselige Livs Ufuldkommenhed. Naar det evige derimod betegner det nærværende som det, der intet forbigangent og intet tilkommende har, saa er det Udtryk for det eviges Fuldkommenhed. „Det evige er det Nærværende, og det Nærværende er det Fuldige.“

„Vil man nu bruge Øieblikket til at bestemme Tiden ved, og lade Øieblikket betegne den reent abstrakte Udelukkelse af det Forbigangne og det Tilkommende og som saadan det Nærværende (jvnfr. ovenfor), saa er Øieblikket netop ikke det Nærværende, thi det reent abstrakt tænkte Mellemliggende mellem det Forbigangne og det Tilkommende er slet ikke. Men saaledes sees det, at Øieblikket ikke er en blot Tidens Bestemmelse, da Tidens Bestemmelse er at gaa forbi, hvorfor Tiden, hvis den skal bestemmes ved nogen af de i Tiden sig aabenbarende Bestemmelser, er den forbigangne Tid. Skal derimod Tiden og Evigheden berøre hinanden, da maa det være i Tiden, og nu er vi ved Øieblikket.“ Øjeblikket er et billedligt Udtryk og som saadant en Betegnelse af Tiden i den skævnesvangre Konflikt, da den berøres af Evigheden. Saaledes er Øjeblikket ikke egentlig Tidens Atom, men Evighedens Atom; det er Evighedens første Refleks i Tiden, dens første Forsøg paa ligesom at standse Tiden. Saa længe Mennesket bestemmes som blot sjæleligt-legemligt, er der intet Øjeblik eller kun Øjeblikket som et „Tidens Atom“ i den ovenfor anførte Betydning; men saa snart „Aanden er sat“, naar Mennesket ses under Bestemmelsen Aand og altsaa som delagtig i Evigheden, er Øjeblikket der.

Naar Øjeblikket er sat, faar Inddelingen af Tiden i den forbigangne, den nærværende og den tilkommende Tid sin Betydning. Heraf er, naar Øjeblikket er sat, den tilkommende Tid det væsentlige set ud fra Øjeblikket, i en vis Forstand det hele. „Dette kommer deraf, at det Evige først betyder det Tilkommende, eller at det Tilkommende er det Incognito, hvori det Evige, som incommensurabelt for Tiden, dog vil bevare sin Omgængelse med Tiden. Sprogbrug tager saaledes stundom det Til-

kommende identisk med det Evige (det tilkommende Liv – det evige Liv).“

Øjeblikket og det tilkommende sætter igen det forbigangne som virkeligt *forbigangent*. For Grækerne var det evige det forbigangne, det bagvedliggende, enten man saa tog det rent mytisk som Sjælens Præeksistens eller som den absolutte Afdøen fra Timeligheden, hvorved man drog sig selv tilbage i Evigheden.

Naar man skal bestemme Begreberne af det forbigangne, det tilkommende, det evige, er det afgørende, hvorledes man har bestemt Øjeblikket. Er Øjeblikket ikke, saa er det evige som hos Grækerne det forbigangne: man har Evigheden bag sig. Er Øjeblikket sat, men blot som det abstrakte Overgangspunkt, saa er det tilkommende det evige. Er Øjeblikket sat, saa er det evige det nærværende (nemlig i Øjeblikket), men er tillige det tilkommende (det evige Liv), der kommer igen som det forbigangne (Evigheden bagved, Erindringens Evighed). „Det Begreb, hvorom alt drejer sig i Christendommen, det, der gjorde alt nyt, er Tidens Fylde, men Tidens Fylde er i Øjeblikket som det Evige, og dog er dette Evige tillige det Tilkommende og det Forbigangne. Naar man ikke passer paa dette, da kan man ikke frelse et eneste Begreb fra kjettersk og forrædersk Tilsætning, der tilintetgør Begrebet. Man faar ikke det Forbigangne ud fra sig, men i en simpel Continuitet med det Tilkommende (herved gaae Begreberne: Omvendelse, Forsoning, Forløsning, tabte i den verdenshistoriske Betydning, og tabte i den individuelle historiske Udvikling). Man faar ikke det Tilkommende ud fra sig, men i en simpel Continuitet med det Nærværende (derved gaae Begreberne: Opstandelse, Dom til Grunde).“

Idet vi nu tilegner os Vigilius Haufniensis' Bestemmelser af Tid, Evighed og Øjeblikket og sammenholder dem med vor Fremstilling i forrige Afsnit, vil vi søge at forklare os Øjeblikkets Betydning som Værn mod forræderske Tilsætninger, der tilintetgør Begreberne, forklare os, hvorfor Øjeblikket er afgørende for Kristendommen eller rettere: hvorfor det er i Øjeblikket, Kristendommen har afgørende Betydning.

Det evige som saadant – naar der ikke tænkes paa dets Forhold til Timeligheden – er Forudsætningen i dens evige Realitet. Som det forbigangne er det Menneskets Slægtskab med Gud (at Mennesket er udgaaet fra Gud), dets evige Idealitet. Som det tilkommende er det Menneskets evige Salighed. I Øjeblikket mødes Forudsætningen med Individet som det tilkommende, den evige Salighed, det absolutte Formaal, der atter er det forbigangne som Individets evige Idealitet, og stiller dette i den



absolutte Afgørelse. Hvis det evige (Forudsætningen) ikke netop er nærværende i Øjeblikket og dér tillige for Individet det tilkommende (den evige Salighed) og det forbigangne (den evige Idealitet), hvis Øjeblikket altsaa ikke er sat, saa er det evige (Forudsætningen) det forbigangne, d.v.s. Individet kan ved at besinde sig paa sig selv tage sig selv tilbage i sin evige Idealitet, komme „baglænds“ ind i Evigheden, dets Forhold til det evige er afgjort med dets „Fortid“. Hvis Øjeblikket er sat, men blot som Overgangspunkt, saa er det tilkommende uden videre det evige, og vi faar da en kontinuerlig Overgang fra det forbigangne (Menneskets Udgaen fra Gud) til det tilkommende (den evige Salighed); Skabelsen flyder over i det evige Liv. Idealiteten som det forbigangne (Forudsætningen) udvikler sig kontinuerligt til eller glider over i Idealiteten som det tilkommende (Forudsætningen som Virkelighed). Herved gaar Begreberne Omvendelse, Forsoning, Forløsning tabt baade i den verdenshistoriske Betydning: Kristi Død og Opstandelse, og i Betydningen for det enkelte Individ: de kommer kun til at betegne den kontinuerlige Overgang fra det, Individet har med sig, til det, Individet skal blive. Omvendelsen bliver en Udvikling af det, som er givet med Skabelsen, – og altsaa ingen Omvendelse. Ligeledes bliver Forsoningen og Forløsningen kun en Udvikling af den Forsonings- og Forløsningsmulighed, som er medbragt fra Skabelsen – og altsaa ingen Forsoning og Forløsning. Individet faar altsaa ikke det forbigangne saaledes ud fra sig, at dette kan stille Individet i den absolutte Afgørelse og derved blive af afgørende Betydning for det konkrete, virkelige Menneske. Og som Følge heraf (som Følge af, at det tilkommende er bestemt af, givet med det forbigangne) faar det heller ikke det tilkommende saaledes ud fra sig, at dette kan stille Individet i den absolutte Afgørelse og saaledes blive af afgørende Betydning for det konkrete, virkelige Menneske: Dommen er forbigangen, Individet har den bag sig; Opstandelsen er sket, Individet er i det evige Liv eller har det evige Liv i sig.

Uden Øjeblikket er der saaledes ingen Afgørelse, og uden Afgørelsen er Kristendommens Betydning benægtet; i Stedet for Afgørelsen i Øjeblikket, Menneskets Afgørelse og Guds Afgørelse, faar vi en fra Evighed givet Sammensmeltning af Menneske og Gud, af Skabelsen og Menneskets Skaben: „en evig Skaben; en evig Udgaen fra Faderen; en evig Gudvorden; en evig Sig-offren; en forbigangen Opstandelse; en overstaaet Dom“ (S. V. IV. Side 180 Anm.). Slutningen fra Forudsætning til Virkelighed med Overspringelse af Afgørelsen i Øjeblikket har afgjort alt og gjort Livet ligegyldigt, fordi Ansvaret overfor Evigheden er taget

bort. Forudsætningens absolutte Betydning og Ret er fornægtet, dens Ret til at byde og fordre ubetinget. Tilgivelsen er bleven en Meningsløshed; thi Tilgivelsen træffer ikke Mennesket under Forudsætningens Dom. Vor Interesse i at skelne mellem Forudsætning og Virkelighed, mellem Evighed og Timelighed, mellem det forbigangne og det tilkommende, kort: vor Interesse i Øjeblikket er altsaa ikke at sætte Forudsætningen ud af Kraft, men tværtimod at hævde Forudsætningen, ikke at borttage det evige, men at hævde det evige baade som det forbigangne og det tilkommende. Og paa anden Maade er det ikke muligt at give Forudsætningen afgørende Betydning end ved at lade den høre hjemme i Øjeblikket. Paa anden Maade er det ikke muligt at give Eksistensen, hvad der tilkommer den, end ved at lade den være det Sted, hvor Individets Forhold til Evigheden afgøres, derved at Individet selv er stillet i Afgørelsen. Vi hævder Forudsætningen (at Mennesket er udgaaet fra Gud) ved for Alvor at gøre den gældende overfor det eksisterende Menneske; vi giver Timeligheden eller Livet i Timeligheden absolut Betydning ved dér at stille Mennesket i Afgørelsen.

#### IV

Efter at vi nu har fremstillet Afgørelsen i Øjeblikket og dermed besvaret Spørgsmaalet: hvorledes faar Øjeblikket afgørende Betydning? samt paa vist, hvorledes Øjeblikket er afgørende for Kristendommens Betydning eller rettere: hvorledes det er i Øjeblikket, Kristendommen faar afgørende Betydning, vil vi nu gaa over til at illustrere den allerede principielt givne og flere Gange antydede Besvarelse af Spørgsmaalet i dets negative Form (hvorledes faar Øjeblikket ikke afgørende Betydning?) og samtidig i mere konkret Form eftervise, hvorledes man bevidst eller ubevidst ved at benægte Øjeblikkets afgørende Betydning (at det er i Øjeblikket, Kristendommen har afgørende Betydning) har tilintetgjort Kristendommens Betydning for det eksisterende Menneske.

Som bekendt er det til Brug i Kampen mod den hegelske Filosofi, de kierkegaardske Pseudonymer har opfundet Begrebet Øjeblikket. Det er da ogsaa den hegelske Identifikation af Tænken og Væren, af Forudsætning og Virkelighed og den deraf følgende Forflygtigelse af Eksistensen, der ligger til Grund for enhver Fornægtelse af Øjeblikkets Betydning. Men selv om Grundlaget saaledes er fælles, lønner det sig dog at skelne mellem den egentlige Hegelianisme og den moderne modificerede Hegelianisme, som vi passende kan kalde for Pseudohegelianismen.

Ved at identificere Tænken og Væren, Forudsætning og Virkelighed afskaffede Hegel som tidligere antydet Timelighedens Betydning og „ophævede“ den i Evigheden ved at lade den svare til Evigheden som det ydre til det indre.

Som Timeligheden blev „ophævet“ i Evigheden, blev Enkeltheden „ophævet“ i det almene, det subjektive i det objektive. At Øjeblikket saa ingen afgørende Betydning, overhovedet ingen Betydning kan faa er indlysende: alt er afgjort med Forudsætningen, der er identisk med Virkeligheden; Individet er i Evigheden og kan herfra overskue Tilværelsen i dens fornuftmæssige Nødvendighed. Sammen med Indseendet heraf er alle Spørgsmaal løst: ved at indse sin egen Virkelighed i det objektive, er Individet ude over ethvert Spørgsmaal om det objektives Virkelighed i det selv. Eller anderledes udtrykt: ethvert Spørgsmaal om, hvorvidt det evige, det almene har fundet Udtryk i Individet, er umulig- og overflødiggjort derigennem, at Individet ser sig selv i det evige, det almene.

Intellektualistisk og komtemplativt indstillet, som Hegel var, betød Virkelighed for ham i Grunden Tankevirkelighed. Overgangen, „Forsoningen“, „Ophævelsen“ af det timelige i det evige, af det subjektive i det objektive, af den enkelte i det almene eller af det konkrete Individ i Idealiteten var derfor ingen etisk Opgave for det enkelte Individ, men Overgangen var en blot intellektuel Bevægelse; det afgørende var ikke noget, der var sket eller skulde ske, det *var*, og Individet havde blot at forstaa sig selv deri. Individets Opgave bestod blot i at forstaa det Liv, det levede, som et Udtryk for Idealiteten, for Evigheden, for dets Guddommelighed. Derfor er den hegelske Forsoning af Idealitet og Virkelighed ogsaa et Udtryk for Hegels Verdslighed: det var dette Liv, dette Liv, som det er, der var det evige Liv. Der forlangtes ingen Udvikling eller Omdannelse af Individet; Død og Opstandelse var forbigangne; Individet levede i Evigheden. Hegels Forgudelse af Staten og Ignorering af det enkelte Individ, som for os er af mindre Betydning, hænger sammen hermed.

Saaledes maa det være, naar Evigheden betragtes som Virkelighed her og nu. Eftertrykket hviler udelukkende paa Forudsætningen som Virkelighed. Det subjektive Spørgsmaal om Forudsætningens Virkelighed i det eksisterende Individ løses ved at fornægtes, ved at Subjektiviteten, det enkelte Individ „ophæves“ i det objektive.

Den modificerede Hegelianisme opfatter i Overensstemmelse med Hegel Forudsætningen som Virkelighed, Evighed og Timelighed som principielt „forsonede“, „formidlede“. Men den adskiller sig fra Hegel ved

den Maade, paa hvilken den tænker sig den med Forudsætningen (med Identifikation af Forudsætning og Virkelighed) givne Forening gennemført.

Mens Hegel „ophævede“ Timeligheden i Evigheden, gjorde Timelighedens Bestemmelse (den uendelige Succession) til Moment i Evigheden, hvor der ingen Bevægelse er (den ophævede Succession), saa „ophæver“ den modificerede Hegelianisme Evigheden i Timeligheden, gør Evighedens Bestemmelse (det fuldkomne, det absolutte, det afsluttede) til Moment i Timeligheden, hvor alt er Bevægelse, altsaa til en Tendens, en Strøm, et „Liv“.

At Timeligheden er i Evigheden eller Evigheden i Timeligheden, er man altsaa enige om, hvoraf følger, at Forudsætningens Virkelighed eo ipso er en Virkelighed i Timeligheden, i det eksisterende Individ. Hermed er Øjeblikket afskaffet, og med Øjeblikket den absolutte Afgørelse: det evige møder ikke i Øjeblikket Individet som det tilkommende, der tillige er det forbigangne, men *er i Individet* det forbigangne, der tillige er det tilkommende.

Mens før alt var Ro og Bevægelsen kun et Skin, saa bliver der her idel Uro. Mens Evigheden før var System, Afsluttedhed, og Timeligheden bragt til Hvile i den, saa bliver Evigheden her idel skabende Energi i Timeligheden, en Strøm igennem Tiden som en Flod i sit Leje. Evigheden tænkes som det, der siver ind i Timeligheden og gennemtrænger alt; den forlener alt det timelige med et Skær af Evighed; der er Evighed i det altsammen.

Et andet Udtryk for samme Forskel; mens Hegel lod det subjektive, den enkelte forsvinde i det objektive, det almene (i Samfund og Stat), saa understreges her det subjektive (Tilegnelsen), den enkeltes Opgave (at blive et Udtryk for det evige, objektive Ideal). Vægten bliver lagt paa den enkeltes personlige Forhold til Idealet, mens Hegel skød det personlige Spørgsmaal til Side og „blev objektiv“. Det drejer sig altsaa om en Forskydning fra det intellektuelle til det moralske, fra Tænken til Tro (Handling, „Liv“), fra den objektive Problemstilling til den subjektive.

I Vigilius Haufniensis' Sprog kan vi udtrykke Forskellen saaledes, at mens Hegel ganske afskaffede Øjeblikket og ved at gøre Forudsætningen til eet med Virkeligheden identificerede det nærværende, Individets nuværende Tilstand, med det tilkommende, gjorde Overgangen til det tilkommende til en rent intellektuel Bevægelse: Individet er i sin Idealitet, dette Liv er det evige Liv, – saa sætter den modificerede Hegelianisme Øjeblikket, men blot som Overgangspunkt: den gør Evigheden som det



bagvedliggende til eet med Evigheden som det tilkommende. Overgangen bliver kontinuerlig: Individet er forsaavidt i sin Idealitet, som det har den med sig, har den i sig som en Bevægelse mod det tilkommende. Hos Hegel var Idealiteten; her er Idealiteten i Færd med at *blive til*.

Individets Idealitet er altsaa ikke opfattet som noget afsluttet, men set under Tidens Form som en stedse rindende Strøm. Forudsættningens Virkelighed bliver at være det Kildespring, ud af hvilket Mennesket lever. Evigheden som det forbigangne (Menneskets Udgaæn fra Gud) er til Stede i Individet som en Længsel, en Søgen, en Trang – derfor søger man ogsaa at finde en psykologisk Tilknytning i det religiøse Instinkt og den ideale Længsel. – Det tilkommende, Menneskets Bestemmelse, den evige Salighed bliver Strømmens Maal og Formaal. Medens hos Hegel Timelighedens Betydning var at „ophæves“, saa bliver dens Betydning nu at gennemtrænges med det evige. Medens Modsigelsen mellem det evige og det timelige, mellem det ideale Menneske og det konkrete eksisterende Menneske hos Hegel tænktes bort derved, at det timelige, det enkelte Individ blev forstaaet som Moment i det evige, saa ophæves Modsigelsen her ikke ved at tænkes bort, men ved at leves bort. Det evige leves ind i det timelige. Mens for Hegel Tanken var det væsentlige, den, der hævdede Forudsættningen mod Timeligheden, Idealiteten mod Erfaringen, det almene mod den enkelte ved at forstaa selv den mest genstridige enkelte som Moment i det almene, ved at ophæve selv den største Modsigelse mellem Idealitet og Virkelighed i den højere Enhed, – saa bliver det her Forvandlingen, „Livet“, hvorigennem Forudsættningen hævder sig ved at overvinde og gennemtrænge Timeligheden med det evige, den enkelte med det almene, det daglige Liv med Idealiteten.

Mens for Hegel Evigheden havde fundet sit nøjagtige Udtryk i Timeligheden, saaledes at det indre var det ydre og det ydre det indre, saa søger her Evigheden stedse at finde Udtryk i Timeligheden, at omforme Timeligheden, saa den kommer til at svare til Evigheden som det ydre til det indre. Evigheden er det Indhold, der skal indgydes i Timeligheden, eller den er det Stof, der i Timeligheden skal finde sin Form; det timelige er absolut kommensurabelt for et evige.

Det, det drejer sig om, kan udtrykkes paa dobbelt Maade: dels saaledes, at det er det evige, der skal vokse og fuldkommes i Timeligheden, dels saaledes, at det er Timeligheden, der skal forvandles; kun dette dobbelte Udtryk siger nøjagtigt, hvad der ligger i denne Opfattelse: *det eviges Liv i Timeligheden*.

Hvad enten man derfor taler om Udvikling, Vækst, Fuldendelse eller



om Omdannelse, Forvandling, Nyskabelse, saa er det hele utænkeligt, om ikke Forudsætningen dog i nogen Maade paa Forhaand er Virkelighed, om ikke det evige i hvert Fald er en Del af Menneskets Virkelighed; det er om man saa maa sige en afgørende Forudsætning, at det afgørende er i Orden. Det evige maa trods alt være til Stede, ellers var der jo intet, der kunde udvikles, intet, der kunde vokse, – intet til at omdanne, til at forvandle Timeligheden. Mennesket maa paa Forhaand være perfektibelt; ellers giver det ingen Mening at tale om Udvikling eller Vækst. Stoffet maa være der, *det* er Forudsætningen, eller – om man vil – Modsætningen maa ikke være større, end at det evige dog maa kunne overvinde den.

At der er noget, der hedder Timelighed, og at Mennesket forsaavidt er i Timeligheden og altsaa i en Modsigelse, vilde Hegel ikke benægte; derfor tænkte han Modsigelsen bort. Det vil heller ikke den modificerede Hegelianisme benægte, derfor „lever“ den Modsigelsen bort. Da man nu engang hverken kan tænke eller leve absolutte Modsætninger bort, ligger der i selve Foretagendet, i Beslutningen om Foreningens Gennemførelse en Forvisning om, at Arbejdet ikke er umuligt, men Enheden principielt givet. I Forhold hertil – til, at Opgaven er garanteret et lykkeligt Udfald – er det mindre væsentligt, at i Forhold til den evige Salighed betød hos Hegel Lidenskab (selvfølgelig var Hegel for konsekvent til at blive lidenskabelig over noget i Principet givet, hvorfor man, naar Talen er om Hegel, ved Lidenskab bør forstaa Konsekvens i at tænke) Tankens Gennemtrængning af alt, mens den for den modificerede Hegelianisme netop ikke betyder Tanke, men „Liv“, etisk Liv, Timelighedens Forvandling.

*Tilsyneladende* er heller ikke efter Hegel Mennesket i dets Idealitet; først en dybere Betragtning finder Mennesket i Idealiteten. I dette „tilsyneladende“ har vi den Betydning, som Hegel tillægger det onde, Synden; Synden overvindes, bortskaffes ved at ses i dens Nødøndighed, ved at forstaaes som Moment; Overgangen fra det onde til det gode sker med Nødvendighed; Synden forstaaes simpelthen bort.

Efter den modificerede Hegelianisme er Mennesket heller *ikke ganske* i dets Idealitet; i dette „ikke ganske“ har vi den Betydning, som den modificerede Hegelianisme tillægger det onde, Synden. Mennesket er ikke ganske i Idealiteten, men det manglende skaffes ved Omdannelsen, ved „Livet“. Man hører ofte fra den Side, at Synden ikke skal forstaaes teoretisk, men praktisk, at Modsætningen mellem det timelige og det evige, mellem Gud og Menneske ikke er af begrebsmæssig, men af moralsk Art.

Men ved denne Tale skjuler man blot Sagens sande Sammenhæng: Modsætningen er bestemt af, er relativet ved den tilgrundliggende Enhed mellem Idealitet og Virkelighed, mellem Mennesket i dets Idealitet og det konkrete eksisterende Menneske. At Modsætningen er af „moralisk“ Art betyder da kun, at man ikke har ladet Synden faa sin Bestemmelse i Individets Møde med Idealiteten i Øjeblikket.

I Ordene „tilsyneladende ikke“ og „ikke ganske“ er givet en Dom over det konkrete Individ, at det „tilsyneladende ikke“ eller „endnu ikke“ er i dets Idealitet, og en Fordring om, at Individet skal „ophæves“ eller omdannes i Idealiteten, i det objektive, det evige, af Tanken eller gennem „Livet“.

Mens Dommen hos Hegel ikke er stort andet end en intellektuel Månøvre (det være ikke sagt til Hegels Forklejnelse; skal Mennesket være guddommeligt, er det det eneste rimelige, at det er det ene og alene af Naturen og uden Forbehold og ikke i Kraft af dets Præstationer i Guddommelighed, ellers bliver det guddommelige noget temmeligt pauvert), spiller den i den modificerede Hegelianisme en meget betydelig Rolle.

Det forbigangne (Forudsætningen som Virkelighed) er til Stede som et Kildespring og som et Formaal. Ser man paa Kildespringet, er Mennesket i dets Idealitet, ser man paa Maalet, er Mennesket endnu saare langt fra Idealiteten. Livet bliver altsaa et Liv ud af det forbigangne, ud af det bagvedliggende, men samtidig er det rettet mod det tilkommende, mod den fuldkomne Realisation af den med det forbigangne givne potentielle Idealitet i Individet.

Kildespringet er Betingelsen for at naa Maalet; det giver Mulighed derfor og Retning hen derimod. Livet i Idealiteten, saaledes som dette kan være under Timelighedens Form, er altsaa en Leven ud af Kildevældet.

Men samtidig er Formaalet til Stede som en Fordring paa Individet; og Livet bliver derfor ikke en blot Leven ud af Kildevældet, af den med det forbigangne givne Idealitet, men ogsaa eller rettere: samtidig en Stræben fremefter, en stadig Rækken mod Maalet; og det nyskabende Liv bliver derfor dels en mystisk Oplevelse og dels en stadig gentaget Viljeafgørelse.

Individet lades altsaa aldrig i Ro: Formaalet dømmer Individet, at det endnu er saare langt fra Fuldendelsen. Denne Dom indeholder imidlertid ogsaa en Anerkendelse af Menneskets ideale Tilstand i Form af Kildespringet; Mennesket har Betingelsen (en skjult eller aabenbar ideal Længsel) og med Betingelsen noget af Formaalets Virkelighed. I Mø-

det med Idealet er der altsaa baade Dom og Anerkendelse, baade Erkendelse af Afstanden og Forpligtelse til at naa Maalet. Anerkendelsen er betinget af, at Forudsætningen, Evigheden, ved at blive „ophævet“ i Timeligheden er bleven til en Virkelighed i Individet; hertil maa der, hvor overdrevne eller maaske lyrisk berettigede Udtryk, man end bruger om Afstanden, svare en relativ Anerkendelse. Dommen er betinget af, at Forudsætningen ved at blive „ophævet“ i Timeligheden tillige er bleven til et uendeligt fjernt Maal, der dog kan naas gennem stadige Tilnærmelser; hertil svarer der en relativ Dom, der trods al Anerkendelse beholder sin Gyldighed, saa længe Individet er i Timeligheden. I Stedet for Forudsætningens evige Realitet har vi altsaa faaet en begrænset Virkelighed i Timeligheden; i Stedet for den absolutte Idealitet har vi faaet Idealiteten som Slutresultat af de stadige Tilnærmelser.

Og kun tilsyneladende er denne Idealitetens Virkelighed den samme som Forudsætningens evige Realitet; det drejer sig kun om et Stykke for-gudet Timelighed. Og kun tilsyneladende er dette ideale Formaal det samme som den evige Idealitet; i Grunden er det kun Timeligheden, der er forlænget, forstørret og idealiseret i det uendelige. Eet er afgjort: til-kende Øjeblikket, Afgørelsen i Øjeblikket og dermed Kristendommen en afgørende Betydning kan denne modificerede Hegelianisme ligesaa lidt som Hegel. Og paa samme Maade som Kristendommen vilde det gaa enhver anden Forkyndelse, der henvender sig til et eksisterende Menne-ske.

At det forholder sig saaledes – at vi ikke kommer til Afgørelsen i Øje-blikket – ses lettest, naar vi i Stedet for Johs. Climacus' Bestemmelser indsætter den modificerede Hegelianismes. Forudsætningen er da til Ste-de i Timeligheden ikke som Forudsætning, som Mulighed, men som Vir-kelighed, ikke som en absolut Fordring, men som et uendeligt fjernt Maal. Mennesket er ikke som eksisterende baade timeligt og evigt og begge Dele helt: evigt i Forudsætningen, i sin Idealitet; timeligt i Timelighe-den; men Mennesket er noget af hvert; til en vis Grad timeligt og til en vis Grad evigt; evigt forsaavidt som der ses hen til Forudsætningen, der er til Stede i Individet som et Kildespring; timeligt forsaavidt som der ses hen til, at Kilden endnu ikke har gennemtrængt hele Mennesket. Saa-vel Dom som Oprejsning bliver da ogsaa noget af hvert; til en vis Grad det ene og til en vis Grad det andet – men dog bliver saavel Dom som Oprejsning først og fremmest Oprejsning, for Forudsætningen er, at Idealiteten i hvert Fald i nogen Grad er Virkelighed.

Forsøger vi nu med disse Forudsætninger at give Møde i Øjeblikket,

viser det sig hurtigt, at Øjeblikket (og dermed Afgørelsen og dermed Kristendommen) ikke faar ret meget at betyde. Idet Forudsætningen opfattes som Virkelighed, er Idealiteten forsaavidt til Stede, og Sagen afgjort. Det afgørende er sket i Skabelsen (egentlig burde man vel ikke sige, at det er sket, men kun, at det *er*), og Individet har kun at leve ud af det, det har med sig fra Skabelsen (ud af det, det *har*). Det afgørende Spørgsmaal, om Individets Forhold til sin Idealitet, er paa Forhaand besvaret, og i Øjeblikket kan det da kun blive Idealitetens Grad, der skal prøves. Nu kan det dog ikke godt tænkes, at Idealitetens Grad er afgørende; denne kan der kun tillægges relativ Betydning, – hvor højt man vurderer denne relative Betydning, afhænger bl.a. af, hvor energisk man er, og hvor megen Rhetorik man har til sin Raadighed.

Ser vi hen paa Formaalet, det uendeligt fjerne Maal, bliver Resultatet det samme. Det gælder ikke at være eller ikke være, for principielt er Individet i sin Idealitet. Det gælder derimod om stadige Tilnærmelser. Disse relative Tilnærmelser kan man nu gøre meget ud af, men de kan dog aldrig faa nogen absolut Betydning; det vilde stride mod Forudsætningen.

Det afgørende er altsaa afgjort; derimod kan Individet meget vel handle med Forudsætningen og dens Krav om den Del af Individet, der endnu ikke svarer til Forudsætningen. I dette „endnu ikke“ ligger den Betydning, Øjeblikket kan faa. I Øjeblikket afgør Individet sig altsaa stadig for et nyt lille Stykke paa Vej mod Fuldendelsen. Og dermed tilfredsstillter det Forudsætningens Krav; thi dette, der har sin Oprindelse i Forudsætningens Virkelighed, i Kildespringet og ikke i den evige Idealitet, kræver naturligvis ikke mere end det har givet: det har givet Kildespringet og fordrer, at Kilden skal sprudle, at Individet skal være paa Vej mod Maalet. Der kræves altsaa ikke absolut; for det er ikke Evigheden, der kræver. Der kræves relativt; for mere end relativt kan Timeligheden ikke kræve. Der spørges ikke, om et Menneske vil; men om det vil ville.

Hvad betyder da denne Forudsætning (at Forudsætningen er en Virkelighed i Individet)? At Mennesket aldrig kan komme ud for det absolutte Krav; der bliver ingen Grund til at fortvivle. Hvad betyder da Kravet om den fortsatte Stræben? At Individet aldrig slaar sig til Ro med det allerede opnaaede. Hvad betyder altsaa denne Tryghed i Uroen og denne Uro i Trygheden? At Evighedens Idealitet er gaet ud af al denne Idealisme; at Forudsætningens Virkelighed i Individet bruges til at holde den absolutte Fordring fra Livet; at Forudsætningens Reali-



sation bruges til ogsaa at holde sig den absolutte Fordring fra Livet – og dermed overflødigere Syndernes Forladelse, som i „Tidens Fylde“ underskriver Forudsætningens absolutte Krav ved at stryge en tyk Streg over Idealitetens forudsatte Virkelighed i Individet og Individets deraf følgende Stræben.

Kunde man nu ikke tænke sig den Mulighed, at Individet ikke vil stræbe og altsaa ikke blot ikke vil i absolut Forstand, men heller ikke vil ville? Efter det hidtil udviklede er denne Mulighed, som atter vilde give Øjeblikket (det Øjeblik, da Menneskets Vilje faar sin Afgørelse) afgørende Betydning, udelukket. Naar Forudsætningen er Virkelighed, naar den er til Stede som en Kilde til Liv, til evigt Liv, maa Livet nødvendigvis leves. Og selv om Omdannelsen foregaar gennem Afgørelser, saa er det, der skal afgøres, ikke, om Individet vil, men *i hvor høj Grad* det vil lade den evige Vilje, det evige, Idealiteten, faa Magt over sig. Grundlaget for Fordringen er, at Viljen, Kilden, er til Stede; der fordres altsaa af Individet, at det skal lade Kilden sprudle. At en saadan Opfordring er nødvendig, ligger i, at Mennesket endnu ikke er ganske gennemtrængt af det evige, men ogsaa er sløvt og svagt.

Men lader det sig da ikke tænke, at Afstanden er saa stor, Afmagten saa overmægtig, at Forudsætningen ligesom er sat ud af Kraft og ikke uden særlig Hjælp kan komme til at virke? Hvis man har en blot middelmaadig Interesse for Tankens Konsekvens, lader denne Mulighed sig overhovedet ikke tænke; men da det ikke desto mindre er paa den Antagelse (at der maa noget særligt til for at faa Udviklingen i Gang), at den kirkelige Form for modificeret Hegelianisme har grundet sit Forsvar for Kristendommens Nødvendighed, nødes vi til, inden vi betragter vort Arbejde som fuldført, at standse ved den, for at se, om en saadan Antagelse forandrer noget ved Forholdet til Øjeblikket.

Hvis man nu antager, at „Syndens Afmagt“ er saa stor, at den hindrer den med Forudsætningen principielt givne Idealitet, hindrer det evige i at gennemtrænge og forvandle Timeligheden, kan der tilsyneladende tilkendes Øjeblikket en forbigaaende afgørende Betydning, idet Kristendommen i Sammenbruddets Øjeblik giver Betingelsen for, at det evige kan vinde Sejr. Men har Kristendommen først givet Betingelsen, er Sagen ogsaa forsvarlig afgjort; først gennem Forudsætningen, der opfattes som Virkelighed, og dernæst gennem Kristendommen, der giver Betingelsen og dermed garanterer Forudsætningens Gennemførlighed. Om man nu antager, at Betingelsen gives en Gang for alle, eller man



ogsaa her taler om en stadig Strøm, en stadig Modtagen af Betingelsen, er i denne Henseende temmelig ligegyldigt; selv om Modtagelsen udstrækkes over hele Livet, bliver den dog væsentlig den samme, som hvis den tænkes at foregaa i et Nu.

Tages denne Kristendommens Given-Betingelsen nu mindre bogstaveligt, men „personligt“, bliver Kristendommens Betydning i Virkeligheden blot at give Individet Lejlighed til at komme til Klarhed over sig selv. Men tages den meget bogstaveligt, faar vi en gratia infusa, en ny Skikkelse, der bliver mere eller mindre absolut, eftersom den opfattes mere eller mindre magisk. Nu er der som Regel i den „personlige“ Opfattelse af Betingelsens Modtagelse ogsaa givet et magisk Moment, ligesom der i det magiske altid er noget „personligt“. Skal Kristendommen give Betingelsen og dette være af absolut Betydning, kan vi se bort fra det „personlige“ Moment (der kan jo her kun blive Tale om en kontinuerlig Overgang, og at denne kontinuerlige Overgang intet har at gøre med Afgørelsen i Øjeblikket, har vi tidligere paavist) og alene holde os til det magiske.

Ser vi nu nærmere paa den forbigaaende afgørende Betydning, som Kristendommen her tilsyneladende kan faa og følgelig kan give Øjeblikket, viser det sig, at dette ikke kan blive afgørende for Individet. Opfatter man nemlig Kristendommen som noget rent magisk, saa er denne Modtagelse ganske vist af afgørende Betydning for Individet, og det Øjeblik, i hvilket den modtages, det afgørende Øjeblik; men Individet er ikke selv stillet i Afgørelsen; Afgørelsen er ikke Individets egen og derfor i Virkeligheden Individet uvedkommende. Kristendommen er opfattet som en Naturmagt, der virker med en Naturmagts Tvang; Overgangen sker med Nødvendighed som en Slags Fortryllelse. Individet ved da hverken, hvad det var eller hvad det er bleven: Kristendommen er da kommen ubevidst ind i Verden – ubevidst for den kristne og ukendelig for den ikke-kristne. Hvad enten man lader en saadan Omskabelse finde Sted i Daaben eller i Omvendelsen, er af uvæsentlig Betydning; det hele er absurd og ligegyldigt; man mærker det blot ikke, fordi man fylder det tomme Rum ud med menneskelig Vitalitet og Religiositet.

I Slutningen af Afsnit II, viste vi, hvorledes Kristendommen „potenserede“ den humane Idealitet som Evighedens Fordring og derved understregede Øjeblikkets Betydning. Den modificerede Hegelianisme „potenserer“ ogsaa den humane Idealitet som en Virkelighed i Timeligheden. Og som den har taget Alvoren, Evigheden, Idealiteten ud af det humane, saa tager den ogsaa Alvoren, Ansvar og Afgørelsen ud af Kristen-

dommen. Som den har fornægtet Idealiteten i det humane ved at fornægte Øjeblikket, saa fornægter den Idealiteten i Kristendommen ved at fornægte Øjeblikket.

## V

Vender vi nu tilbage til Eduard Geismars Kierkegaard-Værk og sammenholder den geismarske Kierkegaardfortolkning med Begrebet Øjeblikket, saaledes som vi har lært det at kende hos Johs. Climacus og Vigilius Haufniensis, viser det sig hurtigt, at Geismar konsekvent har „ophævet“ Kierkegaard i den modificerede Hegelianisme. Til Hegels Identifikaton af Tænken og Væren, af Forudsætning og Virkelighed, af Evighed og Timelighed er føjet Kravet om Tilegnelsen: det var netop Fejlen ved Hegel, at han guddommeliggjorde det menneskelige som det var uden først at forlange en Eksistensens-Omdannelse. I Stedet for Hegels logiske Bevisførelse har vi faaet en subjektiv Overbevisning, der indebærer Bevidstheden om sin egen objektive Gyldighed. Det statiske Evighedsbegreb er erstattet med det dynamiske. Begreberne er psykologiseret og moderniseret ved Hjælp af James og Otto; „inderliggjorte“ ved Hjælp af engelsk og dansk Helliggørelseskristendom.

Det hele serveres i en saadan Blanding af opstyltet Lyrik, af religiøs Sentimentalitet og geismarsk Selvspejling, at det bliver en i Sandhed „dyb Lidelse“ at læse Værket. Men selv om der saaledes kunde være adskillige Bemærkninger at gøre til Geismars Behandling af en forsvarsløs død Mands Værk,<sup>1</sup> vil vi dog lade det bero med vor tidligere anførte principielle Indvending, fordi den danner en udmærket *Illustration til vor tidligere principielle Fremstilling af den modificerede Hegelianisme.*

Hele Geismars Kierkegaardfortolkning er en Konstruktion ud fra hans pseudohegelianske Forudsætninger, som han naturligvis identificerer med Kierkegaards Udgangspunkt. Kierkegaards Liv og Forfatterskab bliver fortolket, afpasset og berigtiget, saa det danner en overbevisende Udfoldelse af Forudsætningen. Desværre har Geismar faaet den ulykkelige Ide ogsaa at ville fastholde Eksistensens og dermed Øjeblikkets Betydning; herved kommer han til ganske og aldeles at reducere Kierke-

1. Jeg henviser til Indledningen til Værket og som Eksempel instar omnium til Geismars natlige Samtale med Gud, hvor man ikke ved, om man mest skal undre sig over, at Geismar tør tillade sig at svare Gud som anført, eller over, at han forestiller sig Gud som en, der lader sig saadan noget sige og endda lægger sin Velsignelse til.

gaard in absurdum. Saa vidt jeg har kunnet forstaa, anser Professor Geismar det netop for sin store Force at kunne sige to Ting paa een Gang: baade at kunne lade Sagen være afgjort med Forudsætningen og dog lade Afgørelsen høre hjemme i Øjeblikket. Jeg venter naturligvis ikke at kunne overbevise Professoren om, at det *kan man ikke*, eller, at det *bør man ikke kunne*, naar man er Professor i Religionsfilosofi, men skal blot minde om, at ganske den samme Evne kunde Professorer og Docenter glæde sig over paa Kierkegaards Tid, men at Kierkegaard just ikke glædede sig over i Aanden at se dem som sine Arvtagere.

Selvfølgelig kan man ikke paa Forhaand benægte Muligheden af, at Kierkegaard har modsagt sig selv, og Geismar altsaa kan have Ret i at finde Tilknytningspunkter for sin idealistiske Pietisme hos Kierkegaard selv. Det kan kun afgøres gennem Enkeltundersøgelser og falder derfor udenfor vor Opgaves Rammer. Men har vi Ret i at tilkende Øjeblikket den centrale Plads i Kierkegaards Forfatterskab, bliver Opgaven for os at konfrontere den geismarske Kierkegaard med Begrebet Øjeblikket. Ved anden Lejlighed skal vi senere forsøge at paavise, hvorledes Øjeblikket i Virkeligheden ogsaa har afgørende Betydning i de Værker, hvor det ikke direkte er udtalt.

Geismar har taget sit Udgangspunkt i nogle Ungdomsoptegnelser af Kierkegaard. Vi ser bort fra, at disse Optegnelser ogsaa lader sig forstaa paa anden Maade, at de – stemningsbetonede som de er, og skrevet i Afstand fra Virkeligheden som de viste sig at være – mindst af alt eigner sig til at danne Grundlag for Forstaaelsen af hele Kierkegaards senere Liv og Forfatterskab, at Geismar har gjort sig Sagen overordentlig let ved konsekvent at overse, at naar det drejer sig om at forstaa Kierkegaard, er Spørgsmaalet ikke, om der er „Idealitet“ i Menneskelivet, om der er et „positivt“ Forhold mellem Kristendommen og det menneskelige, men: *hvorledes* Idealiteten er til Stede, og, *af hvad Art* det positive Forhold mellem Kristendommen og det menneskelige er. Herved har Geismar fra første Færd naaet at indsmugle sine pseudohegelianske Forudsætninger i Kierkegaards Tanker og dermed ogsaa faaet Ret til at bortfortolke, bortforklare og bortcorrigere det, der ikke stemmer med det geismarske System. Ejendommeligst er i denne Sammenhæng den Maade, paa hvilken Geismar skiftevis afviser og benytter sig af Kierkegaards kvalitative Forskel mellem Gud og Menneske.

Men da det for os er den geismarske Kierkegaard, det gælder om at faa belyst, maa vi hellere give Professoren Ordet:

Kierkegaards Grundforudsætning finder Professoren udtrykt i en af

Kierkegaards Ungdomsoptegnelser, da han vilde finde det, som var Sandhed for ham: „Noget, som hænger sammen med min Existenses Rod, hvorigennem jeg saa at sige er indvokset i det guddommelige, hænger fast derved, om saa hele Verden styrter sammen. Se, det er det, jeg mangler og derhen stræber jeg. Det er denne Menneskets Gudsside, det kommer an paa, ikke en Masse af Erkendelse.“ (Eduard Geismar: Søren Kierkegaard I Side 30 flg.).

Dog mente han dengang, at Maalet kunde naas uden Anger, men senere lærte han, at medens Filosofien enten maa antage Optimismen eller fortvivle, saa forudsætter Kristendommen en *altomfattende* Syndsbevidsthed (jvnfr. a. A. Side 37; alle Udhævelserne er af mig. K.O.L.).

*I denne Opfattelse af Forholdet mellem Kristendom og Filosofi sammen med Opfattelsen af Gud, som „noget, der hænger sammen med mit Væsens dybeste Rod“, ligger Kierkegaards Livs centrale Erkendelse; og dybere end alle Tvivl har der hele Tiden været uskadt religiøst Lag (ib., jvnfr. ogsaa Side 57).*

Der findes altsaa i Kierkegaards Bevidsthed to Lag: et alment religiøst og et kristeligt. Til det ene svarer Tanken om Gudsforholdets *Realitet* (jvnfr. foran om Forholdet mellem Forudsættningens Realitet og Virkelighed i Eksistensen); til det andet Tankerne om Synd og Naade. Heraf forklares det, at Kierkegaard i sin Disputats er saa Hegeliansk: en *delvis* Hegelianisme, en *positiv* Idealisme med Syndsbevidsthedens incommensurable Forbehold, det er Kierkegaards eget Standpunkt. (a. A. Side 98 flg.).

Denne broderlige Forening, som Kierkegaard i Disputatsen er Tilhænger af, men som han senere fordømmer (den skæve Retning, „Fejlen“ hos Kierkegaard), rummer hele det kristne Livs Problem. Hele Kierkegaards Udvikling beror paa, at Incommensurabilitetens *Grad* forøges paa Bekostning af det *positive* Forhold til Livets objektive Værdier i de givne Kulturformer; det kristelige Lag sluger det filosofiske (a. A. Side 100). Men *oprindelig* var det for Kierkegaard saaledes, at baade i Kristendommen og i Idealismen *er* der Idealitet (naturligvis gaar Geismar ud fra, at denne Væren er en Væren, som Individet kan betragte som sin lovlige Ejendom, og naturligvis gør han dette med visse Forbehold); men denne er for Kristendommen slaaet saaledes i Stykker ved Synden, saa at dersom der skal komme Orden i Livet, det nye maa skabes fra nyt, fordi det ikke er der (jvnfr. Slutningen af afsnit IV). Kierkegaard er enig med den tyske Idealisme i, at Menneskesjælen *mystisk* bundes i Gud og er anlagt paa i sin centrale Funktion at være i Samklang med Gud. For-



skellen mellem Kristendommen og Idealismen er da den, at Kristendommen i Synden ser den Magt, der *hindrer* (jvnfr. foran om den modificerede Hegelianismes Forsøg paa at vise Kristendommens Nødvendighed) Sjælelivet i at være inde under den Afhængighed, hvortil det er anlagt (jvnfr. a. A. II Side 80, 92; III Side 22 flg.).

I Forudsætningen er der altsaa ingen Forskel mellem Hegel og den geismarske Kierkegaard (jvnfr. foran om det fælles Udgangspunkt for Hegel og den modificerede Hegelianisme). I Forudsætningen er der nemlig indeholdt et dobbelt: dels Forudsætningen som Forudsætning, dens Realitet som Forudsætningsens Realitet i Evigheden og dels Forudsætningen som mystisk Virkelighed i Individet. Eller med andre Ord: dels Forudsætningen som Virkelighed for det evige Menneske, Mennesket i dets Idealitet og dels Forudsætningen som Virkelighed i det konkrete eksisterende Individ.

Nu var Hegel ganske klar over, at han kun var berettiget til at identificere Tænken og Væren, Evighed og Timelighed, Forudsætning og Virkelighed, dersom han afskaffede Timelighedens Betydning ved at „ophæve“ den i Evigheden. Skulde nu Kierkegaard være enig med Hegel i dennes Opfattelse af Forudsætningsens Forhold til Virkeligheden og dog mene sig i Stand til at accentuere Eksistensen, til at give Øjeblikket afgørende Betydning, saa synes det mig berettiget at kalde Kierkegaard en komisk Sluddermads, – dobbelt komisk, fordi det netop er det Ord, han har bragt i Anvendelse om Hegel. Det er nærmest tragisk, at det er en saa patetisk Beundrer af Kierkegaard som Professor Geismar, der har ladet ham vederfares denne Skæbne.

Det, der har forledt den geismarske Kierkegaard til at mene, at man baade kan blæse og have Mel i Munden paa een Gang, er aabenbart den Omstændighed, at han har erstattet den oprindelige Hegelianisme med den modificerede Hegelianisme. Herved opnaar man nemlig, som vi tidligere har paavist, *tilsyneladende* baade at kunne fastholde den hegel-ske Forudsætning og dog at kunne give Øjeblikket afgørende Betydning. Timeligheden gives saa megen Betydning, at Mennesket, mens det er i Timeligheden, dog ikke er ganske evigt, men ogsaa til en vis Grad time-ligt. Individet hviler trygt i Forudsætningen, men denne er ingen Sove-pude; netop Gudsforholdet er det, der driver Individet til en stadig Stræben efter Fuldkommenhed. Evigheden er ikke opfattet statisk som hos Hegel, men dynamisk som et stadigt strømmende Gudsvæld i Hjertets Dyb. Der er altsaa gjort Adskillelse – ikke mellem Forudsætningsens Mu-



lighed og Forudsætningens Virkelighed og ikke mellem Forudsætningens Krav og Kravets Opfyldelse (jvnfr. herom andet afsnit), men mellem Forudsætningen som Gudsvældet og Forudsætningens Fuldkommelse i Timeligheden. Ser man udelukkende paa Forudsætningen som Gudsvældet, former Livet sig som en spontan Leven ud af Forudsætningen. Ser man udelukkende paa Forudsætningen som Maalet, former Livet sig som en stadig Række Afgørelser, en fortsat Tilnærmelsesproces. Ser vi paa Forudsætningen som Gudsvældet i Individet, saa er Mennesket i dets Idealitet ogsaa i Timeligheden (det er naturligvis det, Geismar forstaar ved en positiv Opfattelse af det menneskelige), ser vi paa Forudsætningen som Maalet, saa er Mennesket kun „en stræbende“ (hvis man har Hang til lyriske Overdrivelser kommer det til at betyde, at Mennesket „er intet i sig selv“). Taget alene vilde Tanken om Gudsvældet betyde, at Mennesket var guddommeligt; knyttet sammen med Tanken om Idealet som Maal og Formaal betyder den derimod, at Mennesket er noget af hvert. Efter Tid og Lejlighed maa nu Individet selv (eller dets Sjælesørg, eventuelt den sjælekundige Professor, der ved, hvad Tiden trænger til) afgøre, hvad det i Øjeblikket mest trænger til at høre om, – kun at det selvfølgelig vilde have misforstaaet det hele, om det udelukkende eller blot for længe opholder sig ved „den ene Side af Sandheden“.

Naar begge Tanker fastholdes – Forudsætningen som Gudsvæld og Forudsætningen som Maal og Formaal –, faar vi netop det, som er Nerven i hele det geismarske System (og dermed selvfølgelig ogsaa i den Del af Kierkegaard, som vi trænger til at høre!): en Tilegnelse som er en Leven ud af Gudsvældet; et Valg, der er et Primitivitetens Nybrud; en afgørende Handling af Individet, der er et strømmende Liv; et Ideal, der baade virker som Maal og driver fremad med mystisk Kraft. Det er derfor ogsaa meget forstaaeligt, at Geismar med Forkærlighed benytter sig af Kierkegaards Tale om Idealets Krav: Livet fordrer at leves. Man har ikke Ret til at fortrøste sig til Gudsforholdets Virkelighed, naar man ikke vil leve ud af det, – lever man ikke ud af det, er det der slet ikke (a. A. II Side 88). Paa den anden Side: det er Livet, der fordrer: er Gudsvældet der ikke, giver det ingen Mening at fordre noget af Individet, som det kun kan gøre i Kraft af dette Gudsvæld: skal Mennesket handle idealt, maa der være Idealitet i Mennesket (jvnfr. senere).

Hvis ikke Gudsforholdets Realitet var den urokkelige Forudsætning, der nok kan bekræftes, men ikke modbevises af Erfaringen, kunde Individet nu let komme i en meget alvorlig Situation, naar det nemlig skal afgøre, om det har Ret til at fortrøste sig til Gudsforholdets Realitet; en

saadan Tvivl kan imidlertid kun fremkomme, hvis man gaar hen og glemmer, – at det har vi forlængst afgjort.

At det er paa denne Maade det forholder sig med den geismarske Kierkegaards Rettelse af Hegel, fremgaar tydeligst af Geismars Fortolkning af Omdannelsen i Eksistens.

Der er een Ting, een Forudsætning, som man nødvendigvis maa mærke sig, siger Geismar, om man vil forstaa Kierkegaard, nemlig at „i Forhold til en evig Salighed som det absolutte Gode, betyder Pathos ikke Ord, men at denne Forestilling omdanner den eksisterende hans Eksistens“. Det, det i Religionens Verden kommer an paa, er ikke Tilegnelsen af nogle Meninger, men Eksistensens Omdannelse. Det mener vi selvfølgelig alle, men det mærkelige ved Kierkegaard er, at denne Tanke er tænkt med overalt (jvnfr. a. A. II Side 88). Og hvad der skal forstaaes ved Eksistensens Omdannelse, forklarer Geismar et andet Sted meget tydeligt: *den ene Side* af Menneskets Væsen er det evige, det gode, der evigt er sig selv ligt; det er ligesom Bevidsthedens Baggrund og skal i ethvert Øjeblik realiseres; og det at realisere det – er at eksistere; *den eksisterende er altsaa et Menneske, der stræber at virkeliggøre det evige i Timeligheden* (jvnfr. a. A. III Side 29 flg.). Et tydeligere Udtryk for den modificerede Hegelianisme og for, hvad den forstaaer ved Eksistens, kan man ikke forlange; men mon ikke det er den megen Læsning af Kierkegaard, der har forledt Geismar til at sammenblande dette Realisationsarbejde med Afgørelsen i Øjeblikket. Men videre: Fejlen ved Hegel var, at han ikke forlangte en saadan Eksistensens Omdannelse (a. A. III Side 20). Den sande humane Religøsitet ser det som sin Opgave at omdanne hele Eksistensen efter Gud, som bor i Hjertets Indre (jvnfr. a. A. II Side 88). Og selv om Tankerne skærpes, mener Geismar dog ikke, at Efterskriftet indeholder noget Brud med denne Opfattelse: da Mennesket er baade evigt og timeligt og altsaa som levende i alle de jordiske Forhold skal virke for disse, bliver Opgaven den at forholde sig absolut til det absolutte Telos (til det evige Ideal, til Gud) og relativt til de relative, til Endelighedens Formaal. Men da Mennesket af Naturen forholder sig absolut til det relative, maa denne Bundethed brydes. Dette sker i Resignationen, ved hvilken Endelighedens Formaal stødes fra Tronen, og er forbundet med religiøs Lidelse. Og idet den eksisterende sætter sin Skyld – sin Bundethed af det relative – sammen med Tanken om Gud, fremkommer den *absolutte* Skyldfølelse. Gudsforholdet maa ligge til Grund, men den eksisterende faar kun fat paa Skyldforholdet, gennem

hvilket han saa i Troens subjektive Vished har Gudsforholdet, om han da bliver under Skylden (jvnfr. a. A. III Side 54, 65).

Dette lyder nu meget kierkegaardsk og er da ogsaa for en stor Del Kierkegaards egne Ord, men ser vi nærmere til, opdager vi hurtigt, at det aldrig har været Geismars Mening, at Kierkegaards kvalitative Bestemmelser, der netop medfører, at Individet stilles i den absolutte Afgørelse, skal tages alt for *absolut*: en saadan Bundethed, Kravet om en saadan Resignation vilde jo medføre, at hele Geismars „Omdannelse“ blev til en Illusion. Er Individet *absolut* bundet, hvor bliver da det religiøse Guds-væld af? Er Individet *absolut* skyldigt, hvor bliver da Fortrøstningen til den Bevidsthedens Baggrund af, den, som Geismar gaar ud fra? Af Bundethed kommer der virkelig ingen Omdannelse, af Skyldsbevidsthed ingen Bevidsthed om bevaret Gudbilledlighed. Eller tager vi for bogstavligt paa Tingene? Betyder den *absolutte* Bundethed, at Mennesket ikke er *helt* gennemtrængt af det evige? Betyder den *absolutte* Skyldfølelse, at det ikke er *helt* uden Skyld? Men, at det dog har Retningen mod Idealet, at det altsaa principielt er løst fra Bundetheden fra det relative (om det da vil – ja, hvordan ellers?), der staar nu kun den fulde Realisation tilbage –? At det dog – trods al *absolut* Skyldfølelse – kan fortrøste sig til sin Idealitet!

Det er nu rigtigt nok, at den humane Religiositet efter Kierkegaard hviler paa den Forudsætning, at Subjektiviteten dog er Sandhed. Men heri ligger der efter Kierkegaard ikke nogen Løsning, men en Modsigelse, der som tidligere vist beror paa, at Individet trods alt har Erindringens Bagdør til Evigheden i Behold. Men denne Modsigelse er aldeles ikke det samme som Geismars Løsning, der gaar ud paa, at Personligheden ved en indre Koncentration om sit Væsens Muligheder har sit Gudsforhold, om end under dyb Skyldfølelse. At der ikke sker nogen Forandring heri, ved at Kristendommen sættes til, skal vi senere se.

Med dette Udgangspunkt – at Subjektiviteten er Sandheden, vel at mærke saaledes at forstaa, at i denne Sætning er Forudsætning og Virkelighed forenede saaledes, at Afgørelsen er truffet med og i Forudsætningen, og der nu kun staar tilbage at realisere det, man saaledes har i sig – begynder altsaa efter Geismar Kierkegaard selv, og han (Kierkegaard) mener, at al kristelig Religiositet maa forberedes ved den humane Religiositet: at snyde sig til Kristendommen uden at gaa gennem den humane Religiositet med dens Lidelse og Skyldfølelse, det er Forfalskning af Kristendommen (a. A. III Side 65). Er det mon Forudsætningen, Evigheden og Evighedens Krav, Geismar vil hævde mod Forfalskning?

Eller er det Individet, han vil beskytte mod Evighedens Krav? Er det Bevidstheden om Kravet og Skylden, det er ham om at gøre, eller er det Bevidstheden om Gudsforholdets „Realitet“ – trods alle Krav og trods al Skyld? Maaske begge Dele! Men saa det Menneske – Professoren som Menneske og alle os andre som Mennesker – der er klog nok til at holde begge Tanker i absolut Ligevægt – ja, det er reddet!

Forberedelsen til, Overgangen til Kristendommen sker nu efter Geismar ved den religiøse Stigen i Skyldsbevidstheden; den humane Religiositet ender nemlig der, hvor Syndsbevidstheden slaar sammen om Individet i *dets dybeste Rod*. Der er saaledes en indre Forbindelse mellem de to Arter af Religiositet, og det er denne Forbindelse, der gør det muligt at føres fra den ene til den anden, selv om den afgørende Tilegnelse af Forsoningen i Kristendommen sker ved et Spring. Den afgørende Forskel mellem den humane og den kristelige Religiositet er den, at Kristendommen ikke som Humanismen gaar ud fra, at Subjektiviteten er Sandheden, men Usandheden; thi der er Kristus Sandheden. Eller anderledes udtrykt: mens der paa det humane Standpunkt ingen Autoritet er, saa er i Kristendommen Kristus den religiøse Autoritet, Aandsindholdet i Jesu Livs Historie, der i Mødet med Individet overtyder dette om, at han er eller burde være dets Ideal (ib. jvnfr. ogsaa Side 64).

Men Overgangen fra Humanismen til Kristendommen sker ikke een Gang for alle. I Virkeligheden er der da ogsaa en stadig *rytmisk* Bevægelse mellem de to Arter af Religiositet og paa den beror Livets Rigdom. Kristendommen er en Potensering af den humane Religiositet: den absolutte Respekt og den *absolutte* Forskel *uddybes* ved Kristendommen (jvnfr. a. A. III Side 80, 87, 71).

Naar vi nu betænker, at den humane Religiositet hviler paa den Forudsætning, at Individet ved at koncentrere sig om sit eget Væsens Muligheder har Gudsforholdet (om end under *dyb* Skyldfølelse), mens Kristendommen beror paa, at Syndsbevidstheden slaar sammen om Individet i *dets Væsens Rod*, saa vilde det være interessant at faa at vide, hvordan det bærer sig ad med at svinge tilbage til det humane. Det lader sig overhovedet kun gøre, hvis det med den dybe Syndsbevidsthed kun er et lyrisk Udtryk for Afstandsfølelsen, men ikke maa tages alt for bogstaveligt. Som Geismar har kvantiteret Evighedsbegrebet, saa det er blevet en Del af Mennesket, saa har han ogsaa kvantiteret Syndsbegrebet, saa det er bleven en Del af Mennesket. Forestillingen om det evige som et Gudsvæld svarer ganske til Synden som en Bestanddel af Mennesket,



en Bestanddel, som findes over det hele og derfor godt kan siges at have gennemtrængt Individet indtil dets Væsens dybeste Rod.

I Virkeligheden har Geismars Forudsætning – at Forudsætning *eo ipso* er Virkelighed – da ogsaa hævdet sig smukt overfor Kristendommen. Kristendommens Nødvendighed ligger i den i forrige Afsnit omtal-Mulighed, at Forudsætningen ved Synden er sat ud af Funktion. Da Geismar imidlertid ikke vil opfatte denne Kommen i Gang som en rent magisk Hændelse, mens han paa den anden Side ikke vil opgive at have Forudsætningen hos sig som en Realitet, bliver der i Geismars Kierkegaardfortolkning ikke saa meget som en Brod tilbage af Evighedens absolutte Krav. Som den humane Religiositet er en Potensering af Forudsætningen, af dens Virkelighed i Individet og altsaa af det med Skabelsen givne, saa er Kristendommen igen en Potensering af det humane, altsaa af det Mennesket medfødte religiøse og ideelle Anlæg. Baade i den humane Religiositet og i Kristendommen bliver det derfor meningsløst at tale om nogen absolut Afgørelse, – Overgangen er kontinuerlig.

Endnu staar tilbage at paavise, hvorledes Geismar har faaet sin „kæterske Tilsætning“ anbragt overalt, især i Kristendommens Centrum: ved Syndsforladelsen.

## VI

Geismars Opfattelse af det at blive og være Kristen har fundet sit tydeligste Udtryk i det, han kalder for den rytmiske Bevægelse. Det lønner sig derfor at koncentrere Udviklingen herom. Vor Fremstilling falder naturligt i tre Dele: først vil vi undersøge, hvilket det Menneske er, der ind-sættes i den rytmiske Bevægelse; dernæst vil vi fremstille selve den rytmiske Bevægelse; og endelig vil vi undersøge, hvorledes Overgangen til Kristendommen finder Sted. Geismars Bestemmelse af Mennesket fører direkte til den rytmiske Bevægelse og bevirker atter, at der ingen Overgang kan finde Sted, – hvis den ikke har fundet Sted d.v.s. det hele drejer sig kun om en kontinuerlig Udvikling af det med Forudsætningen givne Menneske. Interessant er her kun det Besvær, Geismar har med at faa den kontinuerlige Udvikling til at ligne den absolutte Afgørelse i Øjeblikket.

Hovedsagen er altsaa at faa fastslaaet, med hvilket Menneske, man har at gøre. Vi vil derfor give os god Tid og begynde med at gribe tilbage til noget af det, vi tidligere har søgt at forklare.

Som vi tidligere har sagt, indvendte Kierkegaard mod Hegels For-



ening af Tænken og Væren, at den Væren, hvorom Hegel talte, kun var en tænkt Væren, hvorfor der i Virkeligheden slet intet var sagt med For- midlingen af Tænken og Væren. Geismar giver selvfølgelig Kierkegaard Ret i hans logiske Indvending, – men dog har Hegel Ret, og det maa ogsaa være Kierkegaards Mening: vel er Væren ikke givet med Tænken, Virkeligheden ikke med Begrebet, men det mærkelige er, at man ikke kan tænke Gud uden at forudsætte hans Eksistens (jvnfr. a. A. III Side 27 flg.). Det er vanskeligt at se, hvorfor vi, fordi Geismar har overset denne Vanskelighed, ikke skulde have Lov at spørge om, hvad det er for en Eks- istens, der her er Tale om, om det er Forudsætningens, Evighedens Rea- litet, eller det er Væren i Timeligheden. Hvis man, selv om man er klar over Hegels logiske Fejltagelse, alligevel forudsætter Enheden af Tænken og Væren, har man saa ikke ophævet Timelighedens Betydning? Hvis Hegel har været distræt, naar han ophævede Timelighedens Betydning, er man saa ikke meget mere distræt, naar man fortsætter som om der in- gen Indvending var rejst, naar man altsaa gaar ud fra Hegels Forudsæt- ning og dog regner med at kunne give Timeligheden og dermed Øjeblik- ket afgørende Betydning –? Hvis den Væren, Geismar forudsætter, ikke er virkelig Væren, er det saa ikke temmelig uheldigt at lade som om den er det? Og hvis den er det, er det saa ikke temmelig misligt at mene, at man har givet Timeligheden afgørende Betydning, naar man tvertimod har „ophævet“ den i Evigheden?

Eller udtrykt paa en anden Maade: siger Forudsætningen altid det samme om det eksisterende Menneske; eller rettere: er det Menneske, om hvilket Forudsætningen taler, altid det samme – ogsaa i Virkeligheden, der, hvor Mennesket er: i Timeligheden? Hvis den gør det, eller: hvis det er det, opholder vi os saa ikke i Evigheden, hvor alt er og intet op- kommer; hvor der ingen Afgørelse er, fordi der ingen Forandring er? Ja, jeg ved naturligvis godt, hvorledes vi skal svare: dels siger Forudsætning- en altid det samme d.v.s. dels er det Menneske, om hvilket Forudsæt- ningen taler, altid den samme, og dels er det ikke det samme. Det kan til en vis Grad blive forandret; denne Forandring er til en vis Grad afgø- rende Betydning. Og derfor har ogsaa Timeligheden til en vis Grad afgø- rende Betydning, og endelig faar Øjeblikket dermed ogsaa afgørende Be- tydning, idet Individet til *en vis Grad* stilles i den *absolutte* Afgørelse!

Vi vil tillade os at sige det samme paa en tredie Maade: Geismars Slutning ser saaledes ud: jeg er guddommelig, ergo er jeg guddommelig. Mod denne Slutning har vi rent logisk set intet at indvende, men saa maa vi rigtignok ogsaa have Ret til at forlange, at Subjektet i de to Sæt-

ninger er det samme. Er Subjektet det samme, siger Sætningen ikke andet eller mere end Hegels Slutning fra Tænken til Væren og er ligesom denne en ren Tautologi: det guddommelige Menneske er guddommeligt. Hos Geismar er Subjektet i de to Sætninger aabenbart ikke det samme: i det ene Tilfælde er det det guddommelige Menneske, Mennesket i dets Idealitet, i det andet Tilfælde er det det konkrete eksisterende Menneske; populært udtrykt lyder Slutningen derfor saaledes: det guddommelige, det evige Menneske er guddommeligt, er evigt, ergo er jeg, Professor Geismar, guddommelig. I dette Tilfælde siger Slutningen ikke saa lidt; navnlig ikke saa lidt mere, end den rent logisk har Lov til. Skal denne Slutning være rigtig, maa det evige Menneske, Mennesket i dets Idealitet, og det konkrete eksisterende Menneske være eet og det samme, d.v.s. Mennesket er i Evigheden. Paa denne Maade kommer Sætningen til at sige saa meget, at der overhovedet intet bliver overladt til Afgørelsen i Øjeblikket. Man maa være meget let at tilfredsstille med Hensyn til Mening i Tingene, om man lader sig berolige med, at der til Ære for Eksistensen indsættes et: til-en-vis-Grad i Ligningen. Ved Tilføjelsen af et: til-en-vis-Grad kommer Slutningen til at tage sig saaledes ud: Mennesket er udgaaet fra Gud, Mennesket i dets Idealitet, det evige Menneske, der evigt er sig selv ligt, er guddommeligt – ergo er det konkrete eksisterende Menneske i hvert Fald til en vis Grad guddommeligt; det er om ikke hjemme hos Gud saa dog i Færd med at søge tilbage til ham. Selv om Mennesket ikke er helt i dets Idealitet, saa elsker det dog Idealet; selv om det ikke helt formaar at opfylde Fordringen, saa er der dog intet, det hellere vil. Selv om Timeligheden ikke er helt gennemtrængt af det evige, saa er denne „Eksistensens Omdannelse“ dog Menneskets højeste Ønske. Det er det Menneske, Geismar har med at gøre; det Menneske, han kan hjælpe; det Menneske, han henvender sig til med sit Krav; det Menneske, han dømmes og oprejser; det Menneske, han stiller i „Afgørelsen“. Hvis man ikke vil sige, at hermed er alt afgjort, saa bør man dog billigvis indrømme, at hermed er der afgjort saa meget, at Resten umuligt kan volde uovervindelige Vanskeligheder.

Det er altsaa dette Menneske, vi skal indsætte i „den rytmiske Bevægelse“. Det er det Menneske, der vælger Idealet, vælger at stræbe efter Lighed med Idealet. Men naar det nu møder Idealet i Kristus, saa dømmes det af Idealet, *fordi det endnu er saare langt fra at ligne Idealet*. Dette er Ydmygelsen, Dommen under Idealet; „thi ikke blot det positive Livs-ideal udgaar fra Kristus, ogsaa Syndsbevidsthedens „Ak, nu føler jeg til fulde Hjertets Haardhed, Hjertets Kulde“ udgaar fra ham“. Her maa

kristeligt set den humane Religiositet give op; men her kan ogsaa Kristendommen give Svaret. Thi ogsaa en tredie central Virkning udgaar fra ham. „Dersom det Ideal, der bøjede mig i Knæ, var noget andet end Kærlighedens, da maatte det at bøjes under Syndsbevidsthedens „Orm, du aldrig vorder lig ham“ blive det sidste; men hvor dybt end Afstanden føles, det lader sig ikke fastholde, at han som aabenbarer Kærlighedens Ideal, gør det for at nedsænke mig i Fortvivlelse. Jeg kan tro hans Til-sagn om, at Ydmygelsen ikke skal være det sidste; han vil gøre det, som jeg fremfor alle Ting begærer af ham; han vil omdanne mig min Eksistens; det er Aabenbaringsens Mening. Saaledes er i det religiøse Forhold til ham Tilegnelsen af Kærlighed til Forpligtelse, til Dom og til Oprej-sning sammenknyttede . . .“ (jvnfr. a. A. II Side 106). Hvilket Menneske, der forpligtes, dømmes og oprejses, siger Geismar os temmelig tydeligt lidt senere med Henblik paa Kierkegaards Skildring af Kærligheden i „Kjerlighedens Gjæringer“: denne Skildring har „for Tid og Evighed saaledes lænkebundet mig, saa at det er min stolteste og mest ydmygende Glæde at tjene dette Ideal, om det end knuser mig under Dommen; men jeg ved, det vil ikke knuse mig; thi han, fra hvem Idealet udgaar, er jo Kærligheden selv“ (107).

Ser vi nu paa denne Udlægning af det eksisterende Menneskes Forhold til Kristendommen og spørger: har Geismar ved Slutningen fra Forudsætning til Virkelighed afgjort det afgørende i og ved Forudsætningen og dermed afskaffet Øjeblikkets og dermed Kristendommens afgørende Betydning for det eksisterende Menneske, nemlig dens Magt og Ret til at stille Individet i den absolutte Afgørelse, saa maa Svaret blive et ubetinget ja. Hvad indeholder nemlig „Forpligtelsen“? Er det Evighedens ubetingede Fordring, der stiller Mennesket i Afgørelsen og altsaa giver Øjeblikket afgørende Betydning? Er Evigheden tænkt som det ubetingede, som Gud; er Timeligheden givet den Betydning, at det evige er i Time-ligheden til Stede som Forudsætningen, der kræver at genfinde sig selv i Individet? Er Idealiteten, den evige Salighed, for det eksisterende Individ en Fordring og en Mulighed; og er den eksisterendes Interesse For-dringens Opfyldelse, Mulighedens Virkelighed?

Eller er der i Forpligtelsen indsmuglet en lille bitte Smule Virkelighed, saa det, der skulde afgøres i Mødet med Forudsætningen i Øjeblikket, er afgjort i Forvejen, saa der kun staar tilbage at „virkeliggøre Idealet“ saadan efterhaanden d.v.s. til en vis Grad -? (jvnfr. a. A. III Side 79).

Idealet forpligter, fordi det er mit Ideal. Meget rigtigt: kun Idealet af det at være Menneske kan forpligte et Menneske. Men fordi det er mit

Ideal, er det saa dermed ogsaa afgjort, at det er Virkelighed i mig? Idealet forudsætter, at jeg svarer til Idealet; men betyder det ogsaa, at jeg virkelig gør det, at jeg svarer til min Idealitet? I Timeligheden er Forudsætningen en Mulighed og et Krav; hvis man lader Virkeligheden og Opfyldelsen være givet med Muligheden og Kravet, faar Opgøret i Øjeblikket ikke ret meget at betyde; den „uendelige Risiko“ bliver kun en Spøg, og jeg er sikret imod, at Spøgen gaar hen og bliver Alvor (jvnfr. a. A. Side 108).

Hvor meget der ligger i Ordet Forpligtelse – om Forpligtelsen er sin egen Opfyldelse – til en vis Grad – maa vi vel kunne faa at vide, om vi spørger om, hvad Dommen betyder. Og det faar vi da ogsaa: Dommen er Dom over Afstanden – men Ydmygelsen kan aldrig blive det sidste! Ja, naar det er afgjort, saa er ogsaa den absolutte Afgørelse afgjort, og saa er Resten ogsaa temmelig ligegyldigt, i hvert Fald for dem, der kan kende Forskel paa Teater og Virkelighed. Det lyder saa skarpt: om den end knuser mig! Men jeg ved, den vil ikke knuse mig. Var det saa ikke besindigere, om vi undlod at afgøre, hvad vi vilde gøre, om den skulde kunne knuse os? Geismar mener ikke, nogen kan forbyde ham at kalde sin Afstand fra Idealet for Synd. Heri har han naturligvis Ret, men til Gengæld tager han os det vel ikke ilde op, at vi finder, han bruger noget overdrevne Udtryk om sin Lidelse.

Hvoraf ved vi da, at Dommen ikke kan blive det sidste? Det kan jo ogsaa udtrykkes saaledes, at vi ved, at i hvert Fald en delvis Frifindelse vil blive det sidste. Fordi, svarer Geismar, det Ideal, der dømmer mig, er Kærlighedens. Jeg troede dog, at selv Kærligheden maatte holde sig til Sandheden, naar den sidder i Dommersædet og altsaa maatte dømme efter den Tilstand, hvori Individets Vilje i Prøvelsens Øjeblik befinder sig. Men Kærligheden vil ikke nedsænke mig i Fortvivlelse. Det vil den sikkert ikke, men vil den derfor forholde mig Sandheden? Vilde det være kærtligt af Idealet ikke at dømme, at Ukærlighed er Ukærlighed? Noget ganske andet var det, om vi havde Sikkerhed for, hvad Dommen vilde gaa ud paa, saadan som Geismar har det. Men er det saa ikke noget meget at sætte Gud til Dommer i Sagen?

Hvad er det forøvrigt for en Fortvivlelse, der er Tale om? Det er Fortvivlelse over aldrig at blive lig ham. Hvis denne Fortvivlelse nu ikke er forfængelig Skamfølelse eller en degenereret Form for Selvhævdelse, saa maa den være Udtryk for en brændende Kærlighed til Idealet, til Kærligheden – og saa kan Ydmygelsen ganske rigtigt ikke blive det sidste. At dømme et saadant Menneske, at lade et saadant Menneske fortvivle



over Afstanden vilde ganske rigtigt ikke være kærligt. Ydmygelsen kan ikke blive det sidste! Det fordrer en ganske almindelig Retfærdighedsfølelse for ikke at tale om Kærligheden! Nej, det sidste for et saadant Menneske maa under alle Omstændigheder blive Oprejsningen. Det vilde være ukærligt ikke at lade et saadant Menneske vide, at der ingen Grund er til at fortvivle. Hvis det er svært, ja umuligt for Mennesket at naa Maalet ved egen Hjælp, vil Kærligheden sikkert gerne træde hjælpende til. Den, der fortvivler over Kærligheden, Guds Kærlighed, han raaber paa Kærlighed; den, der fortvivler over ikke at være, som han gerne vil, han vil have Tro paa sin egen Kærlighed.

Kærligheden tilgiver den ukærlige; at tilgive den kærlige vilde være en Fornærmelse. Den kærlige, der lider under Afstanden, hvad gør man ved ham? Man giver ham Oprejsning: „en Syndsforladelse, der forvandler ham hans Eksistens“ (å. A. II Side 107). Men som Synd er et noget overdrevent Udtryk om Geismars sjælelige Skade, saa er Syndsforladelse ogsaa et noget underligt Udtryk for den Oprejsning, han faar.

Saaledes faar Mennesket Frimodighed til fortsat Stræben gennem „Syndsforladelsen“; men i denne dets Stræben vil det atter dømmes i Mødet med Idealet. Men det vil ikke fortvivle! Det vil atter forvisses om, at Gud vil omdanne det dets Eksistens. Og saaledes gaar det gennem „den rytmiske Bevægelse“ fremad – Eksistensen omdannes, Evigheden indføres i Timeligheden.

Denne rytmiske Bevægelse kalder Geismar ogsaa undertiden med Ord, som er hentet hos Kirkegaard, for Uendelighedens Dobbeltbevægelse: Afdøen og ny Umiddelbarhed. Hvordan det har sig med den Afdøen – at den ikke skal tages bogstaveligt – og den ny Umiddelbarhed – at den ikke er saa ny endda, men ligesaa gammel som Skabelsen – det fremgaar tilstrækkelig tydeligt, af Geismars „Dom“ og „Oprejsning“.

Til en vis Grad Afdøen, for Ydmygelsen skal ikke blive det sidste; der maa blive noget tilbage, som ved „Syndsforladelsen“s Hjælp kan blive til ny Umiddelbarhed; til en vis Grad ny Umiddelbarhed, for det afgørende er aldeles ikke nyt.

Den Talisman, hvormed Geismar løser alle Vanskeligheder, er Begrebet: „til en vis Grad“; med det tager han ogsaa Modet fra enhver Indvending; hans „til en vis Grad“ ser nemlig undertiden saa drabeligt ud, bruger saa absolutte Ord om sig selv, at man maa spørge sig selv, om det virkelig skulde være selve det absolutte, saaledes som Geismar konsekvent benævner det: At det ikke kan være det absolutte for et eksisterende Menneske, kan man nu let opdage ved at anvende det paa sig selv; men



paa den anden Side er det absolutte hos Geismar virkelig noget „til en vis Grad“. Forudsætningen er til en vis Grad Virkelighed i det eksisterende Individ; dette medfører til en vis Grad Individets Oprejsning. Paa den anden Side er Forudsætningen ogsaa til en vis Grad et uendeligt fjernt Maal; følgelig maa vi supplere Oprejsningen med Dommen – til en vis Grad. Til en saadan relativ Dom svarer en relativ Fordring; dette, at Dommen ikke er ubetinget, ubetinget Dom eller ubetinget Frifindelse, medfører da ogsaa, at Evighedens Fordring paa Mennesket aldrig kan blive af andet end relativ Karakter. Den relative Dom betyder jo, at Forudsætningen kun til en vis Grad er Virkelighed; den relative Frikendelse betyder, at denne Uoverensstemmelse mellem Forudsætning og Individet dog kun er til en vis Grad. Nu skal jeg ikke benægte Muligheden af, at de, for hvem det som for Professor Geismar er en Livssag at finde Plads for det heroiske (a.A. III Side 104) ogsaa under disse Omstændigheder kan finde Anledning til at være heroiske, men selv om vi udenforstaaende ikke fordrister os til at sige som Drengen om Kejsereens nye Klæder, saa kan man dog vanskeligt nægte, at denne Heroisme i hvert Fald kun til en vis Grad fortjener Navn af Heroisme.

Evighedens ubetingede: „Du skal“ er overalt taget bort; i Stedet har vi faaet „Livets“, Timelighedens relative Fordring. Forudsætningen er bleven „ophævet“ i Timeligheden, bleven til Moment i Timeligheden; dens Ret kan derfor ikke blive andet end Timelighedens. Det er „Livet“, der fordrer at leves, – ja, men dog kun forsaavidt det er der. Fordringens Grad afhænger af, i hvor høj Grad Fordringen i Forvejen er Virkelighed. Den er ikke absolut til Stede, men kun som et Væld og som et uendeligt Maal. Og den er naturligvis til Stede i meget forskellig Grad hos de enkelte Individier: af den, hvem meget er givet, af ham kræves der meget.

Den ægte Forudsætning, der ikke bliver sig selv utro, stiller en ubetinget Fordring til Individet. Er Forudsætningen eet med Virkeligheden, stiller den overhovedet ingen Fordring. Naar Forudsætningen er eet med Virkeligheden, men Timelighedens Virkelighed i Individet er adskilt fra Forudsætningens Fuldkommenhed, stilles der en betinget, en relativ Fordring.

Den ægte Forudsætning kræver ubetinget i Kraft af sin ubetingede Ret. Den Forudsætning, der er Virkelighed, kræver intet, da den har faaet sin Ret. Den Forudsætning, der til en vis Grad er Virkelighed, kræver betinget i Kraft af sin betingede Ret.

Forudsætningen kan naturligvis ikke fordre mere end den – forudsæt-

ter. Den Forudsætning, der delvis er Virkelighed, fordrer at træffe Mennesket som noget af hvert.

Idealiteten maa være der, siger Forudsætningen; thi saaledes kender jeg Mennesket. Betingelsen er givet i mig. Nu vil jeg opsøge Individet i Timeligheden og kræve mig selv af Mennesket. Dette Møde, da Evigheden saaledes møder Mennesket med sit Krav, det er for den eksisterende det afgørende Møde, da hans eget Svar paa Evighedens Fordring afgør hans Forhold til Evigheden.

Den ægte Forudsætning har altid og ubetinget Ret til at fordre; den Forudsætning, der delvis er Virkelighed, kræver i Forhold til denne Virkelighed; mer eller mindre, eftersom Virkeligheden er større eller mindre; men selvfølgelig maa man antage, at der altid er en Livsgnist til Stede.

Om nu Betingelsen, Forudsætningens Virkelighed er medtaget fra Skabelsen eller den først bliver virksom Virkelighed med Kristendommen, kan umuligt blive af afgørende Betydning; Kristendommen potenserer jo dog den Mulighed, et Menneske har med sig fra Fødslen. Det drejer sig altsaa om en kontinuerlig Udvikling; den rytmiske Bevægelse er i Virkeligheden ikke andet end en saadan Udvikling, – kun, at der bruges saa *afgørende* Ord om denne Udvikling, at Læseren eller Tilhøreren forledes til at overse Forskellen. Ubegribeligt at Professor Geismar er saa glad ved Kierkegaards Ord om, at i Forhold til en evig Salighed som det absolutte Gode betyder Pathos ikke Ord. Det er saa sært, at Geismar paa denne Maade til Stadighed gør opmærksom paa Forskellen.

Det Menneske, der i hvert Fald til en vis Grad er i Evigheden, er i sin Idealitet, fuldkommes gennem den rytmiske Bevægelse. Alt det, der skulde afgøres i Øjeblikket, er afgjort i Forvejen; til Gengæld bliver det, der afgøres „i Tidens Løb“ af højst relativ Betydning. I denne Virkeliggørelsesproces er der i Virkeligheden intet Øjeblik; Evigheden er „gaaet ud“; den er glemt. Individet har identificeret sin egen Virkelighed med Evighedens, med Idealitetens – til en vis Grad selvfølgelig – og saa følger alt det øvrige efter af sig selv. Hvis vi lader Forudsætningen udfolde sig, vil vi se det skønneste Kristenliv for vore Øjne, – til en vis Grad selvfølgelig. Under Forudsætning af, at det staar saa godt til med os, lader det hele sig forstaa og endda temmelig let. Men uden denne Forudsætning bliver det hele til Gengæld ogsaa ganske uforstaaeligt. Intet Under, at Geismar er saare forundret over deres Naivitet, der ikke vil godkende hans Forudsætning, naar de dog, hvad Professoren (naivt?) forudsætter, er enige med ham i, at det gælder om at faa den kontinuerlige

Udvikling i Gang. Uden denne Forudsætning – at Mennesket af Naturen, af Skabelsen, er i hvert Fald til en vis Grad i sin Idealitet, er i hvert Fald til en vis Grad Kristen – kommer vi overhovedet ingen Vegne: Overgangen bliver en Meningsløshed, hvis det virkelig skal være en Overgang og ikke blot en videre Udvikling. Den kontinuerlige Overgang er umulig, hvis Kontinuiteten ikke er bevaret, Kontinuiteten med Forudsætningen som det bagvedliggende og Kontinuiteten med Forudsætningen som det tilkommende. Følgen er, at intet Menneske kan blive Kristen, hvis det ikke er det i Forvejen – i hvert Fald til en vis Grad. Ganske som det i den humane Religiøsitet er umuligt at sige til den, der ikke er i Kærligheden: handl moralsk! – som Geismar citerer efter Fichte (a.A.V, Side 47).

Saaledes maa naturligvis ogsaa Kierkegaard mene, – hvis han da mener som Geismar; derfor leder Geismar møjsommeligt alle Kierkegaards Værker igennem for at finde Overgangen beskrevet. Kierkegaard synes kun at kende Evigheds: „Du skal“ og Syndernes Forladelse. Kontinuiteten mangler. Men den maa være der, – det forudsætter Geismar, – saa maa Overgangen være foregaaet i Forvejen! Saaledes skriver Geismar, at Overgangen til den kristelige Kærlighed maa være foregaaet forud for „Kjerlighedens Gjerninger“. „Kjerlighedens Gjerninger“ skildrer altsaa den kristelige Religiøsitet, som den vil tage sig ud, naar der leves ud af Jesus Kristus som Idealet (a. A. V, Side 42). Hvilken Værdi har en saadan Skildring for et ganske almindeligt Menneske, hvis han ikke har Overgangen bag sig? Vil en eksisterende ikke hellere høre noget om, hvorledes Overgangen foregaaer? Livet maa være der, før der kan leves ud af Livet! Det lyder meget sandsynligt, men hvem vil Geismar hjælpe med det? Han vil dog vel ikke nedsænke den spørgende i Fortvivlelse?

Saa faar vi ogsaa at vide, at Overgangen maa foregaa ved et Spring. Det hjælper os nu heller ikke ret meget. Forudsætter det da slet ingenting at ville foretage et saadant Spring? Enten fordrer et saadant Spring en saadan Grad af Idealitet, at det bliver et højst alvorligt Spørgsmaal, om det overhovedet lader sig gøre af almindelige Mennesker. Eller ogsaa kræver det saa lidt, at det i Grunden er foregaaet i Forvejen: det er forudsat, at det er gjort! Forud for „Kjerlighedens Gjerninger“, forud for Springet, forud for Afgørelsen, forud for hele Timeligheden og det vil sige i Evigheden, – men hvis jeg skal kunne tage mig det til Indtægt, er saa ikke Timelighedens Betydning ophævet, dens Adskillelse mellem Forudsætning og Virkelighed oversprunget?

Vor Mistanke om, at det forholder sig saaledes med det geismarke Spring (at det kun er Udtryk for en kontinuerlig Overgang), bekræftes derved, at Geismar bestandig lader os i Stikken, naar vi spørger om Overgangen. Efter at have refereret Kierkegaards Tale om vor Pligt til at blive i Kærlighedens Gæld til hverandre og vist, hvorledes den af Kierkegaard skildrede Kærlighed er udtømmelig, siger Geismar: „gennemføres denne Tanke, bliver det klart, at Kærligheden kun er, hvor der er et udtømmeligt Væld af den; thi det er den rige, der føler sig i Gæld til alle . . . Dette kan kun opfyldes der, hvor Gud er et Kærlighedens Væld i Hjerterets Dyb“ (a. A. V, Side 46 flg.). Atter her er det klart, at Virkeligheden, Vældet, forudsættes at være til stede, opfattes som givet, som bevaret. Og hvis det ikke er til Stede, – saa nedsænker Geismar Mennesket i Fortvivlelsen. Nej, tvertimod: vi har jo forudsat, at det er til Stede; saa kan man da ikke for Alvor regne med en saadan Mulighed. Selv den mest naive Tilhører ved, at det nødvendigvis maa ende godt.

Geismar taler altsaa til den, der allerede er kærlig, i hvert Fald i Principet, i hvert Fald til en vis Grad. Det mener han ogsaa, at Jesus gjorde. Skriver ikke Kierkegaard, at han forudsatte Kærligheden hos sine Disciple? (jvfr. a. A. V, Side 50 flg.). Ja men, der staar virkelig ikke, at Jesus ogsaa sagde til dem: altsaa kan I gaa ud fra, at den er der! Nej, ved at forudsætte Kærligheden og derved kræve at finde Disciplene i Kærligheden, stillede han Disciplene i Afgørelsen, i hvilken det blev afgjort, hvem Disciplene var.

Men altsaa: Kristus forudsatte Kærligheden hos sine Disciple, siger Geismar; og denne Forudsætning indeholder til en vis Grad ogsaa Virkeligheden i sig. Enhver Kristen ved nemlig af utallige Erfaringer, at saaledes bygger Kristus sit Rige op i os! Men hvorledes kommer den ikke-kristne til at gøre saadanne Erfaringer; hvordan bærer den kristne sig ad med at gøre dem? Hvis man nu, lige som man skulde til at gøre Erfaringerne, kommer til at tænke paa de Ord af Kierkegaard, som Geismar ofte og med Tilslutning citerer: at det ikke var nogen Ubehændighed af Gud, at Kristus blev korsfæstet –

Men efter Professor Geismar er det paa denne Maade, Kristus bygger sit Rige op i os; og saaledes gjorde han da ogsaa paa Golgatha: trods alt tabte han ikke sin Tillid til Menneskene; trods alt – for der var saa sandt intet at elske hos Menneskene *den Dag* (jvnfr a. A. V, Side 41 flg.; Udhævelserne er stadig af mig. K. O. L.). Nu har vi jo alle læst, hvad Kierkegaard skriver om Samtidighed med Kristus, og Professor Geismar maa vel ogsaa have gjort sine Erfaringer i Samtidighedens Situation. Saa



vil jeg da gerne spørge Professoren (jeg nødes til at holde mig til Professoren selv, da han har gjort Erfaringerne, mens jeg ved om mig selv, at jeg ikke har gjort dem, og jeg ikke har truffet andre Mennesker, om hvem jeg med Sikkerhed tør paastaa, at de har det), om det ikke netop er „den Dag“ for os, naar vi møder Kristus i Samtidighedens Situation? Eller skulde Kristus have truffet Professoren paa en belejligere Dag? Hvilken den Dag da er? Og hvorledes vi andre kan bære os ad med ogsaa at møde ham paa den Dag? Hvis Professoren derimod kun har mødt ham paa samme Dag som alle vi andre, hvorefter ved han da, at man ogsaa kan møde ham paa andre Dage? Enten har Geismar erfaret saadanne Dage utallige Gange, eller ogsaa har han kun erfaret dem – i Forudsætningen og er derigennem fritaget for at møde ham paa samme Dag som alle vi andre – i Samtidighedens Situation. Men paa den Maade faar ingen af os (heller ikke Professoren) noget at vide om, hvordan man bærer sig ad med at gøre saadanne Erfaringer. Det fordrer dog vel noget at gøre Erfaringerne? Eller er de tilgængelige for alle? Hvordan faar man begyndt? Er Erfaringerne umiddelbart tilgængelige? Hvad kræves der, og hvordan *kommer jeg til at opfylde Kravet*, hvis det altsaa ikke er opfyldt i Forvejen. I Stedet gentager han Gang paa Gang sit Spørgsmaal, et Spørgsmaal, der, om det skal tages alvorligt, meget mod Professorens Vilje vil nedsænke ethvert redeligt Menneske i Fortvivelse, enhver, der ikke over Side 50 (jvnfr. ovenfor) har glemmt, at Spørgsmaalet Side 49 lød saaledes: tror du, at Gud er Kærlighed, tror det, saaledes, at Troen forvandler din Eksistens? Men hvis vi nu skulde være saa uheldige netop at befinde os i Samtidighedens Situation og der erfare, at vi ikke gør det, hvad saa? Geismar gør sig bestandig Sagen saa eventyrlig let ved kun at tale til dem, der har Forudsætningen i Orden. Vi andre nødes til *ogsaa* at gaa ud fra, at den er i Orden, om vi overhovedet skal kunne vinde med. Men er denne Tro opstaaet forud, eller er det kun noget, vi forudsætter? Er alt i Orden, fordi vi forudsætter, at det er det? Saa er Afgørelsen i Samtidighedens Situation kun Komediespil; saa er det blot en meget uheldig Dag, der viser os fra den daarligst mulige Side. Men der er dog ogsaa en anden Side, ved vi; ja, der maa vel endog være utallige andre Dage!

Geismar gaar ud fra, at det er det eneste, et Menneske skal ville: elske; og, at det er Menneskets højeste Ønske at komme til det. Det er det med dette ene Ønske, denne ene Vilje, denne ene Bøn, ja, man forstaar saa godt, at Evigheden ikke taler om andet, at man næsten ikke kan glemme, at Spørgsmaalet er rettet til en selv, som man gaar og staar.



Maaske er det den store Skavank ved Menneskenes Børn, at de ikke i Begejstring over dette ene glemmer, at det er dem, det fordres af. Hvis de gjorde det, saa var alt i Orden med Begejstringen; saa vilde heller ingen tage fejl og gaa hen og møde Kristus paa „den Dag“ – i Samtidighedens Situation; i hvert Fald vilde en saadan vide, at Sagen ogsaa har en anden Side og han selv en anden Dag.

Forudsætningen og saa Professoren og Læseren og mig, Overgangen fra Forudsætning til Virkelighed, fra Krav til Opfyldelse, ja, det er et saa alvorligt Spørgsmaal, at vi gerne leder videre hos den geismarske Kierkegaard. Nu træffer det sig saa heldigt, at Kierkegaard har skrevet en lang Tale om det at ville eet, og at Professoren har samlet hele sin Kierkegaardsfortolkning om den.

I Virkeligheden burde vi maaske have talt om den, før vi tog os paa at tale om det kristelige Kærlighedsliv. Geismar siger nemlig, at det havde været nødvendigt først at tale om Hjertets Renhed; hvor den mangler er der intet Gudsvæld i Hjertets Dyb (jvnf. a. A. V, Side 40). Og det synes saa meget mere nødvendigt, som der efter Professor Geismar for at man kan forstaa til Opbyggelse, at Synden (og da vel dermed Tvesindethed) er Menneskets Fordærvelse, kræves, at ens Vilje er saaledes gennemtrængt af det evige, at Synden er blevet det eneste fordærvende. (jvfr. a. A. V. Side 20.).

Nu fremgaar det af hele Værket, at det at ville eet er det samme som Eksistensens Omdannelse, og en Forudsætning for denne Omdannelse er atter den Vilje, der vil eet, der har Eksistensens Omdannelse som sit højeste Ønske.

Man ser nu straks, at vi bevæger os i en Cirkel: at det at ville eet, forudsætter, at man vil det; at der altsaa slet ikke kan blive Tale om nogen Overgang; at Overgangen altsaa maa være foregaaet forud for Tiden, i Evigheden; at Forudsætningen altsaa er, at Mennesket er sig selv ligt fra Evigheden af. Og da det netop er det, som Timeligheden i Tilfælde af, at den skal have nogen Betydning, stiller et Spørgsmaal ved, det Spørgsmaal, der giver Øjeblikket afgørende Betydning, saa hører det geismarske Menneske paa Forhaand hjemme i Evigheden, og Geismar bruger derfor alt for megen Alvor og Energi paa den Opgave, som han har løst med Udgangspunktet – i hvert Fald til en vis Grad og det vil dog vel sige: til den afgørende Grad!

Spørgsmaalet om Virkeligheden maa vi aabenbart ikke stille. Geismar mener maaske, det vilde gøre Forudsætningen tvivlsom. Men Forudsætningen behøver man saamænd ikke at være bange for; den har Evighe-

dens Ret og Evighedens Realitet. Men det vilde gøre Individet tvivlsomt; det vilde stille Individet i Afgørelsen, i den afgørende Prøvelse i Øjeblikket.

Vejen gaar gennem Springet; men Springet forudsætter, at man vil eet: vil springe, vil dannes for Evigheden. Kort: *Springet forudsætter, at man har gjort det afgørende Spring, Springet over i Idealiteten*. Springet hører ligesom hele det geismarske Menneske hjemme i Evigheden. Saaledes siger Geismar i Gennemgangen af den lange Skriftetale, Talen om at ville eet, netop der, hvor vi maatte vente at høre lidt om Overgangen, at Overgangen, som den skildres i denne Tale, jo aabenbart maa foregaa ved et Spring, og af hvad Art dette Spring er, faar vi at vide i „Lidelsernes Evangelium“. Det lyder jo meget lovende, men i Gennemgangen af disse siger Geismar: man hører lige straks, at Trøsten i disse Lidelsestaler kun kan tilegnes af den, der vil eet: dannes for Evigheden (jvnfr. a. A. V. Side 18 flg.).

Geismar forudsætter, at vi skal forveksle Forudsætningen med Virkeligheden, Eksistensen med Evigheden – til en vis Grad, naturligvis. Det er ganske rigtigt et Spring, men et højst utilladeligt Spring for en eksisterende. Det er ogsaa et højst utilladeligt Spring for en Filosof, da det er et Spring i Tankegangen.

Ved denne Forveksling er der af *den ubetingede Fordring* blevet en Fordring om fortsat Stræben; af Fordringen om at ville eet en Fordring om at ville ville eet. Af *den ubetingede Syndsforladelse* er der blevet en Syndsforladelse, der er betinget af „Eksistensens Omdannelse“; en Syndsforladelse, der tillige er Oprensning! Det stræbende, dømte, oprejste og atter stræbende Individ er *absolut* (for en Gangs Skyld ikke blot til en vis Grad) fritaget for Evighedens „Du skal“; fritaget for den absolutte Dom i Mødet med Idealet i Øjeblikket; fritaget for den absolut ydmygende Syndsforladelse; fritaget for at stilles i den absolutte Afgørelse; fritaget for Kristendommens afgørende Betydning; fritaget for Eksistensens Modsigelse. Og ved Uroen, ved den fortsatte Stræben, ved den oprejsende Syndsforladelse har det faaet en absolut god Samvittighed ved at ombytte Guds Vilje med dets egen idealiserede Vilje, Evighedens Ideal af det at være Menneske, Kristus, med Billedet af sig selv i fuldkommen Størrelse; har det faaet Lov til at ombytte Afdøen med Afdøen og Fuldkommengørelse, Selvfornægtelse med Selvfornægtelse og Selvhævdelse, Kærligheden til Næsten med Kærlighed til Næsten og Kærlighed til dets eget idealiserede jeg. Alt dette finder Tiden, Kirken, Professor Geismar og vi alle saare opbyggeligt; men Kierkegaard skrev nu ogsaa for

„den enkelte“, der ikke finder Opbyggelse i en saadan Tale, fordi han har forstaaet, at det er ham, der tales til, og, at det er Gud, der taler. Man sammenligne blot den geismarske Udlægning med Kierkegaards Skrifter og se, om man saa kan finde andet i dem end sygelige Overdrivelser, en sygelig Selvfornedrelse og en sygelig Trang til Ydmygelse, – til Syndernes Forladelse.

Efter at vi nu har skildret det geismarsk-kierkegaardske Menneske, set det vokse i den rytmske Bevægelse og anvist det dets rette Plads – i Evigheden, i hvert Fald til en vis Grad, er der dog endnu „en anden Side af Sagen“, som vi for en Fuldstændigheds Skyld maa berøre til Slut. Man har vanskeligt ved at tænke sig, at der kan være mere tilbage, efter at Geismar har dømt og oprejst det ideale Menneske og forvekslet det med det konkrete eksisterende Menneske. Men det er der nu. Der er den Vanskelighed ved det, at dette ideale Menneske ikke er til (jvnfr. a.A. VI. Side 106 fig.) Det er nu en meget kedelig Vanskelighed at komme med, efter at vi nu har skildret det kristne Liv under den Forudsætning, at det i hvert Fald til en vis Grad er til. Men ud fra det Kendskab, vi nu har til Professor Geismar, tør vi dog regne med, at det ikke er hans Mening at lade denne Vanskelighed slaa det hele i Stykker. Og det er det da heller ikke.

Efter den uendelige Resignation, efter den absolutte Afdøen, efter Selvfornægtelsen, efter Forsagelsen af alle de relative Formaal til Fordel for det absolutte, er der en ny Umiddelbarhed i et absolut Forhold til det absolutte Formaal og et relativt Forhold til de relative Formaal, et nyt Liv ud af Kærligheden. Denne nye Umiddelbarhed naaede Kierkegaard aldrig at opleve, – og Geismar har heller ikke oplevet den. Han har desuden ikke kendt noget Menneske, der har oplevet den. Det kunde friste til Forargelse, siger Professoren, men han drager heraf ikke den Slutning, at den ikke er mulig (for Gud); Opstandelsen forudsætter jo dog Døden. Selv om vi altsaa fastholder Forventningen om den nye Umiddelbarhed, synes dog det, der ligger nærmest for at være – Afdøen. Saa kunde vi jo begynde med den. Med Rette siger Geismar, at den Afdøen, der kræves, ikke er gjort paa een Gang; det ligger jo allerede deri, at Mennesket er eksisterende og altsaa i Vorden. Men saa kan vi jo begynde paa Opgaven; det kan dog ikke være for tidligt. Det synes dog at være den naturligste Løsning af Vanskeligheden.

Men Geismar har en anden Løsning af Vanskeligheden: Saa længe man som Kierkegaard væsentlig lever i Forventning om den nye Umid-

delbarhed, bliver Livet en Sammenslyngning af tre Ting: Hjertets Renhed; Angerens Smerte; den smertefyldte Tro paa Syndernes Forladelse og Længslen efter den højere Umiddelbarhed (jvnfr. a. A. V. Side 61 flg.). Mon ikke vi i Ordene „væsentlig“ og „højere“ skulde finde Løsningen – finde Kontinuiteten?

Indtil den nye Umiddelbarhed er oplevet, bliver Livet efter Geismar en Spænding mellem de to Arter af Religiositet, den med den ideale Stræben og den med Angeren under Dommen. Det er nu en noget anden Spænding end den mellem Afdøen og Forventning om en ny Umiddelbarhed (det kriste Haab), – hvis ikke Forventning væsentlig bestaar i Troen paa, at jeg ikke ganske skal afdø, men have Oprejsning. „Spændingen“ er kun et andet Udtryk for det Forhold, at der paa Grund af „Synden“ er en Afstand mellem den Mennesket iboende Idealitet og Idealitetens Fuldkommelse, saaledes som vi ovenfor har skildret det. Denne sidste har Geismar ikke oplevet; den forventer han; endnu er Livet ikke en blot umiddelbar Leven ud af Forudsætningen; derfor er der stadig en Anger under Dommen, Afstanden fra Idealet. Positiv (bejænde, bekræftende) er den kristelige Kærlighed (Guds Kærlighed og Guds Kærlighed i Mennesket), men dog ogsaa polemisk (ætsende, rensende) – til en vis Grad polemisk og til en vis Grad positiv.

Det var nu ikke ganske den „Løsning“, Kierkegaard fandt. Det maa komme sig af, at han glemte Udgangspunktet (Geismars og den geismarske Kierkegaards Udgangspunkt), at det kristelige Lag opslugte det filosofiske. Derfor var han saa urimelig, at han, da hans Samtid mødte med en Stræben, der nøje svarer til den geismarske, kaldte den for en ukristelig Udflugt.

Det var nu altid noget, sagde Kierkegaard, om Kirken vilde indrømme, at denne Stræben ikke har det bitterste med Kristendom at gøre, at den kun viser, at Mennesket ikke vil stille sig der, hvor Gud har sat ham: i den absolutte Afgørelse; der, hvor Syndernes Forladelse bestandig bliver det sidste, fordi Guds Fordring og ikke Menneskets Stræben er det første. Geismar finder, at Kierkegaard her krævede nedværdigende lidt af sin Samtid ved at ville nøjes med en saadan Indrømmelse. (jfr. a. A. VI. Side 69). Var det nu saa lidt, Kierkegaard krævede? Naar vi ikke ved Forudsætningen og ved vor Stræben er sikret, saa var der dog Mulighed for, at vi kunde træffe paa den absolutte Fordring, blive stillet i den absolutte Afgørelse i Mødet med Gud i Øjeblikket og der faa Brug for Naaden, for Gud. Denne Fordring om – Redelighed er virkelig ingen ringe Fordring.

## Svar til Professor Geismar

Under Titlen ER FORUDSÆTNINGEN VIRKELIGHED skrev Professor Geismar det følgende Indlæg i Tidehverv, Januar 1933:

Efter at jeg har læst Pastor Olesen Larsens omhyggelige Udredning af, hvorfor han anser min Kierkegaard-Forstaaelse for en Forfalskning, vil jeg gerne give et Par ligefremme Meddelelser.

Jeg tror, at Forudsætningen for den kristelige Stræben ikke er Virkelighed hos mig, og alligevel stræber jeg. Tydeligere kan jeg ikke udtale det paradoksale, som ligger ved Roden af mit Liv. Begge de to Sætninger har jeg udtalt saa tydeligt i min Bog om Kierkegaard, at jeg ikke behøver at bevise det for Pastor Olesen Larsen. Han ved det. Men han finder, at de Steder, paa hvilke jeg siger dette om, at Forudsætningen ikke er der, kun kan være ment til en vis Grad, da jeg dog fastholder, at jeg skal stræbe, og at jeg stræber. Jeg kan overfor denne Pastor Olesen Larsens Hypotese kun erklære, at den ikke svarer til Virkeligheden i mig. At de to Ting lader sig forene, beror paa, at der imellem dem ligger en Dom og en Syndsforladelse. Og heller ingen af dem er for mig til en vis Grad.

Men naar dette siges at være en Forfalskning af Kierkegaard, saa maa jeg protestere. Jeg har tydeligt sagt, at jeg ikke er enig med Kierkegaard; det har da forøvrigt ethvert Menneske, der interesserede sig derfor, kunnet vide deraf, at jeg igennem mange Aar har været Præst i den danske Folkekirke og været gift. Men at være uenig med ham i hans Opfattelse af Kristendommen i dens Forhold til Ægteskabet og Folkekirken er ikke at forfalske ham. Og i det centrale, som Olesen Larsen taler om, har jeg Kierkegaard paa min Side. Det er uimodsigelig Kierkegaards Mening, at det, han vil sige om Idealets Uendelighed og Troen, i ingen Henseende skal tilintetgøre en menneskelig Stræben. Tværtimod har han ment, at dersom dette om en fortsat Stræben i nogen Grad blev fortonet, saa var hele Kristendommen forfalsket. Anderledes kan Sætningerne ikke forstaaes: X 2 A 207: »Først kommer Troen, Kristus som Gave. Idealet bliver saa uendelig ophøjet, at min Stræben forvandler sig for mig selv til et afsindigt Intet, hvis det skulde være for at ligne det, eller til en Slags gudfrygtig Spøg, om jeg end redelig stræber. Dette udtrykkes ved, at jeg ene og alene hviler i Troen.« Pastor Olesen Larsen vilde gøre mig en stor Tjeneste ved at forklare, om han ogsaa anser denne redelige Stræben hos Kierkegaard for et Bevis paa, at »Øjeblikket ikke har afgørende Betydning.« Og dersom han ikke vil drage den Konsekvens for Kierkegaards Vedkommende, hvorfor skal da jeg bedømmes paa en Maade, der minder om »Quod licet Jovi, non licet bovi.« Pastor Olesen Larsen har en Gang skrevet en



mærkelig Sætning om mig. Han synes, at jeg vist aldrig har tvivlet om, at jeg selv var en Kristen. Jeg havde egentlig tænkt, at den, som med nogen Opmærksomhed læste mine Bøger, havde faaet Indtryk af, at jeg egentlig ikke har tilbragt mit Liv med andet end at tvivle derom. Thi naar jeg ser paa, at »Forudsætningen mangler«, at dette Kærlighedens levende, gudgivne Væld ikke er der, saa ligger det i ethvert Øjeblik lige for at sige, at jeg ikke er en Kristen. Men saa tror jeg paa Syndernes Forladelse. Og dette foregaar i en rytmisk sig gentagende Bevægelse. At det skulde bevise, at begge Bevægelsens Sider kun var »til en vis Grad«, kan jeg ikke indse. Og alt imens stræber jeg. Jeg beder Pastor Olesen Larsen paavise, at det er en væsentlig Forfalskning af Kierkegaard, naar jeg anser det for at være en Livssag for ham at faa frem, »at der ikke gives nogen Vished om Syndernes Forladelse, som ikke er Akkompagnement til en stadig Stræben med Uendelighedens Lidenskab efter at ligne Forbilledet«. (Min Bog IV. 94). Kierkegaard har jo dog ment, at alle Spørgsmaalene i Slutningen af den lange Skriftetale var Anklager, og deri er jeg ganske enig med ham; men han var sluttet med den Bøn: »O, du som giver baade at begynde og at fuldkomne, Du give Sejr paa Nødens Dag, at hvad der ikke lykkedes den i Ønsket brændende, ikke den i Forsættet besluttede, at det dog maatte lykkes den i Angren bedrøvede: Kun at ville eet.« Jeg spørger: Fritager den Erfaring, at det heller ikke lykkes den i Angren bedrøvede, denne fra at stræbe? Og hvis han ikke fritages fra at stræbe, viser han saa ved sin Stræben, at det var Spilfægteri, naar han i Angeren mente, at Forudsætningen ikke var der?

For mig giver Kierkegaard ikke Skygge af Mening, dersom man løsriver det, han har sagt, fra dette om Angerens Stræben: »Saa give du i Angeren Fridomighed til atter at ville eet.« Derfor er det mig noget af en Gaade, at et Menneske, der har læst og forstaaet Hegel og har læst og forstaaet »Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift«, kan anvende Ordet Pseudohegelianisme om den Stræbende, med den Begrundelse, at den Stræbende er fælles med Hegel i at tro paa Forudsættningens Tilstedeværelse. Naar Hegel i Efterskriften forfølges utrætteligt, er Grunden den, at hans Tænkning er en ulidenskabelig Tænkning over andres aandelige Liv. I Modsætning til Hegel fremføres den eksisterende Tænker, der eksisterer og under Eksistensen søger at forstaa sig selv i sin Eksistens. Hvad enhver Tanke skal justeres ved, er, at den ganske dækkes af den eksisterendes Eksistens, at den er, som det senere hedder, redupliceret. At der lader sig eksistere i det, som Kierkegaard udtrykker: »Den uendelige Ydmygelse og Naaden og saa en Taknemmelighedens Stræben: det er Kristendommen«, det ved jeg. Men hvorledes der kan eksisteres i, at Afgørelsen i Øjeblikket faar den Betydning, at den ved at borttage Forudsætningen borttager den kristne Stræben, det forstaaer jeg ikke, skønt jeg ret regelmæssig har læst »Tidehverv« for at forstaa det.

*Eduard Geismar*

Paa dette Indlæg svarede Olesen Larsen:

Naar Professor Geismar siger, at det var Kierkegaards Mening, at det, han vil sige om Idealets Uendelighed og Troen, i ingen Henseende skal tilintetgøre en menneskelig Stræben, saa er jeg for saa vidt ganske enig med Professoren. Det er derfor kedeligt, at Professoren ved at forbigaa det, som mine Artikler handler om, er kommen til at tale om Stræben og den stræbende i en saadan ubestemmelig Almindelighed, at hans Indlæg ikke bliver et Svar paa mine Artikler, men kun en Konstatering af, at han stadig holder paa sit og ikke har følt sig foranlediget til at forstaa mine Artikler, endsige da fremkomme med en saglig Imødegaaelse af dem. Nu kan jeg selvfølgelig ikke forlange, at Professoren skal interessere sig for mine Artikler. Og jeg for mit Vedkommende skal saa gerne vedgaa, at jeg kun har fremdraget hans Kierkegaard-Værk, fordi jeg deri har fundet et udmærket Materiale til Belysning af den afgørende og dog haarfine Forskel, der er imellem enhver humanistisk eller pietistisk Teologis Anvendelse af „Forudsætningen“, og saa Kierkegaards.

Jeg har i mine Artikler givet en Analyse af Afgørelsen i Øjeblikket og paavist, at enten er denne uden afgørende Betydning, eller ogsaa hviler den pseudohegelianske Stræben paa et Bedrag. Hverken mod min Bestemmelse af Øjeblikket eller mod de Konsekvenser, jeg herudfra har draget, har Professor Geismar rejst nogen Indvending. I Stedet paabe-raaber Professoren sig Kierkegaards Tale om Stræben, identificerer den stiltiende med sin egen pseudohegelianske Stræben og spørger mig saa, om jeg vil forbyde ham det, som jeg i hvert Fald finder mig i hos Kierkegaard. Nej, paa ingen Maade; jeg har jo ogsaa selv sagt, at hvis Kierkegaard er enig med Professoren, maa han stemples som en stor Sluddermads, fordi han ikke har taget sig sine Pseudonymers Paavisning af, at det ikke lader sig gøre baade at give Afgørelsen i Øjeblikket afgørende Betydning og dog tale om en pseudohegeliansk Stræben, ad notam.

Hvad nu først Professor Geismars Stræben angaar, saa er hans Indlæg fra først til sidst en Bekræftelse af Rigtigheden i min Skildring af Pseudohegelianismen.

Professoren tror, „at Forudsætningen for den kristelige Stræben ikke er Virkelighed hos mig og alligevel stræber jeg“. Han ser, at Forudsætningen mangler, drager dog ikke heraf den Konsekvens, at han ikke er Kristen, men tror saa paa Syndernes Forladelse. Trods Idealets uendelige Ophøjethed og Hvilen i Troen, fastholder han en „fortsat Stræben“. Trods Erfaringen om, at det heller ikke er lykkedes for den i Angeren be-drovede, fastholder han en Angerens Stræben.

Er Meningen hermed denne: Forudsætningen for den kristelige Stræben er ikke Virkelighed, og alligevel stræber jeg –? Det vilde der være Mening i d.v.s.: det er virkelig paradoksalt og trænger derfor ikke til nogen videre Begrundelse. At paradoksale Modsætninger lader sig „føre“, beror nemlig paa, at man gør det, og ikke paa nogetsomhelst andet. Altsaa: til Trods for, at min Stræben er meningsløs, ja, ligefrem et afsindigt intet, om det skulde være for at opfylde Kravet eller for at ligne Forbilledet, saa stræber jeg dog. Men jeg gør det heller ikke for at opfylde Kravet eller for at vokse op mod Forbilledet, men kun som en gudfrygtig Spøg.. Det er ikke dermed Meningen at yde noget eller blive noget; for det, jeg er, er jeg i Kraft af Guds Dom og Guds Naade; i Kraft af Dommen en fortabt Synder, i Kraft af Tilgivelsen Guds kære Barn; simul justus et simul peccator, helt igennem en Synder og helt igennem en retfærdig. Altsaa i Kraft af Guds Hellighed og Kærlighed og ikke i Kraft af nogetsomhelst andet.

Er det nu Meningen med Professor Geismars Stræben? Nej, det er ikke. Saa vilde den jo heller ikke være umuliggjort derved, at Afgørelsen i Øjeblikket tager Forudsætningen bort. Professorens Stræben svarer ganske til den indre-missionske Helliggørelsesstræben. Ogsaa de hævder jo, at Forudsætningen ikke er Virkelighed i dem, og dog stræber de. Og deres Stræben er en Vækst, en Indførelse af det evige i Timeligheden, et voksende evigt Liv o.s.v. – ganske som Professor Geismars. Men er denne Tale ikke et fromt Bedrag, saa betyder det, at Forudsætningen ikke er Virkelighed, ikke det ganske bogstavelige, at Mennesket er og bliver Synder og intet andet, men kun: at „i sig selv“ er Mennesket kun en Synder, men ved „Naaden“, ved „Syndsforladelsen“ er Mennesket ogsaa noget andet og mere. Hvis man nu med Ordet Tilgivelse mente det, man sagde, hverken mere eller mindre, saa maatte vi jo nok spørge, hvordan i Alverden Tilgivelsen kan erstatte Forudsætningen, give den manglende Betingelse. Men Naade betyder hos Indre Mission og Professor Geismar ikke slet og ret Tilgivelse, men er tillige et Væld; den bekræfter ikke blot Dommen ved at lade Naade gaa for Ret, men er ogsaa „Oprejsning“. Dommen og Naaden er et Intermezzo; og derefter genoptages den afbrudte Stræben. Naaden giver Mulighed for „fortsat Stræben“; Kontinuiteten er bevaret – ved Hjælp af Naaden. Ved Naadens Mellekomst bliver det muligt at fortsætte sin Stræben til Trods for, at Forudsætningen mangler („i mig“ eller „naar jeg ser paa mig selv“ og hvad det nu altsammen hedder), som om Forudsætningen var der (og det er den jo ogsaa: nemlig i Naaden). Men naar jeg nu ser paa mig selv og ikke fin-

der det Naadens gudgivne Væld, der berettiger mig til at kalde mig Kristen? Saa ser jeg paa Naaden, og i den, i Kraft af den eller ved den, har jeg det, der berettiger mig til dog at tro, at jeg er Kristen. Stilles nu et saadant Menneske overfor Gud, saa er det vel „i sig selv“ en Synder, men i „Naaden“, ved Guds Hjælp er det ikke blot en Synder. Og saa kan det selvfølgelig stræbe; og det skal det ogsaa. Da Naaden ikke blot er en Tilgivelse, men et nyt Liv, saa er det selvfølgelig ikke blot under Tilgivelse, men ogsaa under Krav; det er jo ikke blot (i sig selv o.s.v.) uden Mulighed for at opfylde Kravet, men det er jo ogsaa (i Naaden o.s.v.) i Besiddelse af Mulighed for i hvert Fald at stræbe. Og den fornyede Oplevelse af egen Afmagt slaar ikke Modet ned, nej, „Syndsforladelsen“ giver det Frimodighed til at tro, at det nok skal lykkes ved Guds Hjælp, selv om det ikke hidtil er lykkedes.

Er der nu noget Menneske med Sans for Virkelighed, der vil nægte, at det geismarske Menneske er „noget af hvert“ – „i sig selv“ en Synder, „i Naaden“ tillige noget kristeligt eller evigt; at det, naar det stedes for Dommen, til hver en tid kan sige Hus forbi ved at „se paa Naaden“, ved at „tro paa Syndernes Forladelse“ –? Maa man ikke overfor et saadant Menneske føle sig ligesaa underlig til Mode, som Kiplings Elefant, der ledte efter Officeren under Rendestensbrættet? Faar man nogensinde den paagældende til at staa stille saa længe, at man kan faa et klart Svar paa det Spørgsmaal: er Forudsætningen Virkelighed; er du andet end en Synder; er der noget at bygge op af; har du andet end Synd at udfolde; vokser du i andet end Synd? Nej, saa længe man kan holde sig i rytmask Bevægelse, kommer man selvfølgelig ikke til at staa stille i Øjeblikket.

Nu mener Professor Geismar, at jeg holder disse hans Oplevelser i den rytmask sig gentagende Bevægelse for „noget til en vis Grad“. Men det har aldrig været min Mening. Man behøver ikke at kende ret meget til Oplevelsens Psykologi for at vide, at det ikke er Tilfældet. Selvfølgelig kan man meget vel opleve, at Forudsætningen mangler og det ikke blot til en vis Grad, men ganske og aldeles. Men, at denne Oplevelse ikke er det sidste Ord, fremgaar formentlig tilstrækkelig tydeligt deraf, at det samme Menneske ogsaa kan opleve „Syndsforladelsen“, saaledes at det i den har det manglende. Naar Forudsætningen mangler, kan man ikke bygge et nyt Rige, et nyt Menneske op af sig selv; hvor godt for ens Trang til at bygge og stræbe, at man saa kan bygge det nye op af Naaden.

Psykologisk set er det jo en Umulighed, at en Følelse kan slaas over i



sin Modsætning, naar den ikke naar til det Kulminationspunkt, da den som Oplevelse er absolut. I det Moment Følelsen kulminerer, er den aldeles ikke noget til en vis Grad. De to Poler i den rytmiske Bevægelse – Dom og Naade – er og maa opfattes som absolutte Modsætninger, om det overhovedet skal kunne komme til Bevægelse imellem dem. Men i Virkeligheden forudsætter dog selve Bevægelsen, at det Menneske, der har disse Oplevelser, er noget af hvert (enten idealistisk i Kraft af den ideale Trang eller pietistisk i Kraft af Naadesoplevelsen – eller som hos Geismar i Kraft af begge Dele), hvis man da ikke vil give en rent magisk Forklaring (jvnfr. herom mine Artikler).

Hvis vi endelig skal tale religionspsykologisk, vil jeg foreslaa for det første, at vi gør det mindst mulige ud af vort Sjælelivs Rytme, og for det andet, at vi altid nøjes med noget til en vis Grad, – det andet kan let blive skadeligt for vor legemlige og sjælelige Sundhed og føre til en hysterisk-eksalteret Bedømmelse af vort eget Befindende. Og hertil kommer, at saadanne modererede Oplevelser ikke i samme Grad som de mere voldsomme og „absolutte“ frister en til at tro, at de er Udtryk for selve Virkeligheden.

Er Dommen absolut, saa er den det sidste Ord, der er at sige; saa siger Syndsforladelsen ikke noget andet om Mennesket, er ikke en anden Side af Sagen, men saa siger den ganske det samme. Dommen siger det ved at dømme, Tilgivelsen ved at tilgive, – som om Gud ville sige: jeg kommer til at tilgive, om Mennesket ikke skal dø for mit Ansigt.

Hvis man derfor efter Dommen, efter Tilgivelsen, endnu kan tale om „fortsat Stræben“, saa har man ved Dom og Naade forstaaet noget ganske andet; saa viser man ved sin Stræben, at alt det, man sagde om Dom og Syndsforladelse, ikke var saa bogstavelig ment. Det er endogsaa lykkedes for Mennesket at frelse sit jeg og dets Stræben gennem „Oplevelsen af den absolutte Dom“; og hertil har man benyttet Syndsforladelsen. Ens Stræben er ikke meningsløs, ikke unyttig; hvad der end hænder mig, saa ved jeg dog i Kraft af Syndsforladelsen, at det ikke er helt umuligt; at Forudsætningen er mig givet i Naaden; at jeg altsaa i Grunden er intakt af Synden, blot jeg recurrerer til Naaden. Kan man virkelig gaa ud fra den absolutte Dom med en saadan Tro?

Som jeg har villet sige i mine Artikler: naar man i Mødet med Gud i Øjeblikket bliver fundet skyldig, saa er der ikke andet end Dom; saa er der ikke *ogsaa* Naade eller Oprejsning, men saa er Naaden Frikendelse, *ikke* for Dommen, men for Opfyldelsen: den er Tilgivelse. Professor Geismars Doms- og Naadesoplevelse giver Forudsætning for en idealistisk-



pietistisk Helliggørelsesstræben, men Tilgivelsen giver i Sandhed kun Grundlag for en „Taknemmelighedens Stræben“.

Hvad Kierkegaards „Taknemmelighedens Stræben“ angaar, saa er den mulig, selv om Forudsætningen mangler. Den er og vil jo ikke være andet end et Taknemmelighedens Ødsleri. Enhver, der vil have Mening i Tingene, der vil have, at der kommer noget ud af hans Arbejde, maa se paa Taknemmelighedens Stræben som et latterligt Foretagende: hvortil denne Spilde? Nogen Betydning maa man dog tillægge sin Stræben; tjener den til at fastholde, udvikle eller indføre Naaden i Timeligheden? Man maa jo dog vide, hvorfor man gør det, hvad det tjener til. Den fornemme „Stræben med den uendelige Lidenskab efter at ligne Forbilledet“ vil finde en saadan Taknemmelighedens Syslen meget under sin Menne-skeværdighed.

Maa jeg foreslaa den opmærksomme Læser at sætte Kierkegaards Taknemmelighedens Stræben, der forvandler sig selv til et afsindigt in-tet, hvis det skulde være for at ligne Forbilledet, eller til en gudfrygtig Spøg, om den end stræber, ved Siden af Geismars fortsatte Stræben med Uendelighedens Lidenskab efter at ligne Forbilledet. Sæt Kierkegaards Bøn om, at Gud vil lade det lykkes for den i Angeren bedrøvede, ved Si-den af Geismars „Angerens Stræben“. Sammenlign „Naaden“ hos Kier-kegaard, der afføder en Taknemmelighedens Stræben, med „Naaden“ hos Geismar, der er Akkompagnement til hans Stræben.

Kierkegaards „Taknemmelighedens Stræben“ er et Barn af „Øjeblik- ket“; den er ikke født af Kravet, men af Tilgivelsen. Derfor taler den ikke om at være forpligtet eller blive fritaget, men den ved, at Gud er ikke saa smaalig, at han ikke vil tage imod Taknemmelighedens værdi-løse Stræben. Hvad skulde Mennesket ellers bestille her i Verden? Tak-nemmelighedens Stræben er ikke under Lov, men under Naade; der bli-ver den, saa længe den er en Taknemmelighedens Stræben.

Professor Geismars Stræben er en Stræben, der nok har været i Nær-heden af Dommen, men dog ikke saa nær, at den er bleven knust under Dommen; derfor kommer den frisk og frejdig frem paa den anden Side; den har benyttet Naaden som en Genvej eller Udenomsvej og fortsætter med ny Frimodighed sin Stræben efter Lighed med Idealet.

Professor Geismars Indlæg har delvis Formen af „ligefremme Medde-lelser“. Jeg vil derfor ikke slutte mit Svar uden at beklage, om jeg ved en tidligere „mærkelig Sætning“ eller ved mine Kierkegaard-Artikler skulde være Skyld i, at Professor Geismar har følt sig foranlediget til at frem- komme med ligefremme Meddelelser om sine religiøse Oplevelser, –

Meddelelser, som Professoren dog hverken skylder mig eller andre, og som hverken jeg eller andre kan have nogen Interesse i at stifte Bekendtskab med. Det vedkommer jo dog ikke andre, om Professoren har tvivlet om sin egen Væren-Kristen; og det har sandelig heller intet at gøre med det saglige Spørgsmaal om Mennesket (dets Liv, dets Værdier, dets Idealer) i Forhold til Guds Aabenbaring i Kristus. Professor Geismar har opfattet det saaledes, at jeg har udtalt mig om hans religiøse Oplevelser. Men rent bortset fra, at jeg finder det usmageligt at interessere sig for et andet Menneskes religiøse Oplevelser, saa forekommer det mig temmelig ligegyldigt, om et Menneske har saadanne Oplevelser eller ikke, og dobbelt ligegyldigt, hvad de gaar ud paa, – naar man vel at mærke ikke paa Grundlag af dem vil afgøre sit Forhold til Gud; for i saa Tilfælde bør de afvises som Fristelser, der vil gøre os til Dommere i vor egen Sag.

Men jeg har tidligere udtalt (ikke specielt om Professor Geismar, men om alle mine aandelige Fædre i Studenterbevægelsen med en enkelt Undtagelse), at de ikke synes at være i Tvivl om deres egen Væren-Kristen eller ikke Væren-Kristen i Forhold til Gud; at Spørgsmaalet for dem har været, om de var eller ikke var (eller var i tilstrækkelig grad) i Overensstemmelse med deres egne Idealer, men ikke om Guds Stilling til dem som Mennesker og til deres Idealer som menneskelige Idealer, ganske uafhængig af, om de var langt borte fra Idealerne eller de muligvis skulde være noget nær identiske med dem. Det rent pietistiske Spørgsmaal om et Menneskes personlige eller private Kristendoms kvalifikation ville det være uretfærdigt at beskyldte den ældre Generation for at have forsømt; men kan man tilbringe sin Tid med noget unyttigere end i den Forstand at tvivle om, at man er Kristen?

Jeg har altsaa hævdet, at den ældre Generation ikke har kendt til Tvivl om deres eget inderste Menneskevæsens kristelige eller guddommelige Kvalitet, hvad der selvfølgelig ikke er det samme som, at deres egen pietistiske Vished aldrig har været rystet. I denne Opfattelse har alt, hvad jeg senere har læst, kun bestyrket mig. Men skulde jeg have taget fejl, kan Professor Geismar let berigtige min Fejltagelse ved med klare Ord at besvare det Spørgsmaal, om vore Idealer, vort inderste Menneskevæsen o.s.v. skal „dømmes“, „renses“ og „oprejses“ eller det i ganske bogstavelig Betydning af Ordet skal dø sammen med de andre og mindre ædle Dele af Menneskenaturen, og Mennesket trods alt det, det er (trods „Synd“ og trods „ideal Stræben“ o.s.v.), ved Guds Barmhertighed skal opstaa paa den yderste Dag. Et Svar, der betyder et Baade-og, er kun en Bekræftelse af min Opfattelses Rigtighed.

## Biskop J. P. Mynsters Omvendelse

I Sommeren 1802 (eller 1803) oplevede Mynster i Spjellerup sit religiøse Gennembrud. Han har selv berettet derom i „Meddelelser om mit Levnet“. „Fortalen“ til dette Skrift er dateret 2. Februar 1846.

Beretningen lyder saaledes:

„... i mit Indre foregik der et saa bestemt og pludseligt „Giennembrud“, som det har fundet Sted i noget andet Menneskes Siel. Jeg kan vel ikke mere angive Dagen, men vel Tiid og Sted og alle Omstændigheder, da det afgjørende Vendepunct i mit Liv indtraadte.

Hvad jeg egentlig leed under, var deels mit kierlighedstørstende Hier-tes dybe Savn, og deels en utilfredsstillet Ærgierrighed; jeg vilde ikke nøies med at føre et sædvanligt Liv, om jeg end derved troede at kunne blive tallet blandt de Bedre; men jeg vilde udmærke mit Liv, og idet jeg følte, at hertil fattedes mig Evne og Kraft, var dette mig saare nedslaaende. Hertil kom endnu Forfængeligheden; jeg vilde saa gjerne behage Andre, og naar jeg nu følte mig saa ubetydelig og uinteressant, eller naar jeg endog greb mig i Sottiser, naar jeg meente ikke at mødes med Agtelse og Velvillie, da var dette mig meget piinligt. Nu skeede det en Dag i Sommeren 1802<sup>1</sup>, da jeg mod Aften sad ene i min Sopha, og læste i Jacobi's Skrivt over Spinoza – Stedet veed jeg ikke, men det stod heller ikke i nogen umiddelbar Forbindelse med, hvad der foregik – foer der mig med Eet gennem Sielen som et Lys fra det Høie, og jeg sagde med al Klarhed: Dersom Samvittigheden ikke er en betydningsløs Indbildning – og i denne Henseende nærede jeg ingen Tvivl – dersom du skal lyde den i Noget, da skal du lyde den i Alt, uden Undvigelse<sup>2</sup>, gjøre og tale, hvad der er din Pligt, saa fuldt som du erkiender og formaaer, ganske ubekymret om Verdens Dom, dens Roes eller dens Dadel; og dersom der er en Gud – og heller ikke derom var der i mit Hierte nogen Tvivl – og du jo ikke vægrer dig ved i *Noget* at bøie dig for ham og at hengive dig i hans Villie, da skal du gjøre det i *Allt*, uden Forbeholdenhed, og ganske, ganske overlade dig og alt Dit i hans faderlige Haand, nøies med de Evner, han tildeler dig, og taale de Savn,

1. 2. Udgave har – uvist af hvilken Grund – 1803.

2. 2. Udgave: uden Undtagelse.

han paalægger dig. Jeg havde ofte anstillet lignende Betragtninger, men nu faldt Vægten med sin fulde Styrke paa de Ord „ganske uden Forbeholdenhed“; det er paa dem, at Alt kommer an, og dog er det dem, Mennesket efter sin Halvhed og Vaklen gierne vil undgaae, for dog at beholde nogen Adgang aaben for Verdens Lyst – og dens Qval. Men i det nu mit hele Væsen samlede sig i denne Erkiendelse, og Beslutningen smeltede sammen med Erkiendelsen, oprandt eller snarere nedsteeg i min Siel en Fred, som jeg aldrig saaledes havde kiendt den, „den Guds Fred, som overgaaer al Forstand“, og jeg fornåm i umiddelbar utvivlsom Erfaring, at der er et uudsigeligt Gode, hvis Oprindelse ikke er af denne Verden, thi det aabnedes just for mig, i det jeg forsagede denne Verden, ikke af Kiød og Blod, thi jeg fornåm det just, idet jeg fornægtede mig selv, men som tilhører den høiere Tingenes Orden, der stedse er Mennesket nær, men hvortil Adgangen dog er saa vanskelig, thi det naturlige Menneske fatter den ikke.

Det var ikke blot en sværmerisk eller en opløftet Time, men som den fremgik af lange Forberedelser, saaledes var det med den bragt til en Afgiørelse: min hele Siel havde opløftet sig og vundet et blivende Gode. Vel besøgte Smerte og Uro mig endnu jævnlig, men jeg kiendte Lægemidlet, anvendte det ogsaa, og aldrig forgieves, Freden kom stedse paany tilbage; og dersom hver Dag endnu havde sin Plage, da havde hver Dag ogsaa sin Salighed.

Indgangen i Christi Rige havde jeg fundet derved, at hans Ord: „Ingen kan tiene to Herrer“ var opgaaet for mig i dets fulde Betydning. Jeg stræbte nu saaledes ogsaa at forstaae hans øvrige Bud, og Resultatet af mine Overveielser skrev jeg i en Dialog: Om Christi Moral. Efter at denne Dialog vel i 40 Aar ikke har været for mig, har jeg atter læst den, og læst den med Fornøielse, ogsaa formedelst den livlige Friskhed, som jeg synes at finde deri.“

Mynsters religiøse Gennembrud former sig altsaa som en Helbredelse fra nogle pinefulde sjælelige „Lidelser“: hans „kierlighedstørstende Hiertes dybe Savn“, hans utilfredsstillede Ærgerrighed og hans Forfængelighed. For at forstaa, hvad det drejer sig om, vil et Tilbageblik være nødvendigt:

De Lidelser, der plagede Mynster, kan vi følge hele hans Liv igennem. Det drejer sig om medfødte Dispositioner, der ved en forfejlet Opdragelse og uheldige Forhold i Ungdomsaarene nær havde faaet skæbnesvanger Betydning for ham.



Mynsters Fader, Inspektør ved Frederiks Hospitalet, Christian Peter Mynster, var ifølge Mynster en „meget from, gudhengiven Mand, med et Anstrøg af Pietisme“, „noget langsom og sagtfærdig i sit Væsen, men ikke uden et vist tørt Lune“. Moderen havde et „poetisk Talent“. Jakob Peter Mynster blev født den 8. November 1775, og allerede i Februar 1777 døde hans Fader af Brystsyge. Hans Moder giftede sig med Overlægen ved Frederiks Hospitalet, Frederik Ludvig Bang, men allerede i Maj 1779 døde ogsaa hun.

I et Afskedsbrev til Jakob Peter Mynster skriver Moderen, at han fra sin spæde Barndom har haft et „stivt og ubøieligt Sind“, – selv mener han, at det snarere maa have drejet sig om Stolthed. Han har tydeligt nok paa den ene Side været et følsomt, næsten oversensibelt og „indesluttet, bly“ Barn, let til Taarer og med en Trang til moderlig Ømhed og Omsorg, som der efter Moderens Død ingen var til at tilfredsstille. Paa den anden Side har han været paastaaelig, ærgerrig og forfængelig og haft en stærk Trang til at gøre sig gældende og blive regnet med, – for en Del vel kun et andet Udtryk for hans Trang til Sympati og moderlig Forstaaelse.

Stedfaderen, der efter hvad Mynster fortæller var en overordentlig selvtilfreds og selvoptaget Mand af den pietetiske Genre, havde naturligvis ingen Betingelser for at give Stedsønnen den Opdragelse, som hans vanskelige Natur krævede. Han overfodrede Børnene med tørre og kedelige Andagter og en uendelig Række Formaninger. Ganske naturligt holdt han Drengen nede, og da denne hverken direkte eller indirekte forstod at hævde sig, blev han betragtet som en Sinke, der ikke duede til andet end til at studere Teologi.

Forholdene i Hjemmet kastede skiftevis Mynster ud i Selvforagt og Livslede og i Ærgerrighed og Forfængelighed; derved nærvedes atter den uopfyldte Trang til Ømhed og Sympati og Anerkendelse; han blev selvoptaget og som Følge deraf led ved sig selv; altid vogtede han paa sine Omgivelser, „følede hvert et virkeligt eller indbildt Tegn paa Ringeagt og Tilsidesættelse paa den smerteligst mulige Maade“. Der blev ikke i Hjemmet anvist ham nogen naturlig Middelvej, og hans Selvhævdelse antog derfor sygelige Former, mens hans Underlegenhedsfølelse gjorde det endnu vanskeligere for ham at begaa sig.

I samme Retning virkede Forholdet til den ældre Broder, Ole Hieronymus, der „øvede megen aandelig og legemlig Overlegenhed over ham“. Efterhaanden som han blev ældre, blev hans Omgang Broderens Kammerater og Venner, blandt hvem han baade paa Grund af Alders-



forskellen og den manglende Sindsligevægt vanskeligt kunde blive regnet for jævnbyrdig.

Hans Lidelser fra Barndommen forstærkedes i hans Ungdom; om sig selv i Ungdomsaarene skriver han, at han havde „et ømmere, mere kierlighedstørstende Hierte end de fleste andre“, – hans uhyre sentimentale poetiske Udgydelser bærer Vidne derom.

Mynsters „Lidelser“ grunder saaledes i en dybtgaaende sjælelig Disharmoni; han krævede stedse det usædvanlige af sig selv, kun det vilde kunne forsone hans af Underlegenhedsfølelse fremkaldte Ærgerrighed, han var aldrig tilfreds med det, han kunde præstere; hans Energi bortdunstedes i kraftesløse Forsøg og afløstes stadig af Perioder i Selvopgivelse, Livslede og Fortvivlelse. Afhængighedsforholdet og den underordnede Stilling, han som Huslærer indtog i Grev Moltkes Familie, øgede hans indre Elendighed, og Følelsen af at gælde for saa lidt og maaske heller ikke have Ret til at gælde for mere, gjorde, at han i det smukke Køn kom til at se noget attraaværdigt, som han ikke kunde naa; han badede sig „usigelig gerne i Straaler fra smukke Øjne“, – men som oftest maatte han nøjes med at græmme sig over, at han ikke var værd at lægge Mærke til. Som Modvægt imod sin Følelse af Ubetydelighed forlangte han stadig af sine Omgivelser en Interesse for sin Person, som disse meget sjældent har.

Saa blev han Præst i Spjellerup, men denne Stilling havde intet tillokkende ved sig; han følte det selv, som om han blot skulde ud i Spjellerup og sørge sig ihjel. –

Det Billede, som vi her paa Grundlag af Mynsters egen Skildring i „Meddelelser om mit Levnet“ har givet af hans Barndom og Ungdom, er utvivlsomt rigtigt i selve Trækkene. Men der er paa den anden Side heller ingen Tvivl om, at den senere Mynster har tegnet sine Overgangs- og Ungdomsbesværligheder i alt for mørke Farver, – efter Helbredelsen synes Tilstanden under Sygdommen meget værre, end den egentlig var. Helbredelsen bliver ogsaa noget af et Mirakel, om der ikke har været en resterende Kraft tilbage. Havde han ligget fuldstændig under for Depressionen, havde han sikkert heller ikke faaet saa meget bestilt, som han faktisk gjorde.

Da Gennembruddet fandt Sted, var den sorteste Tid allerede forbi. Mynster havde opdaget, at Stillingen som Præst ikke var saa gal endda; det stivede ham af at kunne klare sine Pligter, og det gav ham en vis Tilfredsstillelse at høre med til Egnens ansete Mænd. Han begyndte at forsone sig med sin Skæbne og opdagede derigennem, at den ikke var

uden oplivende Momenter. Hans Ærgerrigheds og Forfængeligheds sønderlidende og enerverende Higen slappede sit Tag i ham, og han vilde have været næsten lykkelig, om han havde haft en „Hiertens Veninde“ med sig i Spjellerup. Det „gode“ i ham (det „sunde“ vilde vi vel sige) arbejdede sig atter frem, men med hyppige Tilbagefald og en ulidelig Følelse af Splittelse; han havde Vind og Strøm imod sig, og Kampen var for haard til, at han ret kunde have nogen Glæde af den. Helbredelsen var forberedt, men ikke „brudt igennem“.

Saaledes var altsaa Situationen umiddelbart forud for Gennembruddet, og man kan paa Forhaand sige, at den Helbredelse, der svarer til hans Lidelser, maa forme sig som et Generalopgør med den Ærgerrighed og Forfængelighed, der gør hans Liv til en Plage. Han maa „overvinde“, „betvinge“ sine Plageaander og maa i Krigsomkostninger betale det Medhold, de har i ham selv, – det er jo deri, deres Kraft bestaar. Han maa tage Brodden af dem ved een Gang for alle at opgive at række efter de Ting, som de bestandig vil hidse ham til at stræbe efter; han maa „forsage“, – og saa kan man – ogsaa paa Forhaand – sige, at han vil faa den Fred og Ro, som er Forsagelsens Løn.

Netop det er det, Mynsters egen Beretning skildrer. Han forsager det Gøglebillede, som hans Ærgerrighed og Forfængelighed narrede ham med, og faar til Løn et mindre storslaet, men alligevel glædeligere Liv i det nærværende. Han opgiver at forlange det umulige af sig selv, nøjes med de Evner og de Kaar, der er hans, og opdager til Gengæld, at hverken han eller hans Kaar var saa elendige, som han havde troet. Han resignerer overfor de uopfyldte Ønsker og Fordringer og slipper af med den sønderlidende Uro; han faar Fred i sin Sjæl. Han besejrer „Lidelserne“ gennem Resignation og gør Skæbnen til sin Ven igennem sin Underkastelse. Og netop derigennem opnaar han Resignationens Løn: den indre Tilfredshed, som er den resigneredes Trøst, hans „højeste Gode“.

Han havde nok før gjort denne Bevægelse, men ikke „helt“, eller rettere: det var ikke før lykkedes ham at gøre det helt.

Oplevelsen heraf danner et Hele: de forskellige Momenter har ingen selvstændig Eksistens og følger ikke efter hinanden i Tid; de bliver til samtidig og er nøje sammensmeltede. Ja, i Virkeligheden er det kun Reflektionen, der bagefter forsøger at analysere Begivenheden og skildre den i dens forskellige Faser. Mynster taler først om den nye Erkendelse, dernæst om Beslutningen og endelig om den nye Følelæsestilstand, der resulterer af Erkendelsen og Beslutningen.

Imidlertid er Erkendelsen af en særlig Art, hvorfor den slet ikke kan

adskilles fra Beslutningen: Mynster siger jo selv, at det ikke drejede sig om noget ganske nyt. Erkendelsen af, at man skal gøre sin Pligt ogsaa under saa pinagtige Forhold som i Spjellerup, var ham gammelkendt; det nye er Ordet *ganske*. Ogsaa vidste han, at man skal finde sig i de Kaar, man har faaet givet; det nye er atter her, at det skal man gøre *ganske*, „uden Forbeholdenhed“, d.v.s. uden hemmelig Misfornøjelse og Modvillie mod Pligtens Krav og Tilværelsens Tilskikkelser. Men netop det, at den nye Erkendelse samler sig om Ordet *ganske*, karakteriserer den som Moment i en Omvendelsesoplevelse; Erkendelsen lader sig ikke adskille fra Beslutningen: Erkendelsen er paa samme Tid Beslutning, som Beslutningen er Erkendelse. Ja, selv i Mynsters reflekterende Skrivelse af Oplevelsen omtales Beslutningen ikke som noget selvstændigt Moment; den forudsættes at ske i og med Erkendelsen. Erkendelsen er ikke en teoretisk Nyopdagelse, og Beslutningen er ikke blot et Forsæt: det sker med Mynster, men paa en saadan Maade, at han samtidig har Bevidstheden om at være handlende i det, der sker. Det passive Moment („foer der mig med Eet giennem Sielen som et Lys fra det Høie“) og det aktive Moment („Men i det nu mit hele Væsen samlede sig i denne Erkiendelsen“) er i Virkeligheden kun forskellige Synspunkter for samme Proces.

Og heri ligger tillige det tredie Moment, Resultatet; det hedder ikke „derefter“, men: „idet nu“. De forskellige Momenter kunde i og for sig lige saa godt gengives i modsat Rækkefølge: idet en Følelse af Fred og Glæde og indre Tilfredshed nedsteg i Mynsters Sjæl, hengav han sig til Forsynet (repræsenteret af de beskikkede Kaar) og besluttede sig til fuldkommen Lydighed mod Samvittighedens Stemme (konkretiseret i de daglige Pligter i Spjellerup) og opdagede, at netop dette er Tilværelsens Mening.

Dette er altsaa Mynsters Helbredelse; det drejer sig om en Helbredelsesproces, hvor de enkelte Momenter kun er Abstraktioner. Den var forberedt gennem længere Tid, men han oplever nu, at Depressionen paa afgørende Maade overvindes. Som den var forberedt, og Pludseligheden derfor mere er tilsyneladende, saaledes har Sygdommen ogsaa Efterveer; men Mynster kender nu Vejen til Helbredelse; han kan stadig paa ny gøre Omvendelsens Bevægelse gennem Resignationen og Hengivelsen og saaledes opnaa Fred og Glæde i sit Indre. Mynster er blevet befriet for sine Lidelser: Vejen er blevet farbar. Han har overvundet de ødelæggende Virkninger, som hans Barndom og Ungdom har haft.

I det foregaaende har vi udelukkende beskæftiget os med Mynsters

Gennembrud ud fra et psykologisk Synspunkt. Fuldt saa interessant er imidlertid Mynsters „Tydning“ af sin Omvendelsesoplevelse. Naar man har med et saa klart og nøjagtigt Dokument som Mynsters Beskrivelse af sin Omvendelse at gøre, kan man meget let adskille selve Oplevelsen fra den Fortolkning, som han giver af sin Oplevelse. Det betyder dog ikke, at Fortolkningen først er kommen til bagefter. Tværtimod: fra sin Fortid vidste Mynster, med hvilke Ord han skulde beskrive sin Oplevelse; hvad han saadan set *kan* opleve, er bestemt af det Forraad af de religiøse Termini, han var i Besiddelse af. Han oplever ikke noget, som han saa bagefter giver Navn af Samvittighed, Gud, Forsyn, Fred o.s.v.; han ved allerede i selve Oplevelsen, at det er Samvittigheden og Gud, det drejer sig om. Med disse Ord er han vant til at karakterisere sine Oplevelser; Gud, Forsynet, Samvittigheden er faststaaende Størrelser. Han kommer ikke til nogen ny Forstaaelse af Forsynet og af Pligten; det nye, som Oplevelsen bragte, og som han udtrykker i Ordet „ganske“, vedrører hans personlige Forhold til disse Ting, – det nye er „Tilegnelsen“. Han kendte altsaa allerede Oplevelsen, da den bankede paa Døren, og vidste straks at benævne den, – ganske paa samme Maade som det vil være Tilfældet med en Tilhænger af en hvilken som helst anden Religion.

Hvad var da Mynsters teologiske Standpunkt før Omvendelsen; hvilke religiøse Termini var han i Besiddelse af?

Atter her vil et Tilbageblik være nødvendigt.

Stedfaderens Opdragelse medførte naturligvis en Reaktion hos Mynster overfor Pietismens Bornethed; men han reagerede paa ingen Maade overfor Religionen overhovedet. Tværtimod: der blev en religiøs Grund tilbage og „hans følelsesfulde Hierte kunde udgyde sig i Tilbedelse og Bøn“. Han hævder ogsaa, at han hjemmefra har medtaget nogen Ærefrygt for Religion og Moral, – Betydningen heraf gør han ofte opmærksom paa i sine Prædikener. For det teologiske Studium nærrede han ingen Interesse; Oplysningstiden havde fyldt ham med Afsmag, og ved den tabte han Troen paa „den positive Kristendom“ (d.v.s. de bibelske Beretninger; jvnfr. senere). Som det fremgaar af Mynsters egen Skildring var Samvittigheden og Forsynet faststaaende Størrelser; materialistiske Anfægtelser havde bl.a. Kant hjulpet ham af med. Stærke Indtryk havde han modtaget af Steffens, Jacobi, Herder og Novalis, d.v.s. den tyske Idealisme og Romantik, men i Grunden var han Eklektiker og kan næppe gøres til Elev af nogen enkelt Person eller Retning. Hans Teologi før Omvendelsen lignede nærmest Oplysningstidens tilsat større Sans



for det personlige, for Poesi og Historie. Samvittigheden som Guds Røst, Troen paa et faderligt Forsyn – netop det træffer vi i Beretningen om Omvendelsen sammen med en klar Forstaaelse af, at det ikke er „nok“. I Mynsters Fortolkning af Omvendelsen mangler da ogsaa de specifikt kristelige Udtryk.

I Mynsters Beretning fik Pligterne Navn af Samvittighedens Røst, og den Skæbne, hvortil han hengiver sig, kaldes Guds faderlige Forsyn. Samvittigheden betegner den moralske Side af Sagen, Forsynet den religiøse. Samvittigheden kræver Lydighed, Forsynet kræver Hengivelse, – det er kun forskellige Udtryk for den Erfaring, at ingen kan tjene to Her- rer, men at Mennesket ganske skal tjene Guddommen (aaabnbaret i Sam- vittighed og Forsyn). Heri er der som nævnt intet nyt; det nye, som Ople- velsen bragte, er de praktiske Konsekvenser, Mynster drager af sin mor- alske og religiøse Opfattelse, – og det er netop her, han tydeligst adskil- ler sig fra Oplysningstiden; det er her, man skal finde det nye i Forhold til Fortiden og det bærende i Fremtiden. Det er den „personlige Overbe- visning“; en Forkyndelse, der bæres af en indre Varme i Modsætning til den senere Oplysningstids hule Deklamationer.

Moralsk lyder altsaa Fordringen paa fuldkommen Lydighed og religi- øst paa fuldkommen Hengivelse, hvorefter det nye er den stærke Under- stregning af det absolutte i Kravet. Men man maa lægge Mærke til Or- den: saa vidt du erkender og formaar, – de gælder selvfølgelig ikke blot for de moralske Krav, men ogsaa for de religiøse. Det drejer sig ikke om nogen etisk Rigorisme, heller ikke om noget Krav, der gør Mennesket konkurs. Kravet er ikke, at Fordringen skal opfyldes helt, men at Fordrin- gen til hver en Tid og under alle Forhold skal opfyldes saa vidt Menne- sket formaar. Man maa ikke vige udenom, ikke gøre sin Lydighed afhæn- gig af, om der kommer noget ud af det, ikke skæve til Verdens Ros eller Dadel, – altsaa ikke give op, fordi Forholdene er for smaa og for pin- agtige, og Resultaterne ikke synes at kunne tillægges nogen Betydning. Ligeledes maa Hengivelsen til Guds faderlige Forsyn ikke være noget i Ny og Næ, hvor man finder det antageligt og Tilskikkelserne er efter Ønske, men under alle Forhold – ogsaa dem i Spjellerup – skal man bøje sig for Guds Vilje (de af Gud tildelte Kaar), nøjes med de Evner, Gud har givet, og taale de Savn, han paalægger, – det, som Mynster senere kalder at nøjes med Guds Naade.

Mynster havde nok tidligere i noget, under visse Forhold villet gøre sin Pligt, men den tildelte Pligt kunde være for ringe. Og han havde nok i noget villet underkaste sig Guds Vilje og sige Ja til sin Skæbne som kom-



mende fra det faderlige Forsyn, men han havde ikke ganske villet anerkende Forsynets Ret, han havde ladet blive tilbage en Rest af Mismod og Fortvivlelse, af Misfornøjelse og Trods: han havde villet holde en Aabning til „Verdens Lyst“, til helt andre og skønnere Forhold, hvor det virkelig førte til noget at gøre sin Pligt, og hvor Forsynets Tilskikkelser dog havde noget tillokkende ved sig, eller rettere: han havde villet beholde sit Ønske derom, for i Ønsker og Drømme havde han dog noget mere end i Spjellerup, selv om det ganske vist, fordi han kun havde det i Ønsker og Drømme, ved Sammenligning med den nøgne Virkelighed blev til „Verdens Kval“. Netop ved at tage de praktiske Konsekvenser af Troen paa Samvittigheden som Guds Røst og Guds faderlige Forsyn blev Mynster befriet for den aandstøtende Higen; han sluttede Fred med Tilværelsen og modtog til Gengæld Tilværelsens Velsignelse. Thi samtidig („idet nu“) „oprandt eller snarere nedsteeg“ i hans Sjæl en Fred, som han aldrig før havde kendt den, „den Guds Fred, som overgaar al Forstand“ (det første nytestamentlige Udtryk), og han kom i Besiddelse af et „uudsigeligt Gode“, hvis Oprindelse han er overbevist om ikke kan være af denne Verden. Hvorfor ikke? Fordi Adgangen til det netop aabnedes for ham, idet han forsagede denne Verden, som han ganske vist kun besad i Ønsker og Drømme, uden at holde en Bagdør aaben til Verdens Lyst og dens Kval, hvoraf han dog foreløbig fornemmelig havde stiftet Bekendtskab med Kvalen. Heller ikke var den af Kød og Blod. Hvorfor ikke? Fordi han netop vandt den ved at fornægte sig selv: sin Misfornøjelse, sin Ærgerrighed og sin Forfængelighed. Af Mynsters „Lidelser“ blev Ærgerrigheden og Forfængeligheden overvundet gennem Resignationen; hans „kierlighedstørstende Hiertes dybe Savn“ blev udfyldt af Følelsen af Forsynets Sympati og Velbehag.

Saaledes forstod Mynster selv sin Omvendelse og sin Helbredelse, – og ganske selvfølgelig, uden nærmere at overveje, om det nye Standpunkt er identisk med Kristendommen, sætter han som Overskrift over sin Omvendelse Ordene: ingen kan tjene to Herrer. At det Stede, han gennem Omvendelsen er naaet til, er Kristendom, er for Mynster givet; ved sit religiøse Gennembrud blev han Kristen. Gennembruddet giver ham ikke nogen ny Forstaaelse af, hvad Kristendom er, men drejer sig kun om Tilegnelsen. Hans Kristendomsopfattelse undergaar ikke nogen Forandring gennem hans Omvendelse. Med andre Ord: Mynsters Kristendomsopfattelse er Oplysningstidens tilsat større Sans for det personlige og det religiøse, – Oplysningstidens Kristendomsforstaaelse tilsat Kravet om den personlige Tilegnelse.

Denne Fortolkning af Mynsters Omvendelse modbevises tilsyneladende af Mynster selv i den umiddelbare Fortsættelse af den citerede Skildring af „Gennembruddet“. Mynster skriver:

„Men ad denne Vei var jeg næppe kommen til Christum, dersom jeg ikke allerede havde nærmet mig ham, eller han sig mig, ad en anden Vei. Jeg har ovenfor sagt, at Evangeliets Sandhed havde ligefrem paastrængt sig mig, i det jeg udarbejdede mine Prædikener; jeg var saaledes stedse bleven fortroligere med en Tanke, som Alt, hvad der indvirkede paa mig i min hele Ungdom, havde bestræbt sig for at tilhulle for mig. Nu henvendte jeg mig med fuldt Alvor min Betragtning til den vigtige Sag, og fandt snart en Afgørelse, hvori jeg, hvad det Væsentlige angaaer, for stedse kunde hvile. Antagelsen af den evangeliske Beretnings Sandhed beroer egentlig paa Trangen dertil; hvor denne er vaagnet, ville de Tvivl og Uvisheder, som blive tilbage, let forsvinde mod den Aands og Krafts klare Bevisning, hvormed Fortællingen i det Hele gør sig gældende for den redelige Betragter. . . .

Jeg havde saaledes nu en virkelig historisk Christus, og traadte mere og mere i et personligt Forhold til ham, mit vansmægtende Hierte fornam „Christi Kierlighed, som overgaar al Kundskab“, og fandt deri Lægedom for alle sine Saar, Erstatning for alle sine Savn. Jeg forstod nu Guds Førelser med mig; saa ganske, saa smerteligt maatte jeg føle mig forladt i denne Verden for at finde det Høieste og Saligste; og intet ligner den Henrykkelse, den indvortes Jubel, hvormed jeg ofte sagde til mig selv: „Jeg har en Gud og en Frelser!““

Siger Mynster ikke her, at hans Omvendelsesoplevelse ikke er en Omvendelse til Kristendommen? I saa Tilfælde skulde Mynster være blevet omvendt, Ordene: ingen kan tjene to Herrer være gaaet op for ham, og han skulde have vundet det udsigelige Gode og dog alligevel ikke være kommet til Kristus! Det lyder usandsynligt. Desuden: Mynster hævder, at han allerede før Omvendelsen har nærmet sig Kristus eller Kristus nærmet sig ham, – og dog træffer vi intet Spor heraf i Mynsters egen Beretning. Man spørger uvilkaarlig sig selv: hvordan hænger det sammen?

Svaret er imidlertid ganske lige til: det, som Mynster ikke var kommet til gennem Omvendelsen, hvis han ikke allerede i Forvejen havde nærmet sig dertil, er de evangeliske Beretningers Sandhed, den „historiske Kristendom“. Han var i Forvejen og efterhaanden mere og mere blevet overbevist om de evangeliske Beretningers historiske Paalidelighed. Men dette faar imidlertid tilsyneladende ingen Betydning for selve Omvendel-

sen, fordi det ikke har noget at gøre med Spørgsmaalet om, hvad Kristendommen er. Sin Kristendomsopfattelse har Mynster uafhængigt af Spørgsmaalet om Evangeliernes historiske Troværdighed, og den beror i ingen Henseende paa, hvordan man afgør dette Spørgsmaal, hvorfor ogsaa megen Forargelse over, at Mynster kunde være Præst for sin Omvendelse, er ved Siden af. Mynsters nye Stilling til Skriften faar altsaa ingen Betydning for hans Opfattelse af Kristendommens Indhold; i det hele taget maa man tage i Betragtning, at det ved Mynsters Omvendelse ikke drejer sig om en ny Kristendomsforstaaelse som f.Eks. hos Grundtvig.

Selv om Mynster saaledes har Ret i, at han ikke gennem sin Omvendelse vilde være kommet til den historiske Kristendom, hvis han ikke allerede i Forvejen havde nærmet sig til den, saa tror jeg dog ikke, vi kommer udenom her at indføre et Korrektiv eller at give et Supplement til Mynsters egen Fremstilling, og det af to Grunde: for det første kan vi ikke blive staaende ved Mynsters „højere Tingenes Orden“, men maa søge et Udtryk for den psykologiske Kontinuitet; og for det andet spiller det „objektive i Kristendommen“ en saa afgørende Rolle for den senere Mynster og forarsager, at han bliver mere og mere ortodoks, efterhaanden som Aarene gaar, at vi maa antage, at det ogsaa har haft en vis Betydning ved hans egen Omvendelse.

Vi har ovenfor skildret Mynsters Helbredelse, men vi savner i Virkeligheden en Begrundelse for, at denne Helbredelse nødvendigvis af Mynster maatte tydes religiøst. Den „negative“ Faktor i Mynsters Omvendelse er hans sjælelige Splittethed, men hvordan kommer Mynster til at give den „positive“ Drivkraft et religiøst Udtryk? Svaret kan ikke være tvivlsomt: Mynster har senere glemt det Sted, han sad og læste i Jacobis Skrift om Spinoza, for det stod ikke i nogen umiddelbar Forbindelse med det, der skete. Det gjorde derimod de bibelske Beretninger (bl.a. Bjergprædikenen med dens „Ingen kan tjene to Herrer“), som Mynster hver Søndag maatte prædike over; deres Indvirkning var i Øjeblikket ubevidst, men derfor ikke mindre afgørende. De danner simpelthen den positive Komplement til Mynsters egen sjælelige Trang. Her har Mynster fundet en troværdig Tale om Forsynet og en myndig Forkyndelse af Pligtens Absoluthed. Her var det Hvilested, som han ikke kunde finde i sit eget disharmoniske Sind; her var den faste Tale om Kravets absolutte Ret, som hans egen vankelmødige Overbevisning ikke kunde præstere. Mynsters Trang til Hvile og Tryghed mødes med Skriftens Forkyndelse af Forsynets Naade og Kravets Absoluthed.

Og hermed har vi ogsaa givet Forklaringen paa, at det „objektive“ kom

til at spille en saa afgørende Rolle i Mynsters senere Forkyndelse; det har spillet en afgørende Rolle i Mynsters egen Omvendelse, og naar han derfor senere understreger Omvendelsens Nødvendighed og Overbevisningens Vished, rækker han ogsaa den tvivlende og famlende Hjælpen: de Frelsens Kendsgerninger, som Bibelen byder.

Situationen før Omvendelsen er sjælelig Splittelse, Uvilje mod de beskikkede Kaar og Uvilje overfor det daglige Livs Pligter, – for Mynster Forsynets Repræsentanter. Situationen efter Omvendelsen kendetegnes ved Harmoni og Fred, Hengivenhed mod Forsynet og Villighed til at gøre sin Pligt. Parallelt hermed foregaar der en Ændring i Mynsters Forhold til Skriften: ogsaa før Omvendelsen har han haft et inderligt Ønske om at kunne tro paa Skriftens Troværdighed, og den har momentvis gjort et stærkt Indtryk paa ham. „Men Indtrykket forsvandt snart igjen for Tvivlene, med hvilke jeg ikke indlod mig i Kamp, fordi jeg forud ansaae dem for uovervindelige, indtil det omsider kom til et Gjennembrud,“ skriver Mynster umiddelbart forud for den ovenfor citerede Beretning om Omvendelsen. Efter Omvendelsen er han overbevist om Skriftens Tilforlædelighed og finder Hvile i Troen paa Skriftens Autoritet. Men det han finder i Skriften er indholdsmæssig set ikke noget nyt, men vel en objektiv Begrundelse for det Standpunkt, han naaede gennem Omvendelsen, noget, hans Sjæl kunde samle sig om. Naar han derfor beretter om sin Omvendelse, kan han sige, at Kristus ikke her er nogen afgørende Faktor, fordi han reflekterer paa Indholdet, som ikke er nyt, og glemmer den Betydning Skriften har haft ved at give ham et objektivt Hvilepunkt, til hvilket han kan hengive sig.

Naar vi derfor skal redegøre for det religiøse Standpunkt, som Mynster naaede gennem sin Omvendelse, kan vi som Mynster selv meget vel abstrahere fra Skriftens Betydning: Stoffet har han ikke fra Skriften, men han har aldrig reflekteret over, om hans igennem Omvendelsen vundne religiøse Standpunkt svarer til Kristendommen; det betragter han som givet. Derimod faar det efterhaanden en større og større Betydning for ham, at Skriften ikke blot er sand efter sit ideelle Indhold, men ogsaa som historisk Beretning, – en Betydning, som vi altsaa udstrækker til at gælde for selve Omvendelsen. Selvfølgelig er for Mynster Spørgsmaalet om Evangeliernes ideelle Indhold uden Forbindelse med Spørgsmaalet om Evangelierne som historiske Kilder. Indholdet af hans Prædikener undergaar følgelig ikke nogen Forandring, fordi han nu „tror paa Bibelen“. Derimod giver Bibelen ham de Udtryk, hvormed han skildrer den Erkendelse, som han gennem Omvendelsen naaede til: Bibelens Ord og



Fortællinger bliver et konkret Tilfælde af Mynsters Religion. Hans religiøse Standpunkt er fuldt færdigt før og uafhængigt af Bibelen, hvorimod man ikke maa undervurdere den Hjælp, Skriften ydede ham i hans Kamp for at naa det, hvad Mynster selv i og for sig antyder ved den nære Tilknnytning, hvori han sætter sit personlige Forhold til Kristus med sin Omvendelse; og i hans senere Prædikener glemmer han aldrig at understrege Betydningen af, at vi foruden Hjertets Ønske og Trang ogsaa har det ydre Vidnesbyrd i Skriften, foruden egen Overbevisning Kristendommens Bevis. Som Mynster supplerer Oplysningstidens Forsynstro med Kravet om „Tilegnelsen“, supplerer han dens Trosbegrundelse med Kristendommens objektive Kendsgerninger. Det er den personlige Tilegnelse, der aabenbarer Betydningen af det historiske. Kravet om Vished i Stedet for blotte Meninger eller Anskuelser nødvendiggør, at man har en stærkere Sikkerhed end den, Fornuften og Hjertet kan give. Vished og Sikkerhed kræver et „ydre Bevis“ – i hvert Fald for den splittede og disharmoniske Psyke. Ofte indskærper Mynster i sine Prædikener Forskellen mellem den blotte Viden, der beror paa kolde Slutninger, og en troende Vished erhvervet gennem Tilegnelsen. Det er Mynsters større religiøse Trang, hans større religiøse Behov, der fører ham ud over Oplysningstiden. Han savner alle de virkelig religiøse og personlige Momenter i den senere Oplysningstids religiøse Forkyndelse. Hans Stilling til Oplysningstiden danner saaledes paa en vis Maade en Analogi til Romantikens Kritik; men paa den anden Side havde Mynster faaet nok af Subjektivismen, – det ligger allerede i Omvendelsen, der betegner en Overgivelse til en objektiv Magt, manifesteret i saa haandgribelige Ting som Pligten og Skæbnen (de daglige Pligter og de beskikkede Kaar). Den evige Higen havde han faaet nok af; det han trængte til og ogsaa virkelig opnaaede gennem Omvendelsen var at faa den uendelige Higen ned paa Jorden. Hans Omvendelse er et virkelig Vendepunkt i hans Liv, den betegner en Tagen-sig selv i Nakken og et Opgør med Selvmedlidenhed og Selvforkælelse og rangerer temmelig højt mellem religiøse og moralske Omvendelser.

Betydningen af Mynsters Omvendelse ligger altsaa religiøst set deri, at han har vundet et *personligt*, religiøst Standpunkt og har faaet et konkret Udtryk derfor: den historiske Kristendom. Samvittigheden som Guds Røst faar som Ækvivalent: Guds Ord, Forsynet: Jesu Gud og Fader; den Fred, han gennem Hengivelsen naaede: Samfundet med Kristus. Det eneste, som den „historiske Kristendom“ lægger til, er Kristi Person; men ser man nærmere til, saa er hans Væsen og Betydning ogsaa bestemt paa Forhaand: Kristus bliver et Samlingspunkt, et mere personligt Udtryk



for den Trøst og Sympati, som han længtes efter og fandt gennem sin Omvendelse. Her faar Mynster Erstatning for det, Livet havde nægtet ham.

Spørger man nu, hvad der efter Omvendelsen maa blive det centrale i Mynsters Forkyndelse, hvad han ikke kunde have sagt før Omvendelsen, maa Svaret blive: vi maa vente en stærkere Understregen af det personlige, af „Tilegnelsen“; vi maa vente at møde Kravet om, at Læren om Forsynet som Læren om Samvittigheden skal være en personlig Realitet. Vi maa vente at blive stillet overfor Spørgsmaalet: tror du? – for Forsynet har kun Betydning for den, der virkelig tror. Vi maa vente, at Mynster ud fra sin egen Omvendelse stiller Krav om en afgørende Beslutning, en Omvendelse, og det baade i Forhold til Guds Krav gennem Samvittigheden paa et Menneskes Lydighed og til hans Krav om Hengivelse mod hans Vilje, og som gentagne Gange berørt maa vi vente en dertil svarende Fremhævelse af det objektive i Kristendommen, dens „Frelsens Kendsgninger“. Som Følge heraf maa Mynster gøre en skarp Adskillelse mellem den omvendte og den uomvendte: den omvendte er allerede principielt ved Maalet; han er paa Vejen og ved med sig selv, at han er det, selv om der endnu er langt igen. Vi skal ved anden Lejlighed gøre Rede for, at det er netop, hvad Mynsters efterfølgende Prædikener indeholder.

Er nu Mynsters Skildring af Gennembruddet paalidelig? Har han virkelig efter saa mange Aars Forløb kunnet gengive Begivenheden korrekt? – I saa Tilfælde maa man næsten vente, at Mynster ikke har forandret sig ret meget efter Omvendelsen. Det egentlige Bevis maa vente til en Undersøgelse af hans Prædikener; her skal blot henvises til Dialogen: „Om Christi Moral“, som Mynster ogsaa selv gør opmærksom paa. Den er skrevet kort efter Gennembruddet og svarer ganske nøje til Mynsters Beretning i „Levnet“. Denne Dialog er et Forsvar for Kristi Moral, et Forsvar for det kristne Liv, saaledes som Mynster forstaar det. Temaet er: ingen kan tjene to Herrer, og Jesu Fordring forsvares overfor Ærgerrigheden, overfor Æstetiken og overfor Kravet om Ret til fri Livsudfoldelse; og vi træffer allerede her de for Mynsters Prædikener saa karakteristiske Bestemmelser af Moralen som en Middelvej mellem to Yderpunkter: saaledes er Sagtmodighed en Modsætning baade til Hidsighed og Eftergivenhed; det rette Forhold til Verdens Lyst er hverken Askese eller Afhængighed, og den sande Ærgerrighed er Modsætning baade til Sløvhed og til Æresyge.

## Mynsters Omvendelse og hans Prædikener

Hvilken Betydning har Mynsters religiøse Gennembrud for hans fremtidige religiøse Standpunkt og Forkyndelse? Hvilken Rolle spiller det religiøse Standpunkt, Mynster naaede gennem sin Omvendelse for Mynsters Forkyndelse?

Vi vil begynde med at svare: Mynster bygger helt og holdent paa de Erfaringer, han gjorde ved sit religiøse Gennembrud. Hans egen Oplevelse gøres normativ for alle Mennesker. Det religiøse Standpunkt, der resulterer af Mynsters Omvendelse, er identisk med Mynsters Kristendomsforkyndelse. Det følgende er en litterær Parallel til Mynsters Beretning om sit religiøse Gennembrud hentet fra Spellerup-Prædikenerne<sup>1</sup> og fra Prædikener til alle Søn- og Helligdage i Aaret.<sup>2</sup> I en tredie Artikel vil vi uddybe og begrunde den i forrige Artikel fremsatte Paastand, at Mynster i Kristendommen ser et konkret Udtryk og et Bevis for det religiøse Standpunkt, han naaede igennem sin Omvendelse. Kristendommen er Oplysningsreligionens „historiske Iklædning“, som Oplysningsreligionen er Kristendommens „Almindeliggørelse“.

I sine Prædikener skildrer Mynster ofte den uomvendtes Lidelser og deres Aarsag, – ofte med saa personlige Udtryk, at man ikke kan være i Tvivl om, at han taler ud af sin egen Erfaring.

Kilden til et Menneskes Liv, til dets Sorg som til dets Glæde er dets eget Hjerter; thi fra Hjertet udgaar Livet (Spj. I, S. 41 og 89). Men den lidende selv vil ofte misforstaa sine Lidelser og søger derfor ikke den rette Lægedom. Han tror, at Aarsagerne til hans Lidelser skal søges i de udvortes Forhold; men „de fleste udvortes Aarsager, der forstyrre vort Vel og vor Tilfredshed, vare dog kun til en Tiid, men den Grund til vor Uro og Kummer, som ligger i os selv, følger os stedse, og som en skjult Orm nager den uden Ophør vort Inderste“ (Spj. I, S. 235). En saadan lidende vil derfor af alt, af Fortidens Minder som Fremtidens Muligheder, kun uddrage Gift og finder derfor aldrig Ro. Han forstaaer ikke, at Kilden til hans Ulykke er i ham selv, og at det er derfor han finder Anledning til Sorg, hvor de andre ikke finder den, at det er derfor ingen Tilstand kan

1. I. Bind, 3. Oplag. II. Bind, 1. Oplag.

2. 4. Oplag.

bringe ham Glæde. „Han vil uden Tvivl ofte, naar han var ilde til Mode, have tænkt: kunde kun dette eller hiint forandres, kunde jeg lettes fra denne Byrde, kunde jeg opnaae dette Ønske, da vilde min Kummer forsvinde; og da er der uden Tvivl ogsaa adskillige Gange skeet ham, som han vilde, uden at han derfor er bleven glad for Livet. I enhver Stilling fandt han ny Anledning til Kummer; førte hans Vei ham ud i Verdens Larm, da sukkede han efter Eensomhed, som vidste han, at den alene var istand til at læge hans Smerte; og var han eensom, da higede hans Længsel efter Adspredelserne, efter de brogede Skikkelser, efter den bedøvende Tummel, der meente han da at kunne glemme sine Sorger. Blev det hans Kald at virke stille og ubemærket i de mindre Forhold, da fordrede han, at en større Virkekreds skulde anvise ham, kun denne kunde fylde og trøste hans Siel; og blev dette hans Ønske opfyldt, hvor hadede han da den forfængelige Glimmer, hvor klagede han over Misundelse og Forfølgelse, hvor prisede han da den skiulte Ro, af hvilken han nu meente, han aldrig burde trængt sig frem“. (ib.) Saaledes viser det sig, at Kilden til Bedrøvelsen ligger i Mennesket selv.

Her træffer vi altsaa Skildringen af en Sindstilstand, der nøje svarer til Mynsters egen før det religiøse Gennembrud. Men hvad er det i et Menneske, der foraarsager al denne Trøstesløshed? At Tilstanden er sygelig har Mynster selv været klar over (Spj. II, 103). Aarsagen til et Menneskes Lidelser er at søge i dets Delthed, i dets Mangel paa Vilje og Evne til at ville Eet og ville det ganske og dets deraf følgende Utilfredshed med sig selv og med Tilværelsen. (Spj. I, S. 224). Det er ikke Livets Lyst og Nydelsen deraf, der er Fejlen, men det, at et Menneske binder sit Sind dertil, det, at et Menneske hænger ved jordiske Begæringer (ib. I, S. 190; II, S. 112). Naar Begæringen hænger ved noget lavt og usselt, da er Hjertet trangt og der er Uvished og Misfornøjelse derinde, og al denne Misfornøjelse og Utilfredshed gør et Menneske ude af Stand til at gøre sin Pligt. „Han veed, hvad han burde, han veed, at han burde det, han har maaske ofte foresat sig det; men den indvortes Kraft, som skulde drive ham, mangler, og med hver Gang han har brudt sit Forsæt, forøges hans Ulyst, indtil den omsider synes ham uovervindelig, og han ganske opgiver sit Forehavende.“ (Spj. I, S. 237 flg.) Han er misfornøjet med sine Pligter og med sine Kaar, og derfor faar han ingen Glæde ved sit Arbejde og ved sit Liv. Sagen er, at Mennesket vil arbejde for Løn; det vil ikke tro, „at Guds Rige ei kommer udvortes, saa man kan tage og føle derpaa“. Naar Mennesket har Medgang jubler det villigt: „see her den Løn, hvilken Gud giver sine Fromme!“ Men naar det har Modgang, da

ruger det over de svundne Glæder og over de nægtede Ønsker, og det op-rører sig imod Gud. (Spj. I, S. 190 flg.).

Mennesket vil tjene to Herrer, forene Lydigheden mod Pligten og Samvittigheden med Skelen efter Løn og Mængdens Bifald; det har nok nogen Agtelse for Sandheden, vil nok gøre nogle Pligter, men det vil dog ogsaa undvige nogle Pligter. Derfor faar det heller aldrig Fred i Sindet, bliver aldrig forsonet med den anklagende Stemme, kommer aldrig til at leve Livet med Glæde. Og saadanne Mennesker vil heller aldrig naa til at stille den indvortes Stemme, stille Samvittigheden tilfreds; og af denne Halvhed, denne Splittelse, denne Ulydighed mod det højere kommer Ufreden, Naget, Angeren. (S. og H. II, S. 60 flg.)

Men er det nu rigtigt? Viser ikke Erfaringen, at nogle Mennesker lever roligt med deres Gods og med deres sanselige Nydelse eller hvad de nu ellers har udkaaret sig i Verden uden Uro, uden Nag, uden at den indvortes Stemme faar Lejlighed til tydeligt at udtale sig, ældes uden at opdage, at de dog var bestemt til noget højere? Ja, saa dorske, uduelige og sløve kan Mennesker være, men der er dog ogsaa dem, hvem den indvortes Stemme forbitrer Livet, som ikke finder Ro, som fordrer af sig selv, hvad de dog ikke mener at have Kraft til at opfylde, og denne Forestilling: at de burde være andet og mere end de er, frembringer en Strid i deres Væsen, som gør dem modløse og utilfredse. Disse er vistnok meget langt fra Fuldkommenheden, men dog langt mere værd end de dorske og uduelige. Det er lavt og uværdigt at ville for lidet, men det kan dog ogsaa være skadeligt at ville for meget; der er det, som er ønskeligt, men som nu ikke kan udrettes, der er det, som andre kan udrette, men vi ikke; og hvad nytter det os da, dersom vi paalægger os, hvad Gud ikke har paalagt os, dersom vore Ønsker kæmper for det, som er vor Kraft nægtet? (Spj. II, S. 286 flg., S. 289).

I Parantes bemærket giver Mynster her sit eget tidligere uomvendte Standpunkt allermindst det, der kan tilkomme det. Psykologisk rigtigt gør han her ikke selve sin Higen og Ærgerrighed og Utilfredshed til det onde, men det, at han var utaalmodig deri. Det er dog altid Vidnesbyrd om noget højere end det, man træffer hos dem der er tilfredse med sig selv og med Verden, kun mangler de i denne Higen den fulde Hengivelse til Forsynet og den fulde Lydighed imod de daglige, af Forsynet beskikkede Pligter og deraf kommer Elendigheden. Iøvrigt stemmer Fremstillingen nøje overens med Omvendelsesberetningen: Ulydigheden er den af Forfængelighed og Ærgerrighed fremkaldte Misfornøjelse og Halvhed,



men selve det tilgrundliggende, den højere Stræben, fordømmes ikke, den skal renses og bøjes under Forsynets Vilje. –

Det, der er i Vejen med de fleste Mennesker, er, at den fuldstændige Lydighed mangler: thi dersom der er to forskellige Tjenester, Guds og Verdens, da kan vi ikke forene dem begge. Mennesket maa erkende Sandheden for at blive frigjort og træffe det afgørende Valg. Det maa forstaa, at det skal i alle Ting gøre Ret; der er noget, der maa være det dyrebarere end dets Øjnes Lyst. (Spj. I, S. 272; II, S. 54 og S. 55 jvnfr. I, S. 291 og S. 294).

Samvittigheden fordrer af Mennesket, at det skal være villigt til at opfylde sin Pligt, hvor svær den end falder det. Og denne dens Fordring lader sig ikke afvise; den forsones først ved et oprigtigt Forsæt om, at man ikke længere vil vægre sig, at man vil underkaste sig, hvad den fordrer. Ganske vist har ethvert Forsæt, hvormed vi tvinger den slette Vilje i os, sin Ros og sin Løn i sig selv. „Men lidet gavner det os dog, om vi i dette eller Hiint underkaster os, dersom vi ikke gjøre det i Alt, og tung og suur bliver os den daglige Striid, naar vi saaledes hver Gang skulle føre den i det Enkelte, naar vi ikke een Gang for alle dybt i vor Siels Inderste have stridt den gode Striid, have fattet den alvorlige, faste Beslutning for hele vort Liv, i Eet og Alt at ville agte Samvittighedens Fordring, gaae, hvor den fører os, nøies med det, den tilstaaer os, og blive troe i Glæde og i Smerte.“ (Spj. II, S. 290 flg.) Vi skal, siger Mynster med Ord, der meget ligner de Udtryk, vi kender fra Omvendelseskildringen, „overveie, om vi vil forjage Samvittigheden, spotte den som en Daarlighed, betvinge den som en Fordom, men hvis ikke, om vi da tør ansee den anderledes, end som den øverste Dommer over vort Liv, der fordrer ubetinget Lydighed, for hvilken ingen Undskyldning gielder; og at vi endelig med sanddru og redeligt Forsæt beslutte i vort Inderste, at vi ville lyde den, uden Undtagelse, underkaste os den, uden Forbeholdenhed, og hvad det end er, der kræves. Let eller Svært, om det kræves af os, naar vi have Lyst dertil, eller ikke, naar det gaaer os vel i Verden, eller ilde, at vi dog ikke vil vægre os, men gjøre vor Pligt saaledes, som Gud ved Samvittigheden fordrer det af os.“ (ib. S. 294).

Dette er altsaa Fordringen: Kristus vil, at vi ganske skal høre ham til; tro ham ganske, lyde ham ganske, elske ham ganske og uden Forbehold og ikke vakle mellem Tro og Vantro, mellem helligt Forsæt og Letsindighed, mellem Gud og Verden. Det, det kommer an paa, er et Sindelag, som elsker Gud over alle Ting; det er ikke det umulige, der skal kræves, vi skal gøre, hvad vi kan, thi mere skal ikke fordres af os. Gud fordrer

ikke det samme af alle, men absolut Lydighed mod det der fordres, kræves af alle. (S. og H. II, S. 51, S. 54, S. 55; I, S. 99, S. 237).

Denne absolutte Fordring gælder det om at erkende; for kun naar Erkendelsen er klar og fast og altid lever i vort Inderste, vil ogsaa Beslutningen blive urokkelig (Spj. I, S. 272, S. 273). Men til Erkendelsen maa komme Beslutningen. Og en saadan Omvendelse er en absolut Nødvendighed, som ogsaa allerede sagt: et Menneske bliver ikke bedre stykkevis; det maa komme indvortes fra. Det er nødvendigt een Gang for alle at bryde de tunge Lænker, enhver af os er hildet i. Kristendommen fordrer af os, at vi skal vorde nye Mennesker, anderledes og bedre, og denne Fordring gælder ikke blot den, der i den offentlige Mening er Misdæder, men enhver hos hvem det højere Liv ikke vaagnede eller dog ikke ganske sejrede. Mennesket maa ganske forandre sin Tilstand: fra Træl vorde fri. Vi har alle behov at blive nye Mennesker, saavel bedre som gladere. Gud, Forsynet, paaminder og advarer os, men os gav Gud Villiens Magt, at vi skal vælge det gode fra det onde, og denne Villiens første Magt, naar vi forsager Verden, kalder vi Beslutning, Forsæt. Den, der kender Forsættets hellige Kraft, har ogsaa erfaret, hvad det vil sige at fornyes i sit inderste Sind, at vorde et nyt Menneske (S. og H. II, S. 235; Spj. II, S. 210 flg.).

Fatter et Menneske en saadan Beslutning, vil alt blive anderledes: „Vi sige, at een Gang for alle skal et Menneske fatte dette Forsæt, afgjøre med sig selv, hvad han vil eftertrægte, hvem han vil tiene, hvorledes han vil føre sit Liv; men desværre kunne vi ikke sige, at med dette ene Forsæt er Alting afgjort. Vi have ogsaa seet, selv desværre erfaret, at det, som med den fyrigste Villie levede i Hiertet, igien kan blive dødt, og det fasteste Forsæt kan vakle eller glemmes.“ (Spj. II, S. 297). Det er derfor nødvendigt, at vi stadig fornyer vort Forsæt.

Alligevel er der en afgørende Forskel mellem før og nu: „Den, der har forsaget Verden og fornægtet sig selv; den som fatter denne højmodige Beslutning, som siger sig selv: „Tingenes Gang er ikke i min Magt, ikke et Haar paa mit Hovede kan jeg gjøre hvidt eller sort, og med den Deel, der beskieres mig, maa jeg vel nøjes; Eet alene er mit, hvorledes jeg vil handle; og derfor vil jeg gjøre min Pligt, saa fuldt som jeg formaar, viligt og ubekymret, overladende alt det Øvrige til ham, som ene har at raade. Hvo der for Alvor siger dette, han er dermed bleven et nyt Menneske, og føler det; hvad der tilforn kun ulmede som en svag Følelse, træder nu frem i Klarhed og Styrke, og den indvortes Bevidsthed, der tilforn forfulgte ham med sine Bebrejdelser, der truede og straffede, er nu bleven

hans kiereste Ledsager, som opmuntrer, trøster og glæder ham; hans Beslutning har endt Tvivl og Uvished, han veed, hvad han bør, han har foresat sig at udføre det, og dette Forsæt giver ham Mod til at se alle Skiebner imøde; han spørger ikke om Menneskers Bifald eller Dadel, thi han er vis paa den Høiestes Velbehag; han er forliigt med Gud, og derfor lader Gud sin Fred stige ned i hans Hierte, en Fred, som Verden ikke kiender, hvis Oprindelse, hvis Salighed Forstanden ikke udgrunder, hvorom Ingen veed, uden hvo der har følt den, men som ingen har følt, uden at sætte den udenfor al Sammenligning med Alt, hvad Verden har at give; thi, som en af Kirkens gamle Lærere har sagt, Gud har skabt os for sig, og derfor har vor Siel ingen Hvile, indtil den finder Fred i Gud; men dette finder den først ved den Beslutning ganske at underkaste sig ham.“ (ib. S. 295 flg.)

Er saaledes Samvittigheden forandret fra Fjende til Ven, vil Pligterne gaa lettere fra Haanden. Mennesket vil faa ny Lyst til at leve og virke; det bedre Liv vil udvikle sig, efterhaanden som det lavere fortæres; Mennesket vil opdage, at Evnerne er dog ikke ganske døde i det; det vil se, at noget kan det dog udrette. Forholdet til Fordringen er saaledes undergaaet en principiel Forandring; man har faaet Samvittigheden paa sin Side, Medbør i Stedet for Modbør. (Spj. II, S. 288, S. og H. I, S. 19).

Gennem Omvendelsen faar Mennesket altsaa Fred med Samvittigheden, med Guds Fordring; det har nemlig ganske underkastet sig den og dermed forsonet den med sig. Det paatager sig at gøre det, det kan, under alle Forhold, uden Forbehold, og opdager, at det kan det virkelig ogsaa gøre. Afmagtsfølelsen, Splittetheden forsvinder; Viljen er helbredet. Det stiller ikke andre Fordringer til sig selv end at adlyde Pligtens Bud, og derfor forsvinder Følelsen af Afstanden mellem Evne og den ønskede Kunnen. Dets Stræben, der før gik hen i frugtesløse Ønsker, i Uvilje overfor Dagliglivets Pligter, er nu velsignet af Samvittigheden og har dermed Lønnen i sig selv.

Forsonet med Samvittigheden er Mennesket ogsaa forsonet med Forsynet, forliigt med Gud. Thi da det forsagede Verden til Fordel for Pligten, da det underkastede sig Samvittigheden, underkastede det sig med det samme de Kaar, hvorunder det var sat. Disse to Ting kan i Grunden ikke skilles: da det fik Samvittigheden med sig, fik det ogsaa Guds Velbehag med sig: det forlod de vilde Begæringer, tvang de urolige, unøjssomme Lyster, men overgav sig selv og alt sit i Guds faderlige Haand; det hengav sig i Guds Vilje og nøjedes med det, han vilde give, ikke som en Træl, men som den der har overgivet Gud al sin Vilje. Det er taknemme-

ligt under gode Forhold, og naar det gaar ilde, da ved det, at ogsaa det er Guds Vilje, som hvert Menneske skal bøje sig under. Det har fornægtet sig selv, hengivet sig i sin Skæbne og kan derfor ogsaa taale den onde Dag. Med Gud er det forsonet; det har vundet Fred i ham ved ganske at underkaste sig ham. Det har erfaret, at Frihed og Fred er et Menneske saare nær, saa ofte han søger Gud i uindskrænket Lydighed og Hengivenhed, saa ofte han beslutter sig til at nøjes med Guds Naade. (Spj. IV, S. 99; II, S. 301; I, S. 204; S og H. I, S. 127; II, S. 266; Spj. II, S. 296; S og H. I, S. 203; S. 199).

Forligt med Samvittigheden og forligt med Forsynet opnaar Mennesket det store Gode, som alle trænger til, men de fleste savner; da faar det Fred i Sindet, bliver befriet fra de frugtesløse Ønskers Uro; da lærer det salige Stunder at kende. Verdens Lyster er død for Mennesket og Mennesket død for dens Sorger. Det vil være rustet til at bære Modgang og ikke blive hovmodigt og letsindigt i Medgang. Det vil i Guds Rige, i det indre Menneske have Erstatning for alt; det har lært et højere Liv og en højere Glæde at kende. Det elsker Gud og sætter det usynlige over det synlige, det indvortes over det udvortes. Det tjener Gud ikke for Løn i denne Verden, men med fri og villig Lydighed, og vil derfor altid være forvisset om Guds Velbehag. Gud vil da lægge sin Velsignelse til, ikke blot en Gang i fuldeste Maal, men Kristendommen giver ogsaa Forjættelse for dette Liv. (S. og H. I, S. 362; S. 373; Spj. II, S. 96 flg., I. S. 195).

Denne Omvendelsesforkyndelse svarer nøje til det, Mynster oplevede under sin egen Omvendelse. Tilstanden før Omvendelsen, Menneskets Lidelser, er ganske den samme. Men nu ved Mynster, at et Menneskes Utilfredshed med sig selv, dets Higen, kan føre til Omvendelse: der er en Bedrøvelse, som er til Omvendelse, som driver et Menneske til Gud og vil lade sig trøste; kun den Bedrøvelse og Sorg, som er uden Maade, er ganske at fordømme. Der findes en Drift i et Menneske mod noget højere og bedre; den var det Mynster havde fulgt, da han fattede Beslutningen om at adlyde Samvittigheden og hengive sig til Forsynet. Han lovede, at han vilde hengive sig i Guds Vilje og nøjes med det, han vilde give, taale det Kors, han vilde paalægge og forlade sig paa ham i Fare og Nød, – og han erfarede, at Gud er deres Belønner, som søger ham af et oprigtigt Hjerte. (Spj. I, S. 100).

Som i Omvendelsesberetningen er det Splittetheden i Følelse og Vilje, der er Lidelsen, eller som Mynster udtrykker sig: Utilfredsheden med sine Pligter og sine Kaar og Uvilligheden til ganske at underkaste sig



Pligtens Krav og fromt at finde sig i sin Skæbne. Som i Omvendelsen er det Erkendelsen af Fordringens Absolutthed og Beslutningen om at gøre den Fyldest, der er Helbredelsen. Omvendelsen er en Omvendelse fra Ulydighed (Lydighed med Forbehold), fra Uvilje og Misfornøjelse til absolut Lydighed, Hengivenhed og Underkastelse.

Bemærkelsesværdigt er det, at Ulydighed og Lydighed baade er moralske og religiøse Begreber: Lydighed og Ulydighed er Lydighed og Ulydighed mod Gud, saaledes som hans Vilje giver sig til Kende i Samvittighedens Krav og i Forsynets Styrelse. Hengivenheden mod Gud omfatter Lydighed mod Pligterne, og Lydighed mod Pligterne kan ikke være uden Hengivenhed mod Gud.

Nerven i den mynsterske Omvendelsesforkyndelse er Pligt og Forsyn. For det naturlige Menneske staar begge Dele som noget trykkende og fjendtligt, noget, hvormed han er i Strid: han vil ikke adlyde Pligten i alt, men ogsaa søge sine Begæringers Opfyldelse; han vil ikke ganske underkaste sig Forsynet, men beholde sin hemmelige Misfornøjelse, sit Ønske om andre Kaar. For den omvendte er alt anderledes: Samvittighedens Krav vejleder hans Skridt og Forsynets Styrelse giver ham Mod og Tillid; ser han end ikke straks og ikke overalt Forsynets Godhed, han er dog overbevist om Guds Velbehag og venter alt godt af Gud.

Mennesket opgiver altsaa sin egen Vilje til Fordel for Guds, sit Krav om andre Kaar til Fordel for det, Forsynet skænker ham. Men for at komme til Klarhed over, hvad der ligger heri, spørger vi: hvilken Vilje er det, Mennesket opgiver? Svaret er: ikke Menneskets Vilje som saadan (jvnfr. foran om Viljens Magt), men den ulydige, deelte, halve Vilje. Mennesket opgiver sin lavere Vilje til Fordel for den højere, forvandler og fornyer Viljen efter Samvittighedens Fordringer. Med andre Ord: Mennesket opgiver ikke sin Vilje overhovedet, men ændrer dens Baner. Andet og mere vilde for Mynster ikke blot være umuligt, men ogsaa en asketisk Tanke, og Mynster glemmer aldrig at polemisere mod Askesen, og han fremhæver stadig, at ikke al Ros er udelukket, ligesom det ikke er alle Ønsker, der er at fordømme. Derfor kan Mynster ogsaa lejlighedsvis erstatte Ordene om Valg, Forsagelse og Selvfornægtelse med Ord som Spire og Vækst og Fuldkommengørelse.

Paa ganske samme Maade med Begæringerne og Ønsket, med Menneskets Higen efter Fylde, efter Lykke og Glæde, ja, Menneskets Ærgerrighed. Det, der skal fornægtes, er ikke Lykketrangen overhovedet, men det lave og sanselige. Ikke enhver Fordring skal man opgive, men kun den vilde og unøjsomme. Derfor taler Mynster ogsaa stadig om

Livets Lyst her og hisset. Man skal bøje sit Ønske efter Forsynet, opgive at tage selv, men lade Forsynet tildele sig de beskikkede Kaar, eftersom det nu synes.

Omvendelsen er altsaa en Omvendelse til Lydighed mod Samvittighedens Regler og til Underkastelse under de af Forsynet beskikkede Kaar. Belønningen er Fred med Samvittigheden og Forjættelser for Fremtiden, baade i denne Verden og i den tilkommende. Betydningsfulde er de Udtryk, Mynster vælger: Hengivelse og Underkastelse. Det drejer sig om Resignation, ikke om Opgivelse: man resignerer, men beholder Selvhævdelsen; man nøjes, men beholder Ønsket.

## Oplysningsreligion og Ortodoksi hos Mynster

Pligt og Forsyn, Samvittigheden og Forsynets Naade, det er de Udtryk, hvorom Mynsters Forkyndelse samler sig. Og dette Indhold er jo ikke noget nyt, siger Mynster, men saa gammelt som Verden; det er heller ikke noget for Mennesket fremmed, men i Overensstemmelse med hans Samvittighed og Hjerter.

„Sandheden har en egen Kraft, hvormed den beviser sig for ethvert Menneskes Samvittighed; han kan siden søge Indvendinger og Udflugter, men strax, naar den fremstiller sig for ham i sin hele Majestæt, maa den nødvendigvis gøre Indtryk paa ham“. Samvittigheden samtykker straks, naar den hører Ordene: Gud lader sig ikke spotte, men hvad et Menneske saar, det skal han og høste. Vi føler, „at saaledes er og maa det være, saa vist som der er en Gud. (Spj. II, 213).

Og paa samme Maade forholder det sig med Johannes' Ord: Gud er Kærlighed. „Dette sidste er ogsaa et saadant Sprog, som Enhver strax og villig antager, som udsiger, hvad Enhver i Grunden længe har vidst, men som han ikke kan vide for sikkert, eller næsten høre for ofte“. Ethvert Menneskes inderste Hjerter veed det umiddelbart, saa vist som det veed om sig selv, at saadan er Gud“. (ib. 214.)

Paa begge disse Maader kundgjorde Gud sig fra de ældste Tider for Menneskene, gennem sin Strenghed og sin Mildhed, og han skrev Forvisningen derom i deres Hjerter. (ib. 213.) Gud er Kærlighed, men han lader sig ikke spotte. Han siger: Den, som kommer til mig, vil jeg ingenlunde kaste bort. Men han siger ogsaa: Viger bort fra mig, I, som øver Uret. (ib. 147.) Han kalder paa dem, som arbejder og er besværede, men han siger ogsaa: Ikke enhver, som siger til Mig: Herre, Herre. I er mine Venner, dersom I holder mine Befalinger. Gud haandhæver altsaa sin Lov, men han er ogsaa en Tilflugt for dem, som søger ham. (Ib. 156, 157, 159, 215.)

Derfor vil den, som ikke er forligt med Gud, altid leve i Frygt for, at den evige Magt, som styrer Tingene i Himmelen og paa Jorden, er ham imod som han er den imod. „Hvor salig, hvor tillidsfuld er derimod Den, der kan hæve ubesmittede Hænder op til Gud, som seer i Løndom, og som betaler aabenbare“. (S. & H. I, 240 flg.) Selv om han ikke straks

og ikke altid mærker Guds Velbehag i det udvortes, vil han dog ikke savne sin Løn selv paa Ulykkens Dag. Han vil blive beskærmet, saa han ikke sønderslides af Mismod og Fortvivlelse; „der var dog Lindring, idet han kunde hæve uskyldige Hænder op til Ham, som havde givet saa meget og saa længe, hvis Navn han endnu prisede, skøndt Han nu havde taget, og sige for Gud og Mennesker: dette vederfares mig ufor-skyldt!“ (ib.)

Der er et naadigt Forsyn! Gud har ikke ladet os alene i Verden, men han er deres Belønner, som søger ham. For den, der vender om, er der Naade at faa. Vi ved, at der er et allestedsnærværende, alvist og alkærligt Forsyn. (S. & H. I, 100, 183.) Hans Naade, som svarer paa vore Bønner, er virkelig Bønhørelse; hans Vilje er det at give os Belønning paa det sidste; han vil give os vor Forhaabning. Derfor har Bønnen Kraft ogsaa til at afvende det udvortes onde, til at nedkalde Velsignelse fra det høje, og derfor skal vi kun fra Gud vente det gode, kun begære det som hans Gave, ikke ville tage det med urette Midler og ikke hengive os til daarlige Ønsker om det, som Gud ikke vil give. (Spj. I, 101.)

Vi skal nøjes med Guds Naade, med det, Guds Naade forunder os. Faar vi end ikke særlige Aabenbaringer, saa er dog Guds Naade daglig med os. Selv om vi ikke synes, vore gode Bestræbelser belønnes, saa bør det dog ikke fortrænge Følelsen af det gode; vi bør paaskønne, hvad vi allerede har faaet, – og heri nøjes med Guds Naade. (S. & H. I, 191, 193, 195, 198, 199.) Saaledes skal vi bevare Troen og Tilliden ogsaa under svære Tider; Gud vil snart igen lade sin Naade aabenbares i milde Velsignelser, paa det vi maa have en fast Tro paa Guds Naade; Uvejret vil drage over, og han vil snart igen lade sin Naade lyse mildt over vore Veje. Derfor skal vi trods alt holde fast paa, at Gud dog er en naadig Gud. (ib. 381; ib. II, 101, 129; jvnfr. ogsaa II, 92 flg.)

Der er et naadigt Forsyn, men der er ogsaa en nidkær og retfærdig Gud, derfor skal der prædikkes om Dyder og Laster, om Guds Straffe og Guds Naade. Vi maa ikke tro, at vi kan nøjes med den Retfærdighed, som blot er udvortes; det kendetegnede Farisæerne, at de holdt sig til Lovens Bogstav, men savnede dens Aand; de forstod ikke, at det er Guds Vilje at danne Menneskers Hjerter og Aand paa ny, og at han ikke vil lade sig nøjes med udvortes Gerninger. (Spj. I, 176, 145, 171, 169.) Kun ved Lydighed bliver vi værdige til Bistand og Velsignelse fra det høje. Der er dem, der tror, at der intet skal vederfares dem uden godt, hvad enten de er gode eller onde; de vil tilegne sig Guds Ret-



færdighed uden at tænke paa, om de ogsaa virkelig er saaledes sindede, at de tør tilegne sig den. (S. & H. II, 206, 183, Spj. I, 145.) Saa længe Mennesket ikke vil danne sit Sind efter Kristi Anvisning, skal da hans Hjerte hvile i Kristi Trøst? Nej, ved Efterfølgelse af de retfærdige er det, at vi vinder Guds Velbehag. (S. & H. II, 251 ib. 351.)

Der er altsaa et naadigt Forsyn, men der er ogsaa Samvittighedens Krav. Naaden er Belønning for Dyd, og Straf følger paa Synd. Betyder det, at Mynster vil hævde, at et Menneske frelses ved „Lovens Gerninger“? Nej, paa ingen Maade: ingen opnaar med fuldkommen Hellighed at tilfredsstille alle Pligtens Krav. Vi frelses af Naade, ikke af os selv, ikke af Gerninger. Vi skal derfor ikke rose os; der er ingen sand Forbedring uden Ydmygheden (Spj. I, 168 flg. 323; S. & H. II, 274). Retfærdigheden erholdes ikke ved Loven alene; intet Menneske har jo opfyldt hele Loven. Loven kunde ikke oprejse den faldne, kun fordømme ham; derfor er Evangeliet det rette Middel til Menneskets Forbedring. (S. & H. II, 226 flg.) Det ikke blot truer og tvinger, men det levende-gør, tilbyder Mennesket et evigt Liv og Styrke til at tragte derefter. Netop naar Mennesket hører om Guds Mildhed, faar det Lyst og Mod til at opfylde Lovens Fordringer; Gud er naadig mod den, som omvender sig og stræber. (Spj. I, 168.)

Mynster hævder altsaa paa den ene Side, at det er ved vor Efterfølgelse, vi vinder Guds Velbehag, at Guds Velbehag er Belønning for Dyden og for Angeren, og paa den anden Side, at Mennesket ikke retfærdiggøres af Dyden. Hvorledes forliger Mynster disse tilsyneladende saa helt forskellige Synspunkter? Jo for det første er det jo nødvendigt, at der gives et naadigt Forsyn, om der skal blive Tale om Belønning; og for det andet er det jo klart, at hvis Gud ikke eftergav Mennesket dets Synder, kunde ingen vinde hans Velbehag, eftersom alle er Syndere, alle er ufuldkomne. Guds Naade bestaar da for det første deri, at der overhovedet findes Belønning, og for det andet deri, at Mennesker trods deres Synd ved Anger og Stræben kan opnaa hans Velbehag. For den angrendes Vedkommende sletter Gud Gælden ud.

Er der noget, vi ved med Sikkerhed, saa er det, at „Uskyldighed og Anstændighed og Retskaffenhed har Løn med sig“. (S. og H. I, 100.) „Jeg veed, jeg troer med fuld Overbevisning, at der er et guddommeligt Forsyn, som antager sig Tingene paa Jorden; jeg troer, at Guds Raad kan Hændelser ikke forstyrre, menneskeligt Vilkaar ikke kuldkaste, og at Guds Raad er Viisdom, er Retfærdighed over dem, som trodse ham, og Naade over dem, som haabe paa ham“. (ib. 103). Hvad et Menne-

ske saar, det skal han og høste. Gud har sat en Dag, da han vil dømme onde og gode. (S. og H. II, 257.)

Det inderste i et Menneske, vort Væsens høje Værdighed, det, som kender og vil Retfærdighed, er uforkrænkeligt. Men netop derfor er der ingen Mening i Tilværelsen, hvis ikke ogsaa Gud er retfærdig: „Sandelig! skal der være Retfærdighed paa Jorden, da maa den først være i Himmelen, skal den øves af Mennesker, da først af Gud. Men var dette Retfærdighed, hvis Alle havde lige Løn, hvis den Gode stræber, kæmper, fornægter sig selv, for dog tilsidst at indsluttes med den Onde i samme Undergang“? (Spj. II, 56 flg. jvnfr. ib. 212 flg.) Derfor maa vi ikke tale saaledes som om Guds Mildhed bestod deri, at ondt og godt var ham lige. Gud er hellig i sit Væsen og styrer Tingene med Retfærdighed. Herom overbeviser mig Guds Styrelse; og i mit eget Inderste er der et Vidnesbyrd, som siger mig: „Herren hører Retfærdigheden til“. Der er i mig en „Fordring selv at vederfares Ret, en Drivt til at gjøre Andre Ret; jeg erkender denne som noget af det Ypperste i mig, jeg vilde foragte mig selv, dersom jeg ikke følte den, dersom jeg ikke adlød den; men han da, som dannede mit Væsen, som lagde denne Drivt saa dybt, saa uudsletteligt deri, skulde han ikke selv adskille det Onde fra det Gode, og lade det kiendes i hans Styrelser?“ (Spj. II, 216 flg., 219). Skulde han, som dømmer Jorderige, ikke selv være retfærdig? „Han, som fordrer, at jeg skal gaee frem efter den Lov, han satte, som fordrer af mig, naar jeg skal dømme blandt mine Jævnlige, at jeg ikke skal lade Sandhed og Ret spotte, at jeg skal bestemme Enhver, hvad ham tilkommer, den Onde anderledes end den Gode, uden Persons Anseelse, ikke efter eget Vilkaar, men med retfærdig Dom: skulde han ikke selv gjøre det samme? (Ib. 220 flg.) Erfaringen lærer os da ogsaa, at idet Gud ordnede Tingenes Gang, beskikkede han straks i naturlig Følge Løn for Retskaffenhed og Straf for Synd; han skal betale enhver efter hans Gerninger. Vi ser ofte, at det er saaledes; i de fleste Tilfælde bliver vi det vaer (229); men godt vilde det ikke være, om det var saaledes, at Gud straks og umiddelbart giver det gode dets Løn og det onde dets Straf; saa vilde Mennesker tjene ham af Egennytte og ikke tilegne sig Sjælsstyrke og Højmodighed. Det er jo heller ikke den timelige Dom, vi skal lære at frygte, men Gud, ja selv Frygten for hans Straf er jo ikke det, der skal lede os. (ib. 223, 226.) „Vel vide vi, at der maa være Erstatning, at Enhver, der arbejder redelig, maa finde sin Løn, Enhver, der lider uforskyldt, maa trøstes; al Sviig aabenbares, al Egennytte miste sin Vinding: at alt dette maa skee, saa sandt som Gud er

den Retfærdige. Men er han det mindre, fordi hans Dom tøver, fordi den først aabenbares i den rette belejlige Tiid?" (Spj. II, 227.)

Hertil kommer den Belønning, som de retfærdige faar gennem det indvortes gode, og endelig venter Høsten dem hisset. (Ib. 231 flg.)

Løn og Straf er der altsaa baade i dette Liv og i det kommende; men her er den kun delvis aabenbar, først i det kommende vil Overensstemmelsen mellem Værd og Skæbne træde ganske tydeligt frem. Der er Løn for de gode Gerninger, for det gode Sindelag, der aabenbarer sig i de gode Gerninger, og der er Straf for det onde, som Mennesker øver. Gud er Menneskene god og derfor vil de hos ham kunne faa Tilgivelse for deres Synd, naar de angrer den og stræber efter at føre et nyt Liv. Naar Mennesker overhovedet kan faa et positivt Regnskab, saa skyldes det, at Gud udletter Debetsiden, – selv om dette kun finder Sted for deres Vedkommende, som har noget paa Creditsiden. Guds Naade giver altsaa Mennesket Lejlighed til at vinde Guds Velbehag, men denne faar det og har det i Kraft af Dyden, ikke i Kraft af Naaden alene. Dette betyder ikke, hævder Mynster, at Mennesket kan rose sig, kun den, der erkender sin Synd og Ufuldkommenhed, vil kunne stræbe efter Forbedring og ikke hovmodes over sin Dyd, – saaledes er Kristendommen det bedste Middel til Menneskers Forbedring.

Naaden er da betinget af Menneskets Anger, Omvendelse og Lydighed, men dette er paa den anden Side ogsaa betinget af Naaden, af at Gud giver Mennesket Tid og Lejlighed til Omvendelse.

Der er Løn og Straf, – men man kan ikke være dydig for Lønnens Skyld, selv om det er hævet over enhver Tvivl, at den fortjener Løn og faar Løn, som ikke har gjort sit Arbejde for Lønnens Skyld. Man maa ikke kræve Løn, men man skal trøste Mennesker med den Løn, som venter den fromme.

Denne Opfattelse af Forholdet mellem Omvendelse og Forsynets Velbehag, mellem Lydighed og Løn svarer ganske til de Erfaringer, Mynster gjorde gennem sin Omvendelse og i hele sit senere Liv. Gennem Omvendelse og Hengivelse faar et Menneske Fred med Samvittigheden og vinder Guds Velbehag. Lønnen er først og fremmest Freden i Hjertet, det indvortes gode, men ogsaa i det udvortes vil man mærke Guds Naade, – Kristendommen giver ogsaa Forjættelser for dette Liv. Allerede før sin Omvendelse kritiserede Mynster Kant, og mere og mere føler han, at Kant har Uret, naar han gør en saa skarp Adskillelse mellem Pligt og Tilbøjelighed, mellem Arbejde og Løn. Sin Pligt skal man gøre uden Hensyn til Lyst eller Ulyst, men Pligten staar heller

ikke i Modsætning til Menneskets højere Natur. Lydig skal man være uden at fordre Løn d.v.s. uden at ville tage Lønnen selv, uden at forlange jordisk Løn; men Lønnen er Guds Rige, og det indeholder i sig Erstatning for alt det, man giver Afkald paa. Saaledes maa det være, om der er en retfærdig Gud. Troen herpaa er for Mynster Troen overhovedet. *Ved Naade forstaar Mynster et naadigt Forsyn, der naadigt belønner, retfærdigt straffer, giver Mennesket Rum for Omvendelse og bereder Lønnen, om det vælger det rigtige.*

Er det rigtigt, at Naaden for Mynster hører nøie sammen med Forsynstanken, naar Talen er om Naaden i mere almindelig Betydning (det, man populært kalder Guds Godhed), saa er det ikke mindre rigtigt, naar Talen er om Syndernes Forladelse. *Syndernes Forladelse er for det første det kristelige Udtryk for Forsynets Naade, men dernæst er den ogsaa et Bevis for, at der virkelig findes et saadant naadigt Forsyn.*

Læren om, at Kristus døde for vore Synder, Forsoningen, er efter Mynster en af Kristendommens Hovedlærdomme, skønt den ofte er blevet misbrugt. Vel er Kristi Læres Indhold Gud og Forsyn og Udødelighed, men den er ogsaa noget andet og mere, ja, Pantet paa Guds Kærlighed er det kristelige Evangeliums særdeles Indhold. Vi bliver ikke ved egen Dyd retfærdige for Gud, saaledes som Oplysningstiden mente. Synden er ikke udslettet med den blotte Fortrydelse; dertil behøves noget særdeles. Sine Synder forlader intet Menneske sig selv; derfor behøver vi Budskabet om, at der formedelst Kristus er Syndernes Forladelse. Det er først ved Jesus Kristus, at Syndernes Forladelse er kommet til Verden. (Spj. I, 315; II, 58; I, 176; ib. 251.)

Om Syndernes Forladelse gælder det samme som om Forsynets Velbehag; i Mynsters Prædikener bruges Ordene jævnsides og træder uden Vanskelighed i hinandens Sted. Der er, siger Mynster, neppe nogen iblandt os, hvem vi behøvede at minde om, at Syndernes Forladelse ikke bliver nogen til Del, blot fordi han hører derom, at det udvortes ikke gavner, dersom dets Virkning ikke gaar til det inderste. Han polemiserer skarpt imod den sløve Lære, at den højstes Herredømme er slapt, og at Tilgivelsen søger Mennesket, før Mennesket den. (Spj. I, 162; S. & H. II, 252.) Syndernes Forladelse skal vi ikke berolige os med, om vi ikke endte vor Dag bedre, end vi begyndte den. For den, der af Hjertet omvender sig til Gud, er Kristus en Forsoning for deres Synder. Men er Syndernes Forladelse en Nødvendighed, saa er Omvendelsen paa den anden Side en nødvendig Betingelse for Syndernes Forladelse. Ikke saaledes at forstaa, at Syndernes Forladelse kun skulde



være for retfærdige; det er ikke blot de dybest faldne, der trænger til at høre derom; de faldne staar ofte Guds Rige nærmest, for det er Sindelaget, Gud ser paa. Men Indbydelsen lyder dog saaledes: dersom det er i Sandhed og Oprigtighed, at du hader det onde, . . . da er ogsaa din Gæld betalt. (Spj. I, 300; S. og H. II, 352, ib. 235; ib. I, 320.)

Hvorledes Syndernes Forladelse er at forstaa, hvem og hvorledes den gælder, siger Mynster tydeligt i en Prædiken over Bønnen: Forlad os vor Skyld, som vi ogsaa forlader vore Skyldnere. (S. og H. II, 351 flg.): Betingelsen for, at vi faar Forladelse er, at vi er rede til at tilgive den, som synder imod os. Gør et Menneske ikke det, tør han ikke haabe paa at finde Forladelse hos Gud. Hvorledes skulde ogsaa nogen kunne tækkes Gud, naar hans Hjerte ikke er kærligt? „Forlad os vor Skyld“: det betyder ikke, at enhver Digten og Tragten, at enhver Følelse i hans Hjerte er ond; Jesus vidste jo vel, at der er de, som elsker Gud og deres Næste, om end ikke ganske saaledes som de burde, saa dog med sand Kærlighed; men vi bliver ikke bedre, om vi ikke lærer at forstaa, at vi trænger dertil. Og vi ved jo dog alle om vor Efterladenhed og Ufuldkommenhed.

„Som vi forlader vore Skyldnere“: vi skal vel ikke billige det onde og ikke kalde det godt, men vi skal være rede til at tilgive, dersom vi vil tilgives. Vi skal saa vidt det staar til os afslutte Fjendskabet. Gør vi det, vil en Modstander maaske ogsaa forsones, og en Fjende vorde en Ven. Det er det Offer, Gud forlanger af os, naar han forlader os vore Synder, at vi skal udslette Bitterheden og Vreden af vor Sjæl.

Saaledes skal vi tilgive med det samme Sindelag som det, hvormed Gud tilgiver os: tage imod den angrende, være forsonlig, glemme Fortiden; det er deri Tilgivelsen bestaar. „Thi dersom vi med Sandhed kunde sige, at vi havde været barmhjertig som du er barmhjertig, at vi ikke havde dømt uden som du vil, vi skulle dømme, at vi ikke havde fordømt, men gerne tilgivet, da skulde ogsaa os tilgives . . .“ Nu er vi langt fra det fuldkomne og beder derfor: lær os at forlade, at der maa forlades os“. (S. og H. II, 116.)

Indeholder Læren om Syndernes Forladelse saaledes forsaavidt ganske det samme som Læren om det naadige Forsyn, melder der sig det Spørgsmaal: selv om et Menneske altsaa behøver Naade og ikke kan tilgive sig selv, hvorfor er dog Syndernes Forladelse ved Kristus, Forsoningen, absolut nødvendig; Mennesket har jo dog alle Dage vidst om det naadige Forsyn (jvnfr. foran)? Denne Indvending har Mynster ofte beskæftiget sig med, baade, naar han har forsvaret den historiske Kri-

stendom imod Oplysningen, og naar han har udviklet det bærende i sin egen Opfattelse. Han gør sig stor Umage for at paavise Nødvendigheden af Syndernes Forladelse. Ganske kan han jo ikke hævde, at denne Lære bringer noget, der er principielt nyt i Forhold til Læren om det naadige Forsyn. Syndernes Forladelse er ikke en anden Naade end den, vi kender fra Læren om Forsynet; det er ikke først gennem Syndernes Forladelse, at Gud bliver kærlig, eller at Mennesker faar at vide, hvad det vil sige, at Gud er kærlig. Nogen principiel Nødvendighed kan der ud fra disse Forudsætninger naturligvis ikke tillægges Forsoningen; den siger ikke noget nyt, selv om den tydeligere forklarer det gamle. Dens Nødvendighed eller dens Betydning maa derfor være af praktisk Art. Det er da ogsaa her Mynster sætter ind: Sandhed og Trøst og Syndernes Forladelse har vi i dette Navn, selv om vi overalt ser Syndens Magt, ja selv om vi fornemmer den over os selv, saa finder vi dog Ro, naar vi tror paa Syndernes Forladelse. (S. og H. I, 12, ib. 211.) Naar Verdens Synder opfordrer den evige Retfærdighed til at skride ind, hvad Haab har vi da uden Guds Forbarmelse og Naade? Det var derfor, Jesus kom til Verden, for at der skulde være en fast Tro paa Guds Naade for den, som søger den af et oprigtigt Hjerte. (ib. 393.) Ved hans Navn faar vi Syndernes Forladelse, og et Menneske behøver Forligelse med Gud, før han ret kan trøste sig ved ham. Tager vi derfor Kristus bort, hvad har vi da endnu, der vil forvise os om Guds Kærlighed? Hverken Naturen, Verdens Begivenheder eller vort eget Bryst er i Stand til ganske at overbevise os. (ib. II, 46, 47, 235.)

Syndernes Forladelse er altsaa for Mynster en „Frelsens Kendsgerning“, der giver ham Vished og Fred. Og en saadan udvortes Kendsgerning er nødvendig, om et Menneske skal finde Hvile i Troen. Og hermed er Betydningen af Syndernes Forladelse erfaringsmæssigt godtgjort. Den, der behøver Syndernes Forladelse for at kunne tro paa Guds Kærlighed, vil ogsaa gøre det, – Troen paa Evangeliernes Beretninger afhænger, som Mynster siger i sin Omvendelsesberetning, af Trangen dertil.

Som Troen paa Forsynets Naade tjener til Menneskets Forbedring kan det samme ogsaa siges om Syndernes Forladelse. At man har strøget denne Lære, har da heller ikke ført til større Sædelighed. Det er netop, naar et Menneske omvender sig til Gud og søger hans Tilgivelse, at det faar Mod til at love ham ny Lydighed. (S. og H. I, 12.) Vi lærer at sørge over vore Synder, men ikke til Fortvivlelse. Kun naar vi er forvissede om at have en naadig Gud, faar vi Kraft og Mod til at stræbe

efter Fuldkommenheden. Det er heller ikke rigtigt, at denne Lære fører til sædeligt Forfald, tvertimod er dens Formaal Menneskets Forbedring. (ib. 171, 234).

Betydningen af Syndernes Forladelse ligger da i, at den beviser Guds Naade for Mennesker. Et Menneske retfærdiggøres ikke ved Dyd og forvisses ikke gennem Angeren; saavel Dyden som Angeren maa have sin Bekræftelse: for at kunne angre og stræbe, maa vi være forvissede om, at vor Anger og Stræben er modtaget af Gud.

Læren om Syndernes Forladelse hører nøje sammen med Læren om Forsynet; den har samme Betydning for Læren om det naadige Forsyn som Kristi Opstandelse har for Læren om Udødelighed.

Indholdet af Forsynstroen er det samme som Indholdet af Kristendommen. Forskellen er en Forskel i Udtryksform, i Fremtrædelse; i Kristendommen har man foruden Hjertets Bevis ogsaa et udvortes Bevis, en Frelsens Kendsgerning at holde sig til. Overfor Oplysningstiden hævdede Mynster, at det var ikke nok i al Almindelighed at tale om et naadigt Forsyn eller den blotte Fortrydelse; vi behøver et Bevis paa Forsynets Naade, et Bevis paa, at vor Synd er sonet; dette Bevis er det, Kristendommen giver.

Forholdet mellem Forsynstroen og den historiske Kristendom er da dette: det nye i Kristendommen er Frelsens Kendsgerninger, ikke nogen ny Opfattelse af Frelse; det nye er Midlet, Maalet er det samme; det nye er Formen, Indholdet er det samme. Som Syndernes Forladelse er et andet og stærkere Udtryk for det naadige Forsyn, er Forsoningen et stærkere Udtryk for Angerens Betydning. Det er det „historiske“, der udgør Forskellen.

Tilbage staar kun at give en rent psykologisk Forklaring paa, hvorledes Kristendommen fik denne Betydning for Mynster. Hverken Forsynstanken eller Dydslæren undergaar jo nogen principiel Forandring ved at blive kristelig. Hvorfor behøvede Mynster da en Midler; hvorfor spillede „det objektive“ i Kristendommen saa stor en Rolle for Mynster og foraarsagede, at han blev mere og mere ortodoks i sin Udtryksform, efterhaanden som Aarene gik? Aarsagen maa søges i Mynsters Omvendelse eller rettere: Drivfjederen hertil er den samme, som den, der virkede i Mynsters Omvendelse. Som Mynster supplerer Oplysningstidens Lære med Kravet om Tilegnelse, supplerer han dens Forsynstro med det objektive Grundlag for Troen. Det er den personlige Tilegnelse, der aabenbarer Betydningen af det historiske. Kravet om Vished i Stedet for blotte Meninger eller Anskuelser, nødvendiggør, at man har en

stærkere Sikkerhed end den, Fornuften og Hjertet kan give. Vished og Sikkerhed kræver et „ydre Bevis“, – i hvert Fald for den splittede og disharmoniske Psyke.

Ofte indskærper Mynster Forskellen mellem den blotte Viden, der beror paa kolde Slutninger, og en troende Vished erhvervet gennem Tilregnelsen. Det er Mynsters større religiøse Trang, hans større religiøse Behov, der fører ham ud over Oplysningstiden. Han savnede alle de religiøse Momenter i Oplysningstidens religiøse Forkyndelse; hans Kritik af Oplysningstiden kan saaledes siges at danne en Analogi til Romantikkens. Men paa den anden Side fandt Mynster ingen Fred i Subjektivismen, – det ligger allerede i Omvendelsen, der betegner en Overgivelse til en objektiv Magt, manifesteret i saa haandgribelige Ting som Pligten og Skæbnen. Den evige Higen havde han faaet nok af; det han trængte til og ogsaa virkelig opnaaede gennem Omvendelsen, var at faa den uendelige Higen ned paa Jorden.



# Menneskenes Forventninger og Troens Forventning

*En Prædiken af Mynster og en opbyggelig Tale af Kierkegaard*

Naar to Mænd paa samme Sted og paa samme Tid omvender sig til Kristendommen, er det muligt, at de omvender sig til det samme; det er vel endog det sandsynligste paa Steder, hvor denne Religion er ny, og hvor dens Særpræg derfor træder tydeligt frem; men ligesaa sandsynligt er det, – her i Europa vel endog det sandsynligste – at de omvender sig til noget vidt forskelligt, til vidt forskellige Religioner, som saglig set hellere burde betegnes som Muhamedanisme, Stoicisme, jødisk eller hedensk Farisæisme eller græsk-orientalsk Mysteriereligion, hvis man i det hele taget finder det Umagen værd at sætte Etikette paa dem. Hvad Fornøjelse har man saa af at konstatere, at de bruger samme Gloser, – hvis det ikke netop er ens Arbejde at samle paa Gloser. Anvendt paa denne Maade hører Ordet Kristendom virkelig kun ind under Geografien.

Selv i kirkehistoriske Værker kan man læse, at nogenlunde paa samme Tid omvendte Grundtvig og Mynster sig til den ortodokse Kristendom, – og dog var der næppe anden Lighed mellem deres Kristendom end Brugen af visse ortodokse Udtryk og Formuleringer.

Det er vel sjældent, at selv en meget betydende Forfatter eller Forkynder siger noget nyt i Forhold til sin Samtid; men selv om han gør det, er det ikke ofte, man finder hans aandelige Særeje i nye Ord, nye Formuleringer eller Dogmer. Luther er let at kende; det nye, han sagde, sagde han i et nyt Sprog, en anden Terminologi, – derfor havde hans Samtid forholdsvis let ved at forstaa ham, det var saa haandgribeligt altsammen, – til Gengæld havde man ikke forstaaet nær saa meget, som man selv troede. Det samme gælder i ikke ringe Grad Grundtvig, – af hvem der selv i Grundtvigianismen forholdsvis hurtigt ikke var andet end Gloserne tilbage.

Men det er som sagt sjældent, at Adgangen til en Forfatters Tankegang er saa bedragerisk let; som Regel bestaar Forskellen mellem ham og hans Samtid – udvortes set – kun i en Nuance; den træder ikke frem i Ordvalg, neppe nok i særlige Formuleringer, men i Ordenes

eller Formuleringernes Anvendelse. Nuancen er det væsentlige; den Læser, der ikke opdager Nuancen, læser slet ingenting, – i hvert Fald da ikke det, Forfatteren har ment. Ord-Anvendelsen, Ordnes Sigte er vigtigere end Ordvalget. For at sige noget helt nyt behøves der hverken nye Ord eller Formuleringer; Ordene gør det visselig ikke alene.

Kierkegaards Særpræg giver sig navnlig i den første Del af hans Forfatterskab forholdsvis sjældent Udtryk i hans Ordvalg, men saa meget desto mere i hans Ord-Anvendelse. Derfor har det været en Gaade for mange, specielt kirkelige Kierkegaard-Forskere, hvordan Kierkegaard kunde ende der, hvor han faktisk endte. Hvordan kunde saadanne fornuftige og velkendte Ord have et saa radikalt, ja ligefrem revolutionært Indhold? Omtrent enhver Kierkegaard-Forsker har fundet Kierkegaards Afvigelse fra den slagne Landevej, – men desværre hver paa sit Sted. Naar man glad og gerne slaar Følge med Kierkegaard, og det saa viser sig, at han stiler mod et andet Maal end man selv, bliver det jo af stor Betydning at finde Misvisningen, saa man kan faa Fordelen af Følgeskabet (f.Eks. bruge Kierkegaard til at vise Humanismens Utilstrækkelighed) uden at føle sig forpligtet til at drage Kierkegaards Konsekvenser.

Hvis man er slumpet til at læse Kierkegaard, før man er stødt paa Litteraturen om ham, vil man ikke have kunnet undgaa at lægge Mærke til, at Kierkegaards Forkyndelse fra første Færd indeholder en Afdrift fra det sædvanlige, og at det er det væsentlige, det kierkegaardske i Kierkegaards Forfatterskab. Denne Afdrift lader sig ganske vist til en Begyndelse sjældent finde i Ord og Formuleringer, men den er fra først af til Stede som et Sigte, der giver alle velkendte Ord og Udtryk et Særpræg; de optages fra Samtiden som de er (da Kierkegaard kun havde ringe dogmatisk Interesse forfaldt han ikke til Ord-Dyrkelse), ombøjes og gøres mere og mere til velegnede Vaaben i Kierkegaards Kamp; det lader sig let paavise, at alle de specielt kierkegaardske Udtryk er polemiske (og ikke positive  $\circ$ : dogmatiske eller systematiske).

Som bekendt overtog Kierkegaard i det store og hele sin Samtids Terminologi. Foruden Grækerne var det Romantiken, Hegelianismen, specielt den filosofiske og teologiske Epigonlitteratur, i nogen Grad ogsaa Hegel selv, der gav ham Ord og Begreber.

Imidlertid er man tilbøjelig til over disse mere haandgribelige Størrelser at overse Betydningen af det, der om jeg saa maa sige laa i Luften i den Periode, i hvilken hans første Udvikling fandt Sted. Naar vi ser bort fra Grundtvig, herskede der i den dannede Verden et stort Sprogfællesskab. Mynster blev saaledes forstaaet af hele den dannede Klasse

og fandt Genklang i vide Kredse. Rationalisterne forstod ham, kun fandt de ham for „mystisk“ ☉: for religiøs. Mange gammeldags genfandt hos ham de længe savnede ortodokse Udtryk, og mere romantisk indstillede opdagede med Glæde en ny Vin i de gamle Læderflasker.

Dette Fællessprog er fra Begyndelsen ogsaa Kierkegaards. Adskillige Ord og Begreber, som har skaffet Kierkegaard mange Bebrejdelser for metafysiske Abstraktioner, stammer slet ikke fra Hegel, men fra almindelig dannet Tale, som f. Eks. den klare ☉: for Borgerligheden saa let tilgængelige Mynster.

Forholdet mellem Kierkegaard og Mynster har voldt Forskningen store Vanskeligheder. Naar man her ingen Vegne er kommet, hænger det uden Tvivl sammen med, at man i alt for høj Grad har opholdt sig ved Kierkegaards sparsomme Udtalelser om Mynster i Stedet for at foretage en virkelig Sammenligning mellem deres Skrifter. Der er unægtelig et stort Spring fra Kierkegaards pietetsfulde Indstilling overfor Mynster til hans Angreb paa den afdøde Biskop. Hvorfor sagde Kierkegaard ikke fra noget før? Hvordan kunde Kierkegaard hævde, at han kun dannede et Korrektiv til Mynster? Hvordan kunde Kierkegaard saa længe blive ved med at læse Mynsters Prædikener til sin private Opbyggelse?

Man har søgt at klare Vanskeligheden ved at sige, at Kierkegaard i sine opbyggelige Taler forkynder en af Mynster stærkt paavirket og med hans Forkyndelse stærkt beslægtet Religiositet, mens han i sine pseudonyme og senere i de rent kristelige Skrifter forfægter en helt andet Opfattelse af Kristendommen. Denne Løsning er i sig selv meget usandsynlig: Retningen er hos Kierkegaard overalt den samme. Selve de opbyggelige Taler peger direkte paa Kierkegaards Slutstandpunkt: Kravet om den absolutte Afdøen vokser saa at sige frem af de opbyggelige Taler. Men hos Mynster træffer man fra først til sidst ikke andet end en borgerlig Humanisme forenet med Forsynstroen og ikklædt ortodokse Udtryk.

Efter min Mening er der ingen Tvivl om, at Forholdet i det væsentlige kan forklares saaledes: Kierkegaard læste, som han selv siger, Mynster med Faderens Briller; Faderens strenge Kristendomsopfattelse blev læst ind i Mynsters Prædikener, hvorfor Kierkegaard først sent og først efterhaanden opdagede den Sikkerhedsventil, der overalt i Mynsters Prædikener sætter Spændingen ned. Gennem mange Aar læste Kierkegaard Mynster til privat Opbyggelse; hans ringe Interesse ikke blot for „Læren“ i dogmatisk Betydning, men ogsaa for en gennem Ord

og Begreber fastlagt og systematiseret Forkyndelse gør, at han aldrig foretager noget dogmatisk Opgør med den kirkelige og filosofiske Idealisme, hvorfra han har sin Terminologi, – hans første polemiske Bemærkning om Mynster gaar ud paa, at denne ogsaa trøster med verdslig Trøst.

Saaledes har han læst Mynster. Og – nu digter jeg – et og andet har han ønsket sagt tydeligere, et og andet stærkere fremhævet, noget sat til; han har ønsket at sige Regine og sig selv et opbyggeligt Ord, – ved „den enkelte“ har han som bekendt specielt tænkt paa Regine. Han har radikaliseret Mynsters Prædikener og dermed totalt forandret hvert eneste Ord.

Saaledes er det gaaet til, at Kierkegaard i sine opbyggelige Taler tog sit Udgangspunkt hos Mynster, overtog Temaer, Tekster, Ord og Udtryk. Og dog misforstaar man baade Mynster og Kierkegaard, om man bruger Ordenes litterære Oprindelse som Grundlag for Forklaringen. Mynster kunde med Rette have hævdet, at han ikke havde ment det med sine Prædikener, som Kierkegaard havde faaet ud af dem, – og vilde saa dermed netop have peget paa det væsentlige i sin Forkyndelse. Paa samme Maade kan man sige, at Kierkegaards opbyggelige Taler netop ikke kan uddestilleres af Mynsters Prædikener, men fremgaar af en Videreførelse, der kun lader sig forstaa som et Brud med den mynsterske Forkyndelse. Forholdet mellem Kierkegaard og Mynster lader sig bedst belyse derved, at de stilles overfor hinanden, hvor de taler om det samme.

Det følgende er en saadan Jævnførelse mellem Mynsters Prædiken om Menneskenes Forventninger fra „Prædikener til alle Søn- og Heligdage i Aaret“ og Kierkegaards Tale om Troens Forventning.

### I. „Om Menneskenes Forventninger“

Da Mynsters Prædiken ikke kan forudsættes bekendt, vil vi begynde med at referere den:

I flere af sine Lignelser har Jesus givet Udtryk for den Forventning, hvormed han saa paa sin Gerning. Han vidste, at paa mange vilde hans Ord intet Indtryk gøre. Men der var ogsaa en anden Forvisning i hans Sjæl: at ogsaa den gode Sæd vilde vokse og udbrede sig og bære Frugt; han vidste, at der altid i hans Kirke vilde være daarlige og forargelige Medlemmer, men ogsaa, at der aldrig vilde mangle troende og retfærdige. Og som et Udtryk for en saadan Forvisning vil Jesu Lig-



nelser være os saare lærerige. I Forventning om Held og Fremgang begynder enhver Arbejder sin Gerning, i mange Slags Forventninger henrinder et Menneskes Liv; derfor kan det ikke være uden Nytte, om vi gør disse Menneskenes Forventninger til Genstand for vor Betragtning.

Men Forholdet mellem Menneskenes Forventninger og deres Opfyldelse er det ikke noget af det sørgeligste i Verden, vi kan gøre til Genstand for vor Betragtning? Enten fik de for lidt af Livets Goder, eller, hvis de vandt den drømte, den længe tilstræbte Herlighed, da var den kun herlig i andres Øjne. Og dette gælder ikke blot Forventningerne om udvortes Lykke, men ogsaa de ædlere. De lovede sig en Rigdom af Kundskaber, som Tid og Omstændigheder ikke tillod dem at erhverve; de haabede forud at blive dueligere til mange Slags Gerninger, end deres Kræfter siden formaaede, ja fastere i Vilje, end menneskelig Skrøbelighed vilde tilstede. Menneskene, mellem hvem de skulde leve og virke, de var helt anderledes end ventet, – baade Venner og fremmede; deres Foretagender skred kun langsomt frem og ofte blev det, som redelig Hensigt havde opbyggt, ødelagt af Verden eller forvendt af Fjender.

Men hvorfor opholde os ved det? Først fordi der skal være nogen Vemod i et Menneskes Sjæl ved Betragtningen af vor Tilstand paa Jorden. Vi lærer derigennem, at her har vi ikke vort blivende Sted, men at vi stunder til et bedre. Dertil tjener det at se paa, hvor ufuldkomment selv de rene og skønneste Forventninger opfyldes paa Jorden. Der findes i os hellige Drifter, store Forventninger, som vi hverken kan eller skal udrydde, og som dog her ikke finder deres fulde Tilfredsstillelse; vi bor endnu i Ufuldkommenhedens Land. En saadan Vemod var der ogsaa i Jesu Sjæl, da han skuede ud over Mængden.

Og fordi han vidste derom, vilde han ogsaa lære Disciplene at indskrænke deres Forventninger, paa det de ikke ved Erfaringen skulde finde sig alt for meget skuffede, og deres Mod synke. Vi skal ogsaa minde os om, at menneskelige Forventninger ofte bedrages, paa det vi ikke for smerteligt skal krænkes, naar det vederfares os, og paa det vi i Prøvens Stund ikke skal forsage. De, der venter sig alt for meget af Lykken eller af Menneskene eller af sig selv, vil ofte opgive alt, fordi de maa opgive noget, og naar derfor ikke saa vidt, at dog noget lykkes for dem.

Hvorfor dette er Menneskenes Lod i denne Verden, skal vi vel først engang forstaa helt, men allerede nu kan vi se, at derigennem styrkes Viljen, at vi lærer Taalmod, Bestandighed og Tro; at vi lærer at ofre



vore Fordringer, vore Ønsker, vor hele Vilje i Guds og omsider finder Fred, lærer at holde fast ved det indvortes Gode. Saaledes skal alle Ting tjene dem til Gode, som elske Gud.

Men vi skal ogsaa betragte de menneskelige Forventninger fra en mere opmuntrende og trøstelig Side. Som Jesus jo ogsaa sagde: der er ogsaa den Sæd, som falder i god Jord. Derved vil han lære os, at ikke alle Forventninger skuffes, men lønnes med rig, ja med uventet Velsignelse. Dette skal vi erkende og paaskønne, thi kun for den skønsumme har Livet Værd og Glæde.

Vi skal ikke blot tælle Sorgerne sammen, men ogsaa Glæderne. Vi skal ikke sige, at ingen Forventning om Livets Lykke blev opfyldt; vi skal erindre de Timer, da vi følte, at Gud er god, for at sige os, at ikke alle Forventninger skuffes paa Jorden.

Naaede vi end ej Fuldkommenhed, skal vi derfor sige, at vi slet ikke er gaaet frem, om vi da lod ham hjælpe os, som hjælper dem, som ej vil blive tilbage –? Og selv om vi ved, med hvilke Farver vi kan skildre de flestes Idræt og Vandel, skulde vi derfor sige, at der intet godt er i Menneskenes Hjerter? Og svarede vore Bestræbelsers Fremgang end ikke til vor Forventning, – var det godt, om vi ikke satte os noget højere Maal, end at vi kunde opnaa det helt?

Ikke al Møje er spildt paa Jorden; noget godt er der dog udrettet i Verden. Dette er ikke blot en Sandhed sluttet af Erfaringen ved menneskelig Klogskab, men herom taler ogsaa Guds Forjættelser til os: vi skal høste i sin Tid, dersom vi ikke forsage.

## II

Mynsters Prædiken er let tilgængelig; dens Indhold er alment religiøst; den henter sit Stof fra en religiøs Betragtning af Menneskelivet. Den har et solidt psykologisk Fundament og er en klog Mands Livserfaring. Dens Motiv ligger i, at „vi hører saa mangt et sørgeligt Ord, der vil skildre os Livet som idel Forfængelighed“. Heroverfor vil den bringe Religionens Trøst og Opmuntring.

At det er en Prædiken  $\sigma$ : at den gaar ud fra Jesu Lignelser, betyder intet. Teksten giver Anledning til en religiøs Betragtning, som ikke skyldes Teksten; Teksten er Menneskelivet, – ganske selvfølgelig betragtes ogsaa Jesu Ord som en Tale over den fælles menneskelige Tekst, som et Udtryk for en fælles menneskelig Religiøsitet og Erfaring. Jesu Ords Skæbne er Jesu Arbejdes Skæbne, der identificeres med Menneskets

Arbejdes Skæbne. Jesu Forventninger, hans Forvisninger, er vore Forventninger, vore Forvisninger; hans Skuffelser er vore Skuffelser, hans Trøst vor Trøst. Det, som siges at gælde Jesus, bruges til at kaste Lys over noget almenmenneskeligt. Jesus er et Eksempel for os: hvordan vi skal tage vort Liv; og paa os: hvad vi kan tænkes at komme ud for.

Prædikenen handler altsaa om Forholdet mellem Menneskenes Forventninger og deres Opfyldelse. Af Erfaringen har den lært, at nogle, maaske de fleste, skuffes; ingen opfyldes helt; men paa den anden Side vil den skønsomme og nøjsomme dog ofte faa Lejlighed til at glæde sig over Forventningernes Opfyldelse.

Af de skuffede Forventninger skal vi lære os at trøste os med det indvortes Gode, vinde Fred ved Hengivelse i Guds Vilje og længes mod en bedre Verden, – og saaledes skal vi forstaa, at alle Ting tjener dem til Gode, som elsker Gud. Af de opfyldte Forventninger skal vi lære, at Gud er god, og ikke alle Forventninger skuffes. Der er Forjættelser baade for det nærværende og for det kommende Liv.

Afskaffer vi nu den religiøse Terminologi, kan vi i Stedet for Menneskenes Forventninger sætte: Menneskenes Ønsker, – Ønsket om Livslykke og Udfoldelse; Mynster bruger Flertal for at betegne, at Forventningen eller Ønsket udtrykker sig i det mangfoldige. Prædikenen handler om dette Ønskes Skæbne her i Verden, hvordan det klarer sig under Livets Tilskikkelser, og hvordan det hævder sig gennem alle Erfaringer. Overfor Skuffelserne svarer det med Resignation, – det, Mynster kalder Hengivelse i Guds Vilje; saa faar det Ro og Tryghed, – det, Mynster kalder Fred – og har i denne Ro og Ophøjelse over Fortrædelighederne og Smerten en sikker Tilflugt i Livets Storme, – det, Mynster kalder det højeste, det indvortes Gode. Ønsket hævder sig gennem Resignationen og trøster sig med, at det nok altsammen er til det bedste, – det, Mynster kalder, at alle Ting tjener dem til Gode, som elsker Gud; Gud er alligevel efter Ønske for den, som underkaster sig ham, – det, Mynster kalder at elske Gud.

Lettere Kaar har Ønsket, naar det gaar efter Ønske, – da føler man, at Gud er god; det giver en sikker Forvisning om, at saadan er det i Grunden altid Guds Mening med det, – det er Guds Løfte til os, at vi skal høste til sin Tid, dersom vi ikke opgiver vort Ønske, – det, Mynster kalder at forsage.

Mynster bruger ofte og gerne Ordet Forsyn om Gud; vi vil gaa et Skridt videre og erstatte Ordet Forsyn med Ordet Verden (nemlig os selv som vor Viljes Redskab, vort Arbejde, vore Medmennesker o.s.v.)

eller Skæbnen, – selvfølgelig ikke for at gennemføre et ateistisk Synspunkt (det vilde være ganske ligegyldigt), men fordi det saglig set er den rigtige Gengivelse af Mynsters Mening med Ordet Gud.

Prædikenen handler da om, hvorledes Mennesket hævder sig overfor Skæbnen; hvorledes det faar Fred med Skæbnen gennem Resignation, vinder dens Velbehag gennem Underkastelsen og dermed Forvisningen om, at Skæbnen her og navnlig hisset vil blive godartet. Saaledes er Menneskets Lod her i Verden, Forholdet mellem dets Forventninger og deres Opfyldelse. Men ogsaa under saadanne Kaar kan man bevare sin Ro og faa noget ud af Livet, – naar man først ved at stække sine Ønsker er kommet i Forstaaelse med Tilværelsen. Sikkert vil der vise sig noget om næste Hjørne, om jeg nu skulde skuffes, og i Mellemtiden væbner jeg mig med ydmyg Taalmodighed; Forvisningen om at kunne bevare min Ro under Livets Storme er under alle Omstændigheder en sikker Tilflugt, saa længe Livet som her i Verden for største Delen bestaar i at finde sig i sin Skæbne.

I Parentes bemærket er denne Prædiken som alle Mynsters øvrige Prædikener en Frugt af hans Omvendelse; da lærte han med Udbytte at prædike saaledes for sig selv.

### III. „Troens Forventning“

I Modsætning til Mynsters Prædiken er Kierkegaards Tale slet ikke let tilgængelig, ikke fordi den saadan set er vanskelig at forstaa, men fordi den om jeg saa maa sige er udsat for Handlen og Afgørelse og kun det, mens Mynsters Prædiken meget vel kan forstaaes i Betragtningens Ro og Fjernhed. Mynster gaar ud fra et fællesmenneskeligt Grundlag, hvor han og hans Tilhørere straks er i Forstaaelse med hinanden. Naar han taler om Forventninger, saa er det en Sindstilstand eller Stemninger, som alle Mennesker kender; og naar han taler om Tro, saa er det ogsaa Tro paa en Verden eller en Verdensindretning, som de alle er afhængige af. Ganske anderledes hos Kierkegaard. Hos ham er det et aabent Spørgsmaal, om Menneskene har Troen, og derfor selvfølgelig ogsaa, om de ved, hvad Tro er; Troen har Mennesket nemlig kun i Troens Afgørelse for Troen. Og da hans Tale handler om Troens Forventning, saa gælder det samme ogsaa her. Det er slet ikke sikkert, at Troen og dens Forventning falder i Traad med Menneskenes Forventninger, slet ikke sikkert, at det er noget de gerne tager med, naar blot de kan overbevises om det.

Alt dette gør, at mens Mynsters Prædiken kun indeholder Ord og Begreber, om hvis Indhold man kan gøre sig anskuelige og tydelige Forestillinger, fordi man umiddelbart kender dem fra sig selv, saa gør Kierkegaards Begreber et abstrakt og indholdsløst Indtryk, ikke just for „Læseren“ der hurtigt opdager, at det abstrakte Indtryk, som Kierkegaards Taler undertiden gør, kommer af, at de taler ganske konkret, men for Forskeren, der ofte falder for Fristelsen til at anskueliggøre sig dem ved Hjælp af Mynsters Prædikener, hvorved han opnaar at abstrahere fra den Tilværelse, hvori Kierkegaard ser Mennesker, og i Stedet faa med den let-systematiserede mynsterske at gøre.

Her skal Mynsters Prædiken og Kierkegaards Tale kun stilles sammen for gensidig at belyse hinanden.

Vi vil begynde med at undersøge Betydningen af „det tilkommende“ i Kierkegaards Tale om „Troens Forventning“.

Kierkegaard siger, at „det forbigangne er afsluttet, det nærværende er ikke, kun det tilkommende er, hvilket ikke er“ ∴ det er altid det tilkommende, et Menneske har med at gøre; Mennesket er vendt frem efter mod til tilkommende; det nærværende har ingen Udstrækning, det forbigangne betyder ikke noget for Mennesket, hvis det ikke paa en eller anden Maade kommer tilbage som det tilkommende. Det tilkommende er da det hele; det er ogsaa Kilden til det nærværende, der kun er som en enkelt lille Draabe af det tilkommendes uendelige Strøm.

Paa den anden Side er det tilkommende jo i Virkeligheden ikke til for os; det er ubestemt og ubestemmeligt. Det lader sig aldrig gøre til noget enkelt, noget synligt, mærkbart eller anskueligt. Ligesaa sikkert det er, at det tilkommende kommer, ligesaa usikkert er det, hvad det kommer med. Det er med andre Ord Menneskets egen Bevidsthed, der giver det Indhold; det laaner sin Kraft fra Mennesket selv – fra hans Fantasi, hans Bekymring og Frygt, hans Ønsker og Forhaabninger. Derfor er det, at det altid er ligesaa stærkt som Mennesket selv, hvorfor Mennesket heller aldrig vil kunne besejre det ved sig selv. Ganske vist har man søgt at berolige sig med, at man skulde kunne slutte sig til det tilkommende ud fra det forbigangne, ud fra Erfaringen. Men Erfaringen kender kun det enkelte, det nærværende, hvad det tilkommende netop ikke er; det er alt, hvad der *kan* hænde et Menneske, mens Erfaringen kun kender det, som *er* hændt Mennesket.

Hvad er da dette ubestemmelige, uendelige, altid sikre, men altid uvisse, det, som et Menneske aldrig kan faa saaledes bestemt, at det kan tage Stilling til det –? For saa vidt det drejer sig om at gengive



Tankegangen i denne Tale, kan vi ikke finde noget bedre Navn til det end Ordet „Skæbnen“; sikkert kommende, men uvist kommende, indholdsløst, men dog fyldt med alle Menneskets Muligheder.

Men hvorfor overhovedet beskæftige sig med det tilkommende? Kierkegaard svarer, at ganske vist skal man leve i det nærværende, – og altsaa ikke i Fantasien, i Ønsket eller Frygten – men det kan man først efter at have besejret det tilkommende. Det er Menneskets Fortrin fremfor Dyret at vide om det tilkommende; det er ikke saaledes trælbundet i Øjeblikkets Tjeneste, at det hverken ved af det tilkommende eller det forbigangne. Netop derfor slipper et Menneske ikke for at beskæftige sig med det tilkommende. Er det tilkommende ikke besejret, vil Mennesket ikke være i Stand til at løse de Opgaver, som det nærværende stiller.

Hvorfra stammer nu det tilkommende? Fra det evige, det uendelige. Det grunder i det evige, er et Udtryk for det evige og kan derfor kun besejres ved det evige. Eller – hvis vi i Stedet bruger Ordet Skæbne – Skæbnen er for Mennesket det uafvendelige, en evig Magt, Gud selv, og kan derfor kun besejres ved Gud. Den evige Magt, hvorved Mennesket (ved Gud) besejrer det tilkommende, er Troen. Troen er i ethvert Menneske denne evige Magt; enhver har den, – blot han vil have den. Den er nemlig ikke noget udvortes Gode, som man kan ønske eller længes efter, eller som den ene kan have fremfor den anden. Den er et indvortes Gode: den kan kun villes, og at ville den er at have den. Troen er altsaa en Bestemmelse af Viljen, ikke en psykologisk Besiddelse, eller anderledes udtrykt: Troen er i Afgørelse og er Afgørelse. Den bevares heller ikke som en Sindstilstand, men ved bestandig at erhverves.

Troen er da det højeste Gode, – ikke som en Opsummering eller en Potensering af alle andre Goder, men den er kvalitativt forskellig fra alle andre. Den er det, Mennesket behøver for at sejre over det tilkommende; og Troens Magt til at besejre det tilkommende er dens Forventning.

Troens Forventning er Sejr, – at alle Ting tjener dem til Gode, som elsker Gud, – en Forventning af det tilkommende, som forventer Sejr.

Forventningen er en Forventning af det tilkommende, – denne Bestemmelse af Forventningen passer paa alle Forventninger, hvor forskellige de end ellers er. Menneskene har mange Forventninger, men de er alle Forventninger af noget enkelt. Af noget enkelt? Har Mynster da ikke Ret i, at der er saa meget, Mennesker forventer? Jo, men Kierkegaard sætter i Stedet for Mynsters mange Forventninger een eneste For-

ventning, eet eneste Ønske, saadan som det maa være, naar Mennesket ikke har mistet al Lidenskab.

Menneskenes Forventninger drejer sig altsaa om noget enkelt, – der er ligesaa forskelligt for de enkelte som Menneskene selv er forskellige. I Modsætning hertil er Troens Forventning en Forventning om det hele, om alt eller i alt, og det vil atter sige: om det ene. Menneskene har mange Forventninger, – Troen har kun een.

Menneskenes mange Forventninger kommer uvægerlig til kort overfor det tilkommende, bliver afhængige deraf og kommer ind under dets Magt: paa den ene Side og paa den anden Side; noget faar du ikke, men noget kan du godt regne med. Det er altsammen „til en vis Grad“; men dette „til en vis Grad“ er kun til Trøst for den, der allerede har givet op. Troens Forventning er derimod i eet og alt absolut Sejr over det tilkommende; Troen forventer Sejr. –

Her har vi forsøgt at udtrykke Forskellen mellem de mange Forventninger og Troens ene Forventning ved at forklare, hvad det er, der forventes, altsaa Forventningens Genstand. Men der er tydeligt nok noget utilfredsstillende ved det. Snyder Kierkegaard os ikke for Resultatet? Hvad kommer der ud af det; hvad er det i Grunden, der forventes? Er „en Forventning, hvilken ikke bestemmer Tid og Sted“, dog ikke en Skuffelse? Kierkegaard forsøger jo at narre os ind i et bestandigt Kredsløb; vi kommer jo slet ikke videre. Kierkegaard svarer, at ingen kan dog tænkes at drive det videre end til at sejre, og Troens Forventning er Sejr.

Vi staar her ved det afgørende i Kierkegaards Tale, det, Kierkegaard senere udtrykker saaledes, at Sandheden er Vejen. Selve Ordet Forventning er jo tvetydigt; det kan baade betyde det at forvente og det, der forventes, baade selve Handlingen at forvente og Genstanden for Forventningen. Der er efter Kierkegaard et nødvendigt Forhold mellem en Forventning og dens Genstand; som Forventningen saa Genstanden; jævnfør de bekendte Ord i Efterskriftet om, at den, der i Sandhed tilbeder en Afgud, tilbeder den sande Gud. Og lige saa forskellige Genstandene er, ligesaa forskellige er Maaden, hvorpaa der forventes.

Hvad betyder saa Forventningen, naar dens Genstand er det enkelte (og dermed altsaa det mangfoldige)? Det betyder at ønske. Menneskenes Forventninger er Menneskenes Ønsker. Men Ønskerne – og dermed det Menneske, der ønsker – er ganske afhængige af det tilkommende, helt og holdent i dets Vold; derfor er Angst, som Kierkegaard siger, Ønskets Form.

Ganske anderledes med Troens Forventning; den bestaar ikke i at ønske, men i at forvente, – et Udtryk, som vi nu for Klarheds Skyld vil forbeholde Troens Forventning. Troens Forventning er Sejr over det tilkommende; den forventer Sejr. Men saa det at forvente? Ogsaa Sejr. Det vil sige: her er det, der forventes og det at forvente i Grunden eet og det samme. Troens Forventning er Sejr; det at forvente er at sejre.

Mens altsaa Menneskene i deres Ønsker er afhængige af Skæbnen, af Begivenhedernes tilfældige Gang, og derfor altid maa bestræbe sig for at fortolke Skæbnen saa gunstigt som muligt og staa sig godt med den, gøre Fjenden til en Ven, saa sejrer Troens Forventning over Skæbnen ved under alle Skæbnens Luner at forvente. Skæbnens Magt er brudt. Troens Forventning er ikke en Forventning af det enkelte, af det tilfældige (eller hvad der jo er det samme: en Skæbne, der omfortolkes til et Forsyn), men af det hele, af det ene. Ikke en Forventning til Skæbnen, men en Forventning til Gud, hos hvem der ikke er Forandring eller skiftende Skygge. Alle Ting tjener dem til Gode, som elsker Gud. Hvilket Gode? Til det ene Gode at elske Gud. For Forventningen tjener alle Ting til Sejr. Hvilken Sejr? Forventningens Sejr ∴ til det at forvente.

*Saaledes* giver Evangeliet jo ogsaa Menneskene Løfte om alt det fornødne, – og følger til: kun eet er fornødent.

#### IV

##### *Menneskenes Forventninger og Troens Forventning*

Resultatet af vor Jævnførelse kan vi sammenfatte i følgende:

Hos Mynster *Menneskenes* Forventninger; hos Kierkegaard *Troens Forventning* ∴ hos Mynster de valgte eller medfødte Forventninger; hos Kierkegaard den Forventning, der er Troens Forhold til det tilkommende. Hos Mynster Forventninger, som alle har; hos Kierkegaard en Forventning, som enhver har, der vil det, men ingen har uden Beslutningen om at ville have den.

Hos Mynster Forventning om det enkelte; hos Kierkegaard om det hele. Hos Mynster om det mangfoldige; hos Kierkegaard om det ene.

Hos Mynster har Forventningerne deres Genstand udenfor sig; hos Kierkegaard er Forventningen eet med det, den forventer, – eller som vi ogsaa udtrykte det: hos Mynster det at ønske; hos Kierkegaard det at forvente.

Hos Mynster drejer det sig om Forholdet mellem Forventningerne og deres Opfyldelse (o: deres Skæbne her i Verden); hos Kierkegaard om Forventningens Sejr. Hos Mynster Ønskernes Opfyldelse; at vi maa høste i sin Tid; hos Kierkegaard Forventningens Opfyldelse: at Forventningen maa blive ved til evig Sejr, til Salighed, – at vi omsider maa vende salige.

Hos Mynster Forventninger til Verden, til en Verdensindretning, – det, Mynster kaldte Forsyn, men vi kaldte Skæbne – om hvad denne Verdensindretning vil unde os. Hos Kierkegaard Forventning til Forventningens Gud saaledes som Mennesket kun kender ham i den troende Forventning.

Hos Mynster en delvis Opfyldelse; hos Kierkegaard en fuldstændig Sejr. Hos Mynster i Overensstemmelse med Erfaringen; hos Kierkegaard hverken bevist eller modbevist af Erfaringen. Hos Mynster bestaar Opfyldelsen til Gengæld i noget andet end selve Forventningen; hos Kierkegaard er Opfyldelsen Forventningens Sejr.

Hos Mynster derfor Resignation, Taalmodighed, hvorved Skuffelserne afbødes; hos Kierkegaard ingen Skuffelser, ingen Resignation, men altid Sejr, – naar et Menneske da vil sejre. – Derfor prædiker Mynster andetsteds om Taalmodighed, men Kierkegaard om „Taalmod i Forventning“. – Til Gengæld redder Mynster i hvert Fald nogle af sine Ønsker, i hvert Fald delvis sit Ønskes Ret; Kierkegaard udleverer Ønskerne til deres Skæbne og sætter Troens Forventning paa deres Plads. Hos Mynster er Forventningerne Udtryk for Menneskets naturlige Selvhævdelse; hos Kierkegaard er Forventningen Lydighed mod Gud, hvorfor det heller ikke falder Kierkegaard ind at tale om Resignation i at forvente. Resignationen viser sin Styrke og sin Fromhed i at kunne undvære Opfyldelsen; denne Fromhed er for Kierkegaard kun Fortvivlelse, Menneskets ulyksalige Evne til at kunne undvære Gud. Forventningen hos Kierkegaard viser sin Styrke i at forblive sig selv tro. Hos Mynster betyder det, at alle Ting tjener dem til Gode, som elsker Gud, at den ønskende dog faar Ret og Medhold; hos Kierkegaard betyder det, at Gud faar Ret, – Ret i at være Menneskets eneste Forventning.

Hos Mynster Afhængighed, Underkastelse under Skæbnen eller Verdensindretningen; hos Kierkegaard fuldstændig Sejr over denne. Det svarer til, at det hos Mynster drejer sig om Selvhævdelse gennem Resignation; hos Kierkegaard om Selvfornægtelse gennem Forventning, – ved Forventningen til Gud sejrer et Menneske over sig selv. Derfor er Mynsters Forventninger i samme Grad som de er religiøst prægede,

Forventninger om Erstatninger (som tilfalder den, der kønt vil tage imod dem), Erstatning baade i Tid og Evighed. Efter Kierkegaard vilde det kun være Fejhed, om Mennesker ikke staar og falder med deres Ønsker, om de smider Ønskerne over Bord for at faa Fred med Skæbnen. Forventningen er hos Kierkegaard ikke Forventning om noget andet i Stedet, men uden Hensyn til Ønskernes Skæbne en Forventning om noget andet, – en Forventning til den Gud, der ikke er eet med Verdensindretningen og ikke giver sig til Kende i Begivenhedernes tilfældige Gang, men møder den troende i Forventningens sejrige Øjeblik.

### *Efterskrift*

Hvordan bærer Kierkegaard sig nu ad med at give Ordene et andet Indhold og faa dem til at tale paa en anden Maade end Mynster? Der kunde sikkert siges andet og mere, men jeg vil gøre opmærksom paa følgende:

1. Mens Mynsters Begreber kun har et alment moralsk og religiøst Indhold, giver Kierkegaard de samme Begreber en nærmere Bestemmelse. Det er ikke Menneskenes Forventninger, men Troens Forventning. Ikke enhver Form for Taalmodighed, men den forventende Taalmodighed. Ikke enhver god Gave, men den Gave, for hvilken der takkes.
2. Naar Kierkegaard overtager et Ord eller et Begreb, udtømmer han det ganske for dets Indhold; det gælder Tro, Forventning, Kærlighed, Sejr, Salighed, Frelse, – det gælder ogsaa Begreber som det evige, uendelige, det indvortes o.s.v.
3. Naar Ordet saaledes et blevet et tomt Hylster, fylder Kierkegaard det med et nyt Indhold. I Virkeligheden er Kierkegaards Begreber kun tilsyneladende Abstraktioner; paa det paagældende Sted har de alle en ganske bestemt, et ganske konkret Indhold. Kierkegaards Ord er ikke faststaaende Størrelser, deres Indhold er lejlighedsvis. Man kan derfor ikke gengive Kierkegaard ved at konstruere ud fra abstrakte Begreber, – at Bohlin og mange andre har gjort det, er en af Grundene til, at deres Værkers Betydning ikke staar i Forhold til Størrelsen. Kierkegaards Begreber er ofte mere litterære end strengt filosofiske, – paa den anden Side ofte med et meget bestemt, afgrænset Indhold.
4. Dette giver sig ogsaa Udtryk deri, at Kierkegaard ofte personificerer sine Begreber. Spørger man: hvad det evige er, er Svaret: det er det,



der udtaler sig saaledes. Taalmodigheden, det er den, der taler. Eller ved at gøre dem handlende: Troen bestemmes ved sin Gerning, d.v.s. ved sin Forventning.

Kierkegaard eftergør i sine Taler en bestemt Handling. Tro, Forventning, Taalmodighed, Kærlighed, Fornedrelse? o.s.v. betyder hverken en psykologisk Tilstand eller en Overbevisning, men en Beslutning. Kierkegaard taler om at tro, at forvente o.s.v. Den subjektive Holdning og Genstanden svarer *nødvendigt* til hinanden.

Heraf følger, at Kierkegaard ved en troende forstaar en, eller rettere ved at være troende forstaar det stadig at gentage Troens Bevægelse; al Besiddelse bliver eet med Erhvervelsen, som han udtrykker sig. I Modsætning hertil forstaar Mynster ved Bestandighed at bevare den engang erhvervede Sindstilstand eller Overbevisning. Mynster maa da tillægge Forsættet en helt anden Betydning end Kierkegaard, – for denne er Forsættet meget langt fra at være Virkelighed.

5. Naar Begreberne personificeres, kan Kierkegaard i Modsætning til Mynster ganske afgrænse dem mod det gængse Indhold; det er ikke den Taalmodighed eller den Tro, som Tilhørerne saa godt kender, men den, der nu taler til dem. Modsætningen til den Kierkegaardske Taalmodighed er ikke Utaalmodighed, som Modsætningen til Troen ikke er Vantro i gængs Betydning (d.v.s. Ikke-tro), men Utaalmodighed i Skikkelse af saavel Utaalmodighed som Taalmodighed, Vantro i Skikkelse af saavel Tro som Ikke-tro; Selvkærligheden baade i det, som Mennesket kalder Ukærlighed og i det, det kalder Kærlighed; Fortvivlelse baade hos den lykkelige og den ulykkelige, Selvhævdelse baade i Trods og i Resignation.

6. Ved at gøre de relative Begreber absolutte – at være eller ikke være. Dette dels i Betydningen af, at kvantitative Begreber gøres kvalitative – Menneskets Forventning – Troens Forventning, Selvhævdelse, Naade, – dels ogsaa i en anden, mindre paaagtet Betydning: Begrebernes Indhold er uafhængig af Tid og Sted, af ydre og indre Omskiftelser o.s.v. Ex.: Troen, Taalmodigheden, Kærligheden. De hviler om jeg saa maa sige i sig selv; uafhængige af Hændelser, af Menneskene, af Beviser og Modbeviser, af Ønsker og Længsler eller Mangel derpaa. De *vedvarer*. Dette giver det hele er tautologisk Præg; man spørger forgæves efter Maalet, det er eet med Vejen –, efter det, der skal opnaas eller ske. Middel og Hensigt er eet. Det store Gode er ikke noget, der er forskelligt fra Troen selv, men er selve Troen. Forventningens Sejr er Forventningens selv.

7. Talens Bevægelse. Ved første Øjekast synes Kierkegaards Taler, hvad Formen angaar, at svare ret nøje til Mynsters. Forholdet til Teksten er ogsaa her ret løst og tilfældigt; efter en Indledning opstilles Temaet: Talens Indhold er Temaets Udvikling. Men alligevel er der en betydelig Forskel: Mynster prædiker f.Eks. om Kærlighed til Fjenden; det betyder selvfølgelig ikke Eftergivenhed, men Forsonlighed i Stedet for Had og Hidsighed. Mynster synes ikke at have opdaget, at man ogsaa kan smage Hævnens Sødme i den højmodige Tilgivelse. Dette er ganske naturligt Skemaet for alle Mynsters Prædikener.

I Modsætning hertil maa man ofte spørge sig selv, hvordan Kierkegaard kommer videre; det hele er jo en tautologisk Sætning. Hvordan faar det personificerede Begreb Lejlighed til at udfolde sig? Ved Samtale. Der digtes stadig nye Indvendinger; og hver ny Indvending giver Lejlighed til at udvikle en ny Side af Begrebet, og naar Talen er til Ende, er Begrebet forklaret. Forklaringen er den Vej, vi er gaaet med Talen. Ved at lade Begrebet brydes i Virkelighedens Medium gør Kierkegaard det usynlige synligt, det uanskuelige anskueligt. Det hele danner en lige Linje fra Begyndelse til Ende, men Bevægelsen er ikke en Bevægelse fra Slutning til Slutning, men fra Situation til Situation. Maaske kan man bruge Udtrykket intuitiv Logik.

8. Ganske som vi tillod os at gøre Kierkegaards Begreber foranderlige eller flydende, – i mere end een Forstand egner Kierkegaard sig ikke til at sættes i System, – maa vi efter min Mening ogsaa sætte et Spørgsmaal ved Kierkegaards Konsekvens, i hvert Fald ved det, man populært kalder Konsekvens. Vi tager som Eksempel Talen: Bekræftelse i det indvortes Menneske. Hvis jeg ikke har misforstaaet den, kan man meget vel som Konsekvens af den faa et pietistisk Trosbegreb, hvor Uvisheden er overvunden af en indre følelsesmæssig Vished. Som bekendt drog Kierkegaard selv en helt anden Konsekvens af Talen, – om man maa bruge det Udtryk. Den naive Læser, d.v.s. den rigtige Læser vil heller ikke forstaa den pietistisk.

Kierkegaards Udvikling er som en March paa Stedet. Retningen er den samme, den gaar i Dybden. Begreber og Ord er en Tale i Øjeblikket; næste Gang trænger den videre frem, siger han det samme, men siger tydeligere det, som han ogsaa tidligere arbejdede paa at sige. Naar Talen er til Ende, har Ord og Begreber tjent til det, de skulde. Næste Gang bruger han maaske andre Redskaber, eller han omformer dem, han tidligere brugte.

Kierkegaard har et Sted sagt, at Tænkningen burde begynde med For-

undringen. Enhver Kierkegaard-forskning burde begynde paa samme Maade.

*Nogle almindelige Bemærkninger  
om Mynster og Kierkegaard*

Overskrifterne dækker [hos Mynster] nøje Indholdet. De er ikke blevet til bagefter. Overskrifterne, „Idéen“, Temaet, er det egentlige, Skriftstedet tjenende. Heller ikke kan man sige, at Skriftstedet ekspliceres, Forholdet til Teksten er ret løst og tilfældigt. Eksplicationen af Temaet og Skriftstedet forløber ikke jævnsides som hos Kierkegaard. Deraf det almindelig tilgængelige populærfilosofiske Præg. Det er let at naa til Indholdet, der er intet uforstaaeligt; der indføres ikke Begreber, som behøver at forklares. Begreberne er hentet hos den dannede Samtid; derfor kan Mynster paa Grundlag heraf appellere til Samtidens egen Opfattelse.

Ved en Gennemgang af Temaerne kan man beskrive Mynsters Livsanskuelse, hvor meget han omfatter, hvad der betyder noget for ham, og hvorledes det betyder noget for ham.

Kierkegaard personificerer altid Begreberne, Mynster sjældent eller aldrig: jvnf. Menneskenes Forventninger: det er Menneskenes, det er Menneskene, der har dem. Begreberne er derfor ikke talende, der tales med Menneskene om deres Forventninger, ikke *til* Menneskene om Troens Forventning. Det er en Selvfølge, at Menneskene har Forventninger. Myster har altsaa et solidt Grundlag. Anderledes hos Kierkegaard, det er jo ikke sikkert, at Menneskene har Troens Forventning. Dette ikke pietistisk: Troens Forventning er til Stede i Talen. Talen er Troens Tale om sin Forventning. Hos Mynster et Menneskes Tale til Mennesker om deres fælles Forventninger.

Parallelt hermed at hos Mynster har Ordene et synligt Indhold: Forventningerne er Forventninger om bestemte Ting. Hos Kierkegaard spørger man sig selv: men hvad betyder egentlig Forventningen, hvad er det, der forventes?

Parallelt hermed, at hos Mynster hører Forventningen aldrig op, fordi Menneskene stadig begærer nye Ting. Men Forventningerne faar stadig deres Opfyldelse eller Ikke-Opfyldelse. Hos Kierkegaard hører Forventningen aldrig op, fordi den ikke er Forventning om noget enkelt, hos Kierkegaard at være forventende. Det ligger i selve Begrebet, at Forventningen varer Livet ud, ikke i de ydre Forhold. De ydre Forhold æn-

drer intet ved Situationen. Hos Mynster det afsluttede, hos Kierkegaard det uafsluttede.

Formaalet med Talen: hos Kierkegaard er Formaalet og Talen eet. Formaalet er Forventningen. Hos Mynster er Formaalet ikke Forventningen, – den er jo en Selvfølge – men Ro og Tryghed, Sikkerhed under Forventningen.

I ydre borgerlig Henseende ingen større Forskel: det kultiverede borgerlige Milieu.

Begge kender de til Utaalmodighed; begge langt mindre rolige end Prædikenerne, d.v.s. Mynster beroliger sig selv, taler, formaner sig selv til Taalmodighed, neddæmper sin Utaalmodighed.

Modsætningen hos Kierkegaard ikke Utaalmodighed – Taalmodighed, men Taalmod i Forventning, en Modsætning saavel til Utaalmodighed som til Taalmodighed. For ham falder disse væsentligst sammen . . . Spændingen hos Kierkegaard altsaa af en anden Art. Mynster behersker sig selv. Han søger Hjælp i det religiøse, – Kierkegaard ogsaa, men dette religiøse meget forskelligt, Farerne ogsaa meget forskellige. Hos Kierkegaard er Faren Opgivelse af Forventningen, af Taalmodigheden i at forvente.

Hos Mynster beroligende Betragtninger, hos Kierkegaard Tiltale. Hos Kierkegaard har Replikken den allerstørste Betydning. Replik og Duplik. Dialog, ikke Samtale med sig selv, men Begrebets Samtale med Læserne.

Mynster regner med, at alle ved, hvad Taalmodighed er. Kierkegaard møder med en ny Bestemmelse af Taalmodighed.

Kierkegaards Prædikener – Taler – ogsaa tematiske, men Temaerne er andre. Derfor følges Temaernes Explication jævnsides med Teksten. Teksten har talt til Kierkegaard om Troens Forventning.

Mynster kan ikke følge Mennesket saa langt ud. Der er Tilfælde, han maa nægte kan forekomme. Kierkegaard opbyder al sin Fantasi for at lade de mest yderliggaaende Tilfælde komme med.

Mynster er kommet til Vejs Ende, Kierkegaard er vejfarende.

## Den uendelige Fordring og Kærligheden til Næsten

Den umiddelbare Anledning til de efterfølgende Artikler er den ofte fremsatte og sidst i Løgstrups Bog om Kierkegaard og Heidegger<sup>1</sup> (refereret i forrige Nummer af „Tidehverv“ af Knud Hansen) gentagne Paastand, at Kierkegaard har givet en saadan Bestemmelse af den absolutte eller uendelige Fordring, at Opfyldelsen bliver ikke blot en praktisk eller historisk Umulighed, men en logisk: Fordringen er, siger man, i Virkeligheden en Fordring om Selvtilintetgørelse. Og som Følge af denne Kierkegaards Bestemmelse af den uendelige Fordring – og den dertil svarende totale Skyld – maa, hævder man videre, Næsten glide ud af Billedet.

I et Forfatterskab, der er blevet til paa saa kort Tid som det kierkegaardske, maa man vente, at de samme Begreber og Tankekredse stadig kommer igen – hos Kierkegaard saa meget mere, som han i Virkeligheden kun har eet Problem: „At betænke, hvorledes en religieus Eksistents gennemtrænger og gennemvirker en udvortes . . .“ („Begrebet Angest“, S. V., 1. Udgave IV, Side 374). Det vilde derfor have været meget nyttigt og for Forstaaelsen gavnligt at oplede Begreberne i de første Værker og følge dem Forfatterskabet igennem, at følge Subjektiviteten paa dens Vej indad i Selvfordybelse eller – hvad der er det samme – at give en Skildring af den „Frihedens Historie“, som er Forfatterskabets Indhold. Det maa jeg imidlertid se bort fra og nøjes med at understrege, at jeg opfatter de forskellige Pseudonymer som Replikker i en Dialog, saaledes at man ganske vist ikke har Lov til at identificere Kierkegaard med Pseudonymerne, men derfor meget vel kan finde den Replik, som det er Pseudonymernes Opgave at fremsætte.

Jeg har i denne Omgang i alt væsentligt indskrænket mig til at belyse Problemet ud fra „Efterskriftet“ og „Kjerlighedens Gjerninger“. Problemet er det samme: i „Efterskriftet“ drejer det sig om det absolutte Forhold til det absolutte Formaal samtidig med, at Individet bliver i de relative Formaal. Dette er, hvad Johannes Climacus, Forfatteren af „Efterskriftet“, kalder „det patetiske“ i Gudsforholdet. Det dialektiske

1. Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung (1951. Blaschkerverlag, Berlin).



(det kristelige) Tilbagevirkning paa det patetiske til skærpet Patos fremstilles i „Kjerlighedens Gjerninger“. Anderledes udtrykt: mens det i „Efterskriftet“ drejer sig om „Sammenknytningen“ af Lydigheden mod Gudsfordringen med Livet i Endelighedens relative Formaal, drejer det sig i „Kjerlighedens Gjerninger“ om sammenknytningen af den kristelige Kærlighed – til Gud og til Næsten – med Livet i „Elskov og Ven-skab“. Fordringen om det absolutte Forhold til det absolutte Formaal er kristeligt: Fordringen om i Kærligheden til Gud at elske sin Næste eller i Kærligheden til Næsten at elske Gud, som er Kærligheden.

Problemet er i begge Tilfælde Forholdet til Gud og Forholdet til det naturgivne Liv. Derimod har Kierkegaard intetsteds behandlet det Spørgsmaal, om man skal elske Gud *eller* elske sin Næste, og det af den simple Grund, at Kierkegaard overhovedet ikke har kendt noget til et saadant Alternativ: at elske Gud er ogsaa at elske sin Næste, og at elske sin Næste er at elske Næsten i Kærlighed til Gud. Kristeligt kan Fordringen kun udtrykkes ved det dobbelte Kærlighedsbud, „Kjerlighedens Gjerninger“ er Taler over dette Bud.

I første Afsnit forelægger jeg Materialet fra „Efterskriftet“ for største Delen i direkte Citater – kun en enkelt Linje er min egen Tilføjelse. I det følgende Afsnit indbyder jeg Læseren til at læse det forelagte Stof igennem med mig – og se efter, om en virkelig Læsning, der ikke er en flygtig Gennemgang eller Indlæggen af konstruerede Begreber, overhovedet kan faa andet ud af det. Dernæst gennemgaar jeg „Kjerlighedens Gjerninger“ og sammenstiller Indholdet i dette Skrift med Jesu Forkyndelse af det dobbelte Kærlighedsbud. Til sidst refererer og kritiserer jeg Løgstrups Bog og slutter af med nogle Bemærkninger om den Opfattelse, der er Løgstrups egen – og som han mener at kunne kalde en Korrektur til Kierkegaards.

## I

Smulernes Problem var et Indledningsproblem, ikke til Kristendommen, men til det at blive Kristen – ganske vist en Indledning af en egen Art, „da der ingen ligefrem Overgang er fra Indledningen til det at blive Christen, men dette tvertimod er det kvalitative Spring“ (VII, Side 330). Kristendommen er her nemlig ikke opfattet som Lære, men som „Exi-stents-Modsigelse og Existents-Meddelelse“ (Side 331).

Problemet er patetisk dialektisk. Det patetiske er, at Individets Salighed afgøres i Tiden; det dialektiske, at det afgøres i Forhold til noget historisk (Side 333).

Det er det patetiske, vi i denne Sammenhæng vil opholde os ved.

Her gælder det, at mens Individet i Forhold til alt andet dog har med noget udvortes at gøre, saa har det i Forhold til den evige Salighed kun med sig selv at gøre i Inderlighed (Side 334). Men det gælder ogsaa, at i Forhold til en evig Salighed som det absolutte gode, betyder Patos ikke Ord, men at denne Forestilling omdanner den eksisterende hans Eksistens (Side 336). Finder en saadan Omdannelse ikke Sted, er Forholdet ikke eksistentielt-patetisk, men æstetisk-patetisk (smst.).

„Existents er sammensat af Uendelighed og Endelighed, den eksisterende er uendelig og endelig. Er nu en evig Salighed ham hans høieste Gode, saa betyder dette, at Endelighedens Momenter eengang for alle handlende er nedsatte til, hvad der maa opgives i Forhold til den evige Salighed“ (Side 339). Det er det, den eksisterende skal udtrykke i sin Eksistens. Det absolutte telos kan nemlig ikke „tages med“, og er der derfor noget, han ikke vil opgive for dettes Skyld, saa forholder han sig ikke til en evig Salighed. Al relativ Villen er kendelig paa at ville noget for noget andet, men det højeste telos maa man ville for dettes egen Skyld. Det maa viles absolut; „at ville absolut er at ville det Uendelige, og at ville en evig Salighed er absolut at ville, fordi den maa kunne viles i ethvert Øieblik“. Derfor er den saa „abstrakt og æstetisk set den fattigste Forestilling, fordi den er det absolutte telos for en Villende, der absolut vil stræbe . . .“ (Side 341). Den stræbende ønsker overhovedet ikke at faa andet at vide om det absolutte telos end at det er til, at han ikke skal sinkes i Farten.

Det patetiske ligger nu i „eksisterende at udtrykke dette i Existents; det Pathetiske ligger ikke i at vidne om en evig Salighed, men i at forvandle sin egen Existents til et Vidnesbyrd om den“. Og vil Individet vide, om han forholder sig til det absolutte telos, saa behøver han blot at lade Resignationen visitere hele sin Umiddelbarhed med al dens Attraa for at se, om han har sit Liv i den. Mediationen vil ganske vist nok gaa med herpaa, men saa kommer den bagefter og vil have medieret mellem det absolutte og de relative Formaal (Side 342). Som Forelskelsens Tid forholder sig til Besiddelsen, saa forholder den eksisterende sig til det absolutte telos, kun at her hele Timeligheden er som Forelskelsens Tid; og i Forhold til Retningen mod det absolutte telos er ethvert Udfald absolut Tab; den, der forholder sig absolut til det absolutte telos, har intet med Udfaldet at gøre (Side 343 flg.).

I „Efterskriftet“s foregaaende Afsnit paaviste Johannes Climacus det kimæriske i Mediationen, naar der for en eksisterende skal være en Me-

diation mellem Eksisteren og Tænken. *I det her omhandlede Afsnit drejer det sig om en etisk Undersøgelse*, og Mediationen maa da være Mediationen mellem Eksistensens enkelte Momenter, hvorfor det, at der medieres i forhold til det absolutte telos, betyder, at det absolutte telos nedsettes til et relativt. Det er heller ikke sandt, at det absolutte telos bliver konkret i de relative, thi „Resignationens absolutte Distinktion vil hvert Øjeblik sikre det absolutte telos mod al Fraternisering“. Det er vel sandt, at Individet med Retningen mod det absolutte telos er i de relative, men han er ikke saaledes i disse, at hint udtømmer sig i dem; det absolutte telos har nemlig den mærkelige Egenskab, at det i hvert Øjeblik vil være det absolutte telos (Side 347 flg.).

Den afskrækkende Maade, hvorpaa man har benyttet Middelalderens Klosterbevægelse, har især hjulpet til at gøre Mediationen berettiget. Klosterbevægelsen var en lidenskabelig Afgørelse, saadan som det jo ogsaa sømmer sig i Forhold til det absolutte telos. I Timeligheden er Forventningen af en evig Salighed den højeste Løn. Præsten siger jo ogsaa, at der er to Veje, selv om han saa ofte har det med at faa dem til at falde sammen, saa den smalle Vej bliver Eudaimonistens klogeste Vej (Side 350). Men det første sande Udtryk for at forholde sig til det absolutte telos er at forsage alt, men den sande Forstaaelse heraf er, at dette alt er intet, om det skal fortjene den evige Salighed. Hedenskabets Vildfarelse er: ikke at ville vove alt; Middelalderens bestod i at misforstaa Betydningen af at vove alt. Men bortset herfra er Klosterbevægelsens Mislighed, at det indvortes udtrykkes i et paafaldende Ydre, hvorved det kun blev relativt forskelligt fra andet Ydre. Mediationen lader enten Forholdet til det absolutte telos medieres ind i de relative eller som et abstrakt udtømme sig i de relative Formaal (Side 351).

Naar Individet har den absolutte Retning mod det absolutte telos, er Opgaven bestandig eksisterende at udtrykke dette. Og dog maa ingen distingveret Udvorteshed være Udtrykket derfor. Saa faar vi nemlig Klosterbevægelsen. Opgaven er paa eengang at forholde sig absolut til det absolutte telos og relativt til de relative, bestandig at have det absolutte telos hos sig, mens man forbliver i Eksistensens relative Formaal, og ikke som Middelalderen at have et Aflukke, hvori man ret beskæftiger sig med det absolutte (Side 354). Dersom Gud forholdt sig ligefrem som Ideal til det at være Menneske, var det rigtigt at ville udtrykke den ligefremme Lighed. Men mellem Gud og Menneske er der en absolut Forskel, og derfor udtrykker Mennesket sig fuldkomnest, naar det udtrykker Forskelligheden. Tilbedelsen er Maksimum for et Menneskes

Gudsforhold. Men Tilbedelsen betyder, at Gud er ham alt, og den Tilbedende er derfor den absolut distingverende.

Fordi Opgaven er at indøve den absolutte Distinktion, bliver den eksisterende dog ikke lige gyldig ved det Endelige. Gud er ikke „iversyg paa Endeligheden“. Opgavens Maksimum er paa eengang . . . , og lader det sig ikke gøre, er Klosterbevægelsen eller Analogier dertil at foretrække, dog uden at den bliver fortjenstlig, – der er tværtimod noget beskæmmende ved som en elskende altid at skulle have den elskede hos sig.

Eksistensen er sammensat af Endelighed og Uendelighed; den eksisterende er paa eengang endelig og uendelig, men Etikens Fordring er, at han skal værgod vordre en af Delene, d.v.s. eksistere, – hvad han ogsaa med eller mod sin Vilje gør. Mediationen vil gøre den eksisterende Eksistensen lettere ved at udelade et absolut Forhold til et absolut telos, mens Indøvelsen af den absolutte Distinktion gør Livet absolut anstrengt. Og Forstanden formaar ikke at bygge Bro mellem det at forholde sig absolut til det absolutte telos og relativt til de relative (Side 356 flg.). Spekulativt har man ganske vist det evige gennem Erindringens Bagdør, men i Eksistensen forholder man sig kun forlænds til det evige som noget futurisk, d.v.s. gennem Afgørelsen (Side 368). Den evige Salighed som det absolutte Gode har den Mærkelighed ved sig, at den ene og alene lader sig definere ved Erhvervsmaaden: det er det gode, der opnaas ved absolut af vove alt (Side 370). Kristendommen fordrer, at Individet vover alt – det patetiske – men dertil tillige, at han tror mod Forstand – det dialektiske.

Den eksistentielle Patos er Handling eller Eksistensens Omdannelse. Opgaven er at forholde sig. . . Men Individet er i Umiddelbarheden, d.v.s. det forholder sig omvendt absolut til de relative Formaal. Det gælder derfor ikke om uden videre at begynde paa den ideale Opgave at forholde sig absolut til det absolutte telos og relativt til de relative, men Individet maa begynde med at indøve det absolutte Forhold ved Forsagelsen. Og selv om et Menneske skulde have overvundet Umiddelbarheden, saa er han dog atter med Sejren i Eksistens og derved atter forhindret i absolut at udtrykke det absolutte Forhold til et absolut telos,  $\circ$ : een gang for alle at være kommet i denne Tilstand. „Den æstetiske Pathos fjerner sig fra Eksistensen eller er med Illusion i den, hvorimod den eksistentielle fordyber sig i det at eksistere og gennemtrænger med Bevidstheden derom alle Illusioner og bliver concretere og concretere ved handlende at omdanne Eksistensen“ (Side 375).

Paa det religiøse Omraade er det positive kendeligt paa det negative,



og det at handle religiøst er derfor kendeligt paa Lidelsen. Handlen kan i og for sig ogsaa betyde at handle i det udvortes. „Men den væsentlige existentielle Pathos forholder sig til det væsentligen at existere; og væsentligen at existere er Inderligheden, og Inderlighedens Handlen er Lidelsen, thi at skabe sig selv om formaaer Individet ikke, det bliver ligesom det at skabe sig Skaberi, og derfor er det at lide den høieste Handlen i det Indvortes“ (Side 376). Det er ikke Ulykke, men Lidelse, den religiøse kræver. Det gælder heller ikke om at styrte sig ud i den, men om at opdage, at man er i den. Religiøsitet er Inderligheden, og Inderligheden er Individets Forhold til sig selv for Gud, dets Reflektion i sig selv, og det er netop herfra, Lidelsen stammer (Side 379). Ved Lidelsens Virkelighed maa forstaaes dens Vedvaren som væsentlig for det patetiske Forhold til en evig Salighed. Naar Skriften siger, at Gud bor i et sønderknust Hjerter, saa udtrykkes hermed ikke et tilfældigt transitorisk momentant Forhold, men derimod Lidelsens væsentlige Betydning for Gudsforholdet. Mens han er eksisterende, er den religiøse ikke i Stand til at gøre den dialektiske Omsætning, hvorved Lidelsen omsættes til Glæde. Forholdet til en evig Salighed er kendeligt paa Lidelsen som Paulus' Henrykkelse paa Pælen i Kødet.

Lidelsens Grund er, „at Individet i Umiddelbarheden egentligen er absolut i de relative Formaal, dens Betydning er Forholdets Omvenden, Afdøen fra Umiddelbarheden, eller eksisterende at udtrykke, at Individet slet intet formaaer, men er Intet for Gud, thi atter her er Guds-Forholdet kjendeligt paa det Negative, og Selvtilintetgjørelsen den væsentlige Form for Guds-Forholdet; og dette maa ikke udtrykkes i det Udvortes, thi saa har vi Klosterbevægelsen, og Forholdet dog verdsliggjort; og han maa ikke bilde sig ind, at det sker paa eengang, thi dette er Æstetik“. „Religieust er det Opgaven at fatte, at man er slet Intet for Gud, eller at være slet Intet og derved være for Gud, og denne Ikke-Formaaen fordrer han bestandigt at have hos sig, og dens Forsvinden er Religiøsitetens Forsvinden“ (Side 401).

Men Lidelsen som Afdøen fra Umiddelbarheden er ikke Selvplageri, – Selvplageren udtrykker nemlig ingenlunde, at han intet formaar for Gud. Men den religiøse prædiker ikke Aflad, men forkynder, at den største Anstrengelse er intet – og fordrer den tillige.

Det er saa let at forstaa in abstracto, at vi ikke skal stole paa Verden og ikke paa Mennesker og heller ikke paa os selv, for et Menneske formaar slet intet; at vi skal opgive alt, forsage alt, men i den konkrete Eksistens er det saare vanskeligt at forstaa; hver Dag griber et Menneske sig



i den Indbildning, at det dog formaar noget. Og dog er det Livets Alvor, at et Menneske slet intet formaar, men al dets Formaaen og Ikke-Formaaen kun er Spøg, – uden at deraf følger, at vi slet intet skal foretage os. Nej, at anstrenge sig af al Kraft og saa dog forstaa, at det hele er Spøg – det er Alvor. For at formaa dette maa alle Endelighedens Lidenskaber være uddøde, al Selvskhed udryddet, baade den Selvskhed, der vil have alt, og den, der stolt vender sig fra alt (Side 406 og 410).

Middelalderens Religiositet udtrykte det, at der i Endeligheden var noget, som ikke lod sig tænke sammen med Tanken om Gud. At gaa videre vil da sige, at man formaar at fastholde Tanken om Gud med Endelighedens skrøbeligste Ytring. Men skal det kunne lade sig gøre, saa maa i selve Religiositetens Sfære Samtykket finde sit Udtryk. Lavere Former for Religiositet vil være kendelige paa den Adsplittelse, hvorved Gudsforholdet bliver noget for sig og Eksistensens øvrige noget andet. Johannes Climacus nævner tre lavere Former: „1. naar Individet fra Søndags-Guds-Forholdet vender hjem til at existere reent umiddelbart i det Behageliges og Ubehageliges Dialektik; 2. naar det fra Søndags-Guds-Forholdet vender hjem til at existere i endelig Ethik, og ikke mærker noget til Guds-Forholdets Paaholdenhed, medens det passer sin Næringsvej, tjener Penge o.s.v.; 3. naar det fra Søndags-Guds-Forholdet vender hjem til at have sit Liv i en spekulativ-ethisk Anskuelse, der lader Guds-Forholdet uden videre udtømme sig i de relative Formaal, en Livs-Anskuelse, hvis Formel er denne: Dygtighed i sin Livsstilling som Konge, som Snedker, som Linie-Dandser o.s.v. er det høieste Udtryk for Guds-Forholdet, og man behøver forsaavidt egentligen ikke at gaa i Kirke“ (Side 412).

For at belyse Problemet fremdrager Johannes Climacus nu Spørgsmaalet om at tage i Dyrehaven og more sig. Præsten siger, at et Menneske slet intet formaar, og at vi altid skal betænke det. Men „Naar Du siger, at det er en uskyldig Fornøielse, da er dette Modsætningen til det Skyldige, men denne Modsætning tilhører Moralen eller Ethiken. Præsten derimod talte om Dit Forhold til Gud. Fordi det ethisk er tilladeligt at tage i Dyrehaven, er det jo ikke sagt, at det er religieust tilladeligt, og i ethvert Tilfælde er det jo dette, Du efter Præstens Ord skal bevise ved at sætte det sammen med Tanken om Gud, vel at mærke ikke i Almindelighed, thi Du er jo ikke en Præst, der skal præke over dette Thema, men med en saadan synes rigtignok Du og Flere til daglig Brug at forvexle sig, saa man seer, det maa endda ikke være det vanskeligste at være Præsten. En Præst taler i Almindelighed om de uskyldige Glæder, men Du skal jo eksisterende udtrykke, hvad Præsten siger. Du skal altsaa ikke

idag i Anledning af, at Du tager i Dyrehaven, holde et lille Foredrag om Livets uskyldige Glæder, det bliver Talerens Sag; men Du skal i Anledning af, at Du idag, Onsdagen den fjerde Juli, med Kone, Børn og Tjenestefolk vil tage i Dyrehaven, betænke, hvad Præsten sagde i Søndags, at et Menneske formaaer slet Intet, og at han altid skal betænke det“ (Side 414).

Som oftest eksisteres der til daglig i ganske andre Kategorier; det religiøse assimilerer sig ikke det daglige Liv. Det er jo ikke let i det allerbetydeligste at have Forestillingen om Gud med sig, men det, hvormed den religiøse Taler opererer, er det absolutte Forhold, men det, hvormed han gør Omsætningen, er det enkelte, som han bringer sammen dermed (Side 418 flg.).

Det, som Forestillingen om Gud eller om den evige Salighed skal bevirke hos et Menneske, er, at det omdanner hele sin Eksistens i Forhold dertil, og denne Omdannelse er Afdøen fra Umiddelbarheden. Det sker meget langsomt, men er det sket – og det kan vi jo antage ved ligesom at lade Tiden ude af Betragtning – saa er han absolut fangen i den absolutte Forestilling om Gud, for den absolutte Forestilling om Gud er ikke: „at have den absolutte Forestilling en passant, men er: i ethvert Øieblik at have den absolutte Forestilling. Dette er Umiddelbarhedens Standsning og Tilintetgjørelsens Dødsdom“ (Side 420). Intet Under, at Jøden antog, at Synet af Gud var Døden, og Hedningen, at Gudsforholdet var Afsindighedens Forbud.

Den religiøse er i den Tilstand, at han intet formaar; sammenlignet med den umiddelbare er han en syg: han formaar slet intet, altsaa heller ikke at tage i Dyrehaven, ikke fordi han er bedre end andre, men fordi han Time efter Time forstaar, at han intet formaar. „I den syge Tilstand formaaer den Religieuse ikke at bringe Guds-Forestillingen sammen med en saadan tilfældig Endelighed som det at tage i Dyrehaven. Smerten fatter han, og det er vel ogsaa et dybere Udtryk for sin Afmagt, at han forstaar den i Forhold til noget saadant Ubetydeligt, end det høitragende Udtryk: Intet, der naar der slet ikke siges mere let bliver intetsigende. Vanskeligheden er ikke den, at han ikke formaaer det (menneskeligt talt), men Vanskeligheden er først og fremmest af fatte, at han ikke formaaer det, og hæve Sandsebedraget (da han jo altid skal betænke, at han slet Intet formaaer) – denne Vanskelighed er han ovre, og saa er Vanskeligheden: med Gud at formaae det“ (Side 423).

Det gælder da om at lade ham være styrket ved den samme Forestilling, der tilintetgjorde ham, ved Forestillingen om Gud. Johannes Cli-

macus bruger atter her „forkortet Perspektiv“ og dvæler ikke ved, hvorledes det etiske træder regulerende til (Side 424). Den religiøse – der alt-saa har overstaaet Sygdommen – styrker sig maaske ved den opbyggelige Betragtning, „at Gud, som skabte Mennesket, vel bedst maa vide alt det Meget, som kan forekomme et Menneske umuligt at bringe sammen med Tanken om Gud, al den jordiske Trang, al den Forvirring, hvori han kan fanges, og Nødvendigheden af Adspredelse, af Hvile, saavel som af Nattens Søvn“ (Side 425).

Det følger af sig selv, at den religiøse ikke søger Aflad, men „hvor er saa Grændsen for det enkelte Individ i hans concrete Existens, mellem hvad der er Mangel paa Villie, og hvad der er Mangel paa Evne, hvad der er Dvaskhed og jordisk Selviskhed, og hvad der er Endelighedens Indskrænkning; og naar er saa for den eksisterende den Forberedelsens Tid forbi, hvor dette Spørgsmaal ikke kan komme igen med sin første bekymrede Anstrængelse, naar er den Tid i Existentsen, der jo er en Forberedelse? Lad saa alle Dialektikere træde sammen, de formaae ikke at afgøre det for et enkelt Individ *in concreto*. Thi Dialektiken er i sin Sandhed en velvillig tjenende Magt, der opdrager og hjælper til at finde, hvor Troens og Tilbedelsens absolutte Gjenstand er, hvor det Absolutte – der nemlig hvor Forskjellen mellem Viden og Ikke-Viden styrter sammen i Uvidenhedens absolutte Tilbedelse, der hvor den objektive Uvished stemmer imod for at pine Troens lidenskabelige Vished frem, der hvor Striden om Retten og Uretten styrter sammen i den absolutte Underkastelses absolutte Tilbedelse. Dialektiken selv ser ikke det absolutte, men den fører Individet ligesom hen til det, og siger: her maa det være, det indestaaer jeg for; naar Du her tilbeder saa tilbeder Du Gud. Men Tilbedelsen selv er ikke Dialektik. En Dialektik der medierer er et forulykket Genie“ (Side 426 flg.).

Til Menneskets Ringhed hører nu ogsaa, „at han er timelig, og kan ikke udholde i Timeligheden uafbrudt at føre Evighedens Liv“. *Saaledes som Middelalderen vilde det*. „Og er hans Liv i Timeligheden, er det *eo ipso* stykkeviis, er det jo blandet med Adspredelse, og i Adspredelsen er han borte fra sit Forhold til Gud, eller han er der dog ikke som i det stærke Øieblik“. Var det nu ikke muligt „ved overmenneskelig Anstrængelse at komme Gud nærmere, at bevare Forholdet uden Afbrydelse, uden Søvn om muligt!“ Nej, mellem Gud og Menneske er der en absolut Forskel, hvorfor Kærlighedens Lighed kun kan udtrykkes i Ydmyghedens absolutte Forskelligheds Form. Klosterbevægelsen er et Forsøg paa at ville være mere end et Menneske, men den sande Religiositet

dybe Lidelse ligger i: „at forholde sig til Gud absolut afgjørende, og intet afgjørende Udtryk at kunne have derfor i det Udvortes“, fordi det mest afgørende Udtryk i det udvortes dog er et relativt. Den religiøse vælger Vejen til Dyrehaven, fordi Vejen til Klostret er ham for fornem, – og han morer sig naturligvis, det er jo netop det ydmygeste Udtryk for Ydmyghed at vedgaa sin Menneskelighed, og det er menneskeligt at more sig (Side 427 flg.). Gud er ikke „en skinsyg og i Forstand indskrænket Despot, der er syg for at al Verden faaer at vide ved et enkelt Menneskes sære Gebærder, at Gud var elsket af et enkelt Menneske“ (Side 429).

Naar nu den religiøse har forstaaet sig selv i den almindelige Betragtning af den nødvendige Adspredelses Betydning, saa følger deraf jo ingenlunde, at den er nødvendig netop i Dag. Han vil derfor først forvise sig om, at det ikke er et Øjebliks Lyst, et Umiddelbarhedens Indfald; han vil vide med sig selv, at han behøver Adspredelsen, og fortrøster sig til, at Gud vel ogsaa maa vide det. Men skønt han ved med sig selv, at han ikke med Umiddelbarhedens Lyst søger Adspredelsen, fordi han hellere end gerne vilde kunne undvære den, „saa vil dog Bekymringen vække Mistilliden mod ham selv, om han dog ikke kunde undvære den endnu lidt længere“.

Bekymringen vil give Afkald paa Adspredelsen af Begejstring, Trodsen af Stolthed, men har han overvundet Anfægtelsen og truffet sin Beslutning, og der saa farer den Tanke gennem ham, at det dog var et Misgreb, saa „sætter han en ethisk Betragtning mod den, thi lige overfor en Beslutning, der er taget efter redelig Overlæg, maa en flygtig Tanke ikke spille Mester; han afvæbner denne Tanke ethisk, for ikke at naae op i de høieste Forhold, hvorved den besluttede Adspredelses Betydning vilde tilintetgjøres. Retningen er altsaa ikke her, som naar Præsten præker, hen til Guds-Forholdet, men det er Guds-Forholdet selv, der byder den religiøse at søge bort derfra et Øieblik, ligesom en Overenskomst mellem Guds Omsorg og Menneskets Nødværge“ (Side 431 flg.).

Opgaven er: paa engang at forholde sig absolut til det absolutte telos og relativt til de relative, – men først maatte Umiddelbarheden overvindes, hvorfor den eksistentielle pathos' væsentlige Udtryk blev Lidelse, Lidelse som Døden fra Umiddelbarheden, Lidelse som Kende paa en eksisterendes Forhold til det absolutte Telos (Side 458). Just som den eksisterende vil til at begynde, opdages en anden Begyndelse som fornøden, Begyndelsen paa den uhyre Omvej, som er Afdøen fra Umiddelbarheden; og just som Begyndelsen her skal gøres, opdages, at der, da Tiden



imedens er gaaet hen, er gjort en gal Begyndelse, og at Begyndelsen maa gøres med at blive skyldig, og fra det Øjeblik aagrer den totale Skyld, som er afgørende, med ny Skyld (Side 459). Denne Tilbagegang er imidlertid en Fremgang: Opgavens Tilbagekaldelse til det konkretere er netop Fordybelse i Eksistens. Skyld er Udtryk for den stærkeste Betoning af Eksistensen, og det er jo en eksisterende, der skal forholde sig til en evig Salighed (Side 460).

Skyld er en Totalbestemmelse. „Skyldens Totalitet bliver til for Individet ved at sætte sin Skyld, om det saa kun var en eneste, om det saa var den ubetydeligste af alle, sammen med Forholdet til en evig Salighed“ (Side 462). Skyldsbevidstheden er derfor Udtryk for, at Individet forholder sig til en evig Salighed. Og Skyldsbevidsthedens afgørende Udtryk er denne Bevidstheds Vedvaren – en evig Erindren. „Just fordi den eksistentielle Pathos ikke er Øieblikkets, men Vedvarenhedens, vil den Existerende selv, der jo i Pathos er begejstret, og ikke vanartet ved Skik og Brug spejdende efter Udflugter, søge at finde det Minimum af Glemsel, der behøves for at holde ud, da han jo selv er opmærksom paa, at det Øieblikkelige er en Misforstaaelse. Men da det i denne Dialektiseringen er umuligt at finde en absolut Vished, saa vil han trods al Anstrængelse faae Skylds-Bevidstheden atter totalt bestemt ved, at han i Forholdet til en evig Salighed aldrig turde sige, at han har gjort Alt hvad han formaaede for at fastholde Skyldens Erindren“ (Side 468).

Skyldsbevidstheden som væsentlig ligger dog endnu inden for Immanensen, – derved forskellig fra Syndsbevidstheden. I Skyldsbevidstheden er det det samme Subjekt, der ved at holde Skylden sammen med Forholdet til en evig Salighed bliver væsentlig skyldig, men Subjektets Identitet er dog saaledes, at Skylden ikke gør Subjektet til en anden. Den evige Erindren, som derfor ingen Fyldestgørelse akcepterer, er en højere Opfattelse af Skylden end enhver Skyldsopfattelse, der regner med en Fyldestgørelse, men dog er her den tilgrundliggende Immanens til Stede som en anet Mulighed – til Forskel fra det kristelige (Side 464, 466, 472). Blandt lavere Opfattelser af Fyldestgørelse – svarende til lavere Opfattelser af Skylden (ligesom af Forholdet til det absolutte telos) – nævnes den borgerlige Straf, det æstetisk-metafysiske Begreb Nemesis, Middelalderens Pønitense: Klosterbevægelsen, der dog er „et barnligt og begejstret Forsøg i det Store“ (Side 472 flg.). En Beskæmmelse for vor Tids Medieren og spidsborgerlige Middelmaadighed, men dog ikke den evige Erindren i Inderlighed.

Hvad vi her har refereret er det patetiske (jvnfr. foran); vi er hidtil



ikke gaaet ind paa det dialektiske, og hvorledes det dialektiske virker tilbage paa det patetiske til skærpet Patos (Side 507 flg.). Det gælder her som overalt, at der er intet saaledes nyt i Kristendommen, at det ikke tilsyneladende har været før (Side 470).

## II

Det er sjældent i Kierkegaards Værker at træffe et saa patetisk Udtryk som i Beretningen om Oprinet paa Kirkegaarden (S. V. VII Side 196 flg.); man tager derfor heller neppe Fejl, om man opfatter den som Baggrunden for Forstaaelsen af Efterskriftets Tendens og benytter denne Tendens som en Anvisning paa, hvorledes Enkelthederne skal forstaaes. Det er Johannes Climacus' Opgave at skrive en Apologi for Troen, i den Betydning hvori dette Ord bruges Side 6. Og det i en Tid, der „overhovedet ved den megen Viden havde glemt hvad det er at eksistere, og hvad Inderlighed har at betyde“ (Side 203, 210). Derfor afstaar han fra den direkte Form og derfor giver han ingen Resultater – ja, derfor er der ingen Resultater. De pseudonyme Skrifter skildrer Eksistenssfærer eller forskellige eksisterende Individualiteter; det er Eksistensens Problemer, saaledes som disse er for en eksisterende, der behandles. Alle Begreber er bestemt heraf, og alle Vanskeligheder og Modsigelser er Eksistensens Modsigelser og den eksisterendes Vanskeligheder, og løses – om de løses – af den eksisterende i hans Eksistens. Formaålet med Skriftet er – for Troens Skyld – at accentuere Eksistensen saa stærkt, som det er muligt. Det er selvfølgelig ikke udelukket, at man undertiden kan gribe Kierkegaard i Inkonsekvenser, men før man slaar noget saadant fast, vil dog vist en længere Tids Beskæftigelse med hans Forfatterskab faa en til at tænke Sagen om igen.

Det er dernæst ikke uden Betydning at være opmærksom paa, hvor i Forfatterskabet vi befinder os: Efterskriftet forudsætter de tidligere Værker, og saavel Religiositeten A som Religiositeten B (Kristendommen) forudsætter baade den æstetiske og den etiske Eksistensform. I „Henblik til en samtidig Stræben i dansk Litteratur“ (Side 212 flg.) sætter Climacus selv de tidligere pseudonyme Skrifter og de opbyggelige Taler i Forhold til Smulerne og Efterskriftet: „Enten-Eller“ lader Eksistensforholdet mellem det æstetiske og det etiske blive til i eksisterende Individualitet; at der intet Resultat og ingen endelig Afgørelse er, er et indirekte Udtryk for Sandheden som Inderlighed. Det sidste Ord i hele Værket: kun den Sandhed, der opbygger, er Sandheden for dig, er „et væsent-

ligt Prædikat i Forhold til Sandheden som Inderlighed, hvorved dens afgjørende Bestemmelse som opbyggelig „for Dig“, d.v.s. for Subjektet, er dens væsentlige Forskjellighed fra al objektiv Viden, idet Subjektiviteten selv bliver Sandhedens Kjende“ (Side 213). Om Enten-Eller har nogen Fortjeneste, maa den ligge i ikke at give Resultat, men i at forvandle alt i Inderlighed (Side 214).

Der er to „Misligheder“ ved Anlægget i Enten-Eller: dels den, at Springet ikke bringes frem, og dels den, at den Bestemmelse af Inderlighed, at den er opbyggelig, ogsaa maa nærmere forstaas, førend den endnu er religiøs endsige kristelig-religiøs. Der mangler Forfærdelsen: „Scenen er den etiske Inderlighed i eksisterende Individualitet. Forfærdelsen maa være en ny Bestemmelse af Inderlighed, hvorved Individet i en højere Sfære kommer igjen tilbage til det Punkt, at Aabenbarelse, der er det Ethiske Liv, atter bliver umulig, men saaledes, at Forholdet vendes om, at det Ethiske, der før hjalp til Aabenbarelse (mens det Æsthetiske forhindrede), nu er det Forhindrende, og det som hjælper Individet til en højere Aabenbarelse ud over det Ethiske noget Andet.“

„Den der har haft Inderlighed til at fatte det Ethiske med uendelig Lidenskab, Pligten og det Almene evige Gyldighed “ – fortsættes der – „for ham kan der i Himlen og paa Jorden og ikke i Afgrunden findes en Forfærdelse som den, naar der stilles en Collision, hvor det Ethiske bliver Anfægtelsen. Og dog er denne Collision for Enhver om ikke anderledes, saa derved, at ham anvises religiøst at forholde sig til det religiøse Paradigma, d.v.s. derved at det religiøse Paradigma er Irregulariteten, og dog skal være Paradigmet (hvilket er ligesom at Guds Alledødsnærvarerelse var Usynlighed, og en Aabenbaring Hemmelighed), eller at det religiøse Paradigma ikke udtrykker det Almene, men det Enkelte (det Partikulaire, som f.Eks. ved at beraabe sig paa Syner, Drømme o.s.v.), og dog skal være Paradigma.“ Det er dette Problem, der fremsættes i Skrifterne „Gjentagelsen“ og „Frygt og Bæven“ (Side 218 flg.).

Men skal Forfærdelsen, den teleologiske Suspension af det etiske, være mere end en Prøvelse, „et transitorisk Moment, der igjen forsvinder eller bliver udenfor Livet som det aldeles Irregulære“, saa maa det etiske være til Stede i hvert Øjeblik med sin uendelige Fordring, men Individet være ude af Stand til at realisere den, fordi det ikke forholder sig som Mulighed til Virkelighed, men som Umulighed. Pligten er nu det absolutte – og det vil vel sige: det religiøse Paradigma, den absolutte Pligt mod Gud er nu den absolutte Fordring paa Individet, men dette er gennem Syn-

dens Uensartethed med det etiske suspenderet derfra. Det sker i Skriftet „Om Begrebet Angest“: „Som „Frygt og Bæven“ var den teleologisk Suspenderedes Tilstand, idet Gud frister ham, saaledes er Angest den teleologisk Suspenderedes Sjels-Tilstand i hiin fortvivlede Fritagelse fra at realisere det Ethiske. Syndens Inderlighed som Angest i den eksisterende Individualitet er den størst mulige Fjernhed fra Sandheden, naar Sandheden er Subjektiviteten“ (Side 226 flg., side 228).

Vi har hermed skitseret Baggrunden for Smulerne og Efterskriftet, for – som Johannes Climacus udtrykker det – „Existents-Inderligheden var nu bestemt saavidt hen, at det Christelig-Religieuse kunde fremtages uden strax at forvexles med Allehaande“ (Side 229). Ved Tredeelingen – det æstetiske, det etiske og det religiøse Stadium – er Eksistensstillingen mellem Stadierne forandret. Abstrakt set er der ganske vist ingen afgørende Strid mellem Standpunkterne, fordi Abstraktionen netop borttager det, hvori Afgørelsen ligger: det eksisterende Subjekt, „men desuagtet er den immanente Overgang en Chimaire, en Indbildning, som bestemte det ene Standpunkt sig nødvendigt ved sig selv over til det andet, da Overgangens Categorie selv er et Brud paa Immanenten, er et *Spring*“ (Side 252 flg.). De pseudonyme Forfattere stræber hen til den Sætning, der i sit Maksimum er Kristendommen, at Subjektiviteten, Inderligheden er Sandheden (Side 237). Det nye i Kristendommen er ikke saaledes nyt, at det ikke tilsyneladende har været før i Verden, og dog er alt nyt (Side 470). Det nye er en ny Bestemmelse af Inderligheden, af Sætningen: Subjektiviteten, Inderligheden er Sandheden – i sit Maksimum derhen, at der objektivt ingen Sandhed er, men Tilregnelsen er Sandheden (Side 59), hvorfor ogsaa det inderligste Udtryk for, at der ingen objektiv Sandhed er, er naar Sætningen: Subjektiviteten, Inderligheden er Sandheden, begynder saaledes: Subjektiviteten er Usandheden, idet der nemlig i saa Tilfælde overhovedet ingen Mulighed er for nogen Adgang til en objektiv evig Salighed ad Erindringens Bagdør (Side 174). Det nye er en ny Bestemmelse af Troen, af Troen som Inderlighed, som ren Afgørelse, saaledes at forstaa, at Sandheden ikke er et Læresystem, men selve det at tro. Og svarende hertil er det nye en ny Bestemmelse af det etiske som Inderlighedens Afgørelse, som ren Afgørelse som Lydighed slet og ret, saaledes at forstaa, at Sandheden ikke er etiske Regler og Bud, men selve det at adlyde, at ofre sin egen Vilje ganske i Lydighed. Der er ingen objektiv Sandhed at tro paa; der er ingen objektiv Ting af gøre, men der er kun at tro og at handle i Lydighed, kun det at gøre „Troens Bevægelse“, kun det at lyde. Sandheden er Ve-

jen, er at gaa Vejen. Hele Kierkegaards Forfatterskab drejer sig om at udvise denne Vej som en Handlingsmulighed for den eksisterende.–

Vi har altsaa fra de tidligere Værker medtaget selve Problemstillingen: at det er Eksistensen, det gælder, og Suspensionen af det etiske, den absolutte Pligt mod Gud, Gudsforholdets absolutte Betydning; ført frem i „Gjentagelsen“ og „Frygt og Bæven“, men først gennem Syndens Begreb gjort til et alle og allesteds gældende. Saa kommer Smulernes Problem om Muligheden af en Eksistensform, der ligger ud over det højeste hedenske, i Smulerne sat saaledes op, at der ikke skelnes mellem Sokrates og Platon, i Efterskriftet ført videre, idet Platon bliver Repræsentant for det hedenske spekulativt forstaaet, hvorimod Sokrates repræsenterer den højeste Religiøsitet udenfor Kristendommen i Eksistens og derved udviser en Analogi til de kristelige Bestemmelser: Troen, det absurde osv. Fremstillingen af det sokratiske og det kristelige kan derfor paa en vis Maade ske samtidig, idet som nævnt det kristelige ikke bringer noget nyt, men gør alt nyt, alt det gamle nyt.

Som anført i Referatet drejer det foregaaende Afsnit sig om det kimæriske i Mediationen, naar der for en eksisterende skal være en Mediation mellem Eksisteren og Tænken: der er ingen objektiv Sag, men Subjektiviteten, Inderligheden er Sandheden; Kristendommen er ingen Lære, men Eksistensmeddelelse; Troen kender ikke til nogen objektiv Sandhed, men Troen selv er Sandheden; der er ingen objektiv Genstand for Troen, men Troen er sig selv sit eget Indhold. Troen er det at tro, og Gud er for Troen ingen Genstand, men er for Troen negativt givet som et nødvendigt Postulat. Det at tro i Lidenskabens Forstand er at tro paa Gud, som det at tro paa Gud er Troens uendelige Lidenskab. Subjektets uendelige Interesserethed i Lidenskab er Troens Mulighed og dernæst Troen, den evige Saligheds Form og dernæst den evige Salighed (jvnfr. Side 16 og Side 40). Den evige Salighed bestemmes ved Erhvervsmaaden: det er den, man er uendeligt interesseret i, hvorfor det baade gælder Troens Genstand og det absolutte telos, at de æstetisk set er de fattigste af alle Forestillinger, de mest abstrakte, om end samtidig for den eksisterende de mest konkrete, fordi de i hvert Øjeblik vil være den uendelige Interesse for den eksisterende. Sandheden er Sandhedens hvorledes, Eksistensens Omdannelse eller Individets Omdannelse i Eksistens; der er ikke andet end Afgørelse, hvorfor ogsaa Kristendommen fremstillet som objektiv Sandhed – jvnfr. om den umiddelbare Kendelighed – er Heden-



skab og Overtro; den er ikke andet end Individets Afgørelse af sig selv, hvilket, som det fremhæves i Noten Side 328, ikke betyder at Kristendommen ikke er noget bestemt, men at Kristendommen er en bestemt Eksistensmeddelelse, en bestemt Eksistensform, en bestemt Form for Inderslighed, der blot ikke kan meddeles ligefremt uden at blive til en Lære, til noget objektivt.

I det refererede Afsnit fortsættes Polemiken mod Mediationen, men her drejer det sig om en etisk Undersøgelse, og Mediationen maa være Mediationen mellem Eksistensens enkelte Momenter.

Eksistensen er sammensat af Uendelighed og Endelighed; den eksisterende er begge Dele, men som eksisterende er Opgaven at vorde, og vorde kan man kun en af Delene; dvs. den eksisterende har et Forhold til det evige, til Gud, har et Gudsforhold, og har et Forhold til det timelige, til det endelige, til Verden. Som eksisterende undgaar han ikke at vorde en af Delene, dvs. enten er Gudsforholdet, den evige Salighed, ham hans højeste Gode og alle Endelighedens Momenter nedsatte til, hvad der maa opgives i Forhold til den evige Salighed, eller han forholder sig slet ikke til den evige Salighed. Mens der i foregaaende Afsnit fornemmelig blev brugt Udtrykket den evige Salighed, bliver der her fornemmelig brugt Udtrykket det absolutte telos, det svarer til, at det her drejer sig om en etisk Undersøgelse, men egentlig drejer det sig selvfølgelig om det samme: Talen er jo om den etisk-religiøse Sfære, og som det religiøse ikke er uden det etiske, er det etiske ikke uden det religiøse; de to Udtryk bestemmer gensidigt hinanden og afgrænser det etisk-religiøse Stadium fra det etiske, hvorfor man maa vogte sig for at forstaa Begreberne religiøst og etisk ud fra gængse Forestillinger: det religiøse bestemmer det etiske som en absolut Pligt mod Gud, og det etiske bestemmer det religiøse som et Lydighedsforhold overfor Gud (jvnfr. Side 111: at der mellem Gud og Menneske kun er det etiske).

Det drejer sig altsaa om at forholde sig absolut til det absolutte telos og relativt til de relative, men som den evige Salighed bestemmes ved den uendelige Interesse for den, ved Erhvervsmaaden, saa bestemmes ogsaa det absolutte telos udelukkende ved Forholdet til det: at det absolutte telos er Individet det absolutte, er det, der skal udtrykkes i Eksistens; at ville det absolutte telos er absolut at ville – det absolutte telos er det, der villes absolut; mere er det ikke for den eksisterende, mere ønsker han ikke at faa at vide derom, end at der er et saadant absolut telos – hvad der naturligvis kun er for den, der vil det absolut. Det betyder at det ab-

solutte telos æstetisk set er den fattigste Forestilling; det er „indholdsløst“; hvis det kunde angives ved noget, ved en bestemt Ting, en bestemt Gerning, vilde det ikke være det absolutte, men noget relativt (jvnfr. ogsaa senere). Det absolutte telos, den absolutte Fordring, som det stiller paa Mennesket, er en Fordring om absolut at ville; den absolutte Pligt mod Gud, Ansvarret overfor Gud er kun sig selv. Den er altsaa heller ikke hvad man forstaar ved Ansvarret for noget, – et saadant Ansvar, der jo altid er Ansvarret for Udfaldet, er Individet afgørende befriet fra (jvnfr. senere). Men det er Ansvarret i ethvert Øjeblik, Ansvarret for sig selv, for sit Forhold til . . . Det er med andre Ord ikke andet end Afgørelse: Afgørelse overfor Fordringen, Afgørelse i ethvert Eksistensens konkrete Øjeblik – bøjet i alle Livets casibus, som det et andet Sted hedder.

Den Handling – og da det er for den eksisterende er Forholdet altid handlende dvs. afgørende – den Afgørelse, der er tale om, er da i Inderligheden, er en indvortes, – man kan maaske bruge det Udtryk, at den er ren Afgørelse i Forholdet til det absolutte telos; den er, at det absolutte er ham det absolutte; dvs. den er Inderlighed, eller den er i Inderlighed, helt og holdent indvortes og har intet Udtryk i det udvortes. Der kan ikke angives nogen udvortes Gerning, nogen Handling i det udvortes, ved hvis Udførelse den realiseres. Der er intet Formaal, som man kan stræbe efter for derigennem at stræbe efter det absolutte telos. Som det først at søge Guds Rige ikke er at gøre dette eller hint, men er altid først at søge Guds Rige. Mediationen afskaffer det absolutte telos som et absolut telos; den lader det udtømme sig i de mange Pligter, eller den medierer mellem Modsætningen, hvorved det absolutte telos hører op med at være den absolutte Fordring, der fordrer Forsagelse af alle relative Formaal; naar Forsagelsen gaar ud, gaar ogsaa det absolutte telos ud. Det gælder nemlig her som overalt, at det positive er kendeligt paa det negative: Troen paa Uvisheden, Lydigheden paa Forsagelsen, at Gud er Mennesket alt paa Selvfornægtelsen, det absolutte Forhold til det absolutte telos paa Opgivelsen af de relative. Og Resignationen ser efter, om Individet forholder sig absolut til det absolutte telos, om der er noget, Individet ikke for det absolutte telos' Skyld vil opgive; er der ikke det, er Forholdet som det skal være. Mediationen er, som det hedder, Mediationen mellem det absolutte telos og Endelighedens Momenter, hvorved forstaas Held og Lykke, Løn, Resultat, kort sagt: alle Forhold til det endelige, Livets mangeartede Indhold. Der medieres, naar der ved Siden af eller gennem at ville det absolutte telos ogsaa er et Ønske om, en Vilje

til at ville det relative, eller naar man gør det at ville det relative paa en bestemt Maade til at ville det absolutte, dvs. naar Individet ophæver den absolutte Distinktion og kommer udenom Forsagelsen. Det, der skal forsages, opgives, er selvfølgelig ikke Eksistensen, derfor heller ikke Eksistensen som sammensat af Endelighed og Uendelighed, men er i Eksistensen det endelige i Forhold til det uendelige. Ved uendeligheden forstaaes her den absolutte Fordring eller den evige Salighed, eller Evigheden, saaledes som denne er for den eksisterende, – vi kan ogsaa sige Gudsforholdet modsat det umiddelbare Forhold til Verden, eller simpelthen Gud og Verden.

At være eksisterende er at være bestedt i Eksistensens Modsigelse, den Modsigelse, som det er at være baade uendelig og endelig, evig og time- lig. Det er denne Modsigelse Mediationen hæver ved sit Subjekt – Objekt, ved sin Syntese mellem Begreberne, sin Mediation mellem Tænken og Væren og sin Mediation mellem det absolutte telos og de relative. Problemet er et Problem indenfor Tænkningen, og Løsningen er Tænkningens Ophævelse af Modsigelsen. Dette er det væsentlige, hvordan man saa opstiller Problemet, og hvordan Løsningen saa ser ud. For den eksisterende bliver Modsigelsen staaende: den eksisterende kan ikke være to Steder paa een Gang, som eksisterende har han intet med Enheden, Subjekt-Objektet at gøre; „kun momentvis kan det enkelte Individ eksisterende være i Eenhed af Uendelighed og Endelighed, der er ud over det at existere. Dette Moment er Lidenskabens Øieblik“ Side 164). I Lidens- skaben er Modsætningerne holdt sammen; det er den eksisterende, der foretager Sammenknytningen. Det er hvad Climacus mener med, at Sandheden ved at være for den eksisterende i Eksistensen er paradoks. For Sokrates er Sandheden i sig selv ikke noget Paradoks, men er det ved at være for den eksisterende, der som saadan er i Vorden. Sub specie æterni er der ganske vist intet Paradoks, men den eksisterende kan som eksisterende ikke være sub specie æterni. Problemet eller Opgaven kan og skal kun løses af Individet i Eksistensen, – det er i Eksistensen eller for den eksisterende Modsigelsen er, ikke i Tænkningens Sfære eller for den rene Tænkning. For saa vidt er det rigtigt at sige, at Modsigelsen er og skal være uløselig for Tænkningen, netop fordi den er Opgaven for den eksisterende. Der er et svælgende Dyb mellem det absolutte telos og de relative, som Forstanden, den endelige Klogskab ved sit „og saa endelig“ . . . ikke kan komme over, for Forholdet til det absolutte telos er kendeligt paa dets Vedvaren; der er ingen anden Løn i Tiden end Forventningen af en evig Salighed, end selve det absolutte Forhold til det

absolutte telos. Jvnfr. i det følgende, at man ikke kan konvertere Lidelsen om til Glæde.

Opgaven er altsaa at forholde sig absolut til det absolutte telos og relativt til de relative, men naar saa Individet skal til at begynde paa Opgaven, viser det sig, at det er i den modsatte Tilstand: at det tværtimod i Umiddelbarheden forholder sig absolut til de relative Formaal. Det maa derfor begynde med at indøve det absolutte Forhold ved Forsagelsen. Opgaven er ideal og maaske aldrig løst til Fuldkommenhed, og selv om saa var: ved at være eksisterende er Individet i Vorden og maa derfor stadig gentage Bevægelsen.

For en eksisterende drejer det sig om Handling – Eksistensens Omdannelse – men paa det religiøse Omraade betyder Handling væsentlig Lidelse – det er nemlig Kendet paa den religiøse Sfære, at det positive er kendeligt paa det negative. Handling kan nemlig ogsaa betyde at handle i det udvortes, men at eksistere er Inderlighed, og Inderlighedens Handling er Lidelse. Individet kan nemlig ikke skabe sig selv om; det Selv, der skal omdannes, er det Selv, som handler, ikke det Selv, Individet kan omforme paa eller forandre noget ved som med et Materiale. Der kan derfor kun være Tale om en Handling, som væsentlig er en Liden: Afdøen, Selvtilintetgørelse, Forsagelse, Selvfornægtelse, at blive til intet, intet at formaa – hvilke Udtryk allesammen gælder Handlingen som Akt, ikke Handlingen som den, der frembringer noget; – Resultatet – om man kan bruge det Udtryk – er en Misten, en Given fra sig, en Bliven til intet – altsaa en Liden. Jvnfr. et andet Sted, at medens „æstetisk Existents væsentlig er Nydelse, etisk Existents væsentlig Kamp og Seier, er religiøs Existents Lidelse“ (Side 246), idet Lidelsen er kendet paa den religiøse Sfære.

Individet skal altsaa afdø fra Umiddelbarheden, fordi det ved den forholder sig absolut til de relative Formaal. Umiddelbarheden – naturligvis den konkrete: Menneskets umiddelbare Virkelighed, ikke et abstrakt Umiddelbarhedsbegreb forud for Tilværelsen – er den lykkelige Enhed af Endelighed og Uendelighed (Side 390). Umiddelbarheden er; den er ikke reflekteret i sig selv, men den higer altid ud efter. Dens Livsanskuelse er Lykke; den fatter ikke Lidelsen, der for den blot er en Hændelse, en Skæbne, som den nok fornemmer, men ikke forstaar. Den ved ikke af, at Ulykken er til, saa snart den ikke er i det udvortes; for den er Livet Harmoni, Lykke, Ønskernes Opfyldelse. Den umiddelbare formaar væsentlig alt, fordi Modstanden er en udvortes, tilfældig. At leve er væsentlig en Vinden, ikke en Taben, en Handlen, ikke en Liden. Han



formaa alt, fordi det, som hindrer, er noget udvortes: manglende Penge, manglende Tid og Lejlighed, manglende Evner og Kræfter – altsammen noget tilfældigt. Han formaa væsentlig alt, fordi det at formaa er umiddelbart bestemt som et Udtryk for eller en Følge af Umiddelbarheden, som en Kunnen, som det selv at bestemme og at raade og deri være noget; det at formaa noget og være noget er to Udtryk for samme Sag, for Umiddelbarheden, som kun er sig selv og ikke ved af andet. Lykken er dens Element, Ulykken noget udefra kommende; den maa vinde eller fortvivle. Den forholder sig absolut til Endelighedens Momenter, til de relative Formaal, til Sejren, til Lykken, til Udfaldet, til Besiddelsen. Umiddelbarheden er Digterens Gebet, og overfor Spidsborgerlighedens Leveklogskab har han naturligvis ganske Ret.

For at forholde sig absolut til det absolutte telos, maa Individet afdø fra Umiddelbarheden, der jo omvendt forholder sig absolut til de relative Formaal. Det absolutte Forhold til det absolutte telos er jo som vi sagde kendeligt paa det negative: paa Forsagelsen, paa Opgivelsen af de relative Formaal, af Umiddelbarhedens Ønsker, Kunnen og Væren, altsaa paa Indøvelsen af Selvtilintetgørelsen: eksisterende at udtrykke, at man slet intet formaa, man er intet for Gud. Naar Gudsforholdet er alt for Mennesket, maa Mennesket være intet for Gud; det gælder da om at fatte, at man er slet intet for Gud, eller at være slet intet og dermed være for Gud. Denne Ikke-formaaen fordrer han bestandig at have for sig og dens Forsvinden er Religiositetens Forsvinden (Side 401). „Selvtilintetgørelsen“ er Afdøen fra det egne selv i dets Umiddelbarhed, i dets Villen, Kunnen og Ønsken, i dets Formaaen og Væren, fra alle Endelighedens Lidenskaber, fra den Selviskhed, der vil have alt, og den Selviskhed, der stolt vender sig bort fra alt (Side 410). Det er Afdøen fra sig selv, ikke fra noget hos sig selv. Der er god Mening i Sidestillingen af Udtrykkene: forsage alt, opgive alt, tilintetgøre sig selv, intet at formaa og at blive til intet for Gud – det er altsammen for Gud og for Gudsforholdets Skyld, altsammen Udtryk for, at Gud og Gudsforholdet er Mennesket det absolutte. Det er ikke Selvplageri, for Selvplageren udtrykker ikke at han intet formaa. Det er ikke Selvtilintetgørelse i Betydning af Selvdudlættelse, – det er jo for Gud eller for at være for Gud.

Udtrykket „intet at formaa“ eller „at blive til intet for Gud“ træffes ofte i Kierkegaards Værker. Til Sammenligning skal der her henvises til „Kjerlighedens Gjerninger“, Afsnittet „Den Kjerlighedens Gjerning at anprise Kjerlighed“ S. V. IX, Side 342 flg., og „Stemninger i Lidelsers

Strid“, Talen om „Det glædelige i: at jo svagere Du bliver, desto stærkere bliver Gud i Dig“, S. V. X, Side 129 flg.

Det hedder i „Kjerlighedens Gjerninger“: „Naar man derimod kun tænker een Tanke, saa har man ingen udvortes Gjenstand, saa har man Retningen ind efter i Selvfordybelse, saa maa man gjøre Opdagelsen betræffende sin egen indre Tilstand; og denne Opdagelse er først meget ydmygende. Det forholder sig ikke paa samme Maade med Menneske-Aandens Kræfter, som med Legemets Kræfter. Dersom En arbejder over sine legemlige Kræfter, ja, saa er han sprængt, og dermed er Intet vundet. Men dersom En ikke, just ved at vælge Retningen indefter, overarbejder sin Aands Kræfter som saadanne, opdager han slet ikke, eller han opdager ikke i dybere Forstand, at Gud er til; og naar saa er, har han jo tabt det Vigtigste, eller det Vigtigste er væsentligen undgaaet ham. I Legemets Kraft som saadan ligger der nemlig intet Selvisk, men i Menneske-Aanden som saadan ligger der en Selviskhed, der maa knækkes, hvis Guds-Forholdet i Sandhed skal vindes. Dette maa nu Den, der kun tænker een Tanke, erfare, han maa opleve, at den Standsning indtræder, hvori det er som fratages Alt ham, han maa forsøge den Livsfare, i hvilken det gjælder om at tabe Livet for at vinde det . . . Thi aandelig forstaaet gjælder det, at just da, naar et Menneske har overarbejdet sin Aands Kraft som saadan, da og først da kan han blive et Redskab; han vil fra det Øjeblik af, hvis han oprigtigt og troende holder ud, faae de bedste Kræfter; men det er ikke hans egne, han har dem i *Selvfornegtelse*.“ – „Naar man kun tænker een Tanke, maa man i Forhold til det at tænke opdage Selvfornegtelsen, og det er Selvfornegtelsen, der opdager, at Gud er til. Just dette bliver nu Modsigelsen i Salighed og i Forfærdelse: at have en Almægtig til Medarbejder. Thi en Almægtig kan ikke være Din, et Menneskes Medarbejder, uden at dette betyder, at Du slet intet formaaer; og paa den anden Side, naar han er Din Medhjælper, saa kan Du formaae Alt. Det Anstrengende er, at det er en Modsigelse eller paa een Gang, saa Du ikke oplever det Ene idag og det Andet imorgen; og det Anstrengende er, at denne Modsigelse ikke er Noget, Du engang imellem maa blive Dig bevidst, men er Noget, Du i ethvert Øieblik maa blive Dig bevidst. I samme Øieblik det er, som formaaede Du Alt – og en selvisk Tanke vil snige sig frem, som var det Dig, der formaaede det, i samme Øieblik kan Alt være tabt for Dig; og i samme Øieblik den selv sikre Tanke overgiver sig, kan Du igjen have Alt. Men Gud sees ikke; og altsaa idet Gud bruger det Redskab, hvortil Mennesket gjorde sig selv i Selvfornegtelse, seer det ud, som var det Redskabet, der

formaaede Alt, og det frister Redskabet at forstaae det saaledes – indtil han saa igjen Intet formaaer.“ Mennesket skal arbejde med – om ikke ved andet saa ved at forstaa, at det intet formaar. Derfor synes det langt sikrere at formaa noget mindre, men saa virkelig selv at formaa det. Det synes langt sikrere end dette anstrengende: „ganske egentligen og bogstaveligt Intet at formaae, og derimod i en vis uegentlig Forstand ligesom at formaae Alt.“ Selvfornægtelsens Forhold til Gud er alt, er Alvoren, „det, om Frembringelsen bliver færdig eller ikke, en Spøg; det er, Guds-Forholdet selv bør være ham vigtigere end Udbyttet. Og det er i Selvfornægtelsen hans ganske alvorlige Overbeviisning, at det er Gud, som hjælper ham.“

Det er Sansbedrag, at et Menneske formaar noget; og det er Selvfornægtelsens Sejr at forstaa, at man intet formaar. „Ved Selvfornægtelse vinder et Menneske at kunne være Redskabet, idet han indefter gjør sig selv til Intet for Gud; ved opoffrende Uegennyttighed gjør han sig udefter til Intet, til en unyttig Tjener: indefter bliver han ikke sig selv vigtig, thi han er Intet, udefter bliver han heller ikke sig selv vigtig, thi han er Intet, han er Intet for Gud – og han glemmer ikke, at han er for Gud, hvor han er.“

Talen om „Det Glædelige i: at jo svagere Du bliver, desto stærkere bliver Gud i Dig“ er rettet til de lidende, de svage. Meningen er selvfølgelig ikke, at det at være svag i sig selv er noget glædeligt. Alt beror paa, hvorledes Forholdet ses. Vil den lidende mismodigt, forstemt, maaske fortvivlet stirre paa, hvor svag han er blevet: deri er der intet glædeligt. Han skal se bort herfra for at se, at naar han bliver svag, da er det Gud, der bliver stærk, saa er det glædeligt. Den Lidende skal forstaa, at naar et Menneske bliver svagt, saa betyder det indefter, at Gud bliver stærk i ham. Der er nemlig mellem Gud og Menneske et Vekselforhold: jo stærkere et Menneske er, jo svagere er Gud i ham. Jo svagere et Menneske er, jo stærkere er Gud i ham. Almagten lod Mennesket blive til, men Kærligheden lod ham blive til *for Gud*. „Nu er Vexel-Forholdet. Vil Mennesket beholde dette Noget, som Kjerligheden gjorde ham til, selvisk for sig, selvisk være dette Noget, saa er han, verdslig forstaaet, stærk – men Gud svag . . . Opgiver derimod Mennesket selv dette Noget, den Selvstændighed, den Frihed til at raade sig selv, som Kjerligheden skjenkede ham; misbruger han ikke denne sin Fuldkommenhed at være til for Gud, ved at tage den forfængelig; hjælper Gud ham maaske i denne Henseende med tunge Lidelser, ved at fratage ham det Kjereste, ved at saare ham paa det ømmeste Sted, ved at berøve ham hans sidste Haab:

saa er han svag.“ „Gud venter blot paa, at han elskende skal give sit ydmyge, sit glade Samtykke, og derved ganske opgive det, saa er han ganske svag – og saa er Gud stærkest.“ Kun Menneskets Selvskhed kan hindre Gud i at blive den stærkeste. Er den borte, saa er Gud den stærkeste.

„Men Den, der blev ganske svag, i ham blev Gud stærk. Den, der tilbedende og prisende og elskende blev svagere og svagere, sig selv for Gud ubetydeligere end en Spurv, som et Intet, i ham er Gud stærkere og stærkere. *Og dette, at Gud er stærkere og stærkere, betyder, at han er stærkere og stærkere.*— Dersom Du kunde blive ganske svag i fuldkommen Lydighed, saa Du elskende Gud forstod, at Du slet Intet formaaer, da vilde alle Verdens Mægtige, hvis de forenede sig mod Dig, ikke formaae at krumme et Haar paa Dit Hoved: hvilken uhyre Styrke!“ For „hvis Du var ganske svag i fuldkommen Lydighed: da skulde Du elskende forstaae, at der ikke gjøres Dig nogen Skade, ikke den mindste, at det just er Dit sande Vel – hvilken uhyre Styrke!“ Ethvert Menneske ved, at Gud er den uendeligt overlegne, men saa længe han kun tror det saaledes, at han ikke bliver glad derved, saalænge er Forholdet ulykkeligt, hans Fornemmelse af Svaghed en kvalfuld Fornemmelse. Det er Menneskets Trods overfor Gud. Det, der fordres af Mennesket, er at han skal tabe sig selv over Gud; det gør Mennesket i Tilbedelsen; i Tilbedelsen har Mennesket tabt sig selv og vundet Gud. Den tilbedende formaar ikke at trodse paa sin Styrke, sine Evner, sine Gaver, sin Indflydelse – han formaar ikke at tale stolte Ord om, hvad han formaar – for han formaar slet intet.

Det forekommer mig, at der ikke kan være nogen Tvivl om, hvad der i Kierkegaards Værker menes med: Intet at formaa, og at blive til intet for Gud. Her er ikke Tale om en metafysisk eller mystisk Udslettelse eller Selvudslettelse af Mennesket, men om Selvfornægtelse i Lydighed, om Lydighed i Selvfornægtelse. Mennesket skal være intet for Gud og netop derved være for Gud; Mennesket skal afstaa fra sine Ønsker, sine Krav, sit Mismod, sin Trods; afstaa fra at være noget ved ikke at være andet end den fuldkomne Lydighed i Tilbedelse. Saaledes skal det jo ogsaa lære af Markens Lilje og Himmelens Fugle at lyde Gud; Liljen og Fuglen kan ikke andet – af dem skal Mennesket lære heller ikke at gøre andet.

Vi vender nu tilbage til „Dyrehavsturen“. For Forstaaelsen er det af Betydning at bemærke sig to Ting: først at det drejer sig om „i Existents at sætte det Religiøuses Absoluthed sammen med det Enkelte“, at fremstille en religiøs i hans Overvejelser, i hans Svaghed, hans Ikke-formaaen og hans Formaaen. I en saadan Fremstilling maa de enkelte Udtryk ikke



tages fra det Hele, de hører til, og – eventuelt med Hjælp af lignende Udtryk andetstedsfra – gives enten en skarpere Kontur eller et videre Indhold, end de har paa Stedet. Dernæst, at det drejer sig om et Eksempel og derfor maa forstaaes ud fra Hovedtanken. Denne var det absolutte Forhold til det absolutte telos og det relative Forhold til det relative. Da Individet var i den modsatte Tilstand, i Umiddelbarhedens absolutte Forhold til de relative Formaal, maatte det absolutte Forhold til det absolutte telos indøves gennem Forsagelsen af de relative. Forudsætter vi nu, at dette er sket, gælder det om at knytte det saaledes vundne absolute Forhold til det absolutte telos sammen med det relative Forhold til de relative, eller om at forblive i de relative Forhold samtidig med, at Individet forholder sig absolut til det absolutte telos, eller som det ogsaa hedder, at det religiøse assimilerer sig det daglige Liv. Kan dette ikke lade sig gøre, har vi Klosterbevægelsen eller Analogier til denne. I „Frygt og Bæven“ var der fremstillet en saadan „Troens Ridder“, men i en „dumdristig Anticipation“, i „Færdighed“, ikke i Eksistens, og det er nu det, der her skal forsøges“ (Side 435 Noten, jvnfr. Side 419). Jeg forbi-gaar her den stadige Fremhævelse af det komiske, der ikke mindst tjener til at hindre Forvekslingen af den religiøse og en opvakt.

Den religiøse er altsaa i den Tilstand, at han intet formaar; han skal ikke ud over denne Tilstand, men samtidig skal han lære: med Gud at formaa det – ikke i Ulydighed, i Begær, i Trods o.s.v., men i Lydighed, tilbedende, ofrende sin egen Vilje. Det er Vanskeligheden, og det gælder om ikke at løse den ved en Tilbagevenden til Umiddelbarheden. Og stedt i denne Vanskelighed styrker han sig maaske med den opbyggelige Betragtning, at Gud, som skabte Mennesket, bedst maa kende det, bedst maa vide om alt det, som kan forekomme et Menneske umuligt at bringe sammen med Tanken om Gud – at Gud altsaa ikke bliver vred paa Mennesket, fordi det forekommer det saa vanskeligt. Her er ikke Tale om Aflad, – den religiøse søger ikke Aflad. Han vilde hellere end gerne, om det var Vejen, – som det fremstilles i Eksemplet med den jordiske Kvinde, som elskes af en Gud – gøre et Forsøg paa at hæve sig op til Gud, ene og alene samle sig om det absolutte telos. Men hvor er saa Grænsen „for det enkelte Individ i hans concrete Existents mellem, hvad der er Mangel paa Villie, og hvad der er Mangel paa Evne, hvad der er Dvaskhed og jordisk Selviskhed, og hvad der er Endelighedens Indskrænkning“ –? Dette er ikke et Spørgsmaal, som Dialektikerne kan løse; Dialektiken kan kun sige, hvor „Forskjellen mellem Viden og Ikke-Viden styrter sammen i Uvidenhedens absolutte Tilbedelse“.

Til Menneskets Ringhed hører nu ogsaa, at han er timelig og kan ikke udholde i Timeligheden uafbrudt at føre Evighedens Liv – saaledes som Middelalderen vilde det, og derfor gjorde det til det egentlige at ophøre med at leve i Endeligheden for at kunne hellige sig det Evige. Hvis det var saadan, at der var en ligefrem Lighed mellem Gud og Menneske, saa havde Middelalderen Ret. Men mellem Gud og Menneske er der en absolut Forskel, hvorfor Menneskets Kærlighed til Gud maa udtrykke sig gennem den Ydmyghed, der „ganske vedgaaer sin menneskelige Ringhed med ydmyg Frimodighed for Gud som den, der veed dette bedre end Mennesket selv“. Den religiøse vil fristes til at forsøge sig i den ligefremme Lighed, for dog at kunne faa et afgørende Udtryk i det Udortes, men han vil afstaa fra denne Vej, fordi den er ham for fornem, og fordi den dog er et verdsligt Udtryk.

Arbejdsmanden, der elsker Prinsessen og tror sig elsket af hende, vil passe sine Sager og ikke mene, at det behager hende, at han i den Anledning ter sig usædvanligt – og den religiøse vil ikke have den Forestilling om Gud, at han er en skinsyg og i Forstand indskrænket Despot, der er syg for at al Verden faar at vide ved et enkelt Menneskes sære Gebærder, at Gud er elsket af ham. Saadanne Forestillinger kommer af, at Tilintetgørelsens første Begyndelse ikke har været tilgavns og ikke tilgavns i Inderlighed.

Den religiøse vil før han fatter sin Beslutning gøre sig klart, at han ikke handler efter et Øjeblikks Lyst, efter et Umiddelbarhedens Indfald – Forholdet til det absolutte telos er jo noget han altid har hos sig, og Vanskeligheden er derfor netop den at knytte det sammen med Endelighedens skrøbelige Ytring – det er altsaa netop ikke Aflad eller Frikvarter at tage i Dyrehaven. Hvis han nu, efter at have fattet sin Beslutning, kommer i Tvivl om, om ikke det skulde være et Misgreb – og en saadan Tvivl undgaar ingen, for hvem det virkelig er et Eksistensproblem og ikke blot et Tankeproblem –, vil han afvæbne denne Tanke etisk ud fra den Betragtning, at det er bedre at gøre noget, der maaske var mindre vel betænkt, end at blive vrøvlevorn – der er i denne Sammenhæng Grund til at henvise til et Sted i Papirerne, hvor Kierkegaard efter lange og møjsommelige Reflektioner over Spørgsmaalet om Udgivelse af nogle Skrifter beslutter sig til at handle i Tro paa Syndernes Forladelse, om det saa skulde være forkert.–

Saaledes ser Forsøget ud, Forsøget paa at fremstille det, som gaar videre end Middelalderen. Det absolutte Forhold til det absolutte telos fastholdes gennem Afdøen fra Umiddelbarheden, og den religiøse forsø-

ges i den Vanskelighed, som det er at knytte det sammen med Livet i de relative Forhold. Han ser paa den Vej, Middelalderen anviser ham, men vælger Vejen til Dyrehaven, ikke som Aflad, men som det ydmygste og derfor højeste Udtryk for Gudsforholdet. Saavel Selvplageriet som Mystiken er her – som andetsteds – afvist. Der er ikke givet en Løsning i den rene Tænkning, men Problemets Løsning er henvist til Eksistensen. Det gælder aldeles ikke om at sidde og rugge over det absolutte Forhold til det absolutte telos, men om i ethvert Øjeblik, ethvert Handlingens Øjeblik – for at eksistere er at handle, er Afgørelse – at have det hos sig. Det er tværtimod denne Rugen, der er afvist, selv om den altid er bedre end Mediationens Afskaffelse af Problemet og dermed af det absolutte Forhold til det absolutte telos.

I XIV Side 358 findes blandt Kierkegaards „Smaa-Bemærkninger“ ogsaa en, som handler om at tage i Dyrehaven. Den handler om „Præsternes Gudsdyrkelse“, og det hedder her: „Lad os antage, at Guds Villie var, at vi Mennesker ikke maatte tage i Dyrehaven.“

Dette kunde naturligviis „Mennesket“ ikke indlade sig paa. Hvad vilde saa skee? Det vilde skee, at „Præsterne udfandt, at naar man f.E. velsignede den firstolede Holstenskvogn og slog Korsets Tegn over Hestene: saa blev det at tage i Dyrehaven Gud velbehageligt“.

Et Par Sider længere fremme (Side 360) staar der:

„Al „Menneskets“ Kløgt stræber hen til Eet: at kunne leve uden Ansvar. Præstens Betydning for Samfundet burde være at gjøre Alt, for at gjøre hvert Menneske evigt ansvarligt for hver Time han lever, end det Mindste han foretager sig; thi dette er Christendom. Men hans Betydning for Samfundet er: at betrygge Hykleriet, idet Samfundet skyder Ansvarret fra sig over paa „Præsten“.

I disse Bemærkninger har Kierkegaard saa tydeligt som vel muligt sagt, hvad der er Problemet i „Dyrehavsturen“.

### III

„Kjerlighedens Gjæringer“ indledes med, at man maa tro paa Kærligheden. Dette kan betragtes som hvad man vilde kalde en opbyggelig, men i Grunden overflødig Indledning. Imidlertid forholder det sig ikke saaledes. Ganske vist er Fremstillingen billedlig og kan derfor godt give Anledning til Misforstaaelser, men selve Tanken er afgørende for hele Skriftet. „Dersom der intet Væld var i Bunden, dersom Gud ikke var

Kjerlighed, da var hverken den lille Søe, ei heller et Menneskes Kjerlighed“. (S. V. IX Side 13).

Hvad der skal forstaas ved „Tro“ er sagt tydeligt nok i tidligere Værker. Der er selvfølgelig ikke Tale om en Tro paa den menneskelige Kærlighed som en højeste Værdi, og ligesaa lidt er der Tale om den guddommelige Kærlighed som en mystisk Strømmen gennem Mennesket. Kærligheden, det evige, Gud, er ikke til for Troen som en objektiv Genstand; Troen har ingen „Sag“, men Sagen er selve Troens Afgørelse. Det evige er for Troen det tilkommende, Muligheden (jvnfr. Side 238 flg.). Kærligheden er for den eksisterende Kærlighedens Fordring paa ham; den eneste Genstand for et Menneskes Kærlighed er Kærligheden, der er Gud, som dog derfor i dybere Forstand ikke er nogen Genstand, da han er selve Kærligheden (jvnfr. Side 253). Evigheden er Sandheden; Mennesket skal være af Sandheden (jvnfr. Side 17 og 87). Kærlighedens Fordring stilles med den guddommelige Myndighed, der sætter Opgaven. (Side 95).

At tro paa Kærligheden er eksisterende at forholde sig til Kærligheden som den absolutte Fordring paa Individet. Den kristelige Kærlighed kan ikke besynges; den maa troes og den maa leves. (jvnfr. Side 12). Gud er Kærlighed, intet Menneske er Kærlighed, han er, hvis han er i Kærlighed, en kærlig. (Side 287). „Kjerlighedens Gjæringer“ handler ikke om Guds Kærlighed, – gjorde den det, vilde den handle om Troen paa Kærligheden, i Forhold til Forstanden og i Forhold til den endelige Klogskab, der vil mediere mellem Troen og Forstanden og mellem Forholdet til det absolute telos og Forholdet til det relative. Skriftet handler om „Kærlighedens Gæringer“, om eksisterende, handlende at udtrykke sit Forhold til Kærligheden, om hvorledes Troen paa Kærligheden udviser sig i Kærlighedens Gæringer, om Forholdet til Næsten og om Sammenknytningen af dette Forhold med de naturgivne Forhold i Venskab og Elskov.

Man kan ogsaa udtrykke det saadan, at det drejer sig om Gudsforholdet i dets Betydning for Forholdet til Mennesker, naar man saa blot ikke opfatter det saaledes, at det bliver et sværmerisk Udtryk for det at forestille sig Kærligheden, men Handling, saa Kærligheden handlende kommer til at forholde sig kristeligt til den kristelige Forestilling om Kærligheden eller kristeligt til Gudsforestillingen. (Jvnfr. Side 178 og 180).

Det Forhold til Kærligheden, til Gud, hvori Mennesket staar i Troen, eller Gudsforholdets Fordring paa Mennesket, der bestemmer Menneskets Kærlighed til Mennesker og gør den til Kærlighed til Næsten, er



udtrykt i første Bud: Du skal elske Herren din Gud af dit ganske Hjerte, Sjel og Sind. Gud skal et Menneske elske ubetinget lydende og elske ham tilbedende, – „thi Guds Viisdom er uden Sammenligningens Forhold til Din, og Guds Styrelse er uden Ansvarrets Forpligtelse i Forhold til Din Klogskab“. (Side 23 flg.). Det er Selvfornægtelsen, der opdager, at Gud er til; Gud er Kærlighed og kun i Selvfornægtelse kan et Menneske holde Gud fast (Side 343 flg.). Og dette Selvfornægtelsens Forhold til Gud eller det i Selvfornægtelse at forholde sig til Gud skal være alt for et Menneske. (Side 345). I sidste Grund er Kærligheden til Gud det afgørende, fra den stammer Kærligheden til Næsten. „Man udelod Gud, man gjorde Elskov og Venskab til Kjerlighed, og afskyede Selvkjerlighed. Men det kristelige Kjerligheds-Bud befaler at elske Gud høiere end Alt, og saa at elske Næsten. I Elskov og Venskab er Forkjerligheden Mellembestemmelsen, elsk Gud høiere end Alt, saa elsker Du ogsaa Næsten og i Næsten ethvert Menneske; kun ved at elske Gud høiere end Alt kan man i det andet Menneske elske Næsten“. (Side 59 flg.). Vi kan udtrykke det saaledes: Naar et Menneske elsker Gud i selvfornægtende Lydighed og Tilbedelse, naar et Menneske bliver til intet for Gud i Lydighedens Svaghed, naar det taber sig selv til Gud, da er det elskende – elsker det Næsten. Næsten er det, hvorpaa det selviske i Selvkærligheden prøves og „forsaavidt behøver for Tankens Skyld Næsten end ikke at være til. Om et Menneske levede paa en øde Øe, dersom han dannede sit Sind efter Budet, saa vilde han, ved at forsage Selvkjerligheden, kunne siges at elske Næsten“. (Side 25). Næsten er ikke nødvendig for at elske – Kærligheden søger jo ikke sit eget – men det er for Kærligheden nødvendigt at elske Næsten. (Jvnfr. Side 69).

Det første Bud er om at elske Gud, men det andet Bud er ligesom dette: Du skal elske din Næste som dig selv (jvnfr. Side 23 flg.). „Den Dør, Du lukkede for at bede til Gud, naar Du lukker den op og gaaer ud, saa er det første Menneske, Du møder, Næsten, som Du skal elske“. (Side 54). De to Bud er ikke identiske, saa sandt som der findes en absolut Pligt mod Gud, saa sandt som der findes et absolut telos og Gudsforholdet er Mennesket det absolutte, saa sandt er der ogsaa et absolut Krav om at elske Gud i Lydighed og Tilbedelse – en Tanke som vi ogsaa træffer udviklet i Talerne om, hvad vi kan lære af Fuglen og Liljen. Det at elske Gud betyder at fornægte sig selv, at blive til intet, intet at formaa; det betyder, at Gud har et absolut Krav paa Mennesket. Naar man udelader Gud og Budet om at elske Gud over alt, er det fordi man ikke

aner noget om Selvkærligheden i Elskov og Venskab og derfor heller ikke forstaaer, at denne maa udrenses i den selvornægtende Kærlighed til Gud, i Afdøen fra Umiddelbarhedens Kærlighed. Naar man udelader Næsten og Budet om at elske Næsten, er det – som vi senere skal komme tilbage til – Sværmeri. Kravet om at elske Gud overalt, om det absolutte Forhold til Gud, er – som vi erindrer fra „Efterskriftet“ – paa een gang den fattigste Forestilling og den mest konkrete, æstetisk set uhyre abstrakt, og fordi den skal udtrykkes i Menneskets Eksistens den mest konkrete; den siger kun dette, at et Menneske ganske skal tilhøre Gud, men den siger det i hvert enkelt af Livets Øjeblikke.

„Kjerlighedens Gjerninger“ handler som nævnt om det første Buds Betydning for Forstaaelsen af det andet, eller maaske bedre udtrykt: om i eller ved Kærligheden til Gud at elske sin Næste, om at udvise sin Kærlighed, sin lydende og selvornægtende Kærlighed til Gud, i at elske Næsten eller i at elske Mennesket som sin Næste.

I det refererede Afsnit af „Efterskriftet“ drejede det sig om at paavise det umulige i Mediationen, naar denne paa Tankens Omraade vil mediere mellem Tanken og Eksistens, mellem Forstanden og Troen, og paa det etiske Omraade mellem det absolutte Forhold til det absolutte telos og det relative Forhold til de relative. Her i „Kjerlighedens Gjerninger“ paavises det umulige i at mediere mellem den kristelige Tale om at elske Næsten og den af Digteren besungne Elskov og Venskab. Menneskeligt forstaaet maa Grundforestillingen om, hvad Kærlighed er, væsentligt være fælles; man har derfor forsøgt at forene den menneskelige Opfattelse af Kærligheden med den kristelige, og forklaret Forskellen mellem Hedenskab og Kristendom derhen, at den elskede og Vennen i Kristendommen elskes ganske anderledes ømt end i Hedenskabet, men det er en Misforstaaelse. Der er mange Eksempler paa trofast og opofrende Kærlighed i Hedenskabet, som vi kan have god Grund til at lære af, men Næsten elskede ingen i Hedenskabet, ingen anede, at han var til, og hvad Hedenskabet i Modsætning til Selvkærlighed kaldte Kærlighed, var Forkærlighed, og lidenskabelig Forkærlighed er kun en anden Form for Selvkærlighed. (Side 55; jvnfr. Side 110 flg. og Side 115). Man har givet det Udseende af, at det rent menneskelige forholder sig til det kristelige som det høje eller det højere til det højeste, og har saaledes sprunget Forargelsen over. (Side 60.). Man har gjort Følelsen og Tilbøjeligheden med en eller anden forskelliggørende Tilsætning af Pligt eller Naturforhold til det kristelige. (Side 138).

Det gør selvfølgelig ingen Forskel, om Elskov og Venskab udstrækkes

til at kunne gælde alle „de medlevende“ (Side 105), om Forkærligheden kan finde noget elskeligt i alle Mennesker – den finder dog kun sit eget.

I „Efterskriftet“ var det, der skulde forsages, opgives, alle Endelighedens Momenter i Forhold til det absolutte telos; her er det Elskov og Venskab, eller maaske bedre udtrykt: Fordringen om Lykke i Elskov og Venskab. Der var det den Selviskhed, der vil eje alt, eller stolt vender sig fra alt; her er det Selvkærligheden i den lidenskabelige Forkærlighed. Det drejer sig ikke om Selvplageri eller Had til det naturlige: „I Legemets Kraft som saadan ligger der nemlig intet Selvisk, men i Menneske-Aanden som saadan ligger der en Selviskhed, der maa knækkes, hvis Guds-Forholdet i Sandhed skal vindes“. (Side 342). Kristendommen forstaar ved det sanselige noget andet, end hvad man ligefrem kalder det sanselige; ligesaa lidt som den forbyder Mennesket at spise og drikke, ligesaa lidt tager den Forargelse af en Drift, som Mennesket jo ikke har givet sig selv. Ved det sanselige forstaar den det selviske. Og netop fordi det selvkærlige er det sanselige, derfor har Kristendommen en Mistanke til Elskov og Venskab, „fordi Forkjerlighed i Lidenskab eller lidenskabelig Forkjerlighed egentligen er en anden Form for Selvkjerlighed“. (Side 55). Men da Mennesket jo ikke hvert Øjeblik kan leve i de højeste Forestillinger – ligesaa lidt som det vilde være i Stand til ikke at leve af anden Spise end den fra Herrens Bord – saa har den kristne ikke noget imod, at Tilbøjelighedens Kærlighed er til, og ikke heller noget imod, at Digteren besynger den, men den kristne forstaar alt anderledes end den ikke-kristne, og han forstaar sig selv i, at han véd at gøre Forskel. (Side 50).

I „Efterskriftet“ skulde Individet i Eksistensen udtrykke sit absolutte Forhold til det absolutte telos – gennem Afdøen fra Umiddelbarhedens absolutte Forhold til det relative – og derefter sammenknytte Gudsforholdet eller det at forholde sig absolut til Gudsforholdet med Livet i de relative Formaal, selv med Endelighedens skrøbeligste Ytring. Her skal Individet afdø fra det selviske i Forkærligheden for Kærligheden til Næsten, og saa sammenknytte Kærligheden til Næsten med Livet i det naturgivne, i Tilbøjelighedens Kærlighed. „Ved en besynderlig Misforstaaelse er man maaske tilbøielig til at mene, at Kjerlighed til Næsten skal ikke undrages Forholdet til Gud, men snarere Elskov og Venskab, som var Christendommen noget Halvt, som skulde den ikke gjennemtrænge alle Forhold, som var Læren om Kjerlighed til Næsten ikke just beregnet herpaa, . . .“. „Men ingen Kjerlighed og ingen Ytring

af Kjerlighed maa verdsligt og blot menneskeligt undrages Forholdet til Gud“. (Side 109).

Det drejer sig om Modsigelser, som Tænkningen hverken kan eller skal forlige, da Sammenknytningen er Opgaven for en eksisterende. Mediationen løser Problemet ved at hæve det – ved at ophæve den absolutte Modsætning mellem Selvkærligheden – og Forkærligheden – og saa Kærligheden til Næsten, der kun er i Selvfornægtelse. Den eksisterendes Opgave er efter at være afdøet fra Umiddelbarligheden, efter at være blevet til intet for Gud i fuldkommen Lydighed og derfor intet at formaa, ved Gud at formaa det, ved og med Gudsforholdet at forblive i de naturgivne Forhold. Opgaven er for en eksisterende i Eksistensen, – det er ikke uden Betydning, at i „Efterskriftet“ fremstilles eksperimenterende et Individ, der forsøger sig med Opgaven, det svarer til at dette Skrift skal sætte Problemet, mens i „Kjerlighedens Gjerninger“ Opgaven stilles i Form af „kristelige Taler“ og ikke i en teoretisk Udredning.

Man maa tro paa Kærligheden; Kærligheden er ingen Genstand for Betragtningen. Forholdet til Kærligheden er ren Afgørelse. Kærligheden er skjult, men den kendes paa Frugterne; det er Kærlighedens Trang, det ligger i Kærligheden at ville være kendelig paa Frugterne. (jvnfr. Side 14). Den kærlige skal ikke kende Kærligheden paa Frugterne, men Kærligheden hos ham skal være kendelig paa Frugterne. Kærlighed er at gøre Kærlighedens Gjerninger. Den er Handling eller er i Handlingen. Det hedder herom i Afsnittet om at blive i Kærlighedens Gæld: „Naar det er Pligt at blive i Kjerlighedens Gjeld til hverandre, *saa er det at blive i Gjelden ikke et sværmerisk Udtryk, ikke en Forestilling om Kjerligheden, men Handling, saa bliver Kjerligheden, ved Pligtens Hjælp christeligt, i Handling, i Handlingens Fart og just derved i den uendelige Gjeld*“. Og senere: „Christendommen siger, det er Pligt at blive i Gjelden, og siger dermed, at det er en *Handling*, intet Udtryk *om*, ingen eftertænkende *Opfattelse* af Kjerligheden. Christeligt forstaaet har intet Menneske i Kjerlighed fuldkommet det Høieste; og selv hvis det var saa, dette Umulige, der vilde dog i samme Øieblik, christeligt forstaaet, være ny Opgave. Men er der i samme Øieblik ny Opgave, saa er det en Umulighed at faae at vide om man har gjort det Høieste; thi det Øieblik, i hvilket man skulde faae det at vide, er fæstet i Opgavens Tjeneste, og Mennesket altsaa forhindret i at faae Noget at vide om det foregaaende Øieblik, dertil har han ingen Tid, han er beskæftiget i *Handlingens Fart*, medens der selv i Sværmeriets Høieste er noget Dvælende“. (Side 178



og 179). Kærlighedens Element er Uendelighed; den er grænseløs og kender intet til Sammenligningen. (Side 172, 163 og 174). Kærligheden dvæler ikke ved sig selv og bliver ikke sig selv bevidst. (Side 171 og 169). Den er uendelig – den bliver. (Side 127 og 153). Hvad Kærligheden gør, det er den, hvad den er, det gør den; hvad den kærlige gør, det er han, eller det vorder han. (Side 267 og 268).

Den kristelige Kærlighed, Næstekærligheden, er Kærlighedens Gerninger; den er givet med Gudsforholdet som Menneskets Opgave. Men ikke som Anvisninger paa bestemte Handlinger; som der ingen Gerninger er, der i og for sig er Kærlighedens Gerninger, saa er der heller ingen Gerninger, der ikke kan være Kærlighedens Gerninger. Kærlighedens Gerninger er Gerningens Hvorledes, Maaden hvorpaa Gerningen gøres. Ethvert Menneske skal, førend han i Kærligheden forholder sig til den Elskede, Vennen, de Elskede, de Medlevende, først forholde sig til Gud og til Gudsforholdet; ved at elske Gud skal Mennesket lære, hvad Kærlighed er, og saa elske den Elskede, Vennen osv. (Jvnfr. Side 17, 109, 204 flg., 261 og 312). Gælder det om Gudsforholdet, at det er Inderlighed eller i Inderlighed, saa gælder det samme om Kærligheden til Næsten (Jvnfr. Side 125 flg.). Og dette modsiges ikke af, at Kierkegaard siger, at det at elske Næsten er at hjælpe ham til at elske Gud: Kærligheden til Næsten tager ikke Ansvar for ham eller – hvad der er det samme – for ham, – det er jo netop det samme som at elske ham efter Guds Begreb om Kærlighed.

Kristendommen lader alt staa ved Magt i det udvortes, ogsaa Naturforholdet, men den lader Uendelighedens Forandring foregaa i det indvortes. (Side 138). Verdslig Misforstaaelse har haft travlt med at faa den kristelige Opfattelse af Kærligheden udtrykt i det udvortes – saaledes Klosterbevægelsen – men Kærlighed er kristeligt forstaaet Aandskærlighed og dette kan ikke udtrykkes i det udvortes, for det er netop Indvortes. Der er altsaa ingen ny, ingen særlige kristelige Gerninger, ingen særlig kristelig Etik: Kristendommen har ikke forandret noget i, hvad Mennesker før har lært om at elske den Elskede, Vennen osv., men forandret alt, forandret hele Kærligheden (Side 141). „Kjerlighedens Gjerninger“ forudsætter det etiske Stadium og har aldeles ikke afskaffet dette, ja, Skriftet drejer sig netop om Forholdet mellem Driftens og Tilbøjelighedens Kærlighed, optaget i og forklaret af det etiske og det kristelige. Men dette betyder ikke, at det kristelige er identisk med det etiske, eller at det kristelige udtømmer sig i de etiske Pligter. „Ja, dersom det ikke var saaledes, at det ene Menneske, ærlig, oprigtig, agtværdig, gudfryg-

tig, kan gjøre under de samme Omstændigheder lige det Modsatte af, hvad et andet Menneske gjør, som dog ogsaa er ærlig, oprigtig, agtværdig, gudfrygtig: saa var Guds-Forholdet ikke væsentligen til, ikke til i sin dybeste Betydning. Dersom man med ubetinget Sandhed kunde dømme ethvert Menneske efter en almindelig given Maalestok, saa var Guds-Forholdet væsentligen afskaffet, saa var Alt vendt ud efter, fuldendende sig hedensk i Stats- eller Samfunds-Livet, saa var det at leve blevet meget for let, men ogsaa saare tomt, saa var ikke den Anstrengelse ei heller den Selvfordybelse hverken mulig eller nødvendig, som just i den uendelige Misforstaaelses vanskeligste Sammenstød udvikler Guds-Forholdet i et Menneske.“ (Side 220 flg.). Der er en Evighedens Forskel mellem den guddommelige og den blot menneskelige Forestilling om Kærlighed, hvad der kan føre til, at den, der elsker, kan synes at hade den elskede – netop fordi det kristeligt gælder, at det at elske sig selv er at elske Gud, og det at elske en anden er at hjælpe denne til at elske Gud. (Side 107 og 106).

Den kristelige Kærlighed er Kærlighed til Næsten; Mennesket skal være et Redskab i Styrelsens Haand, – just ved at elske Næsten. (Side 84 flg.). „Det er en guddommelig Paastand, der nedlægges mod menneskeligt Sværmeri i Forhold til at elske Gud, thi det er sværmerisk, selv om det ikke er hykkelsk, saaledes at ville elske den Usynlige. Sagen er ganske simpel. Mennesket skal begynde med at elske den Usynlige, Gud, thi derved skal han selv lære, hvad det er at elske; men det, at han saa virkeligen elsker den Usynlige, skal netop kjendes paa, at han elsker den Broder, han seer; jo mere han elsker den Usynlige, jo mere vil han elske de Mennesker, han seer. Ikke omvendt, at jo mere han vrager dem, han seer, desto mere elsker han den Usynlige; thi naar saa er, er Gud forvandet til et uvirkeligt Noget, til en Indbildning. Sligt kan derfor kun enten en Hykler eller en Svigefuld falde paa, som var Gud misundelig paa sig selv og paa det at være elsket, istedenfor at den salige Gud er miskundelig, og derfor bestandig ligesom viser fra sig selv sigende: „vil Du elske mig, saa elsk de Mennesker, Du seer, hvad Du gjør mod dem, gjør Du mod mig.“ Gud er for ophøiet til ligefrem at kunne tage mod et Menneskes Kjerlighed, end sige til at kunne finde Behag i, hvad en Sværmer kan behage sig selv i. Naar nogen om den Gave, hvormed han kunde hjælpe sine Forældre, siger, at den er „Korban“, det er bestemt for Gud, da er dette ikke Gud velbehageligt. Vil Du vise, at den er bestemt for Gud, saa giv den hen, men med Tanken om Gud. Vil du vise, at dit Liv er bestemt til at tjene Gud, saa lad det tjene Menneskene, bestandig dog

med Tanken om Gud. Gud er ikke saaledes Part i Tilværelsen, at han forlanger sin Deel for sig; han fordrer Alt, men idet Du bringer det, faaer Du strax, om jeg saa tør sige, Paategning paa, hvorhen det videre skal besørjes; thi Gud fordrer Intet for sig, uagtet han fordrer Alt af Dig.“ (Side 135).

Kristendommen er begyndt fra Grunden af, med Aandens Lære om, hvad Kærlighed er. „For at bestemme hvad Kjerlighed er, begynder den enten med Gud eller med Næsten, hvilken Lære om Kjerlighed er den væsentlige christelige, da man jo for i Kjerlighed at finde Næsten maa finde Gud. Fra denne Grundbetragtning bemægtiger Christendommen sig nu enhver Ytring af Kjerlighed, og er nidkær paa sig selv. Man kan derfor ligesaa godt sige, at det er Læren om Menneskets Guds-Forhold, der har gjort Elskov til en Samvittigheds-Sag, som at det er Læren om Kjerlighed til Næsten. Begge Dele er ligeligt den christelige Indsigelse mod Driftens og Tilbøielighedens Selvraadighed.“ (Side 135; jvnfr. Side 360).

Den menneskelige Kærlighed grunder i Guds Kærlighed, det andet Bud bestemmes af det første, Kærligheden til Næsten har sin Grund i Kærligheden til Gud. Men hvis Kærligheden er Kærlighedens Gerninger, og hvis Kærlighedens Gerninger er Gerningernes Hvorledes, gælder det om, at man ikke giver en saadan Beskrivelse af dette Hvorledes, at man dog til sidst kommer til at staa med et Saaledes i Haanden. Med andre Ord: Kærligheden til Gud er ikke et Princip, hvorudfra man kan deducere Indholdet af Kærligheden til Næsten, for saa følgende de givne Anvisninger at praktisere sin Kærlighed til Næsten. Kærlighed til Næsten er: i Kærlighed til Gud, i selvornægtende Lydighed mod Kærligheden at elske sin Næste. Kærligheden til Næsten er Pligt; den er Lydighed mod et: du skal. Den er bestemt af Budet og ikke af Genstanden; den er i Bundethed til Gud og derfor i „Salig Uafhængighed“ af Genstanden. Den kærlige „trænger ikke til Menneskene for dog at have nogen at elske, men han trænger til at elske Menneskene.“ (Side 69). Det er ikke noget hos Menneskene, ikke nogle Mennesker, ikke noget, man finder elskeligt og værdifuldt, ikke noget hos Menneskene eller nogle Mennesker, man har Brug for – Kærligheden søger overhovedet ikke sit eget. Det er det nye i den kristelige Kærlighed, at den er Pligt. Det er det, som den hedenske, den blot menneskelige Kærlighed ikke forstaaer: at man skal elske. Driftens og Tilbøjelighedens Kærlighed, Forkærligheden, der i Grunden er Selviskhed, kender ikke til noget skal og er ikke udelukken-

de bestemt af det. For den maa der bestandig først være noget elskeligt, noget værdifuldt, noget, som man kan elske. Man hører det undertiden udtrykke saadan, at „det maa da være for Næstens Skyld“ og dermed mener man, at det maa være, fordi der maa være noget ved Næsten, som er værd at elske; Næsten maa have en Egenværdi for Mennesket, for at det skal kunne elske ham.

Det er dette, der er Selvisheden, Egenraadigheden i den blot menneskelige Kærlighed, i Elskov og Venskab, ogsaa om den udstrækkes til at gælde alle „de Medlevende“, og det er denne Selvished, der maa knækkes i Lydighed mod Budets: du skal. Kærligheden til Næsten er Lydighed og er kun i Lydighed; Gud er Kærlighed og er Kærlighedens Fordring paa Mennesket; uden Gud og uden Gudsfordringen ingen Kærlighed, men kun Selvforgudelse og Menneskeforgudelse. Det er til syvende og sidst det, der ligger i den humanistiske Tale om Personligheden og om det enkelte Menneskes Værd.

Den kristelige Kærlighed er Lydighed: du skal elske. Men denne Lydighed er Kærlighed: du skal elske *Næsten*. Kærligheden søger ikke noget, som den kan elske, men den finder Næsten, som den skal elske. Og det for Næstens Skyld slet og ret – som Mennesket jo elsker sig selv for sin egen Skyld, og derfor meget vel ved, hvad det vil sige at elske Næsten for Næstens Skyld. Ikke efter ens egen eller andres Begreber om Kærlighed, ikke ud fra en Ide om Kærlighed svarende til en Ide om det værdifulde, hverken en – om jeg saa maa sige systematisk eller en vilkaarlig: at føje en anden i hans Ønsker er ikke Kærlighed til Næsten, men Kærlighed til ens egen Blødagtighed, som man heller ikke nænner at sige nej til, naar man træffer den hos en anden. I Kærlighed til Gud er Mennesket Guds Livegne – og saaledes skal Mennesket elske sig selv som Guds Livegne ved at elske Gud. Og saaledes skal et Menneske elske sin Næste: som det elsker sig selv, naar det elsker sig selv paa rette Maade: som Guds Livegne. (Jfr. Side 105 og 112).

Næsten er ethvert Menneske, det er jo Budet, der gør ham til Næsten og ikke „noget ved ham“. Næsten er det andet du, ikke det andet jeg (Side 56), men det er Budet, der gør ham til det andet du, ikke jeg'et; det er kun i Lydighed mod Budet d.v.s. i Selvfornægtelsen overfor Gud, at Mennesket møder det andet du. Næsten er Næsten ved Budets: du skal elske; derfor er Næsten ethvert Menneske, vi ser i hans bogstavelige Virkelighed, ikke som vi forestiller os ham eller drømmer om ham (jvnfr. Side 154). I sin Egenraadighed søger et Menneske noget, som det kan



elske, søger at finde noget elskeligt – om muligt ved ethvert Menneske – men Kærligheden er at finde den givne eller den valgte Genstand elskelig, og dette er kun muligt i Lydighed mod Budet – det er Lydighed mod Budet (Jfr. Side 152 flg.).

Vi brugte det Udtryk, at det at elske sin Næste er det samme som at elske sig selv paa rette Maade: som Guds Livegne, eller: ved at elske Gud (jvnfr. Side 111 og 125); at elske sin Næste kan derfor ogsaa siges saaledes, at det er at hjælpe ham til at elske Gud. I at elske hinanden skal Mennesker elske Gud; deres Kærlighed til hinanden skal være bestemt af Kærligheden til Gud. Kierkegaard siger, at Grundusandheden i den blot menneskelige Opfattelse af Kærligheden er, at Kærligheden unddrages Forholdet til Gud; hver især har, førend han i Kærligheden forholder sig til den Elskede, Vennen, de Elskede, de Medlevende o.s.v., først at forholde sig til Gud og til Gudsfordringen. (Side 109).

„Guds-Forholdet er Mærket, paa hvilket Kjerligheden til Mennesker kjendes som den ægte. Saasnart et Kjerligheds-Forhold ikke fører mig til Gud, og saasnart jeg i Kjerligheds-Forholdet ikke fører det andet Menneske til Gud, saa er Kjerligheden, var den end Tilbøielighedens høieste Lykke og Lyst, var den end de Elskende Jordlivets høieste Gode, dog ikke sand Kjerlighed. Dette kan Verden aldrig faa i sit Hoved, at Gud saaledes ikke blot bliver Trediemand i ethvert Kjerligheds Forhold, men egentligen bliver den eneste elskede Gjenstand, saa det ikke er Manden, der er Hustruens Elskede, men det er Gud, og det er Hustruen, som ved Manden hjælpes til at elske Gud, og omvendt, og saaledes fremdeles. Den blot menneskelige Opfattelse af Kjerlighed kan ikke komme videre end til det Gjensidige: at den Elskende er den Elskede og den Elskede den Elskende. Christendommen lærer, at en saadan Kjerlighed endnu ikke har fundet sin rette Gjenstand: Gud. Der hører til et Kjerligheds-Forhold det tredobbelte: den Elskende, den Elskede, Kjerligheden; men Kjerligheden er Gud. Og derfor er det at elske et andet Menneske at hjælpe ham til at elske Gud, og det at være elsket det at blive hjulpen.“ (Side 116 flg.). – Det skulde vel være overflødigt at gøre opmærksom paa, at Gud ikke er Kærlighedens Genstand i samme Forstand som den Elskede o.s.v. og derfor heller ikke erstatter denne som Kærlighedens Genstand, – Gud, som er Kærlighedens Genstand, er jo som foran nævnt selve Kærligheden, og derfor ikke i dybere Forstand nogen Genstand. –

Den kristelige Kærlighed er et Forhold mellem Menneske–Gud–Menneske, det er at Gud er Mellembestemmelsen. Kristendommen spørger

om Gudsforholdet, om hver enkelt først forholder sig til Gud, og om saa Kærlighedsforholdet forholder sig til Gud. (Side 104 flg.). Kærligheden er et Forhold mellem tre (Side 287), og det tredie er Gudsforholdet. (Side 322).

Det er ganske det samme der siges i det Afsnit, der handler om, at Kærlighed er en Samvittighedssag. (Side 130 flg.). Mennesket skal i ethvert Forhold være bundet til Gud, der altid har første Prioritet. (Side 141 flg.). Først er der altsaa Kærligheden til Gud, lydigheden mod Gud, Gudsforholdet, og saa er der det i Forholdet til Mennesker at være i Gudsforholdet, at være bestemt af Gudsforholdet, at Forholdet forholder sig til Gud. Det er dette, der gør ethvert Forhold mellem Mennesker til et Kærlighedens Forhold, hvori Mennesket udviser sin Kærlighed til Gud, altsaa med andre Ord gør ethvert Forhold til et Lydigheds- og Ansvarsforhold overfor Gud.

Der er endnu et Par Udtryk, vi maa have med, dels for at fuldstændiggøre Billedet, men dels ogsaa for at imødegaa Forsøgene paa at fremskaffe en Modsigelse indenfor Kierkegaards Tankegang eller paa at paavise den hele Tankegangs Umulighed.

I Talen om at blive i Kærlighedens Gæld til hverandre siger Kierkegaard (Side 180): „Det farlige var, som viist blev, at Kjerligheden kom til at dvæle sammenlignelsesviis ved sig selv. Dette maa forhindres, men idet det forhindres ved *Pligtens Hjælp*, skeer der tillige noget Andet, Kjerligheden kommer til at forholde sig til den christelige Forestilling, eller *christeligt* til Guds Forestillingen; Gjelds-Forholdet overføres til Forholdet mellem Menneske og Gud. Det er Gud, der, saa at sige, kjerligt overtager Kjerlighedens Fordring; den elskende kommer, ved at elske et Menneske, i en uendelig Gjeld – men igjen til Gud som Værge for den Elskede. Nu er Sammenligningen gjort umulig, og nu har Kjerligheden fundet sin Mester.“ Det er i ganske samme Betydning det i Slutningstalen om det kristelige lige for lige hedder: „Christendommen vender aldeles Opmærksomheden bort fra det Udvortes, vender den indefter, gjør ethvert Dit Forhold til andre Mennesker til et Guds-Forhold: saa skal Du nok baade i den ene og den anden Forstand faa Lige for Lige. Christeligt forstaaet faaer et Menneske, til syvende og sidst og væsentligen, i Alt kun med Gud at gjøre, uagtet han dog skal blive i Verden og i Jordlivets Forhold, som de ere ham anviste.“ Og dette, at et Menneske væsentligen kun har med Gud at gøre, betyder atter, at et Menneske væsentlig kun har med sig selv at gøre for Gud: „Christeligt forstaaet har Du slet Intet at gjøre med hvad de Andre gjør mod Dig, det vedkommer Dig ikke, det er

en Nysgerrighed, en Næsviished, en Mangel paa Samling at blande Dig i Ting, der ere Dig aldeles uvedkommende som var Du en Fraværende. Du har kun at gjøre med hvad Du gjør mod Andre eller med hvorledes Du optager hvad andre gjøre mod Dig; Retningen er indefter, Du har væsentligen kun med Dig selv at gjøre for Gud. Den Inderlighedens Verden, Gjengivelsen af hvad andre Mennesker kalder Virkeligheden, den er Virkeligheden." (Side 363).

Det forekommer mig umuligt, at nogen virkelig Læser af „Kjerlighedens Gjæringer“ kan være i Tvivl om Kierkegaards Mening: Du skal elske Gud over alle Ting og i alle Ting, du skal elske Gud i lydende Selvfornægtelse. Du er af Gud sat til at udvise din lydige Kærlighed til Ham i Kærlighedens Gjæringer mod din Næste. Gudsforholdet er og skal være alt for et Menneske, d.v.s. det er og skal være i alt, hvad et Menneske foretager sig, saa Mennesket i alle Forhold, hvori det staar, er bundet til Gud, er i Ansvarsforholdet til Gud – og saaledes virkelig elsker sin Næste, d.v.s. i sit Forhold til Mennesker for Gud har Ansvaret for dette Forhold.

Kierkegaard taler om den Kærlighed til Næsten, som er Lydighed mod Gud, og om den Lydighed mod Gud, som er Kærlighed til Næsten. Gud er ikke en i Grunden overflødig Tilføjelse til Talen om Kærligheden til Næsten, og heller ikke er Næsten til, for at jeg paa ham kan indøve min Kærlighed til Gud. Kærligheden til Næsten er Kærlighedens Gjæringer d.v.s. Gjæringer, der gøres i Lydighed, i Ansvar, det er: i Selvfornægtelse.

Kristendommen er Eksistensmeddelelse; dens Tale om Kærlighed til Næsten er hverken en Lære eller en Forkyndelse af Næsten, som kan overtages, eller en „Holdning“, som kan indtages. Kristendommen er selve det i Lydighed mod Gud at elske sin Næste. Det er derfor ligesaa meningsløst at spørge, om man kan „tro paa Kristendommen“ uden at elske sin Næste, som at spørge, om man ikke ligesaa godt kan „elske sin Næste“ uden at tro paa Kristendommen. Kristendommen er Eksistensens „Omdannelse“, ikke en Omdannelse af noget indenfor Eksistensen, ikke en ny Retning for Menneskets Vilje, en ny Indstilling, ikke en Omdannelse af noget hos Mennesket, men Menneskets Omdannelse – ikke en højere Form for Menneskets Livstrang, men Forsagelse, Misten af sig selv for at „vinde Gud og sig selv“. Den humane – romantiske eller idealistiske – Optagethed af Næsten, Begejstring for Næsten, dens Søgen Fællesskabet med Næsten – skulde det, den finder, end være Menneskets højeste Lyst – er ikke andet end Selvished; i sin Sorg over Ensomheden søger den sit eget. Romantiken sørger over sin Ensomhed og

opfatter den som en Ulykke, en Skæbne eller Afmagt. Kristendommen kender kun til Skyld; den hjælper ikke Mennesket ud over Ensomhedens Skyld, men lærer det i Ensomheden at være søgt og fundet af Befalingen om at elske den Næste, som det ikke behøver at søge, da han er det Menneske, vi ser. Naar man udelader Forargelsens Mærke paa det kristelige, bliver det umuligt at skelne mellem den kristelige Tale om Kærlighed til Næsten og den hedenske Tale om at søge sit eget i at elske Næsten eller den kvasividenskabelige Tale om Menneskebehandling – og saa bliver Kristendommen næsten acceptabel. Det er virkelig med fuld Ret man savner alt dette hos Kierkegaard. –

Kierkegaards Forstaaelse af det dobbelte Kærlighedsbud er ganske den samme, som vi træffer i de synoptiske Evangelier; rent antydningssvis og uden at gøre Fordring paa at bringe noget nyt, skal der derfor her henvises til Jesu Forkyndelse:

For at forstaa Jesu Udlægning af Loven, specielt af det dobbelte Kærlighedsbud, er det nødvendigt at se hans Forkyndelse af Loven i dens Enhed med hans Forkyndelse af Gudsherredømmets Komme.

Som bekendt er Gudsherredømmet hos Jesus et rent eskatologisk Begreb; dets Rod i Det gamle Testamente behøver vi her ikke at komme ind paa. Jesus er forvisset om, at denne Verdens Tid er forløbet; Gudsherredømmet er i Frembrud (Mk. 1, 15). Det egentlige Tegn er han selv og hans Virken, hans Forkyndelse. Det betyder ikke, at Gudsherredømmet allerede er nærværende, men at det er i Færd med at komme, og det eneste Mennesket kan gøre overfor det, er at holde sig beredt eller at gøre sig beredt. Nu er det den afgørende Time; overfor ham og hans Ord maa – og bliver – Afgørelsen truffet. I Ordene om at følge ham efter og tage sit Kors op, i Lignelserne om den store Nadver, om Skatten og Perlen bliver Afgørelsens Nødvendighed og Absolutthed forkyndt. Gudsherredømmet er alt for et Menneske, eller han har overhovedet ingen Lod og Del i det; det er det, for hvis Skyld man opgiver alt, forsager alt: den, der vil vinde sit Liv, skal miste det, men den der vil miste det, skal vinde det. (Lk. 17, 33).

Men hvis Gudsherredømmet ikke skal være et dunkelt og mørkt skæbneagtigt Noget, hvis Forsagelsen af „Verden“ ikke skal være en eller anden Slags Askese, saa maa den være en virkelig Beredthed for Guds Fordring, og saa maa Fordringen om Afgørelse have en for Mennesket klar og forstaaelig Betydning. Kun da kan der være Tale om virkelig Afgørelse; kun da giver det kommende Gudsherredømme Øjeblikket afgørende Betydning.



I sin Udlægning af Loven siger Jesus, hvori Beredtheden for Gudsherredømmet bestaar: i Opfyldelsen af Guds Vilje.

Jesus ser som Det gamle Testamente Menneskets Handling under Lydighedens Synspunkt. I Lignelserne Lukas 17, 7-10 og Matt. 20, 1-15 slaas det fast, at Mennesket ikke har noget Krav paa Gud. Men for Jødedommen var Lovens Autoritet rent formal: man adlød Fordringen, fordi den nu engang var paabudt, ikke fordi den i sig selv var indlysende som Guds Fordring. Jesus forlanger, at Mennesket selv skal indse, hvad der er fordret af det. Og først da kan der være Tale om Lydighed i radikal Forstand, naar Mennesket bøjer sig, ikke for Fordringens Magt, men for Fordringens Sandhed. For Jesus er Mennesket stillet i Afgørelsen mellem godt og ondt, mellem Guds Vilje og sin egen. Det gode er Guds Vilje, ikke Opnaaelsen af eller Udfoldelsen af noget, der er nedlagt i Mennesket. Den menneskelige Handling som saadan er Lydighed eller Ulydighed; Jesus lærer overhovedet ikke nogen Etik som en almen og for Mennesket forstaaelig Teori om, hvad man skal gøre eller lade være. En saadan Teori maa altid gaa ud fra en bestemt Forstaaelse af Mennesket som et Væsen med bestemte Anlæg og bestemte Maal (Ideal eller Formaal), enten de saa er idealistiske eller utilitaristiske. En saadan Teori gør Mennesket – om ogsaa kun det ideale Menneske – til Maalestok for Handlingen; og en saadan Teori ser Mennesket som sikret i sin Eksistens, selv siddende inde med de Handlingsmuligheder, som kan tænkes at møde det. Jesus ser ganske anderledes paa Mennesket og dets Eksistens: i en absolut Usikkerhed overfor det, som møder det. Mennesket kan ikke paa Forhaand raade over Mulighederne for, hvad det er, det skal gøre; det kan ikke i Afgørelsens Øjeblik trække sig tilbage til en almindelig etisk Teori, som befrier det for Afgørelsens Ansvar, men hvert Afgørelsens Øjeblik er væsentlig nyt. Dermed er der gjort Alvor af, at det godes Fordring virkelig er Guds Fordring, ikke en Fordring, som stammer fra noget guddommeligt i Mennesket, men virkelig en Fordring fra den Gud, som staar hinsides Mennesket. Hos Jesus er Begreberne godt og ondt orienteret ud fra Guds Vilje.

Men hvad betyder det da, at Mennesket kan indse Guds Fordring, naar det ikke er givet med Skriftens formale Autoritet, og heller ikke fremgaar af et Idealbillede af Mennesket eller Menneskeheden? Ja, Fordringen kan ikke fremstilles i en almen etisk Teori, men den fremgaar af den Afgørelsens Situation overfor Gud, hvori Mennesket er stillet. I Afgørelsens Situation ved Mennesket og skal det vide, hvad der er Guds Fordring, naturligvis ikke som Tilskuer, men Jesus kender heller ikke

Mennesket som Tilskuer. Det er derfor ogsaa ganske meningsløst at spørge Jesus om konkrete etiske Fordringer, eller om hans Stilling til konkrete etiske Problemer. „Bjergprædiken“ siger ikke – i Regler og Bud – hvad et Menneske skal gøre, men at hvad et Menneske skal gøre, det skal det gøre helt. Det kommer ikke an paa Gerningens Hvad, men paa Gerningens Hvorledes, paa Menneskets Vilje. Jesus har da heller intet sagt om, hvad man skal gøre for at elske sin Næste; Kærlighedsbudet indeholder intet om Kærlighedens Indhold. Elsker Mennesket virkelig, saa ved det ogsaa, hvad det har at gøre.

Guds Vilje er altsaa for Jesu ligesaa lidt et socialt eller politisk Program som et etisk System ud fra et Idealbillede af Mennesket, eller en Værdietik. Han kender ikke Begrebet Personlighed og Dyd – ogsaa hos ham mangler dette Ord – og som han ingen Dydslære har, saa har han heller ingen Lære om Pligterne eller om Værdierne. Det er tilstrækkeligt, at Mennesket ved, at Gud i hans konkrete Livssituation, i hans Her og Nu, har stillet ham i Afgørelsen. Og dette betyder netop, at han selv maa vide, hvad der er fordret af ham, og at ingen Autoritet og ingen Teori kan befri ham for dette Ansvar. Er Mennesket virkelig beredt dertil, saa ligner han det gode Træ, der bærer den gode Frugt. Den, der ser den saarede ved Vejen, ved uden noget ydre Bud, at det gælder om at hjælpe ham. Den, der møder syge og nødlidende, ved, at intet Sabbatsbud kan hindre ham i Pligten til at hjælpe dem. I alle gode Handlinger kommer det frem, om Mennesket vil gøre Guds Vilje, dvs. om det vil være ganske lydigt, om det vil give Afkald paa sine egne Fordringer, om det vil bøje sin naturlige Vilje med dens Fordringer. Det betyder af sig selv Fordringen om Sandhed og Renhed, det betyder af sig selv Forkastelsen af Hykleri, Forfængelighed og Gerrighed. Et saadant Menneske behøver ikke særlige Forskrifter for sit Forhold til andre; hans Forhold til dem er bestemt af, at han giver Afkald paa sin egen Fordring.

Kærlighedsbudet giver et sammenfattende Udtryk for, hvordan man skal forholde sig overfor andre. Men hos Jesus er Kærlighedsbudet hverken grundet i Tanken om Kærligheden som en højeste Værdi eller i Tanken om, at Mennesket er noget i sig selv helligt eller værdifuldt. Derimod i Tanken om Lydighed, i Opgivelsen af den egne Fordring. Kærligheden er hverken tænkt som en Dyd, der hører med til det fuldkomne Menneske, eller som en Hjælp til det fælles bedste, men som Selvovervindelse, Selvfornægtelse i den konkrete Livssituation, hvori et Menneske staar overfor et andet. Derfor kan Jesu Fordring om Kærlighed heller ikke

nærmere bestemmes i sit Indhold eller opfattes som et etisk Princip, hvorudad man kan aflede de enkelte konkrete Fordringer, saadan som det er muligt for det humanistiske Kærlighedsbud, der beror paa et bestemt Menneskeideal. Hvad man skal gøre for at elske Næsten, for at elske Fjenden, bliver ikke sagt. Kærligheden er simpelthen Fordringen om Lydighed og viser, hvorledes denne Lydighed kan og skal udøves i den konkrete Livssituation, hvori Mennesker er forbundet med hinanden.

Meningen med det dobbelte Kærlighedsbud er ikke den, at de to Bud: at elske Gud og at elske Næsten, er identiske, saaledes at Kærligheden til Næsten uden videre skulde være Kærlighed til Gud. Denne Misforstaaelse kan kun fremkomme, hvor man i et Menneske ser en Egenværd, noget guddommeligt. Men der har man afskaffet Gud og erstattet ham med Mennesket. Nej, tvertimod er det øverste Bud at elske Gud, at bøje sin egen Vilje i Lydighed under Guds. Og dette første Bud bestemmer Betydningen af det andet, den Holdning, som jeg indtager overfor Næsten skal være bestemt af den Stilling, som jeg indtager overfor Gud: som den, der er lydlig mod Gud, som den, der overvinder sin selviske Vilje og giver Afkald paa sine selviske Fordringer, staar jeg overfor Næsten, beredt til Offer saavel overfor Gud som overfor Næsten.

Og omvendt bestemmer det andet Bud Betydningen af det første: idet jeg elsker min Næste, udviser jeg min Lydighed mod Gud. Der er ingen Lydighed mod Gud i en Fantasiverden, ingen Lydighed løst fra den konkrete Situation, hvori jeg som Menneske staar mellem Mennesker, ingen Lydighed, som retter sig direkte mod Gud. Den Godhed, Medfølelse, Barmhjertighed, jeg viser mod Næsten, er ikke noget, som jeg gør for Gud; Næsten er ikke et Værktøj, hvormed jeg øver mig i Kærlighed til Gud, Næstekærligheden kan ikke udøves med et Sideblik til Gud. Men som jeg kun kan elske min Næste, naar jeg ganske bøjer min Vilje under Guds, saa kan jeg kun elske Gud, idet jeg vil, hvad han vil, idet jeg virkelig elsker min Næste. Gud fordrer Lydighed d.v.s. Offer af mine Fordringer, det er at elske Næsten for Næstens Skyld – saaledes som jeg elsker mig selv for min egen Skyld.

Altsaa: Gud skal et Menneske elske i fuldkommen Lydighed mod hans Vilje, ved at opgive sine Fordringer for at staa til Guds Raadighed. Dette er det første Bud. Denne Lydighed mod Gud udviser Mennesket i at elske sin Næste paa Bekostning af sine egne Krav. Dette er det andet Bud. Det første Bud uden det andet er Sværmeri; det andet uden det første er Forgudelse af Mennesket, er den ubrudte Egenvilje, der finder sig eget i Medmennesket, – der har fundet noget i Næsten at elske.

Saa vel Fordringen om Kærlighed til Gud som om Kærlighed til Næsten kan kun forstaaes i den konkrete Situation; for Betragtningen er den indholdsløs.

Der skulde nu være givet et tilstrækkeligt Materiale for en Sammenligning af Problemstillingen i „Efterskriftet“ og i „Kjerlighedens Gjerninger“. I det refererede Afsnit af „Efterskriftet“ slaas det fast, at hvis der er en absolut Pligt mod Gud, hvis der er et absolut telos, hvis Gudsforholdet skal være alt for et Menneske, og et Menneske skal elske Gud over alle Ting og lyde Gud i alle Ting, – saa kan dette absolutte telos ikke medieres sammen med de relative, ikke udtømme sig i de relative. Det gælder et Enten-Eller. Nok er Mennesket baade timeligt og evigt, men her er ikke Tale om, hvad et Menneske er, men om hvad det skal vorde, og man vorder kun en af Delene. Talen er om Lydighed mod Fordringen, – og hvis Lydighed virkelig skal betyde Lydighed, maa den bestaa i at ofre sin egen Vilje, i at give Afkald paa de relative Formaal for det absolutte Formaalets Skyld. Hvis Gud ikke ligesom havde „givet Slip paa Mennesket“, hvis han ikke havde givet det Selvstændighed overfor sig, hvis han ikke havde givet det en Vilje og et Ansvar, saa vilde det adlyde med Nødvendighed som Fuglen og Liljen, men saa vilde det heller ikke være et Menneske, der adlyder Gud i frivillig Lydighed ved at give ham den Vilje, det har faaet af ham, for at det skal give ham den i fuldkommen Lydighed. Naar „Synden er sat“ – og uden Synden intet Problem, ingen Historie – betyder Synden Menneskets egen Vilje, at det har gjort sin Vilje til sin egen Vilje, at det søger sit eget i Flugt fra Gud og i Trods mod Gud, og Lydigheden maa derfor bestaa i at udlevere sig selv, sin egen Vilje, sine egne Krav og Ønsker: de relative Formaal, som Menneskets Hjerte er til. Fordringen er ikke om noget hos Mennesket, ikke om dets Præstationer eller om bestemte Gerninger, men om Mennesket selv og af Mennesket selv. Derfor betyder Handling her som vist i det foregaaende Liden, en Mistanke af sig selv som sin egen for at vinde sig selv som Guds; en Afgørelse, hvor det er Mennesket selv, der afgøres.

Problemet i „Efterskriftet“ er nu ikke, hvordan Individet finder noget Udtryk for sit absolutte Forhold til det absolutte i det udvortes, for som „ren Afgørelse“, som Afgørelse af sig selv, har Afgørelsen intet direkte Udtryk i det udvortes. Men Problemet er, hvordan Individet som eksisterende i et absolut Forhold til det absolutte telos dog forbliver i de relative Formaal uden at mediere imellem dem: i Stedet for at trodse paa eller – hvad der jo i Grunden er det samme – at fortvivle om sin Ret,



skal Individet lære det opbyggelige i den Tanke, at overfor Gud har vi altid Uret; i Stedet for at være noget i sine Præstationer og i sine Betyrninger for sig selv, skal Individet blive til intet under den absolutte Lydigheds Forpligtelse; tilbedende, tiende d.v.s. lyttende og lydende, takkende, ikke som en Overgang, men vedvarende, og det vil jo sige: stadig paa ny – og saa skal det samtidig leve det „naturlige Menneskeliv“ og f.eks. more sig i Dyrehaven. Problemet er altsaa ganske det samme som i Abrahamsfortællingen: hvordan efter at have ofret Isak faa ham igen og være ligesaa glad for ham som før. Den endelige og skarpeste Udformning af Problemet har Kierkegaard givet i „Sygdommen til Døden“, hvilket Skrift det var vel værd at sammenligne med „Efterskriftet“ – baade i Lighed og Forskel.

Man kan nu ikke sige, at „Kjerlighedens Gjæringer“ giver en teoretisk, en tankemæssig Løsning af Problemet ved at finde Enheden mellem det absolutte telos og de relative eller mellem Kærligheden til Næsten og Elskov og Venskab – det vilde jo heller ikke være andet end den Mediation, som Kierkegaard bekæmper. Naar det i „Efterskriftet“ hedder, at den evige Salighed, det absolutte telos, æstetisk set er den mest fattige Forestilling, fordi den er det absolutte telos for en villende, der kun vil stræbe, fordi den kun er til for Individet i den absolutte Afgørelse, men saaledes rigtignok ogsaa er til for Individet i hvert hans Livs Øjeblik, saa er der i „Kjerlighedens Gjæringer“ givet en kristelig Bestemmelse af den absolutte Fordring, som paa ingen Maade æstetisk set har mere Indhold; hvor der paa ingen Maade objektivt set er mere at faa fat paa. Den uendelige Fordring og Fordringen om at elske Næsten er lige „indholdsløse“ – Kierkegaard giver jo heller ingensinde nogen Anvisning paa, hvad man skal gøre for at elske sin Næste. Ligesaa lidt som Sætningen: Subjektiviteten er Usandheden, indeholder nogen større objektiv Sikkerhed, nogen „objektiv Sag“ og ligesaa lidt som Afgørelsen overfor Paradokset, overfor Guden i Tiden, giver Troen mere at støtte sig til end Sokrates' Gudsbevidsthed – giver Fordringen om at elske sin Næste Anvisninger paa Ting, som man kan gaa hen og gøre; den er ikke Fordringen om at gøre dette eller hint, men ene og alene Fordringen om at elske sin Næste. Der er i det kristelige aldeles ingen objektiv Sandhed, ingen objektiv Sag: Afgørelsen er overfor Guden i Tiden, hvem ingen direkte Kendelighed forraader, og Afgørelsen er overfor Næsten, hvem visselig heller ingen direkte Kendelighed forraader – Troen paa Kristus er ikke Afgudsdyrkelse af et Menneske, og Kærligheden til Næsten beror ikke paa en Guddommeliggørelse af Mennesket.

Forholdet mellem det refererede Afsnit af „Efterskriftet“ og „Kjerlighedens Gjerninger“ er dette: Som Guden i Tiden, Paradokset, træder i Stedet for Erindringens Bagdør eller: som det evige, der er blevet historisk, træder i Stedet for det, – om man saa kan sige – blot evige, saa er ogsaa den uendelige Fordring blevet „historisk“ i Fordringen om Kærlighed til Næsten. Kierkegaard har først fremsat det patetiske og dernæst det dialektiske i dets Betydning for det patetiske: først fremsætter han – kristeligt – det absolutte Krav som det dobbelte Kærlighedsbud. Dermed er Afgørelsen endeligt og absolut blevet til en „ren Afgørelse“ uden nogetsomhelst objektivt Tilhold: Menneskets Afgørelse af sig selv overfor Gudsfordringen gennem Næsten. Sokrates havde dog en Adgang til sine evige Forestillinger, – her er der ikke andet end det Menneske, vi ser. Afgørelsen er i Tiden i Forhold til Næsten, d.v.s. der er intet til at moderere Ansvar og give det noget andet Indhold end Ansvar selv.

„Efterskriftet“s uendelige Fordring møder os i „Kjerlighedens Gjerninger“ i Fordringen om at elske Næsten. Som det tydeligt fremgaar af Skriftet, gælder det stadig om at elske Gud over alle Ting, men jeg møder Fordringen gennem min Næste, der er – ikke Gud, men den, i hvem jeg møder Gud. Gud er ikke blevet mere synlig – tværtimod. Gudsfordringen kan ikke lettere udtømmes i de relative Formaal eller finde sit ydre Udtryk i bestemte Gjerninger – tværtimod. Mennesket er aldeles bundet til at have sit Forhold til Gud i Eksistensen, i det historiske Forhold til den historiske Næste, men rigtignok ogsaa der bundet til sit Forhold til Gud. Eksistensen er betonet saa stærkt, som det overhovedet er muligt. Som det forholder sig med „Efterskriftet“ sammenlignet med „Kjerlighedens Gjerninger“, forholder det sig iøvrigt med Kierkegaards Forhold til alle de pseudonyme Skrifter: Kierkegaard ved til hver en Tid mere end Pseudonymerne kan og skal vide; han tillader sig kun at sige een Ting ad Gangen, overladende det til Læseren at forstaa det ved sig selv, men ikke at faa noget at rende med. –

Den uendelige Fordring, Gudsfordringen, er altsaa „aabenbaret“ i Næstens Fordring paa Mennesket; „skjult“ i Næsten er Gudsfordringen paa Mennesket. Som Troen „ser“ Gud i Guden i Tiden, saaledes hører Lydigheden Gud i Fordringen om at elske Næsten. Det er Gud, Mennesket hører, men det er gennem Næstens Krav. Enhver anden Tale om Kravet er i Virkeligheden uforbindtlig, et Eksperiment – som det Selv, Mennesket selv „sætter“, ifølge „Sygdommen til Døden“ kun er et eksperimenteret Selv. Hele den moderne Tale om Medmennesket er i

Virkeligheden uden Alvor, fordi den er uden Gud; det objektive Spørgsmaal: om Mennesket kan høre, at det er Gud, der taler, er ganske vist ligegyldigt, men det subjektive: om Mennesket i Lydighed vil høre Fordringen – det er: høre Gud i den, det er Alvor.

#### IV

Efter Løgstrup kan den Modsætning, som præger hele Kierkegaards Tænkning, udtrykkes paa to Maader: først som Modsætningen mellem at leve som den enkelte og at fortabe sig i Mængden. Dernæst som Modsætningen mellem at være Eksistensens Karakter som Vorden og som Mulighed tro og at lægge sig fast paa det virkeliggjorte. Begge Modsætninger er nøje forbundet.

Umiddelbart lever ethvert Menneske Mængdens Liv; Opgaven er derfor at vinde sig selv fra Mængden; det sker i Kraft af Forholdet til noget absolut, til en Radikalitet, der ikke kan overbydes. Dette absolutte er hos Kierkegaard Uendeligheden eller Evigheden. Den Opgave, som Eksistensen stiller Menneskene, er i en *anstrengt koncentreret Bevidsthed*<sup>1</sup> om sit Forhold til det absolutte, til Uendeligheden, atter og atter at tage sit Liv ud af Mængden, hvor Mennesket har lagt sig fast paa det, som er virkeliggjort eller skal virkeliggøres.

Spørgsmaalet er nu, hvorledes dette at ville være den Enkelte, eller at ville være Eksistensens Karakter som Vorden og Mulighed tro, ytrer sig i *Menneskets konkrete Eksistens*, hvilket Udtryk Forholdet til det absolutte og radikale har.

Ved „den konkrete eller ydre Eksistens“ forstaar Kierkegaard efter Løgstrup Individet med dets Evner og Tilbøjeligheder, der gør Fordring paa at blive udfoldet og tilfredsstillet, hvortil kommer Livet i en Række ydre Forhold, i en bestemt Tingenes Orden, som paalægger det en Række Pligter.

Nu kan Mennesket leve saaledes i sin konkrete Eksistens, at det bliver staaende ved sin umiddelbare Bestemthed, hvorved det lader sig bestemme af Mængden. Modsætningen er at gennemtrænge sin konkrete Eksistens med sit Forhold til Uendeligheden eller Evigheden.

Hvori bestaar saa dette Forhold til Uendeligheden? Løgstrup henviser til, hvorledes Kierkegaard i „Sygdommen til Døden“ har givet en psykologisk Basis for Hævdelserne af, at „Mennesket gennem Uendeligheden. Udhævelserne er af mig. – Iøvrigt er Rækkefølgen af de enkelte Partier ændret noget under den endelige Udarbejdelse.

den og Evigheden bliver et Selv“. Det er Uendeliggørelsens Bevægelse, der – ved Siden af Endeliggørelsen – konstituerer Selvet, men Uendeliggørelsens Bevægelse har sin Grund i Fantasien, der er den Evne, som ligger til Grund for alle de øvrige. Hvis Mennesket udelukkende gør Uendelighedens Bevægelse, taber det sig selv; det lever fantastisk; det glemmer, at det er et konkret, endeligt og begrænset Selv og derfor ogsaa maa gøre Endeliggørelsens Bevægelse: overtage sin konkrete Eksistens, d.v.s. det maa ved sit Forhold til Evighedens eller Uendelighedens Fordring overtage sin konkrete Eksistens – eller gennemtrænge sin konkrete Eksistens med sit Forhold til Uendeligheden.

Men før vi kan sige, hvad det betyder at overtage sin konkrete Eksistens ved Forholdet til Uendeligheden, maa vi, siger Løgstrup, vide, hvad denne Fordring gaar ud paa. Og Svaret er, at Fordringen gaar ud paa eksisterende at udtrykke, at Individet slet intet formaa, men er intet for Gud, for mellem Gud og Menneske er ingen ligefrem Lighed mulig. Men da Individet i Umiddelbarheden har sin Glæde i, hvad det formaa, gælder det om at afdø fra Umiddelbarheden, hvorfor Livet i Lydighed mod den uendelige Fordring betyder Forsagelse og Lidelse.

Den uendelige Fordring har altsaa Karakteren af en Abstraktion fra det konkrete eller fra den ydre Eksistens. Derfor: hvor forskellig Fantasteriets Abstraktion end er fra den absolutte Fordring, begge er dog en Abstraktion.

Som Eksempel paa, hvorledes denne Abstraktion skal gennemføres, henviser Løgstrup til „Dyrehavsturen“: Følgen af, at den uendelige Fordring er en Fordring om Tilintetgørelse, maa blive, at Inderligheden, Gudsforestillingens Vedvaren, hvortil den religiøse maa være i Stand, ophæver sig selv – idet dens Indhold jo er: Intet at formaa, altsaa heller ikke at fastholde sig selv. Det formaa ikke, som det jo skal, i Timeligheden uafbrudt at føre Evighedens Liv – og Kierkegaard ender med at løse Vanskeligheden ved et etisk Veto. Vanskeligheden er ikke blot begrundet i Menneskets Sygdom, men er af logisk Karakter.

Men med den uendelige Fordring at overtage sin Eksistens betyder ogsaa, fortsætter Løgstrup, at overtage sit Liv som et Liv i total Skyld. Skylden bliver total ved at sættes sammen med Gudsforestillingen. Skylden som Totalitetsbestemmelse er det første: den Eksisterende maa være absolut skyldig for at kunne blive skyldig i det Enkelte. Fordringen gaar ud fra, at Mennesket kender den, hvorfor ethvert Moment i Skylden er ny Skyld. Derfor medfører den totale Skyld en vedvarende Be-



vidsthed om Skylden i Modsætning til den komparative. Opgaven bliver Fastholdelsen af Bevidstheden om Skylden og ophæver ogsaa her sig selv. Skylden, der oprindelig fremkom ved at sætte Skylden i det enkelte sammen med den uendelige Fordring, kommer til at bestaa i Skyldsbevidsthedens Ubestandighed. Løst fra Skylden i det enkelte lever den totale Skyldsbevidsthed sit eget Liv.

Kierkegaard er gaaet Vejen over den uendelige Abstraktion fra den konkrete Eksistens for at blive klar over den uendelige Fordring, men dermed, mener Løgstrup, bliver den Opgave med den uendelige Fordring at overtage sin konkrete Eksistens umulig. Det, hvorpaa Fordringen gaar ud, udledes af dens blotte Uendelighed: i sin konkrete Eksistens' Endelighed, stillet under Uendelighedens Fordring, skal Individet blive sig bevidst, at det intet er. Den uendelige Fordring faar ikke sit Indhold fra den konkrete Eksistens, men gør kun sin egen Uendelighed gældende. Overgangen fra den endelige til den uendelige Fordring er hos Kierkegaard ikke saa meget en Radikalisering af Ansvar og svarende dertil af Skylden som en Potensering af Ansvars- og Skyldsbevidstheden.

Løgstrup udtrykker det ogsaa saaledes, at den uendelige Fordring og den totale Skyld, hvori den enkelte forholder sig til Fordringen, er udelukkende religiøs; det etiske synker ned til at blive Anledningen for det religiøse Liv. Den endelige, moralske og juridiske Fordring er et Forhold mellem to, hvoraf den ene har øvet Uret, og den anden lidt Uret. Naar nu den, der har øvet Uret, sætter sin Skyld sammen med den uendelige Fordring, bliver hans Skyld total, men samtidig dermed bliver det andet Menneske, overfor hvem Skylden er begaaet, ganske skilt fra og forsvinder ud af Billedet. I den uendelige Fordring er der ingen Plads for Uretten mod ham. Den er jo indholdsløs og erkendes kun gennem den uendelige Abstraktion fra den konkrete Eksistens. Den kan ikke indeholde noget saa indholdsbestemt som Ansvar for et andet Menneske eller Skylden mod ham. I sin Indholdsløshed gaar den kun ud paa Tilintetgørelsen af den enkelte overfor Gud; den er netop Udtrykket for, at det religiøse Forhold er det eneste. Det er ikke et Forhold mellem to, der bliver til et Forhold mellem tre, men et to-sidigt Forhold afløses af et andet tosidet Forhold. Fordringens Uendelighed har intet at gøre med en Radikalisering af den endelige Fordrings Indhold. Fordringen er nemlig en Fordring om den blotte Uendelighed og ikke en bestemt Fordring, som i Kraft af sit Indhold viser sig at være uendelig.

Dette var i al Korthed Løgstrups Fremstilling af Kierkegaards Tankegang. Vi vil begynde vor Undersøgelse af Løgstrups Fremstilling med at spørge, hvad der efter Løgstrup er Kierkegaards Interesse, hans Intension. Løgstrup siger, at Kierkegaards Problem er, hvordan Mennesket ved sit Forhold til den uendelige Fordring kan tage sig selv ud af Mængden og blive Eksistensens Karakter som Vorden og som Mulighed tro, og til den Ende søger han at naa til Klarhed over den uendelige Fordring og vise, hvorledes denne Fordring udtrykker sig i den konkrete Eksistens, hvorledes Mennesket kan gennemtrænge sin konkrete eller ydre Eksistens med sit Forhold til den uendelige Fordring.

Med andre Ord: Problemet er efter Løgstrup Forholdet mellem Uendeligheden og Endeligheden, mellem den uendelige Fordring og de endelige Fordringer. Som eksisterende – saaledes som Løgstrup opfatter dette Begreb – er Mennesket jo baade timeligt og evigt, det er en Syntese af Timelighed og Evighed; det gælder derfor om at finde Enheden derimellem. Om at vise, hvorledes den uendelige Fordring bliver konkret i de relative, eller udtømmer sig i de relative Formaal. Om at finde Foreningen eller Forsoningen mellem Uendelighed og Endelighed. For at sige det med et enkelt Ord: det gælder om at mediere mellem Evigheden og Timeligheden. *Og Mediationens Idé er i Virkeligheden efter Løgstrup bestemmende for Kierkegaards Tankegang!*

Problemet er nemlig et Problem indenfor Tænkningen; det hele foregaar i Tænkningens Sfære; det drejer sig om Begrebsbestemmelser og Forening af Begreber. Naar Tænkningen har givet sin Løsning, kan Individet gaa i Gang med at føre den ud i Livet: ved sit Forhold til den uendelige Fordring gennemtrænger det sin konkrete eller ydre Eksistens; i sit Liv i den konkrete eller ydre Eksistens udtrykker det sit Forhold til den uendelige Fordring.

Ud fra denne Bestemmelse af Kierkegaards Problem føres vi ganske rigtigt med Nødvendighed videre til Spørgsmaalet om, hvad den uendelige Fordring gaar ud paa. Her har nu Kierkegaard forfejlet sin gode Hensigt: han har givet en saadan Bestemmelse af den uendelige Fordring, at en Mediation mellem de uendelige og de endelige Fordringer bliver en logisk Umulighed. Skal Mediationen lykkes, maa vi naturligvis have at vide, hvad den uendelige Fordring gaar ud paa – og for Resten: naar vi ved det, har vi i Virkeligheden allerede Maalet i Sigte, for saa har vi udtrykt den uendelige Fordring ved noget endeligt! Men Kierkegaard selv er blevet staaende ved den blotte Uendelighed, hvilket kun kan komme af, at han har forsøgt at naa til Klarhed over den uendelige

Fordrings Indhold ved at abstrahere fra den konkrete eller ydre Eksistens! At Kierkegaard har gjort det, viser Løgstrup ved Eksempler henede fra Assessoren i „Stadierne“, fra „Efterskriftet“s Dyrehavstur og fra Talen om Fantasiens Betydning i „Sygdommen til Døden“. Nu er det ikke mærkeligt, at Assessoren maa se saadan paa det: det er jo ham, der gerne tænker sig en Koncentricitet mellem sin ægteskabelige Kærlighed til Konen og sin Kærlighed til Gud. Han ser det religiøse som en Abstraktion fra det almene – herunder Ægteskabet – selv om han ganske vist ikke taler om at abstrahere fra Eksistensen. Om Forstaaelsen af „Dyrehavsturen“ henviser jeg til det foregaaende, og hvad endelig Fantasiens Betydning i „Sygdommen til Døden“ angaar, saa er Løgstrups Forstaaelse heraf bestemt af hans Forstaaelse – eller Misforstaaelse – af den uendelige Fordring og hvad Uendeliggørelse betyder. *Men om at abstrahere fra Eksistensen staar der hos Kierkegaard ikke er Ord*, hvad der, som vi senere skal se, nu ikke er saa mærkeligt; derimod har „Efterskriftet“ mange Ord at sige – til Mediationens Abstraktion fra Eksistensen!

Løgstrup hævder, at Kierkegaards uendelige Fordring ikke har andet Indhold end den blotte Uendelighed, og at Kierkegaard som Følge heraf maa forlange, at Individet skal abstrahere fra Eksistensen: da Fordringen intet Indhold har, maa Forholdet til den bestaa i en anstrengt koncentreret Bevidsthed om den. Den stiller ikke Mennesket overfor en Opgave, som det skal løse; det skal blot forstaa Uendeligheden som et Intet. Men, hævder Løgstrup: naar man opfatter Uendeligheden i dens rette Forhold til Endeligheden; naar man altsaa har forstaaet Begrebet rigtigt, saa finder man det udtrykt i Endeligheden. Eller anderledes udtrykt: Kierkegaard har efter Løgstrup forstaaet Problemet som et Tænkningens Problem, et Problem for Mediationen, og det er i sin Orden, kun har Kierkegaard ikke givet den rigtige Definition af Begrebet. Løsningen forstaaer Løgstrup som en Løsning i Tænkningens Sfære, og Individets Opgave bliver derfor at realisere den givne Enhed mellem den uendelige og de endelige Fordringer i sin egen Eksistens, – jeg kan om denne Realisering ikke finde noget bedre Udtryk end „en moralsk Stræben“ (jvnfr. forøvrigt VII, Side 72, hvor Johannes Climacus giver en Forklaring paa, hvad han forstaaer ved Stræben – og hvad han ikke forstaaer derved).

Vi følger Løgstrups Udvikling videre: en Fordring om *Selvtilintetgørelse* er en Umulighed; det ligger i Begrebet. Et Forsøg paa at løse Opgaven maa derfor være et Forsøg paa bestandig at fastholde Forestil-

lingen. Og ganske det samme gælder Skyldsbevidstheden; Skylden ender med at betyde Menneskets manglende Evne til at fastholde Skyldsbevidstheden; den lever sit eget Liv og har intet med det konkrete Liv at gøre, den kommer ikke til at betyde en Radikalisering af Skylden i det enkelte – i juridisk og moralsk Betydning. I „Sygdommen til Døden“ har Kierkegaard udviklet, hvorledes der til Uendeliggørelsens Bevægelse maa svare en Endeliggørelse, men netop fordi han ved det uendelige forstaar en Abstraktion fra Endeligheden, har han umuliggjort enhver Tilbagevenden til Endeligheden eller Gennemtrængning af Endeligheden med det uendelige. Mennesket bliver borte i Uendeligheden; Løgstrup udtrykker det saaledes, at hvor forskellig end Fantasteriet er fra Uendeliggørelsen, begge er dog en Abstraktion. Livet i Endeligheden bliver altsaa en Umulighed; den uendelige Fordring faar intet positivt Udtryk i den udvortes Eksistens; der er simpelthen ingen Forbindelse mellem den absolutte Fordring og Livet i Endelighedens Ordninger og Pligter.

Lad os nu se, hvor Løgstrup fører os hen.

Han mener at knytte sig til Kierkegaards Eksistensopfattelse, men ved en anden Bestemmelse af den uendelige Fordring at kunne rette Kierkegaards Fejl.

Løgstrups Definition af den uendelige Fordring ser saaledes ud: Ved Siden af den komparative, beregnelige Forpligtelse, der har sine Normer fra det sociale Liv og fra de Love, der er givet med Naturgrundlaget og den kulturelle Skikkelse, hvori disse Love er givet, er der ogsaa en Fordring, der gaar ud over, hvad den anden som Medborger er berettiget til at fordre. Denne Fordring kan ganske vist ikke paavises eller bevises, men kun hævdes, forkyndes, overtages. Den er givet med den andens Eksistens og betyder, at alt, hvad vort gensidige Forhold giver Anledning til at sige og gøre, skal gøres i Tjeneste for den anden og ikke for mig selv. Gerningerne faar vi altsaa anvist af „Situationen“, af Samfundets og Naturens Ordninger, men den uendelige Fordring gør Mennesket ansvarlig for Brugen af dem, eller undertiden for Valget imellem dem. Den endelige Fordring bliver fra en begrundet og betinget til en ubegrundet og ubetinget ved den uendelige Fordring. Ansvarligheden selv i sin Totalitet. Men paa den anden Side faar den uendelige Fordring sit konkrete Indhold fra de endelige. Løgstrup anvender Kierkegaards Udtryk „Inderlighed“ for at betegne, at Lydigheden mod den uendelige Fordring – at det er gjort for den andens Skyld og ikke for min egen – ikke kan ses; hvad der kan ses er det saglige Maal og den



saglige Begrundelse. Og ved Ansvar, der aldrig er et Forhold mellem to, men mellem tre, hvor det tredje er Ansvar som Totalitet, bliver Mennesket den enkelte: han er nemlig ansvarlig for, men ikke overfor den anden.

Denne uendelige Fordring er saaledes ikke naaet gennem en Abstraktion; at alt skal siges og gøres for den andens Skyld, gøres gældende i den konkrete Eksistens og bliver derved til en indholdsfuldt Fordring. Men kun igennem Skylden lærer vi den uendelige Fordring at kende. Skylden er total, men radikal ved en Radikalisering af Fordringens Indhold, ikke som hos Kierkegaard gennem en Radikalisering af Skyldsbevidstheden. Den uendelige Fordring forlanger i radikal Forstand Mennesket selv, saa det heller ikke beholder sin Indsats som sin egen, men giver den hen til den anden. Der er intet endeligt Maal, men Mennesket maa blive i Bevægelsen.

Ansvar er altsaa givet med Tilværelsens Ordninger og hører med til Menneskets konkrete Eksistens; de naturlige Ordninger giver de Omstændigheder, hvorunder den absolutte, den ubegrundede Fordring melder sig. Der er en Forskel mellem den i Forholdene begrundede Lovmæssighed og de endelige og velbegrundede Fordringer paa den ene Side og den uendelige Fordring, som melder sig i Ansvar paa den anden Side, men det betyder ikke, at der intet Forhold er mellem dem: den anden skal jo tjenes med Mening og Forstand. Løgstrup mener, at man særlig maa tage den moderne Videnskabs Resultater i Betragtning.

At den uendelige Fordring, det absolutte Ansvar, under disse Forhold faar Betydning, ligger i, at man jo dog ikke kommer udenom den personlige Bedømmelse af det rent saglige; dernæst maa Hjælpen ogsaa gives saaledes, at den virkelig gives i Tjeneste for den anden, og endelig maa der bevares et vist Rangforhold: de rent saglige Love maa i deres Forlangende om en rent videnskabelig Menneskebehandling stilles under Ansvars Lov som det højeste Kriterium, som den øverste Instans. —

Løgstrup slutter sin Udvikling med at slaa fast, at der rent logisk ikke er noget i Vejen for, at den uendelige Fordring griber ind i den enkeltes rent konkrete ydre Eksistens og virker gennem den.

I Virkeligheden har Løgstrup her løst Eksistensens Problem, — indenfor Tænkningen. *Sammenknytningen* af den uendelige og de endelige Fordringer i Eksistensen er af Løgstrup erstattet med en *Sammentænkning* af de to Begreber. Den uendelige Fordring er blevet konkret i de endelige og er dermed i Realiteten forsvundet ud af Billedet. Følgerne heraf skal vi senere komme ind paa.

Løgstrups Bestemmelse af den uendelige Fordring gør dens Forening med de endelige Fordringer ikke blot logisk mulig, men logisk nødvendig. Og denne uendelige Fordring – at alt, hvad der i det gensidige Forhold i de givne naturlige og samfundsskabte Ordninger gøres, skal gøres for den andens Skyld – har det andet Menneske ikke Ret til at stille; den stilles af det andet Menneskes Eksistens. Det kan nu ikke betyde andet, end at det er Mennesket som vort Medmenneske, der stiller den. Og det giver overhovedet kun Mening, om Mennesket har en Egenværldi, om Mennesket er noget for Mennesket helligt. Fordringen er bestemt ud fra Mennesket, fra en Idé om Mennesket. Hos Løgstrup ganske vist i en saa moderne Form, at han endogsaa tager den videnskabelige Menneskebehandling med i Betragtning. Alt skal gøres for den andens Skyld, men denne anden er Mennesket, som vi har med det at gøre i Ordningerne og ud fra en videnskabelig Bestemmelse af hans Natur, d.v.s. det er Mennesket som den Elskede, Vennen, Medborgeren – Psykopaten, Forbryderen, der skal elskes, d.v.s. ud fra en saglig Bestemmelse af hans Stilling i Ordningerne og af hans naturlige Behov skal han hjælpes. Han skal hjælpes til at leve sit Liv i Ordningerne og til at udfolde sin Natur. Med andre Ord: den uendelige Fordring er en Fordring om Filantropi, Menneskepleje eller Menneskebehandling, som det betegnende nok hedder i vor Tid. En saglig og fornuftig Filantropi, der hjælper Medmennesket til at faa opfyldt sit Behov, hvortil man vel maa have Lov til at medregne, at han paa sin Side ogsaa faar Lejlighed til at elske sit Medmenneske med en baade ubetinget og fornuftig Kærlighed og deltage i Behandlingen af ham. Det stemmer godt hermed, at Løgstrup kan sige, at vi har Ansvaret for den anden, ikke overfor den anden, ogsaa et meget pænt Program, som dog i Virkeligheden udleverer Mennesket i Menneskers Hænder. Ganske vist siger Løgstrup, at Ansvaret er et Forhold mellem tre, og det tredie er Ansvaret selv som Totalitet, men dette tredie bliver nu engang ikke andet end min egen Samvittighedsfuldhed under min Behandling af Medmennesket.

Følgerne af, at den uendelige Fordring forlener de endelige med det ubetingede, mens disse paa den anden Side angiver „Situationen“, d.v.s. hvad det er, der skal gøres for den andens Skyld, træder tydeligst frem, om vi først undersøger Betydningen for den elskende og dernæst for den Elskede, altsaa for Giveren og for Modtageren.

Først den ubetingede Fordring i dens Betydning for den elskende. Her viser det sig til vor store Overraskelse, at naar vi kommer fra den strenge og kanhænde ligefrem asketiske Kierkegaard til Løgstrup, saa

kommer vi fra Asken og i Ilden. Ganske vist tager Løgstrup skarp Afstand fra Kierkegaards Tale om Afdøen, om Tilintetgørelse og om at blive til intet for Gud, men paa den anden Side forlanger han, at alt, hvad der i de naturgivne og samfundsskabte Ordninger gøres, skal gøres udelukkende for den andens Skyld og ikke for ens egen. Efter mine Begreber om de menneskelige Relationer, f.Eks. de erotiske, vil det i Sandhed være et naturstridigt Forlangende, et Krav, der i sin Umulighed ophæver sig selv. Saadan noget kunde de gamle Grækere ikke have fundet paa, og Assessor Wilhelm vilde ikke have ladet sig afskrække af et saadant Krav fra at tænke sig en Koncentricitet mellem sin Kærlighed til Hustruen indenfor de givne ægteskabelige Ordninger og sin Kærlighed til Gud. Saadan noget kommer der ud af, at Løgstrup har sammenblandet Kierkegaards Tale om en uendelig Fordring med de endelige, og ikke som det eneste naturlige vil nøjes med det gensidige Udbytte. Denne Vanskelighed kommer Kierkegaard ikke ud for, af den simple Grund, at han slet ikke har tænkt paa at forvandle Driftens og Tilbøjelighedens Kærlighed, Forkærligheden, til Næstekærlighed, men i Stedet forlanger Fornægtelsen af det selviske, som er i det sandselige – ikke i det sandselige som saadant, men fordi Mennesket er Synder, – men herom senere.

Løgstrup maa – om han er konsekvent – mene, at naar man blot elsker Mennesker i de naturlige Forbindelser, paa en ubetinget og selvopofrende Maade, saa er der intet selvisk i denne Kærlighed. Mennesket skal elskes absolut som den Elskede, Vennen, Medborgeren, den Herskende, de Undergivne o.s.v. – altsaa ikke simpelthen som Næsten, ikke i et ubetinget Ansvar overfor Gud, som er Kærlighed, for mit Forhold til Næsten, men i et ubetinget Ansvar over for Ansvarer som Totalitet, for at jeg virkelig elsker med en uselvisk Kærlighed i de givne Relationer, i de naturgivne og samfundsskabte Ordninger. Hermed er ogsaa Næsten forsvundet ud af Billedet, og Kærligheden til Næsten erstattet med den højeste Form for naturlig Kærlighed. Skal der i denne Forbindelse tales om Selvfornægtelse, kan det kun være i moralsk Betydning – ellers maa Idealet være de gamle Mænd, der skulde styre i Platons Stat.

Dernæst denne Kærlighed i dens Betydning for den Elskede. Her gælder det, at som Selvfornægtelsen er gaaet ud af Kærligheden, saa er Forargelsens Mulighed det ogsaa. Som jeg kun skal elske den Elskede efter mine Begreber om Kærlighed, saa skal han kun elskes efter sine Begreber om Kærlighed; hans Liv i de naturgivne og samfundsskabte Ordninger skal plejes. Det er det, den kærlige skal hjælpe ham til, ikke

som hos Kierkegaard til at elske Gud i selvornægtende lydige Kærlighed. Om han forstaaer sit eget Bedste – og det vil vi ogsaa hjælpe ham til – saa vil han straks være villig til at lade sig behandle for at kunne leve et sundt borgerligt Liv i de givne Rammer.

En ganske fornuftig borgerlig Moral kunde der komme ud af Løgstrups etiske System, om han afholdt sig fra Overdrivelser, for det er hverken sundt at være saa aldeles selvopofrende i de naturlige Forhold, og ikke heller er det ganske ufarligt at blive elsket af en saadan ubetinget Kærlighed, der møder med Ret og Pligt til at tage Ansvar for den anden.

Hvad er nu det for et Problem, Løgstrup beskæftiger sig med? Vi har allerede sagt det: det er Uendelighedens Forhold til Endeligheden; de to Begreber, de to Sfærer sat i Forhold til hinanden. Problemet var at finde en saadan Bestemmelse af den uendelige Fordring, at den lader sig forene med de endelige Fordringer. Med andre Ord: det drejede sig om *noget uendeligt og noget endeligt*. Kierkegaard vil naa til Klarhed over den uendelige Fordring for at kunne vise, hvorledes den finder Udtryk i den konkrete eller ydre Eksistens, men han har forfejlet sit Maal ved at gaa Vejen over den uendelige Abstraktion fra den ydre Eksistens, og nu har Løgstrup korrigeret hans Fejl og fundet den rigtige Bestemmelse af den uendelige Fordring! Mennesket skal blive til noget uendeligt, men det skal ogsaa blive til noget endeligt. Men dette er selvfølgelig kun muligt, om de to Ting lader sig forene. Og fordi Løgstrup opfatter Spørgsmaalet som et Spørgsmaal om noget uendeligt og noget endeligt, maa han naturligvis spørge efter Indholdet – og finder ganske rigtigt, at der hos Kierkegaard mangler en Indholdsangivelse. Men sagen er den ganske simple og afgørende: at Kierkegaard ikke taler om *noget* uendeligt og *noget* endeligt, men kun om hvad det er at *være* uendelig og at *være* endelig forstaaet i Eksistens. Det eneste Spørgsmaal, som overhovedet har Relation til Kierkegaards Tankegang, er Spørgsmaalet om, hvori Evighedens Liv bestaar. Kierkegaards Interesse er et Eksistensens Hvorledes, mens Løgstrups er et Etikens Hvad. Hvis Mennesket som hos Løgstrup skal blive til noget evigt, kan det selvfølgelig ikke samtidig blive til noget timeligt, medmindre vi er i Stand til at bygge Bro over Modsætningen mellem Evighed og Timelighed. Og det betyder ganske det samme, som naar vi ovenfor sagde, at det kommer til at dreje sig om Foreningen af de to Begreber. Og saa hjælper det ikke, at man bagefter snakker om Eksistens, for Eksistens kommer ikke til at be-



tyde andet end den gamle Tale om, at den i Tænkningen givne Enhed skal praktiseres, føres ud i Livet. Problemet er principielt løst af Tænkningen ved Mediationen, men Forudsætningen er selvfølgelig – for at udtrykke det samme paa en anden Maade – at der ingen absolut Pligt er mod Gud, men Livet i „det almene“ er det eviges Udtryk.

Det hele stiller sig altsaa ganske anderledes, om man gør sig klart, at det ikke er et Begreb eller en Tanke, der skal udtrykkes i et andet Begreb eller andre Tanker, men at det gælder om som eksisterende i Forhold til den uendelige Fordring tillige at eksistere i Forhold til Endelighedens Formaal, eller med et noget klodset Udtryk: at det drejer sig om Maaden at eksistere paa. Om man med andre Ord gør sig klart, at Kierkegaard som Tænker aldrig glemmer at tænke det med, at det er en eksisterende, der tænker. At Subjektiviteten er Sandheden betyder ogsaa, at alle Bestemmelser er Bestemmelser af, hvad det er at være subjektiv. Kierkegaard som Tænker gør sig Rede for, hvad det er at eksistere. Han analyserer ikke Mennesket for at finde den menneskelige Eksistens, men han eksisterer og forsøger at forstaa sig selv i sin Eksistens.

Løgstrup mener, at Kierkegaard abstraherer fra Eksistensen. For det første staar det som nævnt ingen Steder. Men ærlig talt: eftersom Kierkegaard hele sit Liv ikke beskæftiger sig med andet end Eksistensens Problemer, hører der et vist Mod til at beskyldte ham for en saadan Tankeleshed. Man tænke blot paa de forskellige Spørgsmaal, Kierkegaard behandler: Eksistensen og Tænkningen, Eksistensmeddelelse; Sceptikerne, Sandsningen; Eksistenssfærer – og sidst men ikke mindst hans Angreb paa Kirken, hvor det, der bebrejdes Kirken, er ganske det samme som han bebrejder Filosofien: at den medierer og lader haant om Eksistensen.

Jeg skal her indskrænke mig til det i denne Sammenhæng nødvendige. Det afgørende er, at Løgstrup ikke har gjort Alvor af eller ikke har forstaaet Kierkegaards Tale om Eksistensen. Begrebet er især i „Efterskriftet“ gjort til Genstand for en indgaaende Behandling. Mennesket er en eksisterende, der har sin egen Eksistens som Opgave. At det er eksisterende vil sige, at det er en Syntese sammensat af Evighed og Timelighed, Uendelighed og Endelighed sat sammen i Eksistensen. At abstrahere fra Eksistensen er kun noget, som den distræte Filosof kan finde paa, og som Mystikeren gør et Forsøg paa ved at forsvinde i Uendeligheden. Og naturligvis er det at abstrahere fra et af Syntesens Momenter ligesaa umuligt. Hvert af Syntesens Momenter er sit eget Modsatte – eller for at udtrykke det tydeligere: den eksisterende er, naar han er det ene Mo-

ment, tillige det andet. Som evig er han timelig, og som timelig er han evig. Opgaven er derfor *ikke* slet og ret at vorde evig, eller blot evig, men Opgaven er som timelig at vorde evig og som evig at vorde timelig. Var Mennesket blot evigt, var der intet Problem; var det blot timeligt, var der heller intet Problem. Men Mennesket er S sammensætningen af Timelighed og Evighed, d.v.s. det er en eksisterende. Jeg tillader mig at udtrykke det populært: Mennesket er paa Forhaand evigt, det hører Mennesket til at være evigt; men som eksisterende er Mennesket i Timeligheden, hvorfor Evigheden møder op i Timeligheden og gør Fordring paa Individet, at det i Timeligheden skal være, hvad Evigheden forudsætter om det. I denne Afgørelse skal Individet honorere Evighedens Krav; da det drejer sig om en Afgørelse, vil det sige, at Individet skal vorde evigt; men da det, det skal vorde, er dets egen Forudsætning, vil det sige, at det skal vorde – ikke noget andet, men sig selv, ikke ved at ophøre med at være den timelige, men som timeligt eller i Timeligheden vorde sig selv som evigt.

Hvad lyder altsaa Fordringen paa? At Individet skal vorde evigt, men i Timeligheden eller som timeligt. Eller: at Individet skal vorde konkret, endeliggøres, men som den evige eller uendelige. Med andre Ord: Individet skal vorde evigt, men som dette bestemte Individ, i Tid og Rum o.s.v.; som dette bestemte Individ skal det leve i sit Forhold til Evigheden, d.v.s. det skal uendeliggøres. Begge Udtryk siger tilsammen dette, at det er Eksistensen, det gælder: et absolut Ansvar, men dette Individets absolutte Ansvar som enkelt Menneske. Forstaaer man ikke det, bliver hele Kierkegaards Tankegang meningsløs og hans Forfatterskab saa forvirret, at man ikke begriber, han har gidet ofre Tid og Ulejlighed paa det – endnu mindre, at nogen gider skrive Bøger om ham.

Hvad har nu forledet Løgstrup til at overse Betydningen af Eksistensen og som Følge deraf at opfatte den uendelige Fordring som en Fordring om at abstrahere fra Eksistensen, skønt han dog maa have haft ligesaa god Grund til som vi andre at føle sig advaret af den Redegørelse for den uendelige Fordring, som Kierkegaard har givet i saadanne Værker som „Efterskriftet“, „Kjerlighedens Gjerninger“ og „Sygdommen til Døden“. Aabenbart det ganske simple Faktum, at han ikke har forstaaet Betydningen af Skylden eller Synden, men mener, at Skyld eller Synd ogsaa hos Kierkegaard betyder Afmagt eller en kommen til kort overfor Fordringen, skønt Kierkegaard aldrig taler om Evne eller Magt resp. Afmagt eller en kommen til kort, men om Lydighed og Skyld. Kierkegaard var nemlig ingen moralistisk Pietist. Naar Løgstrup

har faaet medieret mellem den uendelige Fordring og de endelige, saa hin bliver en Radikalisering af disse, bliver der god Mening i at tale om – en pietistisk – Skyld eller Synd: for saadanne Fordringer kan ingen svare til. Men derfra og til Kierkegaards Tale om Afdøen, Forsagelse, at blive til intet o.s.v. er der unægtelig et langt Spring. Og i Virkeligheden kender Kierkegaard ikke noget til nogen Radikalisering af de endelige Fordringer – saadan som Assessoren fremstiller det almene, er det virkelig heller ikke nødvendigt – saa lidt som han kender til Afmagt overfor Fordringen. Som vi tidligere har paavist det, er det Skylden eller Synden – henholdsvis sokratiske eller kristelige udtrykt – der umuliggør det etiske Stadium, men rigtignok ikke paa Grund af Menneskets manglende Evne, men fordi Menneskets Liv ogsaa i den allerfineste Form for det almene i Elskov og Venskab er Synd, er Selviskhed. Det er derfor ogsaa denne Forstaaelse af Synden, der afgiver Baggrunden for Kierkegaards Tale om en absolut Pligt mod Gud: var Mennesket ikke Synder, var Livet i Elskov og Venskab fuldkomment, og hverken „Forfærdelsen“ eller „det opbyggelige“ behøvede flere Udtræk. Det er heller ikke Assessorens Afmagt til at leve som en god Ægteemand, der underminerer hans Standpunkt, og Kristendommen er ikke Hjælp til at opfylde det almenes Krav. Der er ingen ligefrem Overgang fra Fordringen om Livets Indsats i Elskov og Venskab til den uendelige Fordring, og der er heller ingen ligefrem Overgang fra Skylden overfor Elskovens og Venskabet Krav til Skylden overfor Gudsfordringen paa Mennesket.

Mennesket er en Syntese af Sjæl og Legeme, af Evighed og Timelighed. Evigheden er Fordringen, Tiden er Stedet, hvor Mennesket i Øjeblikket afgør sit Forhold til Evigheden, hvor det eksisterende udtrykker sit absolutte Forhold til det absolutte telos – hvilket naturligvis ikke er det samme, som at det i det udvortes finder Udtrykkene for den uendelige Fordring; jvnfr. foran om Afgørelsen som en indvortes Afgørelse, som ren Afgørelse af sig selv.

Det sandselige eller det timelige som saadant er nu ikke syndigt, men naar Synden er sat, er det sandselige eller det timelige syndigt. „Som saadant“, d.v.s. som Syntesens ene Moment, er Sandseligheden og Timeligheden ikke Synd, og skal naturligvis ikke forsages eller afdøes fra, men naar Synden er sat, saa er Sandseligheden og Timeligheden Synd, og som saadant skal det forsages. Som Moment i Syntesen er Timeligheden Stedet, hvor Mennesket lever, er det sandselige Liv

det Liv, hvori Mennesket skal eksistere i Forhold til den uendelige Fordring, men som det syndige er det sandselige det, der bestemmer Mennesket, Timeligheden det, der lever for Mennesket og river Mennesket med sig i sin Strømmen. Som Moment i Syntesen medhenhørende til Eksistensen, ved Synden syndigt. Man spørge naturligvis ikke om, hvornaar Synden er sat: Synden sættes af Aanden eller sættes derved, at Aanden sættes, *derved at Mennesket bestemmes som Aand*; Aanden er en Bestemmelse af Mennesket som Aand; en Bestemmelse af Menneskets Tilværen som det at være Aand: Aand er Mennesket, naar det lever Aandens Liv, og Aand er Mennesket, naar Aanden gør Fordring paa Mennesket om, at det skal være Aand, og det i Afgørelsens Øjeblik befindes skyldigt overfor denne Fordring.

Er Sandseligheden og Timeligheden syndig, saa lyder Fordringen paa, at Mennesket skal afdø fra Sandseligheden og Timeligheden. Men da som ovenfor anført alle Kierkegaards Bestemmelser er Bestemmelser af, hvad det vil sige at eksistere, saa betyder Sandselighed og Timelighed her det at leve sit Liv sandseligt eller timeligt; det er dette Liv, denne Menneskets Umiddelbarhed, der skal forsages, eller: det er dette Forhold til Sandseligheden eller Timeligheden, der skal fornægtes. Det kan udtrykkes saadan, at Mennesket skal afdø fra sit umiddelbare Forhold til Sandseligheden og Timeligheden, men det kan ligesaa godt udtrykkes saadan, at Mennesket skal afdø fra det sandselige og det timelige, nemlig som det, hvori det har sit Liv, som det, det begærer, som det, det lever paa, lever for, som det, det vil eje, som det, hvori det lever for sig selv og hævder sig selv overfor Evighedens Fordring. Kierkegaards Tankegang svarer her ganske til Paulus' Tale om, at den, der ejer denne Verdens Ting, skal være som den, der ikke ejer dem.

Set under Bestemmelsen Aand er det Synd at leve Umiddelbarhedens Liv, – saa kan det ikke hjælpe, Kirken kommer rendende med de uskyldige Fornøjelser og med det naturlige Liv: et saadant Liv er – selvom det er moralsk uangribeligt – Synd, naar Fordringen er, at Mennesket skal være Aand. Og dette er Kierkegaards uendelige Fordring paa Individet; det skal ikke være Aand i Betydningen af at være noget aandeligt noget, men det skal være Aand i Betydningen af at leve sit Liv som Aand: som enkelt Menneske under et absolut Ansvar, som det hedder i Forordet til „Sygdommen til Døden“. Alle Kierkegaards Udtryk, lige fra den uendelige Resignation (at Ordet Resignation ogsaa kan forstaas anderledes, har Kierkegaard gjort opmærksom paa i „Sygdommen til Døden“ under Omtalen af Stoikerne) til For-



sagelse, Afdøen fra Umiddelbarheden, Tilintetgørelsen af sig selv, Selvfornægtelse, at blive til intet for Gud, udtrykker den ene og samme Tanke: at Mennesket overfor Gud skal afdø fra sin Selvished, sin Selvhævdelse i Trods eller Svaghed, og i Tilbedelse, i Tak og Kærlighed til Næsten blive ganske lydigt mod Gud. Uendelighedens Fordring er Fordringen om at leve Livet som uendeligt, om ganske at staa til Guds Raadighed – æstetisk set den fattigste Forestilling, og for Mediationen ikke til at stille noget op med, men det er, som det skal være: Forholdet til den uendelige Fordring er i Afgørelse, er Lydighed, mens Forholdet til Mediationens uendelige Fordring er i den objektive Betragtning, i Tænkningen. Den uendelige Fordring hos Kierkegaard har kun eet Indhold: at gøre derefter! Kierkegaard udleder ganske rigtigt ikke noget Indhold af den uendelige Fordring, af den simple Grund at Fordringen er det absolutte Ansvar og derfor umuligt kan have andet Indhold end den selv. Den uendelige Fordring er overhovedet ikke til for Betragtningen, saa den kan analyseres og medieres sammen med de endelige Fordringer; den er kun til for den eksisterende i hans Forhold til den som Krav om Lydighed – noget, som allerede „Enten-Eller“ II gør gældende i Talen om at vælge sig selv i sin evige Gyldighed.

Naar Subjektiviteten er Sandheden, naar Sandheden er et Hvorledes, og der ingen objektiv Sandhed er, er det meningsløst at spørge om Sandhedens, om den uendelige Fordrings Indhold. Et saadant Spørgsmaal kan kun fremkomme, naar man læser Kierkegaard paragrafmæssigt: nu afhandler et Begreb, et Problem, og saa gaar videre til det næste. At Subjektiviteten er Sandheden er et Mærke paa enhver Sandhed, enhver Tale om Sandheden. Sandheden er et Hvorledes, en Maade at være til paa, og Individets Forhold til Sandheden er et Forhold til Sandhedens Hvorledes. Evighed og Timelighed er ikke to forskellige Verdener, to forskellige Størrelser, men Evigheden er Friheden, er Ansvaret, Inderligheden o.s.v., er i Frihed at overtage Livet i Timeligheden. Derfor maa Mennesket forsage alt for den absolutte Fordring, være fri af alt, for i Frihed at overtage sig selv. Og derfor maa end ikke den mindste Del af Timeligheden ligge hen i det dunkle, men alt maa gennemtrænges af Friheden: Livet er kun levet, naar det at leve betyder, at Mennesket i at være sig selv og i at ville være sig selv grunder gennemsigtigt i den Magt, der satte det. Man kan med samme Ret sige, at for Kierkegaard drejer alt sig om at leve Evighedens Liv, at vorde evig, som man kan sige, at alt drejer sig om Menneskelivet fra først til sidst.

Hvis den uendelige Fordring ikke var en Fordring om Eksisteren, hvis den kunde defineres som andet end som en Maade at være til paa, saa vilde Forholdet til den ganske rigtigt være en anstrengt koncentreret Bevidsthed om den, og saa vilde Kravet om dette Forholds Vedvaren ganske rigtigt være umuligt, og det vilde være nødvendigt at mediere, for at Individet, idet det tænkte paa den uendelige Fordring, ogsaa kunde tænke paa alle de endelige Fordringer og i sin Beskæftigelse med dem ogsaa kunde beskæftige sig med den uendelige Fordring. Men den uendelige Fordring er nu ikke andet end Fordringen om det absolutte Forhold til Gud, Fordringen om at Mennesket bevidst (i Modsætning til Umiddelbarheden, hvor der ingen Afgørelse finder Sted) skal lade det absolutte telos være sig alt, – naturligvis: handlende være sig alt. Det er kun at sige det samme, naar vi siger, at Afgørelsen skal være absolut, som den absolutte Fordring er absolut; den gælder alt og altid, d.v.s. dens Absoluthed er kendelig paa dens Vedvaren – jvnfr. i „Kjerlighedens Gjerninger“ om Kærligheden, der bliver – men dens Vedvaren beviser i sig, at den gentages i ethvert Handlingens Øjeblik, naturligvis ikke ved at man tilbringer Tiden med uafledelig at sidde og tænke paa den og glemme, at man som eksisterende med Nødvendighed er i Vorden. Den uendelige Fordring er i hvert enkelt Tilfælde den uendelige Fordring, men rigtignok ogsaa i hvert enkelt Tilfælde den uendelige Fordring og ikke nogen relativ eller endelig; det er ganske rigtigt Gudsforholdet, der gør ethvert Forhold til et Forhold til Gud, men det er dog en besynderlig Tanke, at det enkelte Forhold dermed skulde forsvinde – ligesaa meningsløst som det vilde være, om det, at Gud er Værge for Næsten, skulde betyde, at der ingen Forpligtelse var overfor Næsten; denne Forpligtelse er jo tvertimod blevet til en Forpligtelse overfor Gud. Men ganske vist er Individet, derved at dets Forhold i det enkelte bliver til et Forhold til Gud, rykket ud af det Almenes Tryghed og Sikkerhed, selv om det vedbliver at have sit Liv deri, f. Eks. i Elskov og Venskab. Herom kan man læse i „Den store Bog om Adler“ – eller Løgstrup kunde have læst det i Sløks Svar paa hans Afhandling om Kierkegaard og Luther.<sup>1</sup>

Og hvad der gælder om den uendelige Fordring, gælder ogsaa om Skylden; Skylden mod Gud er absolut, det er Forholdet til Gud, der gør den absolut. Skylden i det enkelte forsvinder ikke; den bliver tvertimod til Skyld mod Gud. Og Skylden mod Gud lever ikke sit eget blødt, blodløse Liv, den levet tvertimod med i hver enkelt Skyld. Det

1. I Tidehverv, Aargang XXIV, Nr. 5–6.

er ikke et Menneske, men det er Gud selv, man har med at gøre, naar man har med Næsten at gøre. Og er Mennesket totalt skyldigt ved at være skyldigt mod Gud, saa kendetegnes Skyldsbevidstheden selvfølgelig ved sin Vedvaren i ethvert Skyldens Øjeblik, hvor Øjeblikket selvfølgelig ikke betegner et eller andet Spatium af Tid, men Meningen er den, at Individet bestandig anlægger Forestillingen om den totale Skyld paa hver enkelt Skyld, og den enkelte Skyld altsaa bliver til en total Skyld overfor Gud. Det er en absurd Tanke, at Kierkegaard skulde anbefale Individet at sidde og pleje den totale Skyldsbevidsthed; det vilde være ganske det samme, som at Individet skulde udlette sig selv og intet formaa ved krampagtig at holde Tanken fast – for dermed at retfærdiggøre sig selv; en Fortjenstlighedstanke, som Kierkegaard iøvrigt selv har afvist.

Skylden i det enkelte aabenbarer den totale Skyld, – selv om man aldrig saa meget radikaliserede endelige Fordringer, saa gælder det dog, at een Gang er ingen Gang; pietistisk eller moralistisk bliver Mennesket aldrig totalt skyldigt; pietisk og moralistisk ligger den radikaliserede, den opskruede Fordring over Evne, og Individet føler sig afmægtigt overfor den, men derfor er det dog ikke skyldigt. Skyld er nemlig ikke Afmagt, men Ulydighed. Anderledes derfor hos Kierkegaard: den enkelte Skyld aabenbarer den totale Skyld eller anderledes udtrykt: aabenbarer, at Individet var skyldigt; man maa virkelig være totalt skyldig : være ulydig for at kunne blive skyldig i det enkelte; Skylden som ogsaa Synden forudsætter sig selv: Mennesket bliver skyldigt ved Skyld og Synder ved Synd.

Gudsfordringen og Skylden hverken kan eller skal radikaliseres; de er jo, hvad de er, ved at være Guds og overfor Gud. Derimod skal Mennesket forstaa Fordringen som Guds, og Skylden som Skyld overfor Gud.

Løgstrup opfatter den uendelige Fordring som en Fordring om at abstrahere fra Eksistensen. Vi har paavist, at det kan kun Assessoren finde paa, – og han taler endog kun om at abstrahere fra det at eksistere i det almene, – fordi han ikke kender og ikke maa kende noget til den absolutte Pligt mod Gud og Synden, som umuliggør det etiske Standpunkt som – om jeg maa bruge det Udtryk – et Liv i Opfyldelsen af Guds Fordring paa Mennesket ved at leve i det almene. Men hvor hører saa Problemet om Klosterbevægelsen og „Dyrehavsturen“ og – uden at der er talt om Synden – Problemet om, hvorvidt Abraham

kan faa Isak igen og være ligesaa glad for ham som før, hvor hører disse Problemer hen? Løgstrup har fejlagtigt gjort Spørgsmaalet om „Dyrehavsturen“ til et Spørgsmaal om, hvorvidt Mennesket skal eksistere eller abstrahere fra Eksistensen i denne Verden. Men det er slet ikke Spørgsmaalet; Eksistensen er Opgaven, men Problemet er, hvorledes Mennesket i sin Afdøen fra det umiddelbare Forhold til de endelige Formaal skal forholde sig til den. Derfor er det meget let at svare paa Spørgsmaalet om, hvad Meningen er med disse for Kierkegaard saa betydningsfulde Problemer: naar Synden er sat, naar Kravet om Afdøen fra Umiddelbarheden er stillet, naar Mennesket har lært intet at formaa, naar det har fornægtet sig selv, fornægtet Selviskheden i den menneskelige Kærlighed i Elskov og Venskab, hvad saa? Er Klosterbevægelsen, Munketilværelsen, Askesen det rette Svar? Kierkegaard afviser som paavist i de tidligere Artikler Klosterbevægelsen og Askesen. Men hvad er saa det, som gaar videre, – for bare som man almindeligt gør, at leve i Umiddelbarheden i Foragt for Middelalderens Misvisning er kun Aandløshed –? Problemet vender atter og atter tilbage i de forskellige Værker; det behandles i „Frygt og Bæven“ og „Gjenta-gelsen“, i „Efterskriftet“, i „Kjerlighedens Gjerninger“ og paa afgørende Maade i „Sygdommen til Døden“. Problemet er ret et Problem for en eksisterende, der ved med sig selv, at han skal eksistere: „som saadant“ hører det sandselige og Timeligheden med til Syntesen, men ved Synden er det Synd, og Mennesket maa afdø derfra, men da det dog hører med til Syntesen, maa det atter vindes: Mennesket maa lære ved Gud at formaa det. Det skulde i Parentes bemærket vel være overflødig at bemærke, at Kierkegaard ikke ønsker at give en psykologisk Redegørelse og ikke opfatter det at afdø og at vinde paany som en Succession.

Kierkegaards Svar er forskellige, men peger alle i samme Retning: Aanden maa som Friheden, som Ansvarligheden, sætte Syntesen; Mennesket maa lære ved Gud, ved Gudsforholdet, at formaa det; Gud og Kærligheden til Gud maa være Mellembestemmelsen i den menneskelige Kærlighed i Elskov og Venskab; Mennesket maa i hver en Time af sit Liv være ansvarligt overfor Gud for, hvordan det lever Livet; Selvet maa vorde sig selv som Syntese, og maa vorde det ved Gud. Løsningen af Opgaven er paa ingen Maade nogen logisk Umulighed, men er paa den anden Side heller ikke nogen Opgave for Tænkingen, for Mediationen, der udenom Forargelsen og Selvfornægtelsen finder Enheden – f. Eks. i en allerhøjeste Form for absolut Opofrelse i Elskov og Ven-



skab med et Udtryk fra „Kjerlighedens Gjerninger“. Sammenknytningen er ikke paa Forhaand – paa Forhaand er den kun som Mulighed givet med Syntesen – men sker i Eksistensen, derved at Mennesket som Aand sætter den, derved at Selvet vorder sig selv som Syntese. Opgaven løses ikke een Gang for alle, men maa stadig løses, stadig gentages: Aanden skal i hvert Øjeblik sætte Syntesen, Selvet skal bestandig vorder sig selv. Dialektiken anviser Stedet, hvor Problemet – ikke er løst, men skal løses af den eksisterende. Naar Kierkegaard siger, at Mennesket ved Kærligheden til Gud skal lære Kærligheden til Næsten, lære at elske Næsten i Selvfornægtelse, saa mener han selvfølgelig ikke, at det skal faa en ret Forestilling om Næstekærligheden som Begreb, men at det ved at elske Gud i Selvfornægtelse skal lære *at elske* Næsten. Hvis det ikke var Meningen, maatte Kierkegaard have glemmt alt, hvad han selv har sagt om Eksistensmeddelelse, om indirekte Meddelelse. Løgstrup savner hos Kierkegaard den nødvendige, tankemæssige Forbindelse mellem Begreberne, saa det ene kan udledes af det andet eller deres Enhed findes. Og han har Ret i, at det ikke findes hos Kierkegaard, men han har ikke Ret i at sætte det til, og saa dog hævde, at han har bibeholdt Kierkegaards Opfattelse af Eksistensen.

Jeg sammenfatter Indholdet af det foregaaende i følgende, idet jeg for en Sikkerheds Skyld gør opmærksom paa, at jeg ikke tænker paa Løgstrup personlig, men kun paa hans Fremstilling af Kierkegaard:

Kierkegaard er en eksisterende Tænkner, der forsøger at forstaa sig selv som eksisterende; Løgstrup er Professoren, der bygger et etisk System og tænkende bringer Tilværelsen i Orden.

Kierkegaards Interesse er den eksisterendes Interesse i sin egen Eksistens, Løgstrups Interesse er objektiv og videnskabelig med en Understrøm af pietisk Subjektivisme.

Hos Kierkegaard er Problemet et Problem i Eksistensen eller for den Eksisterende; hos Løgstrup er Problemet i Tænkningen eller for Tænkningen. Hos Kierkegaard drejer det sig om Eksistensen som Opgave for en Eksisterende; hos Løgstrup er det Tænkningen, der hjælper den Eksisterende ved at finde en Løsning for ham, som han saa kan give sig til at realisere.

Kierkegaard taler om den uendelige Fordring som et Hvorledes; Løgstrup om den uendelige Fordring som et Hvad, der ved at udtømme sig i de relative Fordringer giver dem en ubetinget Karakter.

Hos Kierkegaard er Opgaven eksisterende at knytte den uendelige Fordring som Fordringen om et Hvorledes, at knytte det at forholde

sig absolut til den uendelige Fordring sammen med det at forholde sig relativt til de relative. Hos Løgstrup er Opgaven tænkende at knytte den uendelige Fordring som et Hvad sammen med de endelige Fordringer. Hos Kierkegaard intet logisk Spørgsmaal og derfor heller ingen logisk Mulighed. Hos Løgstrup et logisk Spørgsmaal og Løsningen derfor en logisk Nødvendighed. Der kunde i denne Sammenhæng være Grund til at henvise til, hvorledes Kierkegaard *heller ikke løser* Problemet om Forholdet mellem Syndsforladelse og Guds Fordring om Lydighed, heller ikke løser det tænkende, men stiller det som Opgave for den eksisterende paa een Gang at forholde sig ganske til Syndernes Forladelse, som var der ikke andet end Syndsforladelse, og samtidig til Fordringen om Lydighed, som var der ikke andet end denne Fordring; at knytte Troen paa Syndsforladelsen sammen med Lydigheden mod Fordringen: i Forholdet til Fordringen at tro paa Syndsforladelsen, og i Troen paa Syndsforladelsen at forholde sig til Fordringen. Det er slet ikke vanskeligt at forstaa, men Vanskeligheden er ogsaa at gøre det, og enhver anden Forstaaelse er en Misforstaaelse. –

Hos Kierkegaard drejer det sig om som endelig at vorde uendelig, og som uendelig at vorde endelig. Hos Løgstrup om at blive til noget uendeligt og at blive til noget endeligt – altsaa i Grunden ikke ved et Lydighedsforhold, men ved en moralistisk Forvandling af sig selv – hvilket kun kan ske, om dette uendelige lader sig tænke sammen med det endelige.

Kierkegaards Pointeren af Eksistensen kan ved Løgstrups velmente og haandfaste Hjælp tjene som en Indledning til et etisk System. Men lige saa lidt som Løgstrups Kierkegaard-Fremstilling har noget med Kierkegaard at gøre, lige saa lidt har den Betydning som Indledning til Løgstrups System, som han forhjælper Kierkegaard til, noget med Kierkegaard at gøre.

Kierkegaard var kun en privatiserende Tænker, der for egen Regning og Risiko tænkte over Eksistensens Problemer, og kan derfor ikke komme i Betragtning, hvor det drejer sig om objektiv, systembyggende Tænkning. Men Kierkegaard har virkelig heller ikke forlangt andet, end at man vil lade ham i Fred, naar man ikke deler hans Interesse. Løgstrup har ikke delt Kierkegaards Interesse. Det er der ikke noget at sige til, men saa skulde han have ladet være med at forgribe sig paa Kierkegaard og først ved en „systematisk“ Misforstaaelse gøre hans hele Problemstilling til en Ligegyldighed for dernæst ved en Korrektur af den misforstaaede Kierkegaard at gøre ham systemfæhig. Ved at gøre

det hele til ligegyldige objektive Begrebsbestemmelser overskygger man efter Evne for saavel lærde som ulærde den egentlige Kierkegaard og hans egentlige Interesse: Sygdommen til Døden og Helbredelsen fra Grunden, Menneskets egen Eksistens som en absolut Fordring og denne Eksistens' Overtagelse ved det evige.

Her følger nu en enfoldig Betragtning, der kun har faaet Lov til at komme med, fordi den har lovet mig at være saa ubemærket som muligt for ikke at ødelægge Indtrykket af de foregaaende Sider. Iøvrigt paastaar den at have forstaaet Kierkegaard; men det siger den slet ikke for at prale, tvertimod hævder den, at det i Grunden er meget let, fordi Kierkegaard som gamle Sokrates altid siger det samme om det samme og aldrig beskæftiger sig med høje Materier, men kun med den Tilværelse, som er den samme for den lærde og den ulærde. –

Da Gud skabte Mennesket, dannede han dets Tilværelse af Evighed og Timelighed, for at det selv skulde faa Lov til at foretage Sammenknytningen. Derfor er Evigheden Menneskets Sandhed, men ved at sætte Mennesket i Timeligheden gav Gud det Lejlighed til selv at være af Sandheden. I det han skabte Mennesket, gav han ligesom Slip paa det, for at det selv skulde komme til ham. Mennesket har sit Liv fra Gud som den øvrige Skabning, men det alene gav han Lejlighed til selv at modtage det af hans Haand. Mennesket er Guds, som alt er Guds, men Mennesket fik Lov til selv at give sig til Gud. Mennesket er i Guds Magt, som alt er i Guds Magt, men Mennesket gav han Lejlighed til at forlade sig paa hans Magt. Gud skabte Menneskets Tilværelse, men af Kærlighed til Mennesket gav han det den som en Mulighed, for at det selv kunde faa Lov til at virkeliggøre den. Han beholdt ikke andet for sig selv end det at være Gud, Mennesket satte han til selv at gøre det, som han havde skabt det til; han gav det Livet som en Befaling om at leve det.

Derfor er Forskellen mellem Mennesket og den øvrige Natur den, at Gud gav Verden Liv, men Mennesket gav han Livet at leve. Naturen gjorde han lydige mod sin Vilje; men Mennesket skabte han til at gøre den. Naturen er sig selv, men Mennesket satte Gud til at vorde sig selv. Naturens Forhold til Livet er at være Livet, men Menneskets Forhold til Livet er at have Livet som Opgave. Naturen er i Guds Haand, men Mennesket gav han Frihed til at være det. Og derfor er Naturens Liv Nødvendighed, men Menneskets Liv er Ansvar; derfor er Naturens Liv Udfoldelse, men Menneskets er Afgørelse. Gud har stillet Mennesket

i Afgørelsen, Afgørelsen overfor sig i Afgørelsen overfor det Liv som Mulighed og som Fordring, som Gud har givet det. Menneskets Frihed overfor Gud er saaledes ikke, at det er fri af Gud, men at det er ansvarligt overfor Gud; dets Liv er et Liv i Lydighed eller et Liv i Skyld; begge Muligheder hører med til Menneskets Tilværelse, saaledes som Gud skabte den. Guds Vilje sker i Naturen af sig selv, men naar den sker ved Mennesket, da er det Lydighed. Naturen er Guds Værk; Naturen er til for Gud, men Gud er ikke til for Naturen; det er han kun for Mennesket: i Fordringen paa Mennesket; i Ansvar for Livet overfor Gud er Gud til for Mennesket. Men Gud er ikke til for Mennesket, saaledes som Verden er til for det; han er kun til for Mennesket, naar Mennesket er til for ham som hans Skabning: naar Mennesket tager mod Livet som en Gave og en Befaling. Gud er Livets Giver, Livets Herre, Livets Dommer og Livets Opholder – at have Livet som en given Opgave, som en Gæld og en Skyldighed, det er at være for Gud, og det at være for Gud, det er at have en Gud.

Alt det, der her er sagt, kan nu sammenfattes i det ene Ord: Aand. Mennesket er Aand; dets Liv er Aandens Liv. Men Aand er ikke noget, som man saadan er; man er det kun ved at være det eller ved stadig at vorde det. Aand er Mulighed af at være Aand og en Fordring om at vorde Aand. Aand er altsaa en Bestemmelse af, hvad det vil sige at være Menneske; vi kan ogsaa sige, at det er Guds Syn paa Mennesket. Og enten er Mennesket Aand ved at leve som Aand, eller ogsaa er det aandløst, skyldigt overfor sit eget Liv, skyldigt overfor den Magt, der skabte det, skyldigt i Aandløshed.

Fordi Mennesket er Aand, dets Liv et Aandens Liv, er det at leve som Menneske ikke at leve som Naturen lever, men er Frihed, Afgørelse, Lydighed. Og derfor finder Menneskets Liv ikke Udtryk i det udvortes saadan som Naturens, men er kun i det indvortes, – er kun, idet det leves eller gøres, og er ikke andet end at leve det eller gøre det. Dets Historie er Frihedens Historie, ikke Naturens Udfoldelse; den er i det skjulte og kommer ikke til Syne i noget Resultat. Aandens liv aabenbares ikke i det udvortes, men i det indvortes, det er: aabenbares ved at blive aabenbar for Gud.

Saaledes er Mennesket i Verden, men ikke af Verden; det har sit Liv i hvert enkelt Livets Øjeblik, men det har det i Forholdet til Evigheden. Dets Livs Mening er her i Verden, men er ikke udvundet af Verden, hverken af det øjeblikkelige Liv eller af et fjernt Maal for Tidens Strøm. Livets Mening bliver til i hvert enkelt Øjeblik, derved at Livet



laves, derved at Mennesket vorder sig selv som Aand. Ved Evigheden, ved Gudsforholdet er Mennesket Aand, men derved at Mennesket er sat i Timeligheden, er det at være Aand i hvert Øjeblik en Mulighed af at vordre Aand. Det er med Livets Mening, som det er med Jesu Ord: de er overhovedet ikke til andet end at gøre derefter.

Saaledes er Menneskets Tilværelse, dets Eksistens som Menneske, en Syntese af Evighed og Timelighed, af Forholdet til Gud og af, at dette Forhold er her i Verden. Men den er ikke virkelig til, den er kun til som Mulighed; den er kun virkelig til derved, at den bliver til, derved at Mennesket foretager Sammenknytningen og eksisterende holder sin Tilværelses to Momenter sammen. Ellers kommer det, at Mennesket er Guds, at det er af Gud, og er ved sit Forhold til Gud, hvilket er evigt sandt, til at betyde, at Mennesket er i Gud, og i sit Forhold til Gud er Gud. Eller det, at Mennesket er i Verden, er timeligt, hvilket er timeligt sandt, det kommer til at betyde, at Mennesket er Verden og er af Verden, at det at være Menneske betyder saadan at være til, som Naturen er til. Man kan sige, at det første er en eller anden Slags aandelig Panteisme, og det sidste en eller anden Slags materialistisk Panteisme, men dermed er der i Grunden ikke sagt ret meget. Men det afgørende er, at man har glemt, hvad det vil sige at være Menneske, at leve som Menneske, at det er at vordre Aand, men at det at vordre Aand er at vordre sig selv som Syntese, d.v.s. at vordre det i sit Liv her i Verden.

Derfor er det nødvendigt at betone Eksistensen – Livet her i Verden – saa stærkt som muligt: at vistnok er Evigheden Menneskets Sandhed, men den er det i Tiden; vistnok er Mennesket af Gud, men det er her i Verden, det er af Gud. At Forholdet til Sandheden altsaa er Afgørelse, det at vordre Sandheden, at Sandheden er et Hvorledes, at det afgørende ikke er den objektive Sandhed, Sandhedens Hvad, men Individets Forhold til Sandheden, altsaa den subjektive Sandhed.

Og vistnok er Mennesket i Tidens Strøm, men dog standset af Evigheden i Ansvarets Krav; vistnok er det i Verden, men det har ikke sin Maalestok fra Verden; vistnok er Livets Mening „dette Liv“, men kun ved dette Livs Forhold til Evigheden, til Gud.

Ved at understrege Eksistensen faar Menneskets Evighed, hvad der tilkommer den, og Timeligheden, hvad der tilkommer den, og Eksistensen det hele. Evigheden er Livets Sandhed, men som et Krav paa at være Sandheden for Mennesket. Var Evigheden og Forholdet til Evigheden ikke, var der ingen Mening i Livet, men kun den Mening, Men-

nesket eksperimenterende lægger i det. Var Timeligheden ikke, var der heller ingen Mening i at leve, fordi Evigheden ikke satte Mennesket nogen Opgave. Hvert enkelt Øjeblik er Evigheden lige nær, dog ikke i Betragtning eller Glemsel eller Drøm, men i Troens Afgørelse; i hvert Øjeblik vorder Mennesket sin Bestemmelse – eller affalder fra den – dog ikke ved at ophæves i den, men ved Lydighed mod den. For Betragtningen, som Lektie eller Livsanskuelse, er det altsammen ligegyldigt; for den, der betragte vil gennemtrænge Tilværelsen i Stedet for eksisterende at overtage den, er det en haard Tale, som han ikke kan høre.

Livsanskuelsen sikrer Mennesket ved Evigheden mod Timelighedens Vilkaar, mod Afgørelsen og Risikoen; den siger, hvad Mennesket er – og saa er Mennesket det; men Evigheden sikrer ikke Eksistensen; den foruroliger den. Den megen Tale om Evigheden, om at være af Gud, om at være i Slægt med Gud, om at være Aand, den er ofte slet ikke Alvor; Alvor er den først, naar den bliver nærgaaende og forlanger sig selv af Mennesket. Menneskelivet er bestemt af Evigheden, men denne Bestemmelse er Ansvar overfor Evigheden.

Man kan ogsaa sikre Mennesket ved Timeligheden mod Evigheden. Den megen Tale om Mennesket som Natur, og om dets Liv som et Liv i denne Verden, om Mennesket i dets Sandselighed og Timelighed, tjener ofte kun til at tage Alvoren ud af Livet, for Alvoren er, at hele dette Liv i Timeligheden, set under Timelighedens Bestemmelse, fra først til sidst overtages i Ansvar overfor Evigheden.

Mennesket er optaget af at gemme sig i evige Synspunkter, i videnskabelige Betragtninger, eller ganske simpelt i at leve som et Eksempel mere mellem alle de andre Eksemplarer af Menneskeracen, og dette er Fortvivlelsen over det at være Menneske, fordi det at være Mennesk ikke blot er at være til, men ogsaa at skulle vedkende sig og overtage sit Liv, at skulle være sig selv – det er: være for Gud.

Hvad mener vi med Ordet Gud? Vi mener ikke andet end den Magt, der satte Mennesket. Gud, Evigheden, Evighedens Fordring – det siger det samme. Gud er, at der er Ansvar; Gud er, at der er Mulighed; Gud er, at Livet er en Opgave; at Livet ikke bare er, men ogsaa skal overtages, leves. At tale om Gud er at tale om Menneskets Eksistens; at kende Gud er at kende sig selv som den, der skal vorde sig selv. Gud bliver uvirkelig, om han skal være noget udvortes, en objektiv Genstand, som man kan forestille sig noget ved. Menneskets egen Eksistens er den eneste Fordring, som Mennesket kan fatte.

Men enten er Opgaven Mennesket givet, eller der er ingen Opgave,

men kun et Eksperiment. En Tilfældighed, noget blot og bart foreliggende kan ikke være en Fordring paa Mennesket. Der er simpelthen ikke noget at tale om ud over at konstatere visse Fakta, hvis Gud ikke er. Der er ingen Eksistens, hvis Gud ikke har skabt Mennesket som en Syntese.

Men om der er nogen Evighedens Fordring, om Gud er, derom ved ingen udenfor, men kun i Eksistensen. For den eksisterende er Evighedens Fordring Tidens Fylde, indholdsfyldt i sin Nærværenhed, men ellers er den kun en tom Forestilling.

Der er kun een Fordring: Fordringen om Frihedens Overtagelse af Livet som Menneske, og denne Fordring maa ikke forveksles med nogen anden, man skal vide at gøre Forskel og forstaa sig selv i at kunne gøre Forskel.

Der er intet særligt religiøst Problem, men kun et menneskeligt, d.v.s. det er Menneskets Eksistens som Menneske, det gælder. Der er kun eet Problem: Eksistensens Problem som Opgave for hele Livet. Derfor er til syvende og sidst det, der skiller mellem Tro og Fornægtelse, ikke et Spørgsmaal om Guds Eksistens, men et Spørgsmaal om Forstaaelsen af, hvad det vil sige at eksistere: om der er en Fordring om at overtage sig selv, eller Livet bare er et Fænomen, som man efter Behag kan beskæftige sig med; – denne Forskel er saa vigtig, at den i Virkeligheden er Forskellen mellem Gud som Skaberen og Herren og saa det selvherlige Menneske. At fornægte Gud er at fornægte Menneskelivet, og at fornægte Menneskelivet er at fornægte Gud.

# Knud Hansen og hans Kierkegaard

## I

Søren Kierkegaard var, siger Knud Hansen, som ingen anden opfyldt af Ønsket om at komme i Kontakt med andre, men faa har som han været afskaaret fra Muligheden af at finde Kontakten. Han begærede „Uensartetheden“s Ophævelse og forblev dog i Isolationen. Og det fordi han ogsaa beherskedes af Ønsket om at gøre Isolationen saa stor som mulig og forvandle den til sin personlige Form for Salighed, en indre Lykke af højeste Potens. Han fandt Frølse ved at omsætte sine Oplevelser i „Inderlighed“, og han har forkyndt Inderligheden som den eneste sande Maade at eksistere paa. Der er derfor ogsaa en indre Sammenhæng mellem de forskellige Eksistensmuligheder, som Kierkegaard i alle sine Værker – pseudonyme – og ikke-pseudonyme – beskriver: Kravet om en Udvikling i Retning af større og større „Inderlighed“. Og det er denne Sammenhæng, der for Knud Hansen er Søren Kierkegaard.

Hermed har Knud Hansen ikke blot givet Udtryk for sin Opfattelse af, hvad man undertiden har kaldt for Kierkegaards Tragedie, men ogsaa for sin Forstaaelse af Kierkegaards Tanker og hans hele Forfatterskab. Og selv om det tager sig mistænkelig enkelt ud, er der jo ikke noget i Vejen for, at det kan have været Læsningen af Kierkegaards Værker, der har paanødt ham denne Opfattelse, og at den derfor kan være rigtig. Men ser man nøjere til, vil man snart blive klar over, at Knud Hansen har læst Kierkegaard ud fra en Forhaandsopfattelse af, hvad Kierkegaard kan have ment: han stiller Kierkegaard ind i et større Perspektiv og giver ham en Plads i et altomfattende systematisk og dogmatisk System, som han har medbragt andetsteds fra: Kierkegaard er, siger han, den sidste og yderste Konsekvens af den middelalderlige Skolastik med dens Angst for Virkeligheden og dens Forsøg paa at finde et Tilflugtssted i Tankens Verden, selv om der er den Forskel, at Tanken for Skolastiken væsentlig er Spekulation, mens den for Kierkegaard væsentlig er Lidenskab. Men selv om Kierkegaard har skelnet skarpt mellem Tanke og Eksistens, har han dog ogsaa sammenblandet dem, idet han ved at piske Tanken frem til en Lidenskab af



højeste Potens har formaaet at lade Tanken sprænge sig selv og forvandle den til Lidenskab.

Knud Hansen kalder sit Arbejde for „Idéhistorie“, og det er ogsaa meget betegnende, for saa vidt som han har brugt Kierkegaard til Illustration af sin Tolkning af Europas Historie og den Livsforstaaelse, der efter hans Opfattelse lige siden den tidligste Middelalder har behersket vor Kultur – i Parentes bemærket synes jeg nu nok, Knud Hansen kunde være gaaet noget længere tilbage; jeg har saaledes nylig i et tysk Tidskrift set, at den onde Aand er kommet helt fra Indien adskillige Hundrede Aar før vor Tidsregning. – Knud Hansen siger det selv med al ønskelig Tydelighed: Det Menneskeideal, der fra den tidligste Middelalder og indtil i Dag har behersket Europa, grunder i Kravet om Rendyrkning af de sjælelige Tilstande. Kierkegaard har draget den yderste Konsekvens af dette Menneskeideal og derved ført det in absurdum. Han kan derfor – om end naturligvis kun ved Knud Hansens Hjælp – hjælpe Tiden til Selverkendelse, nemlig til Erkendelse af, at ad den af Kierkegaard vandrede Vej lader det sig ikke gøre at komme videre. Dens Slutpunkt er Fornægtelsen af enhver medmenneskelig Eksistens og Enerens absolutte Isolation i selvoptaget Selvbeskæftigelse. Her ligger vor Tids Kulturkrise, der nødvendiggør en Revision af vor Opfattelse af, hvad det er at være Menneske!

I Kampen for en ny Sjæl er vi altsaa nu naaet saa langt, at vi kan paavise det onde i Renkultur. Dragen er fældet; den er slaaet saa absolut ihjel, at den endogsaa er ført in absurdum. Om den nye Tid dermed er brudt frem, eller vi blot har begyndt paa Rendyrkning af nye sjælelige Tilstande, er et Spørgsmaal, som vi senere skal vende tilbage til. Men eet er givet: den nye Tid har allerede etableret sig: den nye Tids Profet og Forkynder er nu ogsaa „Idéhistoriker“ og kan som saadan anvise ethvert Fænomen i sin positive eller negative Plads i Systemet og i den verdenshistoriske Proces, der fører til Systemet, – og ogsaa Kierkegaard maa finde sig i at komme til at tjene den gode Sag ved paa den nøjagtigst mulige Maade at have fremstillet Modbilledet til den sande Forstaaelse af, hvad det er at være Menneske. Det falder selvfølgelig ikke Knud Hansen ind at spørge sig selv, endsige Kierkegaard, men han er jo ogsaa død, om man nu ogsaa ad den Vej kan faa fat paa den kierkegaardske Problemstilling; ud fra den paa Forhand givne Helhedsopfattelse fortolkes alle Kierkegaards Begreber og Tanker, og Knud Hansen har anvendt megen Energi – undertiden ogsaa megen skolemesteragtig Strenghed paa overalt at anvise de kierkegaardske Udtryk de-

res Indhold, og med grum Alvor paagriber han enhver psykologisk Bemærkning og ethvert personligt Udbrud i baade Værkerne og Papirerne og gør Kierkegaard ansvarlig for dem som et Udtryk for hans Opfattelse af den sande Maade at eksistere paa. Komisk er især Skildringen af Kierkegaards Forhold til Regine; her er det ellers slet ikke saa vanskeligt at forstaa Kierkegaard: hans fuldkommen himmelfaldne Forundring over denne „kvindelige Ungdommelighed“: at nogen kunde være saa ung, saa glad og saa umiddelbar! Hans Fortørnelse over, at Regine giftede sig med en anden. Hans aldrig bliven færdig med Elskovens forunderlige Magt! Men Kierkegaard faar af Knud Hansen læst og paa-skrevet, fordi han blev staaende ved Elskoven og ikke naaede den mere satte Form for ægteskabelig Kærlighed, hvor man har Betydning for hinanden og sidder ved Hjemmets Arne og udveksler aandelige Synspunkter. Jeg synes ærlig talt, at det var mere end nok, at Kierkegaard sad og læste Mynsters Prædikener for Regine, og jeg finder det i Grunden tiltalende, at han ikke kunde lade være med at glæde sig over hendes tilfældige Indblandinger i alvorlige Samtaler!

Knud Hansens Fremgangsmaade har været saa meget desto mere nærliggende, som Kierkegaard – som bekendt – i det store og hele anvendte almindelig kendte og traditionelt brugte Udtryk; hvis man saa i Stedet for møjsommeligt at arbejde sig frem til Forstaaelse af, hvad han brugte dem til, fylder dem med det traditionelle Indhold, gaar alt næsten af sig selv. Tidens Filosofi, Pietismen og Romantiken har lagt Ord til, hvorfor skulde de saa ikke ogsaa have lagt Indhold til? Enkelte Udtryk kan naturligvis volde nogen Besværlighed: saaledes siger Knud Hansen, at det kan være vanskeligt i et enkelt Udtryk at fastslaa, hvad Kierkegaard har ment med Ordet „Inderlighed“, da han vistnok ikke som H. C. Andersen har tænkt paa den Hjertelighed, hvormed man kan blive mødt i et fremmed Land. Men Knud Hansen har hurtigt overvundet Vanskeligheden: han forstaaer uden videre Betænkkeligheder Begrebet psykologisk: pietistisk, romantisk eller mystisk. Naa, Kierkegaard, der som bekendt var meget paaaholdende baade med sig selv og sine Tanker, vilde sikkert have ment, at naar galt skal være og han endelig skal med i Systemet, saa er det dog altid at foretrække at komme med som det negative frem for at skulle yde noget positivt Bidrag til det nye Menne-skesyn.

Som allerede antydet bestaar Knud Hansens Bog i en Konstruktion af to kongruente Figurer, der Punkt for Punkt korresponderer med hinanden. Vi vil først afbilde Tegningerne og saa bagefter se, hvorledes Kier-

kegaard puttes ind i den ene. Det er naturligvis dette sidste, Knud Hansen har ofret mest Plads paa, men her vil vi gøre mest ud af selve Tegningerne og især den positive Konstruktion: Knud Hansens egen Forstaaelse af, hvad det er at være Menneske.

To Verdener eller to forskellige Slags Bevidsthedsindhold: Ideens Verden, Inderligheden, de sjælelige Tilstande, Aanden eller det aandelige – overfor den ydre Virkelighed, det naturlige eller umiddelbare Liv. Personligheden, Selvet eller Jeg'et overfor Medmennesket.

To Maader at eksistere paa: Et Liv med Idéen i Inderlighed, Rensdyrkning af de sjælelige Tilstande, Koncentration om sit eget indre Liv; Isolation og Inderlighedens Indesluttethed, Frihed som Uafhængighed af alt andet end sig selv; Omsætning af alle sine Oplevelser i Inderlighed, hvor man kun har sig selv som Genstand for sig selv. Hele Endeligheden eller Timeligheden som Tomhed og Forfængelighed og enhver Berøring med den som Synd; Personligheden som den, der har sin Teleologi i sig selv: Subjektiviteten er Sandheden. Og som Følge heraf: Fornægtelse af eller Afdøen fra Endeligheden for at leve for sig selv.

Og som Modsætning: et Liv i Fællesskab med andre, den fællesmenneskelige Eksistens; Aabenhed overfor andre; Frihed fra sig selv til at leve for Livet med andre; Oplevelse af Medmennesket og dets Betydning for en; en højere Virkelighed end en selv; Fornægtelse af sig selv for Medmenneskets Skyld; en Kommen ud over sig selv i en fællesmenneskelig Eksistens.

Og tilsvarende: enten betyder Pligten noget i Forhold til mig selv eller noget i Forhold til andre; Ansvar et noget, jeg har for mig selv, eller noget, jeg har for andre. Det svarer til, at enten er Medmennesket kun Incitament for mit Liv for Idéen, eller ogsaa er det Medmennesket selv – som Individualitet, ikke som Idé – der betyder noget for mig.

Et Par af Knud Hansens Udtryksmaader maa særlig understreges:

Enten er det som hos Kierkegaard Beslutningen og dermed Pligten, der konstituerer Ægteskabet, og Hustruen bliver for Manden kun et Mittel for hans eget Liv med Beslutningen – eller ogsaa elsker man drevet af en indre Nødvendighed, og det er Hustruen, der betyder noget for en. Meningen er, at enten lever man for Beslutningen, der saaledes er en Beslutning for Beslutningen som hos Kierkegaard, hvor „at vælge er at vælge Valget“ og hvor Lidenskabens altsaa har sig selv til Indhold – eller ogsaa lever man drevet af den indre Nødvendighed for Ægtefællen. Ogsaa her korresponderer Knud Hansens to Figurer, de to Maader at være til paa, nøjagtig med hinanden: Forskellen er efter Knud

Hansen ikke en Forskel mellem at vælge sit Liv og dermed leve det *selv* og saa hvad man saadan kalder at „leve“, men en Forskel mellem de Genstande, man kan forholde sig til, – selve Forholdet til Genstanden er i Virkeligheden tænkt paa samme Maade; Spørgsmaalet er efter Knud Hansen, hvad man har til Genstand for eller til Indhold af sit Liv, ikke hvorledes man har det. Enten lever man, siger Knud Hansen, i et lukket Rum, hvor man kun har med sig selv at gøre, og hvor man angrer alt det naturlige, først og fremmest „Sandseligheden“, Livslysten, og opøver sig i at leve i Endeligheden „som om“ man ikke levede der, – eller Livet bestaar i at give og tage imod, i at give sig selv til Medmennesket i Kærlighed og i eet dermed: i Kravet om dets Genkærlighed; man har Medmennesket behov for at leve for det – det er det, Knud Hansen kalder Sympati – og man har behov, at andre har Behov for En. Og i denne fællesmenneskelige Eksistens bliver man eet med sit Medmenneske; det er selve Livets Krav, Livstrangen, at blive eet i Trangen til at leve, til at leve med hinanden og for hinanden. Her er derfor Naaden og Kravet eet: Naaden er det fællesmenneskelige Liv, og det er ogsaa det, som Kravet gaar ud paa.

I Modsætning til Kierkegaards Tale om den uendelige Fordring, der – saaledes som Knud Hansen forstaar den – ikke har andet Indhold end sig selv og i Grunden kun er et Krav om, at den og Lidenskabene for den altid skal være i Bevidstheden og fylde den helt, sætter Knud Hansen den radikale Fordring, der gaar langt ud over de begrundede Fordringer, som man sociologisk, juridisk, borgerligt kan fastslaa, og som er en Fordring, som Medmennesket ved selve sin Eksistens stiller paa mig gaaende ud paa, at alt, hvad jeg i de givne, naturlige Forhold gør, skal jeg gøre for den andens Skyld: af Kærlighed, ikke for Pligtens, for Lønnens eller for Personlighedens Skyld. Denne Fordring radikaliserer alle de endelige Fordringer; den er ikke indholdsløs, men den har alle de endelige Fordringer, hele det naturlige Menneskeliv i medmenneskelig Eksistens som sit Indhold: i alt dette skal jeg give mig selv helt, ja, Fordringen gaar i Virkeligheden ud paa, at jeg skal være et nyt Menneske: Medmennesket skal have Betydning for mig, og jeg skal elske ham med en indre Nødvendighed – man kunde fristes til at sige: være forelsket i ham; det er i og for sig heller ikke forkert, men Knud Hansen viser, hvorledes Kærligheden er en højere Form end Elskov; her lærer man hinanden at kende og er ikke mere fremmede for hinanden – det elektriserende er gaaet af – det er en Kærlighed, som man maaske slet ikke kan definere, fordi man i denne Kærlighed bliver til eet, som i Israel Mand



og Hustru bliver til eet Kød, og man i Ny Testamente bliver til een Sjæl og eet Legeme. Saa er det selve Livet, der kræver Mennesket, og Livets Krav er en indre Nødvendighed. –

Og som den sidste af Knud Hansens Udtryksmaader skal nævnes: Enten er Gud den livsfjendske Jehova, der forlanger, at Mennesket for hans Skyld skal ofre al sin naturlige Livslyst – saadan som den Gud, Kierkegaard arvede fra sin Far og som han forgæves revolterede imod – eller Gud er den Gud, hvis Vilje er noget i Forhold til andre, nemlig at man skal elske dem for deres egen Skyld og finde Livet i Fællesskabet med dem, i at give sig selv og tage imod Livet med dem.

To Verdener, to forskellige Slags Bevidsthedsindhold: de sjælelige Tilstande og den ydre Virkelighed, og *dermed* to forskellige Maader at være til paa, to forskellige Opfattelser af, hvad det er at være Menneske – alt eftersom man forholder sig til den ene eller den anden Verden, eftersom man har det ene eller det andet Indhold i sit Liv. Det er altsaa alene Indholdet, der gør Forskellen, Maaden, hvorpaa man forholder sig til Indholdet er den samme: den er som Forholdet til et Indhold maa være, *naar man ved Forholdet ikke forstaar andet end at have til Indhold, end at være sit Indhold*. I vor Undersøgelse af, hvad Knud Hansen forstaar ved at være Menneske, maa vi da koncentrere os om, hvad han forstaar ved „at have med at gøre“, – saa faar vi Klarhed over, hvad han mener med at eksistere eller „leve“.

At være Menneske er efter Knud Hansen simpelthen at forholde sig til Indholdet, Mennesket er Forholdet til Indholdet, eller: *det er i Grunden identisk med sit Indhold* – i Optagethed af, at Indholdets Betydning for det, i Kærlighed, i Eenhed. Hvorfor man aldeles ikke kan sige, at Kierkegaards Opfattelse af, hvad det er at være Menneske, efterhaanden er gledet ud af Billedet i Knud Hansens Fremstilling; den er simpelthen aldrig kommen indenfor hans Synsvide. Som bekendt er efter Kierkegaards skarpeste Formulering Mennesket et Forhold, der forholder sig til sig selv som et Forhold, eller: til sin egen Forholden sig; han regnede altsaa med, at Mennesket kan forholde sig forskelligt til sit Indhold. Jævnt udtrykt saa betød det at være Menneske for Kierkegaard i Valg, i Frihed, i Selvbestemmelse, i Ansvar, at have med sit Forhold til sin givne Virkelighed – Egenskaber, Drifter, Instinkter, sit Liv sammen med andre i Samfundet o.s.v. – at gøre, det er ogsaa det, Kierkegaard har i Tankerne, naar han taler om at overtage sig selv, mens Mennesket efter Knud Hansen kun er Indholdet, og derfor maaske nok kan siges at have Ansvar for Indholdet, men ikke for Forholdet til Indholdet:

i Venskab f. Eks. ansvarlig for, at det elsker Vennen for Vennens Skyld, men i denne Kærlighed i Grunden ikke ansvarlig, fordi Gud ikke, som hos Kierkegaard, er Melleminstansen, altsaa ikke for Venskabet som saadant. Indholdet er efter Knud Hansen selvgyldigt og fra det faar Individet sin Gyldighed, ganske paa samme Maade som i Naturen Eksemplaret har sin Gyldighed, sin Sandhed, i og ved Arten, hvorimod Indholdet efter Kierkegaard faar sin Gyldighed ved Individets Overtagelse af det som ansvarshavende for sig selv – ved Valget, Beslutningen, og altsaa ikke ved uden videre at være Indholdet. Men det skal vi vende tilbage til, her vil vi holde os til Knud Hansen og hans Kierkegaard.

Naar Knud Hansen ikke kender til noget Forhold til Forholdet, men identificerer Mennesket med dets Livs Indhold, maa han selvfølgelig forstaa Kierkegaard saaledes, at Forholdet til Forholdet ogsaa bliver Forholdet til et Indhold, nemlig til Forholdet som et Indhold i Rendyrkning af de sjælelige Tilstande, i selvoptaget Selvbeskæftigelse: til „det uendelige“, „det evige“, Idéen, Inderligheden, Lidenskabens selv, som en psykisk Tilstand. Vi kan ogsaa udtrykke det saaledes, at det efter Knud Hansen ikke drejer sig om Forholdet til Forholdet som en forholden sig, som det at forholde sig, men som Bevidsthedstilstand. Det viser sig tydeligt i hans Forstaaelse af Begrebet „Syntese“: efter Knud Hansen er der Tale om to forskellige Slags Bevidsthedsindhold, hvoraf Følgen naturligtvis bliver, at det ene udelukker det andet: man kan ikke baade have det uendelige eller evige, sit eget indre Liv og saa Endeligheden, den ydre Virkelighed, Livet med Medmennesket som sin Bevidstheds Indhold; man kan ikke paa een Gang være optaget af to hinanden udelukkende Verdener. Knud Hansen psykologiserer alle Kierkegaards Begreber, og det afgørende bliver, hvad man har i sin Bevidsthed: sig selv eller sit Medmenneske, hvorfor Kierkegaards Tale om det at eksistere kommer til at betyde: at sidde og have i sin Bevidsthed.

Knud Hansen opfatter Kierkegaard efter en gammel Vækkelsessang:  
Eengang leved jeg for Verden,  
men nu lever jeg for Gud.

Mens det efter Knud Hansen burde hedde:  
Eengang leved' jeg for mig,  
men nu lever jeg for dig.

Hvis man tillader sig at tage Knud Hansen paa Ordet, saa bliver det efter hans Opfattelse Kierkegaards Mening, at Syndefaldet skete, da Mennesket kom i Berøring med Endeligheden, det umiddelbare, sand-

selige Liv, – altsaa da det blev Menneske, og det vil sige, at det er selve Eksistensen, der er Synden. Det gælder da om at afdø fra det umiddelbare Liv, fra hele Endeligheden og blive Aand. Og Knud Hansens Opfattelse kan i Modsætning hertil gengives saaledes: „Syndefaldet“ skete i Virkeligheden i Middelalderens Begyndelse, da man vendte sig bort fra den ydre Virkelighed og gav sig til at rendyrke de sjælelige Tilstande, – da Mennesket ophørte at være som Liljen og Fuglen: at have det umiddelbare Liv, det naturlige Liv i Fællesskab med andre som sit Livs Indhold og gav sig til at beskæftige sig med sig selv. Altsaa: da Mennesket ophørte med at leve umiddelbart som Naturen, fortabte det sig til det forkerte Indhold, og Synden er siden blevet Menneskets Liv – i den Grad, at det nu er nødvendigt at blive til nye Mennesker; det gælder om at revidere Opfattelsen af, hvad det vil sige at være Menneske, at afstaa fra „det selviske“ og finde tilbage til det sande Liv i Fællesskab med andre. Det kan ogsaa udtrykkes saaledes: Efter Kierkegaards forkerte Opfattelse skete Syndefaldet, da Mennesket ophørte at være sig selv nok som aandeligt, isoleret Individ og blandede sig med andre, mens Syndefaldet efter den sande Opfattelse tværtimod skete, da Mennesket ophørte med at leve i den fællesmenneskelige Eksistens og gav sig til at leve som isoleret Individ. „Vrængende“ siger Kierkegaard: Enkeltindivid eller Massemenneske; alvorligt, bekymret for Vestens Kultur, siger Knud Hansen: Fællesliv eller Selvoptagethed. –

Hvis man gennemgaar alle de Udtryk for Modsætningen mellem den falske og den sande Form for Eksistens eller Liv, som Knud Hansen stiller op, vil man se, at det overalt drejer sig om det samme: i Forskellen mellem det falske og det sande Livsindhold, mellem Medmennesket som Idé, som Incitament for mit indre Liv med Idéen, for min Personligheds Udvikling d.v.s. for min isolerede Eksistens, hvor Medmennesket efterhaanden ganske glider ud af Billedet og kun har Betydning ved at have Betydning for mit Liv for mig selv og min egen aandelige Fuldkommenhed, d.v.s. ved ingen Betydning at have – og saa Medmennesket i dets ydre Virkelighed, Medmennesket som Individualitet, dets Betydning i sig selv for mig, saa at mit Livs Betydning kommer til at ligge i at leve for det, og Pligten bliver Pligt mod det og ikke mod Pligten.

Forholdet til Livets Indhold er overalt opfattet paa samme Maade: som Optagethed, Forelskelse, Kærlighed, at være drevet af en indre Nødvendighed, at have Behov, en Tilstand, hvor Indholdet er mit Liv og mit Liv er dets Indhold. Forholdet betyder Identitet: i Livet for Idéen

bliver min Eksistens en ren Idéeksistens, i Livet for mit Medmenneske bliver mit Liv en fællesmenneskelig Eksistens; jeg bliver eet med ham, saa jeg ikke længere lever individualistisk, men fællesmenneskeligt.

Det er den højere Virkelighed, hvori Gud efter Knud Hansen har sat Mennesket, og det er det, som den radikale Fordring gaar ud paa: at jeg skal leve i dette „Samliv“, hvor jeg gør alt, hvad jeg gør, for den andens Skyld, i Hengivelse. Som jeg skylder den anden mig selv: at jeg lever for ham og i ham, saa fordrer Kærligheden ogsaa den anden, den fordrer Genkærlighed og vil drage ham ind i Fælleslivet. Det er som nævnt det, Knud Hansen forstaar ved Sympati: at vi har vort Medmenneske behov, og det sande Liv er et Liv i Sympati, hvor jeg og mit Medmenneske er til for hinanden og finder Livet i det. I en Given og Tagen imod; i alle de endelige Forhold og Fordringer, men saaledes, at det er for Medmenneskets Skyld – som mit Livs Indhold, min Kærlighed. Paa een Gang Livets Trang og Livets Fordring. Individet lever ikke længer i „et lukket Rum“, men i Fællesskabet; det lever ikke længer individualistisk, men fællesmenneskeligt: det er ikke længer mig, der lever, men Livet der lever i mig, men deri lever jeg netop fuldt og helt; Livet er mig og jeg er Livet. De sidste Udtryk er mine, men de er blot Knud Hansens Livsopfattelse i radikal Form. Idealet er: ikke at have med sit eget Liv at gøre, men at være sit eget Liv og derfor at gaa op i og for de Opgaver, som dette Liv stiller én. Hvad Kierkegaard – efter Knud Hansens Opfattelse – kalder for Fortabelse: Fortabthed i Endeligheden, i Medmennesket, er for Knud Hansen Frelsen: Hengivelse for Medmennesket og for Livet med ham. Og hvad Knud Hansen forstaar ved Fortabelse, Livsfjendskab og Selvudslettelse, er hvad hans Modpol forstaar ved Frelsen: en Forsvinden i Uendeligheden.

Forskellen mellem Knud Hansen og hans Kierkegaard er simpelthen Forskellen mellem, hvad man kunde kalde en negativ og en positiv Form for Pietisme, en livsbekræftende og en livsfjendst, en „aaben“ og en indadvendt, en „verdslig“ og en „religiøs“. At elske „Jesus“, „Guds Rige“, „Gud“ – Land og Folk, Fædreland, Menneskeheden, Mennesket som Individualitet o.s.v. – hvilken „Idé“, der nu maatte være paa Mode, og hvilket „Liv“, der nu maatte være det eneste saliggørende. Undskyld Ordet „Idé“, – det kom lidt for tidligt; først maa vi se lidt nærmere paa den fællesmenneskelige Eksistens.

Den fællesmenneskelige Eksistens! Hvad vil det sige at eksistere fællesmenneskeligt? Det kan kun betyde, at Individet ophører med at leve som Individ – individualistisk, vilde Knud Hansen sige – og lever i



et Fællesliv; det fælleslevende Individ træder i Stedet for det som Individ levende enkelte Menneske. Og Medmennesket? Det er ogsaa flyttet over i den fællesmenneskelige Eksistens; det har Betydning for mig ved selve sin Eksistens – i den fællesmenneskelige Eksistens! Hverken jeg eller mit Medmenneske er det, vi rent faktisk er, men er ophævede i en højere Virkelighed, hvor baade jeg og mit Medmenneske er fællesmenneskelige Væsener.

Ved at ophæve saavel Mennesket som dets Medmenneske i en „højere Virkelighed“ slipper Knud Hansen udenom Kierkegaards Spørgsmaal: hvordan bliver mit Liv i denne Verden, mit Liv med mit Medmenneske, til et virkeligt, gyldigt Liv, hvordan bliver jeg til et enkelt eksisterende Menneske – hvordan kommer jeg til selv at leve mit eget Liv, saa det er andet og mere end et Naturfænomen – og hvordan bliver mit Medmenneske ikke blot til et Medkreatur, men til min Næste, hvordan faar han Gyldighed for mig. Hos Knud Hansen er saavel Mennesket som dets Medmenneske blevet borte i en Proces – Ordene fællesmenneskelig Eksistens og Medmennesket i *dets Betydning for mig* forraader det – hvor det ganske rigtigt er umuligt at afgøre, hvem der er hvem, fordi ingen af os er virkelige, eksisterende Mennesker.

I denne Proces er jeg fri af mig selv som enkelt levende Individ: i Fælleslivet lever jeg i Medmennesket. Og jeg er ogsaa fri for mit Medmenneske som „fremmed“, som en anden Virkelighed end mig selv: det er jo Medmennesket i den Betydning, det har i Fælleslivet. Selvfornægtelse betyder da ogsaa hos Knud Hansen at fornægte „det selviske“, den isolerede Eksistens, og Kravet er eet med selve Livstrangen og Behovet for Medmennesket. Forskellen er blot mellem den indadvendte og den udadvendte Livsudfoldelse. Det er klart, at i dette umiddelbare Liv, i Fælleslivets Cirkel, er alle Problemer paa Forhaand løst, netop fordi hverken Mennesket eller dets Medmenneske er forstaaet som virkelige Individuer, men Mennesket som et fælleslevende Væsen og Medmennesket som det Indhold, hvori jeg finder mig selv, – som den oplevede Næste. For Næstens Skyld – for Livets Skyld; og jeg er Livet og Livet er mig!

Og nu: ikke et ondt Ord om denne – ikke himmelske, men jordiske – Salighed! Men hvordan kommer man der? Ved at revidere vor Opfattelse af, hvad det er at være Menneske? Ved at finde tilbage til Livet med Medmennesket? Men hvad vil det sige? Jeg mener ikke, om Tiden, om vor Kultur er der, men om jeg er der. I den fællesmenneskelige Eksistens kan jeg virkelig kun komme ved at være der, og jeg er – trods en grundig Gennemlæsning af Knud Hansens Bog – ikke kommet der. Naturligvis

aner det mig, at det er her Kristendommen faar sin Chance – og Gud med; i den fællesmenneskelige Eksistens er han, som jeg ogsaa har læst et Steds, temmelig overflødig. Men med eller uden Kristendom, saa minder det hele mig om Vækkelse, om Pietisme og Romantik. Men hvis Vækkelsen, den nye Tid, det nye Menneske endnu ikke er kommet, mon saa det hele i Grunden ikke bestaar i Rendyrkelse af sjælelige Tilstande; mon der saa ikke til syvende og sidst er Tale om en ny „Idé“ og om et „Liv for Idéen“: Medmennesket i dets Betydning i den fællesmenneskelige Eksistens? En ny Idé, som man næsten ikke kunde skelne fra den gamle, hvis man ikke af Knud Hansen havde lært, at den er noget ganske andet. En Idé er jo efter Knud Hansen et sjæleligt Indhold, – og hvad er den fællesmenneskelige Eksistens andet end det samme som Knud Hansen forstaar ved „Inderlighed“ hos Kierkegaard, og hvad er Optagethed af Medmennesket i denne fællesmenneskelige Eksistens andet end Selvbeskæftigelse i Selvoptagethed, selv om det ser lige saa yndigt ud som en ny Umiddelbarhed?

Om man bliver til Aand eller til Natur, om man lever for den isolerede Inderlighed eller for den højere Virkelighed i den fællesmenneskelige Eksistens, om man kommer af med sig selv og sin Tilværelse som enkelt, dødeligt Individ ved at blive evig eller ved at leve i noget andet, kan saamænd være ligegyldigt. Men det er altid ad den Vej, man faar afskaffet Dødens Betydning – eller sogar naar til at give den Betydning. Det drejer sig om at blive frelst fra det virkelige Liv d.v.s. fra selv at leve det, – det virkelige Liv i dets Meningsløshed, – ikke ved at det faar Betydning, som det er, men ved at det omfortolkes til en højere Virkelighed. Livet i dets Umiddelbarhed, som Natur, var efter Kierkegaard for Mennesket en meningsløs Proces. Knud Hansen klarer Spørgsmaalet ved at gøre Livet til en bestandig Cirkulation: naar jeg bestandig cirkulerer, bliver der ingen Tid til at spørge om Meningen – naturligvis paa en meget finere Maade end ved blot at blive „Mand, Fader og Fuglekonge“.

Og den Frihed d.v.s. Bekymringsfrihed, der naas ved at flytte over i den fællesmenneskelige Eksistens, er ligesaa absolut, ligesaa probat som den, man naar ved at flytte over i Evigheden: denne er Frihed fra alt andet end mig selv – fra alt det, der kan forurolige mig – for at leve for mig selv, og her er Frihed fra mig selv som det usikrede, dødelige Individ, for at leve for mig selv i alle de andre – og dermed i Virkeligheden ogsaa Frihed fra de andre som andre end mig selv. Som det ene er Sværmeri – Mystik – saa er det andet det ogsaa. Som Dyrkelsen af ens egen Personlighed er Afgudsdyrkelse, saa er Dyrkelsen af Medmennesket det ogsaa

– i begge Tilfælde dyrker man sig selv, sit isolerede eller sit fællesmenneskelige Liv. Med Næsten i kristelig Betydning har det ene ikke mere at gøre end det andet; det drejer sig i begge Tilfælde om Behov og Tilfredsstillelse, om Menneskets Liv for sig selv: i Optagethed af sig selv eller af Medmennesket i *dets Betydning for ens eget Selv*.

Knud Hansen har medieret mellem „Uendelighed“ og „Endelighed“, hvorved der opstaar den radikaliserede Endelighed, og han har medieret mellem et Menneske og dets Næste, hvorved der opstaar den fællesmenneskelige Eksistens, Enheden mellem Mennesket og dets Medmenneske. Alt er blevet til et „Hvad“; noget „Hvorledes“ kan der jo heller ikke være Tale om, naar Mennesket uden videre er sit Liv, naar det ikke selv skal leve det, men det er den indre Nødvendighed, der lever for det. Mennesket er det Liv, det lever, og der bliver ikke noget Spørgsmaal om at „vorde“ det, om selv at „gøre“ det, om selv at „leve“ det. Livet er opfattet som en Tilstand, som en Nødvendighed: saadan som Naturen med Nødvendighed gør Guds Vilje, men saadan som Knud Hansen ikke har opdaget, at Mennesket ikke kan gøre Guds Vilje, da det gode for Mennesket er „Friheden“: frit d.v.s. „selv“ at gøre det, det skal. Spørgsmaalet for Mennesket er nemlig ikke om, hvad der er det rigtige, men hvorledes jeg handler rigtigt, d.v.s. hvorledes jeg virkelig handler, ikke om Indholdet af mit Liv, men hvorledes jeg forholder mig til dette Indhold – man kan godt sige: hvorledes jeg lever det, naar dette hvorledes ikke igen bliver til et hvad.

Naar man af Kierkegaard har lært, hvad Realisme er, ved man, at enhver højere Virkelighed er en Udflugt: vi har som vort Livs Indhold ikke andet end det gemene Menneskeliv i de givne „Ordninger“, og der er viselig ikke Spor af „Evighed“ i det. Men herom drejer det sig: om hvordan jeg lever dette Liv gyldigt, altsaa ikke om Livet i sig selv ved en eller anden Fortolkning, men Livet som det leves af mig. „Hvad skal et almindeligt Menneske gøre?“ det er Spørgsmaalet. I den fællesmenneskelige Eksistens gør Livet ikke Fordring paa at leves af mig: jeg slipper for at skulle, fordi jeg vil, og jeg slipper for at ville, fordi jeg handler med indre Nødvendighed. Det er det, Kierkegaard kaldte Ulydighed mod Skaberen, der har givet Mennesket Livet for at det skal leve det – ikke for at det skal „leves af det“.

Knud Hansen kan ikke forstaa, hvordan vi kan have med andre at gøre, naar det ikke er i den fællesmenneskelige Eksistens; hvordan, siger han, kan der være Tale om Fællesskab, naar man lever hver sit Liv? Man kunde nu ogsaa spørge Knud Hansen, hvad han mener med Fællesskab

med Næsten, naar denne ikke er et andet Individ med sit eget Liv, – om det i Virkeligheden ikke er Medmennesket i dets Betydning for mig, altsaa hans Betydningsfuldhed og ikke ham selv. Knud Hansen vil svare, at det netop er Næsten som Individualitet, Næsten selv. Ja, Næsten selv som Individualitet, men ikke Næsten som selvstændigt levende Individ! Netop naar Næsten er en anden end mig, naar hans Liv er hans Liv, bliver der Mening i Budet om at elske sin Næste. Ellers kommer Budet til at gaa ud paa, at Fælleslivet skal elske Fælleslivet, – baade den, der tales til og den, han kræves for, glider ud af Billedet. Ved Fællesskab forstaar Knud Hansen Sammenblanding, men et virkeligt Forhold til min Næste kan jeg kun have som dette enkelt eksisterende Individ, med min Næste som et enkelt eksisterende Individ, d.v.s. naar vi begge to er virkelige Mennesker.

## II

Som et Bilag til det foregaaende skal der her gives et Referat af Knud Hansens Kierkegaard-Fremstilling:

„Idéens Digter“ er Undertitlen paa Knud Hansens Bog, og en Idé er efter Knud Hansen en højere Virkelighed uafhængig af alt det synlige og upaavirket af Tidens Omskiftelser. Saaledes forholder den sande Kunstner sig til sig selv som Idé og tilegner sig Idéen i Inderlighed. Men den rene Inderlighed, Sindets indre Samling om Idéen, tilhører Menneskets indre Historie og kan i Virkeligheden kun „leves“. I de forskellige Stadier forholder man sig til vidt forskellige Idéer; det fælles er, at det er Idéen, der bestemmer Individets Liv. I Forhold til den stadig større Koncentration om Idéen i Inderlighed rangerer de forskellige Eksistensstadier, og Indholdet af Knud Hansens Fremstilling samler sig om det æstetiske som Idé, det etiske som Idé og det religiøse som Idé.

Æstetikerens Lidenskab er den abstrakte, indholdsløse Lidenskab, der blot vil sig selv og har sig selv til Indhold. I den forlader Individet sig selv for at fortabe sig i Idéen, mens den eksistentielle Lidenskab fremkommer, naar Idéen griber skabende ind i Individets Eksistens. Æstetikereren har likvideret Virkeligheden og rigtigt indset, at Livet er Forfængelighed, men han fortvivler ikke til Bunds, han er tilfreds med sin egen Utilfredshed med Verden.

Derfor hævder Etikereren overfor Æstetikereren, at det gælder om for Alvor at fortvivle og vælge mellem sig selv og Mangfoldigheden i Verden, at fortvivle over sig selv som tilfældigt Individ og at vælge sig selv i sin evige



Gyldighed. Saaledes at vælge det evige Menneske er identisk med at forsage det tidligere Selv, men dog er dette indoptaget i det evige: som det man i Angeren paa eengang fastholder og bryder med. I Angeren angret man enhver Berøring med Umiddelbarheden som Skyld, hvorved det tidligere Jeg faar samme Betydning for Angeren som Pigen for Æstetikerens Elskov d.v.s. som Anledning.

Altsaa i Kraft af Viljens Selvbevægelse slaar det negative over i det positive: Individet fortvivler over Endeligheden og griber i denne Fortvivelse sig selv i sin evige Gyldighed. Ikke som hos Mystikeren ved at abstrahere fra Verden, men ved Anger: man kan jo ikke opleve sig selv som fri, naar man ikke har noget at føle sig fri overfor. Timeligheden er saaledes Forudsætning for Individets Frihed og kan derfor kaldes „den største Naadegave af alle“. Bevægelsen er bort fra sig selv som det tilfældige Individ, over Livet i det almene tilbage til sig selv. Individet vinder sin Frihed overfor det almindelige Menneskeliv ved at vælge det frit og saaledes gøre det til noget indvortes, ved at gøre det til en Beslutning og leve for Beslutningen, for Idéen som aandelig Virkelighed. Vi kan vist gengive Knud Hansens Tankegang saaledes: Etikeren er i Virkeligheden gift med Beslutningen, og Hustruen tjener som Anledning til dette Ægteskab. Idealet er at leve i Verden, „som om“ man ikke levede i den, kun optaget af Idéen og dennes Tilegnelse i Inderlighed, af sin Frihed af alt andet end sig selv. Mennesket er en Syntese af Timelighed (Sandselighed) og Evighed, af Endelighed og Uendelighed med Aanden som det Tredie, der forener Modsætningerne. Subjektet er som et Stykke Jern anbragt mellem to Magneter, der trækker til hver sin Side, men Aandens Opgave er at forene Modsætningen i den Spænding, hvori Individet ikke som Spidsborgeren fortaber sig i Endeligheden og heller ikke som Filosoffen forsvinder i Uendeligheden, men hvor det, som eksisterende i Endeligheden, vorder uendelig, saaledes at Eksistensen og det med den følgende Tab af Evigheden er Forudsætning for, at Individet kan vinde den tilbage.

Det er det evige, det udødelige, der er Menneskets egentlige Selv, saaledes at forstaa, at det er Subjektivitetens Udvikling og Omskabelse, en lidenskabelig potenseret Jegbevidsthed, der er Menneskets Udødelighed. Det etiske er kun noget i Forhold til Gud; derfor gælder det om at være fri af alle Hensyn, der kan forstyrre det etiske Valg; dette vedrører kun Individets Forhold til sig selv og er saa godt som udelukkende gjort til et Spørgsmaal om Individets egen Udvikling til Subjektivitet. Den højeste etiske Pligt er Pligten til Bevidsthed om Udødelighed – paa eengang det forpligtende og det, hvortil der forpligtes. Sandheden er nemlig selve

den lidenskabelige Eksistens, en Tilstand, som kun momentvis kan naaes i et Højdepunkt af Eksistensekstase, hvor Sandhed og Væren er eet, fordi Sandheden er Lidenskabeligheden – ellers gælder det, at Individet stadig er i Stræben.

Naar den lidenskabelige Subjektivitet er Sandheden, maa denne objektivt set være et Paradoks, være Uvished, men Subjektiviteten nødes til at postulere denne Sandhed dels som Aarsag til Spændingen og dels som den eneste Mulighed for at holde Spændingen ved lige. Sandheden er et Paradoks i sokratiske Forstand. Alt drejer sig om Subjektivitetens uendelige Koncentration i sig selv – saaledes er ogsaa Bønnen sin egen Bønhørelse: den rette bedende strider i Bønnen med Gud og sejrer derved, at Gud sejrer.

Religiøsitet A er „Uendelliggørelsens Dobbeltbevægelse“, der bestaar i at afdø fra Umiddelbarheden, hengive sig til den Lidenskab, hvis Højdepunkt er Uendelliggørelsen af Jeg'et, og endelig i at udtrykke Uendelliggørelsen i Endeligheden. Troen har i Resignationen givet Afkald paa hele Endeligheden, men i Kraft af det absurde, i Kraft af, at for Gud er alle Ting mulige, faar den det tilbage, som den resignerede paa. Troen er højere end Resignationen, fordi den holder sig svævende i en Mulighed; den betegner en ny Anstrengelse af Sjælen, hvorved denne holdes i en uophørlig Spænding. Det drejer sig ikke om i Virkeligheden, men kun om i Muligheden at faa Endeligheden tilbage. Troens Ridder har faaet det hele tilbage, men i Virkeligheden kunde man ligesaa godt sige det modsatte, nemlig at Timeligheden har mistet sin Karakter af Timelighed og i Stedet er erstattet med Begrebet Timelighed eller Idéen Timelighed; den danner kun Udgangspunkt for den indre Bevægelse og tjener kun til forøget Inderliggørelse. Troens Ridder bringer sig ligesom Digteren i et digterisk Forhold til Tilværelsen. I de opbyggelige Taler er der mere Resignation og mindre Spænding, deres Indhold er Stoicisme: det drejer sig om at leve i det nærværende, som om man ikke levede i det, om en fra alle Forventninger løsgjort Forventning og en fra alle virkelige Mennesker løsgjort Idé om Mennesket, en Forligelse med Næsten derved, at han overhovedet ikke kommer én ved.

„Skyldig – Ikke Skyldig“ skal vise det utilstrækkelige i det Trosbegreb, der indeholdes i de tidligere Værker, og give Plads for Troens Paradoks som det forkyndes i Smulerne. Quidam bliver hængende i det dialektiske Forhold til Virkeligheden og naar ikke til den Anger, der er frigjort fra sin Genstand og hviler i sig selv. Den er ikke en Fortrydelse af en begaaet Handling, men en Erkendelse af, at hele Umiddelbarheden som saadan

er Synd. Og den giver Mulighed for at gribe den nye Umiddelbarhed i Syndernes Forladelse.

I Almenreligiøsiteten formaar Individet ikke at tage sit af Skyldbevidstheden bestemte Gudsforhold med ind i sit Forhold til Endeligheden; Dobbeltbevægelsen er i Virkeligheden ikke mulig her. I Virkeligheden kommer Dobbeltbevægelsen dog overhovedet ikke i Gang i Forhold til Endeligheden. Kristendommen skærper nemlig Skyldbevidstheden til Syndsbevidsthed og skaber derfor en ny Patos hos den eksisterende i Forholdet til det kristelige Paradoks. Inderligheden er størst, hvor Sætningen: Subjektiviteten er Sandheden modsvares af den anden Sætning: Subjektiviteten er Usandheden. Herved tvinges den kristne nemlig til at risikere sit Liv paa Inkarnationens Absurditet. Troen er ganske vist ikke en blot Antagelse af en Læresætning om Inkarnationen, men en Lidenskab af en saadan Intensitet, at den troende taber Kontinuiteten med sig selv og bliver en ny Skabning. Den eneste Grund til, at denne Sandhed er frelsende, er, at den er et Paradoks. Paradokset kan nemlig kun fastholdes i Lidenskab, og det er Lidensskaben, der frelser. Troen er af Kierkegaard opfattet som en lidenskabelig Højspænding, en Slags intellektuel Ekstase, som kommer i Stand, naar Paradokset i Øjeblikket ved et metafysisk Stød elektriserer Lidensskaben. Men Troen paa Paradokset er i Forhold til Almenreligiøsiteten kun „et Udtræk mere“; Paradokset er den eneste Mulighed for „at forvandle Tanken til Lidenskab“, og det vil sige til Eksistens, en Eksistens, hvor Tænken og Væren ikke blot er forsonede, men er eet og det samme. Kierkegaard er saaledes havnet i den rene Tænkning, men som Lidenskab, og har her fundet et Tilflugtssted mod denne Verdens Udvorteshed.

Paa samme Maade forholder det sig med Kierkegaards Opfattelse af Syndsforladelsen: ogsaa den er knyttet til Paradokset, thi kun ved Paradokset kan Mennesket ganske tilintetgøre sig selv, saa Syndsbevidstheden potenseres op paa sit højeste og slaar over i sin Modsætning og bliver til Syndsforladelse.

Som nævnt i Indledningen var Kierkegaard efter Knud Hansen optaget af Ønsket om at komme i Kontakt med andre, men holdtes tilbage og forvandlede Isolationen til sin personlige Form for Salighed. Det, der skræmte Kierkegaard tilbage, var hans Angst for Sandseligheden, for Livslysten. Synden var for ham Forholdet til Endeligheden eller rettere: Det at Endeligheden har Magt over Mennesket, altsaa selve Kærligheden til det menneskelige, til det at være Menneske. Arvesynden hidrører fra den Omstændighed, at Mennesket ikke alene er et Aandsvæsen, men

ogsaa et Naturvæsen. Den store Splid i Tilværelsen bestaar i Modsætningen mellem Aand og Natur; det gælder om at blive fri for at befatte sig med Endeligheden; i sin Angst for Virkeligheden ønskede Kierkegaard en Frihed, der uden at handle leger med den Mulighed at kunne handle og bestandig holde sig paa Mulighedens Stade.

Nøgleordet i Knud Hansens Kierkegaard-Fremstilling er den „ambivalente Angst“: den indadvendte har et helt igennem negativt Forhold til Tilværelsen, men den af Kierkegaard skildrede ambivalente Angst bevarer i Dobbelbevægelsen et ejendommeligt Forhold til Tilværelsen; den lever paa Nulpunktet mellem Længslen efter den absolutte Frihed, som den trods alt inderst inde fordømmer, fordi den er selvisk, og Længslen efter et Liv under et konkret Ansvar med konkrete Opgaver i Kald og Stand, som den alligevel skræmmes tilbage fra, fordi den er bange for Skylden, angst for at blive et Bytte for Timeligheden. Paa Nulpunktet kan Mennesket imidlertid ikke blive staaende; det maa vælge mellem Aand og Natur, og griber det end som oftest fejl: blive af med Aanden kan det ikke; deraf Angsten for Aanden som Sandselighedens Modsætning eller set fra den modsatte Side: Angsten for Sandseligheden som Aandens Modsætning. Ganske vist kan Kierkegaard hævde, at Sandseligheden ikke i sig selv er syndig, men Meningen er, at den vel ikke i hvilende Tilstand, men naar den aktualiseres som Drift og forbindes med Lyst, er syndig. Synden ligger i Virkeligheden i Syntesen, i Eksistensen, deri at Mennesket har forsyndet sig mod sig selv ved at gribe Endeligheden og sige Ja til sig selv som Naturvæsen. Derved mister man nemlig sin Frihed til kun at have med sig selv at gøre og bliver skyldig, men Skylden er dog ikke alene Menneskets Ulykke, men ogsaa dets Lykke, ikke alene dets Fortabelse, men ogsaa dets Frelse, dets eneste Mulighed for at blive et Selv og genvinde Friheden i et ved Angeren inderliggjort Forhold til Endeligheden. Det er i Skylden at Selvet bliver til. Og i Troen vinder Mennesket en højere Virkelighed, hvor alle Ting er mulige – naturligvis ikke i Endeligheden, men i Uendeligheden.

Linjen i Knud Hansens Kierkegaard-Fremstilling er tydelig nok: Forfatterskabet skildrer Stadier i Inderlighed. Uendeligheden, Inderligheden, Lidenskaben er den egentlige Verden; Timeligheden Synd. Syndefaldet skete, da Mennesket fortabtes til at blive et Naturvæsen, men Skylden, Syndsbevidstheden er Vejen til i Angeren at vinde sig selv tilbage som Aandsvæsen. Den ambivalente Angst: Angsten for Virkeligheden og Angsten for Aanden er Kærnen i Kierkegaards Væsen og i hans Forfatterkab. Det førte for Kierkegaard til at han tilintetgjorde Timeligheden,



det naturlige Liv, at han forvandlede sine Oplevelser deraf til Inderlighed og gjorde Inderligheden til den sande Eksistens.

Altsaa den sidste og yderste Konsekvens af Angsten for Virkeligheden og Rendyrkelse af de sjælelige Tilstande!

### III

Undertitlen paa Knud Hansens Bog er „Idéens Digter“. Han har opfattet Idéen som et Bevidsthedsindhold, som et „Hvad“, som „en Verden for sig“ og opstiller som Modsætning til denne Inderlighedens Verden den ydre Virkelighed, Medmennesket, altsaa et andet Bevidsthedsindhold.

Hvis Interessen derimod ikke er Spørgsmaalet om, hvad der er Livets Indhold, men om hvad det vil sige at forholde sig til sit Livs Indhold, hvad det vil sige *selv at leve det Liv*, man nu engang har, kommer Problemstillingen til at tage sig ganske anderledes ud – saa er „Idéen“ ikke et Hvad, men et Hvorledes. Om dette – Kierkegaards Tema – her blot nogle Antydninger.

Naar man gennemlæser Kierkegaards Forfatterskab, herunder ogsaa hans opbyggelige og kristelige Taler, kan man ikke undgaa at blive opmærksom paa, hvor dagligdags han opfatter et Menneskes Tilværelse: Elskov og Venskab, Ægteskab og Familie, Arbejde og Udkomme – Medgang og Modgang, Rigdom og Fattigdom, Højhed og Ringhed. At han kunde bruge Fuglen og Liljen som Læremestre, viser jo ogsaa, at han ikke gjorde nogen væsentlig Forskel paa Indholdet af deres og Menneskenes Liv! Det er en kendt Sag, at han kun interesserede sig meget lidt for Livets praktiske Opgaver, i hvert Fald ikke saa meget, at han fremhævede den ene paa den andens Bekostning. Det er ogsaa noksom kendt, at han havde meget lidt til overs for Tidens Rørelser, for de politiske og sociale Forandringer eller Fremskridt. Man kan heri se et Udslag af hans Selvoptagethed og Konservatisme, men hvis man har faaet Øje paa den Sympati og Interesse, hvormed Kierkegaard fulgte sin Samtid, vil man i hvert Fald ogsaa sætte det i Forbindelse med hans Interesse for det ene fornødne: at det hele Liv, selv det mørkeste og uforstaaeligste af det, bliver „muligt“ d.v.s. til at leve, at Mennesket i at leve det bliver sig selv gennemsigtigt for Gud; og i hans Mistro til Trangen til at forandre Livsvilkaarene kan der ogsaa ligge en Forstaaelse af, at det afgørende er at leve det Liv, man nu engang har, hvorfor man ikke ved Forandringer maa tilsløre Livets „Nødvendighed“.

At det er det dagligdags Liv, Kierkegaard regner med, understreges og-

saa af hans Polemik mod „det store“, dyrkelsen af „Differenserne“, mod Mystikeren og mod „Klosterbevægelsen“. Men det er altsaa alligevel ikke det, hvordan Livet er, det kommer an paa? Nej, det er ikke vort Livs tilfældige Indhold sammenlignet med andres eller med, hvad vi i vore Ønsker forestiller os, men det er det Liv, som nu netop er vort, vort givne Liv med *dets* bestemte Indhold, det kommer an paa. I Parentes bemærket er det jo heller ikke Paulus Mening, at Mennesket skal leve i Verden, „som om“ det ikke levede i den, eller at alt skal være ligegyldigt, men at alt skal være gyldigt.

Væsentligt kommer det efter Kierkegaard ikke an paa, hvordan ens Liv er, men at man lever i det Liv, der er én givet. Det var det, han havde med hjemmefra: at skulle, Lydigheden. Det fremhæves stærkest muligt i Enten–Eller's anden Del; i alle de opbyggelige og kristelige Taler; i „Sygdommen til Døden“, hvor der om Tiden siges, at den ikke ved, hvad Aand er, ikke ved, hvad det er at skulle; og det er det, han angriber Kirken for: at den har afskaffet Gud som Herren og derfor er kommet til at staa sig saa godt med Verden.

Livets Indhold er noget rent faktisk, men som noget rent faktisk har det ingen Gyldighed. Gyldighed faar det kun ved at skulles – og dermed har man i Virkeligheden sagt det samme som: ved at villes, ved at vælges. Med Allusion til „Kjerlighedens Gjerninger“ kunde man udtrykke det saaledes: Du *skal* leve; du skal leve *dit Liv*; du skal leve dit Liv. Om det er stort eller ringe, let eller tungt, det afgøre vi selv – intet Skaberi! Men: du skal leve det. Det er dette: at vælge, at anerkende Livets Fordring, sit eget Livs Fordring, *dets* Fordring paa én selv om selv at leve det – det er det Kierkegaard forstaar ved at „leve“. At vinde sig selv, erhverve sig selv er Hovedsagen i Livet, det eneste, der i Sandhed giver Livet Betydning, siger Etikeren i Enten–Eller (II, 148, 149). Det er ogsaa det, der er Temaet i Kierkegaards Forfatterskab, og det er herudfra, man maa forstaa hans Interesse for det absurde (Gentagelsen, Paradokset), for Frihedens Problemer, for det at eksistere, for Fortvivlelsen som Sygdommen til Døden og for Helbredelsen fra Grunden, for Forsoningen: Syndernes Forladelse. Hans egentlige Enten–Eller er: at vinde eller tabe sig selv, og han har altid, naar han taler derom, Ordene: hvad gavnede det et Menneske, om han vandt den ganske Verden, men maatte bøde med sin Sjæl, i Tankerne. Klart kommer det frem i Talerne om at erhverve og bevare sin Sjæl i Taalmodighed, hvor Kierkegaard ganske som i Enten–Eller bruger Ordet Sjæl i samme Betydning som Selvet.

Altsaa er der Tale om én selv, om at vinde eller vælge sit Selv og om

at betale med Verden, med Besiddelse af Verden? Ja, der er. Men det afgørende er, hvad Kierkegaard forstaar ved det.

Spørgsmaalet er, under hvilke Bestemmelser man vil betragte hele Tilværelsen og selv leve, siger Etikeren i Enten-Eller (II 153). Mens det æstetiske er det i et Menneske, hvorved han umiddelbart er det han er, saa er det etiske det, hvorved han bliver det han bliver. (161). Det etiske bestaar altsaa i at „blive“ det, man bliver – og hermed er Valget betegnet, Valget nemlig som det at vælge. Man vælger naturligvis ikke Valget, som man vælger en Genstand, et noget, man vælger Valget som det at vælge. Valget er en Handling, og en Handling vælger man ved at handle. Etikeren lever under den etiske Bestemmelse, og denne er Valget som en bestemt Forholden sig til sit Liv, altsaa som et Hvorledes. Dette er den etiske Idé, ikke som en Verden for sig eller som et noget – Indholdet af Etikereens Liv er selvfølgelig det samme som for Æstetikerens, men hans Forhold dertil er et Valg, er det at vælge det, ved sit Valg at blive til det han bliver, ved „selv at gøre det“. Som en Frihedens Handling, et Ansvar. At leve sit Liv selv.

Samtidig med, at Etikeren taler om at vælge Valget, at vælge at vælge, taler han om at vælge sig selv i sin evige Gyldighed. Det at vælge er da det samme som at vælge sig selv som vælgende, at blive sig selv som den vælgende – det etiske Valg er jo altid et Valg af at „være“, og Selvet er denne „Væren“, hvad der stemmer med, at Hovedsagen i Livet jo var at vinde eller erhverve sig selv, sig selv som vindende eller erhvervende sig selv. Selvet betyder da heller ikke et Hvad, men et Hvorledes, Selvet er at være sig selv, naar man ved at være mener at vorde. At være den vælgende, frie, ansvarlige, at overtage sit Liv – at leve saaledes er Selvet i dets evige Gyldighed. Ved at blive valgt, ved at blive til min Gerning, ved at blive levet af mig som ansvarlig for det, bliver Livet gyldigt, virkeligt, bliver det til et Menneskeliv, for Menneskeliv er det „naturlige Liv“, naar det leves af Mennesket selv.

Kierkegaards Interesse er Livets Hvorledes, hvoraf ikke følger, at Livets Indhold bliver ligegyldigt, det bliver netop altsammen gyldigt, det faar altsammen Betydning, men denne Betydning faar det kun ved Menneskets Forhold til det, som noget rent faktisk er det kun, og det har ikke andet end en rent tilfældig, øjeblikkelig, man kunde sige: „subjektiv“ Betydning, saadan som Æstetikerens giver alt en øjeblikkelig, tilfældig, æstetisk Betydning. De forskellige „Idéer“ er de forskellige Bestemmelser, under hvilke et Menneske kan leve. Ingen af dem betegner psykologiske Tilstande; Mennesket ses altid som handlende og de kierkegaardske Begre-

ber tjener til at karakterisere Handlingen: at være er altid at vorde, og at vorde er at være til som Menneske; Troen er at tro, at gøre „Troens Bevægelse“; Kærlighed er Kærlighedens Gerninger; Ansvar er at være ansvarlig, som Pligten er at være forpligtet: at overtage Ansvaret, at gaa ind under Pligten, – ikke at forveksle med at „gaa op i“ de givne Pligter; ogsaa det betyder nemlig „at tabe sig selv“ d.v.s. at gaa Glip af at leve Livet som enkelt eksisterende Individ.

Individet har kun med sig selv at gøre! Ja, det har virkelig kun med sin egen Tilværelse at gøre, med at være sig selv som ansvarshavende for sig selv. Ikke med at være de andre som ansvarshavende for dem. Individet har kun med sit eget Liv at gøre! Ja, det har virkelig kun med at leve sit eget Liv at gøre; det skal leve sit eget Liv, ikke de andres; det skal leve sit eget Liv, ikke lade andre leve for sig. Det har kun Ansvaret for, hvad det selv gør, ikke for hvad de andre gør, for sit Forhold til de andre, ikke for de andres Forhold til sig. Heri er Individet altsaa absolut „isoleret“! Ja, det at være ansvarlig er en absolut enkelt Sag, det enkelte Individis Sag. Her hører ethvert Kompagniskab op; man snyder for at leve sit eget Liv og for at leve det selv, om man finder paa at gaa op i et Fællesliv – det er saamænd ogsaa til det Brug at Fælleslivet er opfundet. Det at leve Livet er den enkeltes Sag, den enkeltes Afgørelse, for kun saaledes er det virkelig „at gøre det“.

Mennesket har kun med Pligten at gøre, kun med Kærligheden til Næsten! Ja, det har kun med det at leve under Forpligtelsen at gøre, det har kun med det at elske at gøre. I Kærligheden til Næsten er Individet fri af den anden – til at elske ham. Han behøver ikke de andres Hjælp til at elske dem, men han behøver at elske de andre. Kærlighed til Næsten er nemlig ikke en indre Drift, ikke en Tilstand, men Lydighed, Handling, naar der ved Handling forstaas den afgørende, „indvortes“ Handling, Afgørelse.

Der er ikke andet, der betyder noget, end Individets egen Udvikling til Subjektivitet! Nej, der er intet andet, der betyder noget end det at *blive* et enkelt eksisterende Menneske – i Lydighed mod Livets Giver at leve det Liv, der er én givet, dér og saadan som det er én givet.

Men saa har Individet maaske slet ikke med de andre at gøre? Jo, saa først har det virkelig med de andre at gøre, med de andre som virkelige, konkrete, enkelte Mennesker, med de andre som andre, med de andres Liv som de andres Liv. Naar jeg er et virkeligt enkelt eksisterende Menneske ved Fordringen paa mig, naar jeg først derved bliver til, at jeg véd at der siges du til mig, saa bliver ogsaa mit Medmenneske til et virkeligt



Menneske, der kommer mig ved, til min Næste, ved Fordringen om at elske ham; ikke i hans Betydning for mig, ikke som Individualitet, men derved, at han bliver den, som jeg i mit ansvarlige Liv har med at gøre – Forholdet til Næsten bliver til en Samvittighedens Sag. Næsten har faaet sit Liv givet for at leve det selv, og som dette enkelte, virkelige Menneske skal jeg elske ham ved i mine naturgivne Relationer til ham at kendes ved ham som Menneske. Næsten er mit Livs selvfølgelige Indhold, men Næste er han kun, naar jeg i mit Forhold til ham er bestemt af Ansvarret overfor Gud, som jo i det Hele taget Livet kun bliver virkeligt for mig ved at blive til Pligt.

At være optaget af Medmennesket er kun Naturdrift eller Æsteteri, naar „Evigheden“ ikke lægger Eftertryk paa Forholdet ved at stille det ind under Forpligtelsen. At „leve for Pligten“, naar denne forstaas som Forpligtethed, betyder at leve for et Hvorledes som bestemmende for ens Handling: i sit Liv for Livets Indhold at være bestemt af Livets Hvorledes („Idéen“); man lever kun for Idéen ved at leve under den. Livet med og for Medmennesket er kun et virkeligt Liv, naar „Evigheden“ lægger sit Eftertryk paa det; men Evighedens Eftertryk har ikke noget særligt Sted at være, men er kun til som Eftertryk paa dette Livs Indhold.

Har jeg virkelig kun med mit Forhold til Næsten at gøre? Ja, jeg skal forholde mig til min Næste, men ikke gaa op i ham, leve i ham. Livet erhverver jeg „fra Verden, af Gud, ved mig selv“, d.v.s. Livet som det at leve det, og Livet er ikke andet end at leve det. I Frihed, ikke i Nødvendighed som Fuglen og Liljen, men i Frihed dette nødvendige d.v.s. det mig foresatte, mig givne Liv. Alle tre Udtryk er lige væsentlige, men der kunde maaske være særlig Grund til at understrege Udtrykket „af Gud“: Gud er, at Livet er Alvor, Gud er Alvoren i Livet, den, der gør Livet til Alvor – Afgørelsen overfor Spørgsmaalet om Gud er Afgørelsen overfor Spørgsmaalet om Livets Alvor, men man afgør sig rigtignok heller ikke for Livets Alvor uden at afgøre sig for Gud som Livets Alvor. Livets Fordring er kun en Fordring, naar jeg er fordret, naar det er sagt mig. Men naar det at være forpligtet kun er noget, der har med Gud at gøre, saa har jeg til Gengæld kun med Gud at gøre ved eller i at være forpligtet – ethvert „direkte“ Forhold til Gud er Afgudsdyrkelse. Heller ikke Gud er en Genstand, et Noget, men den af hvem jeg modtager mit Liv, og jeg overtager ikke virkelig mit Liv, naar jeg ikke modtager det.

Naar det afgørende er Livets Hvorledes, Individets Forhold til Livet, saa følger heraf, at Mennesket maa tage sig selv ud af Verden, ud af Livet for at leve i Verden, for at leve Livet; det maa afdø fra Umiddelbar-

heden, hvor det har tabt sig selv til eller i Livets Indhold – for at høre Budet om at elske sin Næste maa Mennesket blive til et enkelt Menneske og dets Næste blive til som det andet Menneske. Fra Verden maa et Menneske vinde sig selv, fra Verden maa det vinde det at leve Livet selv; det maa give Verdens Besiddelse fra sig, for man kan kun eje Verden ved at ejes af Verden. Det maa opgive at forstaa sig selv som Moment i Verdenslivets Bevægelser; det maa blive til som Individ. Det maa opgive Kravet for at leve i Lydighed; det maa give Livet fra sig for at nøjes med at leve det. Det, der skal opgives, er det umiddelbare Forhold til Livet, naturligvis ikke det naturlige Liv som saadant; eller det er det naturlige Liv som det, hvoraf Mennesket lader sig bestemme, som det, der lever for Mennesket, naturligvis ikke Forholdet til det naturlige Liv. Naar Umiddelbarheden er ophævet – og det er den nu engang – kan den kun være til som Digterens romantiske Drømmen eller som Spidsborgerens Gaaen op i Livet.

Selvfor nægtelse betyder da ikke Fornægtelse af Livet, heller ikke Fornægtelse af det at være et Selv, for det skal Mennesket, men Fornægtelse af Ulydigheden overfor Kravet om at leve Livet som enkelt eksisterende Menneske, Fornægtelse af alt andet end Livet selv som det at skulle, som Opgave og Forpligtelse, Fornægtelse af i sit Forhold til Livets Indhold at være bestemt af andet end Skyldigheden. Det forekommer mig utænkeligt, at der kan gøres mere ud af Menneskelivet end der her er gjort.

„Fra Verden, af Gud, ved sig selv“ – det er det, Kierkegaard forstaar ved at erhverve eller vinde sig selv, og det er det samme, som Kierkegaard mener med „Uendelighedens Dobbeltbevægelse“: fra at være Moment i Verdenslivets Bevægelser, fra at være, hvad det er ved at være Eksemplar af Arten, fra at være bestemt af Instinkter og Drifter og „leves“ af dem – ved at „opgive“ Verden eller afdø fra Umiddelbarheden med dens Fortabthed i Verdenslivet. Af Gud: ved at modtage sig selv af Gud og være for Gud, ved intet at være for Gud, men være ved Gud, ved at være ansvarshavende for sig selv overfor Gud. Ved sig selv: ved at vorde sig selv, ved at vælge sig selv, ved at leve sit Liv som sin frie Handling, som Afgørelse, og saaledes i Sandhed at have Historie. Altsaa ved at afdø fra den „ugyldige“ Tilværelse og vorde sig selv i sin evige Gyldighed som dette konkrete Individ – i det timelige, naturlige Liv, men som valgt, som „levet“ af Individet selv.

Saaledes at vinde Timeligheden, sit Liv i denne Verden, det er det, hvorom det drejer sig – det er „Prinsessen“, og har man saaledes vundet sit Liv, saa kan hverken Skæbnen eller Døden skille én derfra. Men

hvis det at leve Livet ikke er det væsentlige, saa gælder det naturligvis om at finde „en Prinsesse“, som man kan glemme sig selv over; saa kan Timeligheden ikke blot være det, man har med at gøre, men maa ogsaa være den, man lever af og ved.

Har Mennesket væsentlig med det at leve sit Liv at gøre, saa bliver Spørgsmaalet om Friheden, om „at kunne“, det afgørende – om at have Mulighed, selvfølgelig ikke for at faa sine Ønsker opfyldt, selvfølgelig ikke i en anden Verden – der er der ingen Brug for Mulighed – men i denne; Mulighed for at kunne leve sit givne Liv. At have denne Mulighed er Troen i Kraft af det absurde, i Kraft af, at for Gud er alle Ting mulige. Og saa bliver det Skylden, ikke Skæbnen, der stiller sig hindrende i Vejen, – ikke Skylden i dette eller hint, men Skylden som det at være skyldig d.v.s. være skyldig for Gud – i dette eller hint. Det var det, Quidam ikke forstod, – og Knud Hansen har end ikke forstaaet, at det er Problemet, siden han kan tale om Skylden som en fra ethvert Forhold til Medmennesket løsrevet Skyld. – Det er Skylden, Angeren strander paa; derfor er det i Angeren – ikke efter Angeren som saadan en slags Kur – Individet modtager Syndernes Forladelse, ligesom Syndernes Forladelse er Betingelsen for, at Angeren ikke bliver af-sindig, idet den enten vil fyldestgøre Skylden eller overhovedet ikke kommer til at leve – at Angeren skulde fremskaffe Syndernes Forladelse er en mulighed, som Kierkegaard ikke har regnet med, at nogen skulde kunne læse ud af hans Skrifter.

Som anført er dette kun nogle Antydninger til Belysning af Knud Hansen og hans Kierkegaard og den Eksistens der bestaar i Identitet med Livets Indhold. Det vigtigste Problem i Kierkegaard-Fortolkningen er efter min Mening Sættningen af det at „skulle“ og at „ville“ i Betydningen af at vælge sit Liv og derved vorde det. Især hvad det sidste angaar er der værdifulde Ting at hente i Sløks Bog: Die Anthropologie Søren Kierkegaards, hvor Kierkegaards Begreber for en Gangs Skyld er søgt forstaaet ud fra Kierkegaards Intension og ikke blot som Gloser, og samtidig Betydningen af de enkelte Begreber er givet en grundig Analyse. Men hverken det eller de Indvendinger, der maatte være at rejse mod Sløks Karakteristik af Kierkegaard og hans Fortolkning af Forfatterskabets Enkeltheder, skal jeg her komme ind paa, da disse Sider udelukkende skal være helligede Knud Hansens nye Sjæl og dens fællesmenneskelige Eksistens.

## Gensvar til K. E. Løgstrup

*K. E. Løgstrup: Forholdet mellem den naturlige Kærlighed og Kærlighed til Næsten. Tidehverv April 1955. Citeret: I. – Opgør med Kierkegaards „Kærlighedens Gerninger“. Tidehverv Maj–Juni 1955. Citeret: II. – Svar til K. Olesen Larsen. Tidehverv December 1955 og Januar 1956. Citeret: III a og III b.*

Løgstrup og jeg er meget uenige om, hvordan man skal læse Kierkegaard. Han har leveret et uigendriveligt Bevis for, at saaledes som han læser ham, kommer der i hvert Fald ikke ret meget ud af det. Hvis saa Fejlen er. Jeg har læst en hel Del mere og navnlig noget andet i Kierkegaards Forfatterskab, og jeg skal villigt indrømme, at jeg burde have leveret en principiel Redegørelse for, hvorledes man efter min Mening skal studere Kierkegaard, og derudfra forsøgt at paavise Linjen i Forfatterskabet – altsaa en Gennemgang af Forfatterskabet, der svarer til P. A. Heibergs Fremstilling af Kierkegaards religiøse Udvikling.

Ved denne Lejlighed vil jeg nøjes med et Forsøg paa at klarlægge den afgørende og tilgrundliggende Uenighed mellem Løgstrups og min Opfattelse af Kristendommen. Jeg vil ikke nægte, at min Opfattelse er, hvad jeg med Rette eller Urette har læst hos Kierkegaard. Derfor vil jeg i det følgende kalde den for Kierkegaards, men jeg har ikke noget imod, at Læseren efter Behag læser, som om der skiftevis stod Kierkegaard, Kierkegaard og Undertegnede eller Undertegnede alene. Jeg mener ikke, at Løgstrup har Ret i sin Fremstilling af Kierkegaards pietistiske Problemstilling, og heller ikke, at han har forstaaet „Kjerlighedens Gjerninger“, naar han har faaet det ud af det, at man skal elske sin Næste for at bruge ham til at øve sig i Selvfornægtelse paa og altsaa ikke elske sin Næste. Baade jeg og Kierkegaard indrømmer uden Forbehold Løgstrup, at det er nogle ukristelige Paafund – hvis de saa er.

Det forekommer mig at være en Fordel, at Løgstrup i Stedet for at fortsætte Diskussionen om Kierkegaard-Fortolkningen har givet en Fremstilling af sine egne Synspunkter og derudfra dels rettet nogle Spørgsmaal til mig og dels nogle Anklager mod min Forstaaelse af Evangeliet. Det vil jeg holde mig til for at paavise, at Løgstrup, fordi han ikke har forstaaet den tilgrundliggende Uenighed, kommer til at indsætte sine Begreber paa Modpartens Plan – hvorved der ganske



rigtigt fremkommer en Masse Urimeligheder og Modsigelser – men det gør jeg kun for efter at have ryddet Misforstaaelserne af Vejen at komme frem til den egentlige Uoverensstemmelse og lade den blive staaende.

## I

Den etiske Fordring bestaar efter Løgstrup af to Elementer: a) Sit Indhold faar den fra en Kendsgerning, fra et Forhold mellem Menneske og Menneske, der er til at konstatere empirisk, nemlig, at Menneskers Liv er forviklet med hinanden. Thi Fordringen gaar ud paa at drage Omsorg for den andens Liv, som den samme Forvikling prisgiver Een. b) Sin Eensidighed faar Fordringen fra Forstaaelsen af, at den enkeltes Liv er en vedvarende Gave, saa vi aldrig kommer i den Situation at kunne kræve noget til Gengæld for, hvad vi gør. At Livet er skænket, er ikke til at konstatere empirisk, kun til at tro eller benægte. (I Side 33).

Forholdet mellem den naturlige Kærlighed med dens Ønske om Genkærlighed, mellem Menneskenes Livslyst og Forventninger til Livet, og den eensidige Fordring bestemmer Løgstrup saaledes:

I den naturlige Kærlighed gaar de to Motiver, at den andens og ens eget Liv lykkes, i eet. Men Ønsket om, at den enkeltes Liv i Kærligheden lykkes, rejses ikke som et Krav om Gengæld for Kærligheden, fordi den anden paa umiddelbar vis udgør en Del af ens eget Liv. Derfor staar den naturlige Kærlighed ikke paa Grund af sin Vilje til Genkærlighed i Modsætning til den eensidige Fordring – saa meget mindre, som den Livsforstaaelse, som den eensidige Fordring forudsætter, nemlig, at den enkeltes Liv er en vedvarende Gave, aldrig er mere nærliggende end i den naturlige Kærlighed. Den naturlige Kærlighed og den eensidige Fordring har Livsforstaaelse fælles, men det ejendommelige for den naturlige Kærlighed er, at i den er den eensidige Fordrings Livsforstaaelse selvfølgelig – uden Fordringen. (I Side 34 flg.). Den er af Naturen ikke stedt i det Dilemma enten at tænke paa sig selv eller paa den anden og er saadan set hverken selvisk eller uselvisk, – naar vi ved uselvisk forstaaer det, at man ved det, man har for, ikke tænker paa sig selv, men paa den anden. Den er, naar den er lidenskabelig, en Bevægelse hen imod den anden, der river Mennesket med sig for at lade det eksistere i den. I Kærligheden er et Menneske optaget af den anden; det er Kærlighedens Væsen. (Smstds. Side 36). Viljen til Genkærlighed behøver jo ikke at betyde, at Gerningen er for den kontante Modydelses

Skyld, eller at den ene Tjeneste er den anden værd. Der er intet i den naturlige Kærlighed, der ophæver den Forstaaelse, at Livet er skænket – Genkærligheden vil tværtimod altid være en ufortjent Lykke. (Smstds.).

Og hvad der gælder den naturlige Kærlighed, kan ogsaa siges om et Menneskes Livslyst, dets Forventninger til Livet. Livslysten er som saadan ikke ond, men Mennesket medgivet med Livet (II Side 97 flg.).

Modsætningen mellem den naturlige Kærlighed – og Menneskets Livslyst, dets Forventninger til Livet – og den eensidige Fordring fremkommer først med den selviske Skikkelse, vi giver Kærligheden. Og vi giver altid den naturlige Kærlighed en selvisk Skikkelse – ulidenskabeligt, lidenskabeligt og sentimentalt. Og naar den naturlige Kærlighed ikke slaar til i sine egne Forhold, opstaar der en Konflikt mellem Hensynet til den anden og en selv. I denne Konflikt melder Fordringen sig og gaar radikalt og eensidigt ud paa, at den andens Liv skal varetages paa ens egen Bekostning. Hvad det er for et Liv, den enkelte i de givne Forhold skal miste – hvad der er den fordrede Uselvskhed – beror da ikke paa, om det, som et Menneske gør, kommer ham selv til Gode eller ikke, men paa, hvordan han forstaar sit Liv – om han forstaar det selvisk eller uselvisk, forfængeligt, sentimentalt o.s.v. eller sagligt, i Overensstemmelse med dets egentlige Væsen – det Liv, som hans Gerninger i givet Fald kommer til Gode. (I Side 30 flg. – Referatet er her ikke helt ordret, men dækker forhaabentlig Løgstrups Tankegang).

Hvis den naturlige Kærlighed ikke svigtede i sine egne Forhold, vilde den eensidige Fordring ikke melde sig i dem. Derimod melder den sig altid, naar det andet Menneske, hvis Livs Varetagelse det drejer sig om, ikke hører med til ens eget modtagne Liv – eller rettere sagt: naar man ikke vil have, det skal høre med dertil. Fordringen siger da til den enkelte, at fordi hans Liv – iøvrigt – er skænket ham, og han derfor af sig selv intet er og intet ejer, skal han drage Omsorg for den andens Liv. Han faar af Fordringen sat sin Livsforstaaelse paa Prøve: om han vil gøre sig til sit eget Livs Suveræn, eller om han vil tage sit Liv som modtaget for med det at tage vare paa den andens Liv. Af Modtagelsen af det egne Liv udspringer Kærlighedens Gerninger. (I Side 35 og 42). Den eensidige Fordring gaar ud paa, at vor Natur skal være en saadan, at ogsaa den fremmede og Fjenden hører med til vort eget modtagne Liv. (Smstds.). Næsten er den fremmede og Fjenden – i Konfliktsituationen kan det ogsaa være den Elskede. Dog er den eensidige

Fordring ikke udtømt i den naturlige Kærlighed, for Budet melder sig jo først overfor den fremmede og Fjenden, det gaar ud paa, at den enkelte skal drage Omsorg for enhver, hvis Liv er forviklet med hans, ogsaa hvor der ikke kan være Tale om en biologisk betinget Kærlighed; af det simple Faktum, at den andens Liv er forviklet med hans, skal han lade sig bevæge til at tage Vare paa hans Liv. (III a Side 99, I Side 42).

Den lidenskabelige Kærlighed adskiller sig altsaa fra Kærligheden til Næsten ved at være betinget af Lidenskaben, men den er god for sig; som naturgIVEN Mulighed dømmes den ikke, Kristendommen dømmer ikke den lidenskabelige Kærligheds Vilje til Opfyldelse, det, at „Gensidigheden“ i den Forstand hører med til den lidenskabelige Kærlighed, at den begærer at genelskes. Hvad der dømmes er Selvet, der ikke er til Sinds at være optaget af den andens Ve og Vel – uden hvor en lidenskabelig Kærlighed driver dertil; den blotte Kendsgerning, at det andet Menneskes Liv er udleveret os, faar os ikke til det, det andet Menneske skal paa anden Vis, biologisk, psykologisk eller socialt, være bundet til os, før det kan blive naturligt at drage Omsorg for det. Endvidere dømmes Selvet for den Skikkelse, det giver sin lidenskabelige eller paa anden Vis betingede Kærlighed, saa den ikke engang slaar til i de Forhold, den selv har skabt, saa den lidenskabelige og ulidenskabelige Selviskhed faar Bugt med den naturlige Kærlighed i dens egne Forhold. Men da den lidenskabelige Kærlighed som sagt er god for sig ved i sit eget Forhold – naar den vel at mærke raader i det – at være optaget af den andens Ve og Vel, er der god Grund til at kalde Forholdet til Næsten ved samme Navn. Fra den lidenskabelige Kærlighed ved vi noget – og noget afgørende – om hvad Forholdet til Næsten skal gaa ud paa. (I Side 40 og 37 flg., II Side 60). Men da vi er onde, og ogsaa giver den naturlige Kærlighed en selvisk Skikkelse, er Fordringen uopfyldelig. (I Side 42).

Som ovenfor nævnt kan man sige det samme om Menneskets Livslyst, dets Forventninger til Livet. Det er ikke det nøgne Faktum, at vi har Forventninger, der fordømmes, men den selviske Skikkelse, vi giver vore Forventninger, naar de strider mod Varetagelsen af den andens Liv. Fordringen gaar nemlig ud paa, at i denne Situation skal de vige for Omsorgen for den anden. (I Side 40).

Den naturlige Kærlighed – som det naturlige Liv i det hele taget – lader sig altsaa meget vel forene med den eensidige Fordring, vel at mærke, naar vi skelner mellem dens Væsen og dens Skikkelse: Efter sit Væsen, som skabt, er den naturlige Kærlighed god, den har Del i det

skabtes Godhed, og Menneskelivets Godhed staar fast trods vor Ondskab; det er os, der giver den naturlige Kærlighed en selvisk Skikkelse, det er vor onde Vilje, der ødelægger Livet i dets Godhed. Umiddelbart opfatter vi Livet i dets Godhed som en Gave, hvorimod vi ikke kan mene, at den selviske Skikkelse, vi giver det, er os skænket. (I Side 41 flg.).

Der er efter Løgstrup to Grunde til, at vi maa foretage hans Adskillelse mellem Væsen og Skikkelse. Den første er, at ellers bliver Kristendommen til Askese: Fordringen bliver rent destruktiv, og vort Liv kommer ind under Fordringens Dom, blot fordi vi gerne ser, at det lykkes. Fordringen kommer til at gaa ud paa, at et Menneske skal lade sit Liv gaa under, ofre det – „i enhver Forstand“. (I Side 40). Det modsatte af Selvished kommer til at betyde at fornægte sig selv og ikke at leve sit Liv i Modtagelse af det. (III a Side 98). Spiller det andet Menneske endnu nogen Rolle i den Fordring, der gaar ud paa at ofre sig selv i enhver Forstand, saa maa den ligge deri, at dets Liv kun kan varetages ved, at mit Liv gaar under, ved den enkeltes Undergang og Selvudslettelse. Derimod faar han ingen Glæde af at blive elsket med en Kærlighed, der drager ham ind i det Menneskes Liv, der nærer en naturlig Kærlighed til ham. Den uselviske Gerning bliver til blot og bar Selvudslettelse – altsaa en kærlighedsløs Gerning. Uselvisk i denne Betydning kan et Menneske jo kun handle, naar den naturlige Kærlighed mangler eller dræbes, man maa jo ikke have sin Natur med. Den destruktive Fordring dømmes den naturlige Kærlighed som selvisk i sit Væsen, hvorfor Mennesket heller ikke kan kende den Kærlighed, som Gud er, paa anden Maade end i Selvfornægtelse og Offer af sit naturlige Liv. Altsaa som kærlighedsløs Askese. Skelner man derimod mellem Væsen og Skikkelse, kommer Fordringen om Uselvished til at gaa ud paa, at den enkelte i Konfliktsituationen skal tænke paa den anden i Stedet for paa sig selv. (I Side 40 flg., III a Side 97 flg., II Side 53).

Den anden Grund til, at vi efter Løgstrups Opfattelse maa foretage Distinktionen mellem Væsen og Skikkelse, er, at ellers bliver Livet i det naturgivne paa Skrømt: naar det nemlig ikke drejer sig om en Forandring af den naturlige Kærlighed, saa dens Skikkelse forandres efter dens Væsen, men simpelthen om en Fordømmelse og Ophævelse af den naturlige Kærlighed, saa kommer man til at skulle elske, „som om“ man ikke gjorde det, eller uden at gøre det, uden i Virkeligheden at være impliceret i Forholdet. (III a Side 100 flg.).

Løgstrups Opfattelse af Forholdet mellem den naturlige Kærlighed og den ensidige Fordring kan vi nu sammenfatte saaledes: de lader sig



meget vel forene indenfor samme Livsforstaaelse, Forstaaelsen af Livet som en vedvarende Gave, uden at man derfor kan sige, at de falder sammen. De er forenelige indenfor samme Livsforstaaelse, men ikke psykologisk forenelige i den Forstand, at de paa samme Tid kan beslaglægge Sindet – et Menneske kan jo ikke paa samme Tid gaa op i sit Arbejde o.s.v. og uafslædig tænke paa Gud, men dette Forhold udelukker heller ikke, at Livsforstaaelsen dog kan være den samme: at Livet som Helhed er Mennesket givet, hvorfor det selv intet er og intet ejer og derfor ingen Ret har til at stille Krav om Gengæld for, hvad det gør. (Jvfr. III a 101 flg.).

Vi begyndte med at nævne de to Elementer, hvoraf den etiske Fordring efter Løgstrups Opfattelse bestaar. Andetsteds siger han, at den etiske Fordring udspringer af den Kendsgerning, at det ene Menneske har mere eller mindre af det andet Menneskes Liv i sin Magt. (III b Side 6). Det er herfra Fordringen faar sit Indhold. Hvis jeg har forstaaet Løgstrup rigtigt, er hans Mening den, at Troens Forstaaelse af Livet som en vedvarende gave gør den Kendsgerning, at Menneskers Liv er forviklet med hinanden, til en Fordring paa den enkelte. Naar Livet i dets Totalitet er et Menneske givet, maa det ogsaa føle sig forpligtet til at tage Vare paa den andens Liv som en Del af dets eget. Og svarende dertil definerer han Ansvarret som det at være ansvarlig for den anden i den Udstrækning, som den andens Skæbne er afhængig af ens Varetagelse af hans Liv. (Smstds. Side 7). Man skal bistaa den anden, saa hans Liv lykkes – ikke blot hjælpe ham til at elske Gud eller til at leve sit Liv som ansvarlig for det. „Menneskets Liv for Gud er ikke alene Afgørelse, men Udfoldelse og Afgørelse, baade den enkeltes Liv, til hvem Fordringen om Kærligheden er rettet, og Næstens Liv som Genstand for Kærlighedens Gerninger. Hvert Menneske er skabt med Forventninger til Livet, og da Indfrielsen af det ene Menneskes Forventninger er afhængig af det andet Menneskes Bistand, faar Fordringen ogsaa sit Indhold af denne Afhængighed. Ansvarlighedens Gerninger kan ikke fikseres til at bestaa i at hjælpe Næsten til at blive ansvarlig, saa lidt som Kærlighedens Gerninger kan fikseres til at hjælpe Næsten til at elske Gud“. (Smstds. Side 9). Løgstrup pointerer, at selv om den etiske Fordring faar sit Indhold fra den Kendsgerning, at Menneskers Liv er forviklet med hinanden, saa følger dog ikke heraf, at den kan udledes af den konventionelle Moral – den eksisterer snarere i en Brydning med den konventionelle Moral. (Smstds. Side 7).

Den etiske Fordring udspringer altsaa af en Kendsgerning, men den faar sin Eensidighed eller Radikalitet ud fra Troens Forstaaelse af Livet som en vedvarende Gave. Løgstrup udtrykker det saaledes, at den etiske Fordring implicerer en Livsforstaaelse. En Forstaaelse af ens Tilværelse i dens Totalitet. Udsagnet „Du skal elske din Næste som dig selv“ forstaas kun i en samtidig Forstaaelse af, at den enkeltes Liv, til hvem Fordringen rettes, er en vedvarende Gave. Uden en Acceptering af dets Livsforstaaelse kan Budet ikke lydes, da det er tomt for enhver Anvisning, i den Forstand forlanger Budet om Kærlighed til Næsten en maksimal Forstaaelse. Og uden denne Forstaaelse bliver Forholdet mellem Menneske og Menneske mediumløst: paa een Gang i den radikale Fordrings og i ens eget Navn skal man hjælpe den enkelte til at blive ansvarlig; ens egen Gerning og Vorherres falder sammen, hvilket altid betyder, at Forholdet mellem Menneske og Menneske bliver Vold. Der er nemlig ingen Livsforstaaelse til at skille den enkeltes Værk fra Guds og til at gaa imellem den enkelte og det andet Menneske – og tage Vægten. (III b Side 11).

Saa vidt jeg kan forstaa, maa Meningen være denne: Hvis jeg gør Ansvaret gældende for en anden, maa denne kunne forlange at faa at vide, med hvad Ret jeg gør det, i hvis Navn det gøres gældende, om det blot og bart er i mit eget Navn, eller det er i Ansvarets Navn d.v.s. ud fra Forstaaelsen af Tilværelsen som et Ansvar, fordi den er mig skænk- ket. Ud fra Forstaaelsen af Tilværelsen i dens Totalitet bliver der Me- ning i at gøre Ansvaret gældende, den anden faar Mulighed for at forstaa det og tage Stilling til det. Fordringen faar da sit Indhold fra en empirisk Kendsgerning, og sin Eensidighed d.v.s., at jeg virkelig skal det, der fordres, faar den fra Troens Forstaaelse af Livet som en vedva- rende Gave. Løgstrup kan baade sige, *hvad* man skal, og *hvorfor* man skal det. Som den enkelte giver Udtryk for sin Forstaaelse af Tilværel- sen i sit eget virksomme Liv, saa forudsætter Lydigheden mod Fordrin- gen ogsaa en Forstaaelse af Tilværelsen i dens Totalitet. Fordringen bliver ikke indholdsløs, og den enkeltes Lydighed mod Fordringen bliver heller ikke motivløs, sine Motiver henter den fra sin Forstaaelse af Til- værelsen. Fordringen har baade et Indhold og et forstaaeligt Formaal. (Jvfr. III b Side 12).

Efter al denne Omstændelighed mener jeg at kunne give følgende Re- sumé af Løgstrups Opfattelse:

Naar vi lever i Modtagelse af vort eget givne Liv med dets naturlige

Kærlighed, dets Livslyst og dets Forventninger om, at det maa lykkes, saa følger deraf, at vi maa tage Vare paa det, ogsaa naar vi møder det i vor Næste som en Del af vort eget givne Liv, eventuelt paa Bekostning af vor indsvævrede d.v.s. vor selviske Interesse. Det ligger i Forstaaelsen af Livet i dets Totalitet, at vi ikke kan forlange noget til Gengæld for det, vi gør.

Uden denne Forstaaelse af Tilværelsen bliver Fordringen uforstaaelig, men af Forstaaelsen ved vi, hvad vi skal vor Næste: bestaa ham i hans Liv. Da Fordringen om Kærlighed til Næsten ingen Anvisninger indeholder, bliver den simpelthen uforstaaelig, hvis den ikke implicerer en Forstaaelse af, at Livet er os skænket.

Det naturlige Liv er en god Gave, det er kun vor Ondskab, der giver det er en selvsk Skikkelse. Vi skulde af Natur være saadan, at ogsaa den fremmede og Fjenden hørte med til vort eget givne Liv.

Meningen med Livet kan vi finde indenfor Livet selv, i dets Udfoldelse og Trivsel, det er dertil vi har faaet det givet: Modtagelse, ikke blot og bar Selvfornægtelse, Kærlighed til den anden som en levende Del af vort Liv, ikke Offer i enhver Forstand. Ingen uforstaaelig Fordring, der udelukker et Formaal med vor Handling. Gennem Forstaaelsen af Livet i dets Totalitet faar den radikale Fordring et forstaaeligt Indhold: vi kan adlyde Fordringen, for vi kan indse dens Berettigelse – hvormed naturligvis ikke skal være sagt, at en saadan Forstaaelse af Livet kan bevises, den maa troes eller benægtes.

Det er ud fra Løgstrups her skitserede Grundopfattelse, at hans Polemik mod Kierkegaard skal forstaaes. Polemiken er forsaavidt allerede indeholdt i det foregaaende, hvorfor vi kan nøjes med at fremhæve de enkelte Momenter:

Kierkegaard bestemmer den naturlige Kærlighed og den umiddelbare Livslyst som Selviskhed, hvorfor den naturlige Kærlighed bliver uforenelig med Kærligheden til Næsten. Hvor den ene Art af Kærlighed raader, maa den anden gaa ud. Ikke desto mindre taler han om, at den naturlige Kærlighed skal optages i og forklares af det etiske og det kristelige. Hvis der skal være nogen Mening heri, maa man skelne mellem den naturlige Kærlighed og dens selviske Skikkelse. Det gør Kierkegaard ogsaa – det sandselige som saadant er ikke Synd o.s.v. – men han udfører ikke Distinktionen. Resultatet er, at Kristendommen bliver til Askese – den etiske Modsigelse bliver en metafysisk. Og naar Modparten gør opmærksom paa Selvmodsigelsen, bliver han omgaaende be-

skyldt for at mediere. Men enten burde Kierkegaard indrømme, at de to Former for Kærlighed kan rummes indenfor samme Livsforstaaelse, eller tage Konsekvensen: at de er absolut uforenelige – hvad Kierkegaard for Resten ogsaa gjorde til sidst.

Næstekærligheden bestemmes som blot og bar Selvfornægtelse, som Tilintetgørelse af den naturlige Kærlighed – og Kærlighedens Gerning bliver kærlighedsløs, det gælder om at leve i de naturgivne Forhold uden at være impliceret i dem. Det svarer til, at Kierkegaard har overtaget Pietismens Problemstilling: det gælder om kun at have Kærligheden til Gud i sin Bevidsthed.

Da Kierkegaard ignorerer den Kendsgerning, hvorefter Fordringen udspringer, bliver Fordringen indholdsløs. Ansvarer kommer til at betyde Ansvarer for sig selv.

Da Kierkegaard ignorerer den Livsforstaaelse, som Fordringen implicerer, bliver Fordringen uforstaaelig, og det at gøre den gældende er Anmasselse. At have andet Motiv for sin Handling end selve Fordringen bliver fordømt – men dermed bliver Handlingen en psykologisk Umulighed.

Af Hensyn til det følgende medtager vi endnu en Indvending: Kierkegaard har, siger Løgstrup, foretaget en Indsnævring af Kærligheden til Næsten – at hjælpe Næsten til at elske Gud – som den ikke har i Jesu Forkyndelse, hvor der simpelthen er Tale om at bistaa Næsten, saa hans Liv lykkes. Han finder det ogsaa mærkeligt, at mens Jesus talte om Kærligheden til Næsten – den fremmede og Fjenden – saa taler Kierkegaard næsten udelukkende om at elske den Elskede som Næsten. Og skønt han hævder, at Kærligheden til Næsten udelukkende gaar ud paa at hjælpe ham til at elske Gud, saa faar vi dog intet at vide om denne alt afgørende Bestemmelse af Kærligheden til Næsten. Derimod faar vi at vide, at Kærlighedens Gerninger er Gerninger, der gør den anden saa ulykkelig som han kan blive, hvorfor han ogsaa vil reagere med Had, Haan og Forfølgelse. Men da Næstekærligheden bestemmes som blot og bar Selvfornægtelse og Smerten over at maatte gøre den anden ganske ulykkelig bliver størst, naar det drejer sig om den Elskede, saa er det forstaaeligt, at Kierkegaard især opholder sig ved Kærligheden til Næsten i den Elskedes Skikkelse. Kærligheden til Næsten bruges til paa den mest effektive Maade at holde sig de andre fra Livet, nemlig ved at blive udsat for deres Had. Fordi den er uforstaaelig og maa opfattes som Had, netop derfor er den Kærlighed til Næsten.



## II

Løgstrups Udgangspunkt er den Troende eller Troens Forstaaelse af den enkeltes givne Liv med dets indbyrdes Forviklethed Menneske og Menneske imellem som en vedvarende Gave. Af det saaledes forstaaede eller opfattede empirisk tilgængelige Liv følger saavel Fordringens Eensidighed eller Radikalitet: den enkelte har ikke Ret til at forlange noget til Gengæld for, hvad han gør – som dens Indhold: Forpligtelsen til at drage Omsorg for den andens Liv, som Forvikletheden prisgiver en.

Det vil sige: Troen er for Løgstrup en Livsforstaaelse eller Livsanskuelse: det givne Liv som en vedvarende Gave. Med andre Ord: Løgstrups Livsforstaaelse bestaar i Troen paa, at det givne Liv eller det naturlige Liv er os skænket, han identificerer Skabning med Natur, Skabningens Liv med Naturens Liv – det at være eller leve som Skabning med det at være eller leve som Natur.

Derfor bliver Skabningens Godhed, det at Skabningen er god, til at den er god af Naturen eller god som Natur – Naturen her taget i videste Forstand: hele det naturgivne Liv. Hvoraf atter følger, at Guds eller det godes Fordring bliver Livets Udfoldelse, hvortil kommer, at vi af Natur skal være saadan, at ogsaa den fremmede og Fjenden hører med til vort eget givne Liv.

Den naturlige Kærlighed – og Menneskets Livslyst, dets Forventninger til Livet – lader sig da meget vel forene med den eensidige Fordring: de kan rummes indenfor samme Livsforstaaelse, Forstaaelsen af Livet som en vedvarende Gave. Efter sit Væsen er den naturlige Kærlighed god, den har Del i det skabtes Godhed. Hvis vi derfor ikke gav den naturlige Kærlighed en selvisk Skikkelse, vilde den eensidige Fordring ikke melde sig i den, og hvis vi ikke indsnævrede den naturlige Kærlighed til kun at gælde dem, vi elsker med biologisk betinget, lidenskabelig Kærlighed, men ogsaa tog den fremmede og Fjenden med, blot fordi deres Livsskæbne er forviklet med vor, vilde vi af Natur ogsaa elske dem. Det skabtes Godhed staar fast trods vor Ondskab, det er vor Vilje, der er ond og ødelægger Livet. Den eensidige Fordring gaar ud paa, at vi i Konfliktsituationen skal varetage den andens Liv paa Bekostning af vort eget, og at vi ogsaa skal drage Omsorg for den fremmede og Fjenden, for vor Næste, som i Konfliktsituationen ogsaa kan være den Elskede.

Det er altsaa for Løgstrup nødvendigt at skelne mellem det skabte i dets Godhed, mellem den naturlige Kærlighed i dens Væsen, og saa

den selviske Skikkelse, vi giver den. Da Løgstrup identificerer Natur og Skabning, det naturgivne Liv med Skabningens Liv, bliver Kristendommen uden Distinktionen mellem Væsen og Skikkelse til Askese; naar Menneskets Liv er det naturgivne Liv, og vi fordømmer dette paa Grund af dets selviske Skikkelse, saa fordømmer vi jo Livet som saadan, og der bliver ingen anden Mulighed end Livs- og Selvudslettelsen. Men vi kan ikke ofre det naturlige Liv „i enhver Forstand“, men kun dets selviske Skikkelse, ellers bliver der ingenting tilbage. Fordringen kan heller ikke gaa ud paa at fornægte sig selv helt og holdent, men paa at leve vort Liv i Modtagelse af det, ikke paa at miste sit Liv, men paa at miste „det Liv“, der er selvisk bestemt eller det selviske i Livet. I den givne Situation skal vi lade vore Forventninger til Livet vige, men det betyder ikke, at selve det at nære Forventninger til Livet er dømt, eller at vi overhovedet skal ophøre med at nære Forventninger om, at vort Liv maa lykkes.

En anden Grund til at Løgstrup maa foretage Distinktionen er, at ellers bliver Livet i den naturlige Kærlighed paa Skrømt: hvis den naturlige Kærlighed som saadan d.v.s. i sit Væsen er ond, kommer vi jo til at skulle leve i de naturlige Relationer uden i Virkeligheden at være med i dem. Det maa dreje sig om en Forandring af den naturlige Kærlighed, ikke om dens Tilintetgørelse, men det forudsætter, at det ikke er dens Væsen, mens dens Skikkelse, der er noget i Vejen med.

Da Løgstrup identificerer Skabning med Natur, Skabningens Liv med det naturgivne Liv, naar Fordringen beror paa Forstaaelsen af det givne Liv som en vedvarende Gave, saa kan man selvfølgelig ikke ignorere den Kendsgerning, hvorfra Fordringen udspringer, nemlig, at det ene Menneske paa mange og afgørende Maader har det andet Menneskes Liv i sin Magt og derfor maa drage Omsorg for det. Fordringen er derfor paa ingen Maade indholdsløs, den bestaar i at bistaa det andet Menneske, saa hans Liv lykkes, og kan ikke indsnævres til at hjælpe ham til at elske Gud eller til at leve sit Liv som ansvarlig for det. Livet er det skænkede Gode, dets Trivsel og Lykke derfor det fordrede Gode. Fordringens Eensidighed eller Radikalitet skyldes Forstaaelsen af, at Livet i dets Totalitet er en vedvarende Gave, Fordringens Indhold er det givne Liv for vore Øjne.

Og endelig: da Fordringen efter Løgstrup implicerer den Forstaaelse af Livet, at det i dets Totalitet er os skænket, og altsaa er Fordringen om, at vi skal drage Omsorg for det givne Liv, baade hos os selv og andre, i givet Tilfælde, naar vor Selvskhed indsnævrer Livet, for den

andens Liv paa Bekostning af vort eget, saa er det klart, at man ikke kan gøre denne gældende overfor andre uden den implicerede Livsforstaaelse – man har den jo ogsaa selv fra sin Livsforstaaelse, man kan forstaa Meningen med den, den har sit Formaal i Livets Trivsel. Vi ved, hvorfor vi skal adlyde Fordringen, vi ved derfor ogsaa, hvortil denne Lydighed skal tjene.

Spørger vi nu om, hvilken Rolle Gud spiller i dette Billede, da maa Svaret være, at han er Livets vedvarende Giver, vi forstaaer vort Liv i dets Totalitet som en Gave, derfor tror vi paa Gud som den, der har givet os det. Spørger man nu om den enkeltes Forhold til sin Skaber, sit Livs Giver, da maa Svaret være, at det bestaar i Modtagelsen af Gaven og i at udtrykke denne Modtagelse af Gaven i sit eget virksomme Liv – den enkelte forholder sig til Gud gennem sit eget Liv, han elsker Gud ved at være taknemmelig for Livet, han adlyder Gud ved at hengive sig til det givne Liv, og have Omsorg for det, han dyrker sin Skaber ved at glæde sig over Livet. Guds Betydning er, at Livet er en god Gave, en stedsevarende Gave, hans Fordring, at jeg skal drage Omsorg for dette Liv, hvor jeg møder det, eventuelt paa Bekostning af mine egne snævre Interesser.

Det er altsaa Løgstrups Evangelium. Bedre kan det heller ikke godt være, end at mit Liv har Gud som stedsevarende Giver. Det er Hedenskabet gamle Lykkedrøm, der her er blevet Virkelighed. I Hedenskabet har denne tillidsfulde Forstaaelse af Livet, denne Vilje til Fastholdelse af sig eget Liv altid haft Angsten for Intetheden som Baggrund, Forventning og Angest har altid hørt sammen. Men ikke saaledes her, her er en Tilværelsesforstaaelse, som har overvundet Angsten. Der er ingen Angst for Intetheden – jeg er Guds Skabning! Uden Bekymring for mit Liv kan jeg bekymre mig om dets Trivsel og Lykke – det er jo det, Gud vil, at jeg skal. Hvis denne Gud ikke er til, burde vi skabe ham – saa god som han er. Han er ligefrem nødvendig, om jeg skal have nogen til at give mig Livets gode Gave eller Livet som en god Gave, om jeg skal kunne finde Mening i Livet og leve i Troen paa, at jeg med Tilværelsens Velsignelse kan være mit eget Formaal eller have mit eget Liv som mit Formaal. Her er Mennesket intet, ejer det intet, formaar det intet – for hvad det er og hvad det ejer og hvad det formaar, og hvad det egentlig vil, det er altsammen fra Gud! Her er der ikke Tale om at miste sit Liv, men kun om at miste det Liv, som er præget af den selviske Skikkelse. Her skal jeg fornægte mig selv, men leve i Modtagelse af Livet, ikke ofre mig selv „i enhver Forstand“, men indoptage den fremmede og

Fjenden som en levende Del af mit eget Liv. Her er der virkelig ikke Tale om den blinde Lydighed, men om en Fordring, der kan rummes indenfor en Livsforstaaelse, der giver en fornuftig og acceptabel Mening med det. Der er ikke Tale om, at jeg skal slippe mig selv i Lydighed mod Skaberens, men om at jeg skal udlevere mig selv til Livet i tillidsfuld Forventning om dets Trivsel. Synd er kun den selviske Skikkelse, jeg giver mine Forventninger, væsentlig er min Livslyst, min Livsvilje god – lad gaa, at jeg er ond, bare min Livslyst, min Selvhævdelse er god og berettiget overfor Gud.

Hvilken Rolle Gud spiller i dette Billede? Han er ganske gledet ud af Billedet. Han fungerer kun som Livets stedsevarende Giver. Der er ingen anden Pligt mod Gud en Pligterne mod Livet, ingen anden Kærlighed til Gud end Taknemmeligheden for det givne Liv. Gud er til for Livets Skyld, og Mennesket er Formaalet baade for Gud og for sig selv.

Og Næsten? Han er slet ikke kommet ind i Billedet. Næsten er den fremmede og Fjenden – i Konfliktsituationer kan det ogsaa være den Elskede, – som vi ikke vil have skal udgøre en levende Del af vort eget Liv. I Kærligheden til Næsten er han blevet til en Del af vort eget Liv – og saa melder Fordringen sig ikke længere. Vi skulde være saadan af Natur, at vi ogsaa elskede den fremmede og Fjenden; det er vi ikke, derfor er Fordringen uopfyldelig. Men naar det er af Naturen vi skal elske ham, saa er det maaske nok paa Bekostning af vor egen Selviskhed, men ikke paa Bekostning af os selv – og saa synes jeg i Grunden det er baade Synd og Skam, at vi ikke vil.

Der er intet forargeligt i Løgstrups Evangelium, Guds Kærlighed kan godt modtages, uden at det behøver at være i Selvfornægtelse, det skal blot være i Modtagelse af vort eget Liv; selv om det gaar ud over den selviske Skikkelse, vi giver vor Livslyst, saa kan vi dog meget vel naa til Forstaaelse med det og finde en god og menneskelig Mening i det, blot vi vil lade Selviskheden dømmes. Naturligvis bliver heller ikke Kærligheden til Næsten forargende for ham: den er jo til hans egen velforstaaede og velforstaaelige Bedste.

Et forstaaeligt Evangelium, det er det, vi vil have – tilbage bliver saa blot det Spørgsmaal, om det nu ogsaa er et Evangelium, men det skal vi senere komme ind paa.

Mens efter Løgstrup det, at Naturen er Guds Skabelse, betyder, at Naturen er god som Natur, at Godheden er en Kvalitet ved Naturen, saa betyder efter kristelig Tankegang det, at Naturen er god, at den er



god ved at være Guds Skabning. Da vi nu engang er kommet i Strid om Forstaaelsen af Kierkegaard, kan vi passende bruge hans Tale om Fuglen og Liljen som Eksempel. Kierkegaard taler kristeligt om Fuglen og Liljen og lader Evangeliet bruge dem som Læremestre. Det er altsaa ikke noget man empirisk kan iagttage hos dem, men noget Evangeliet siger om dem. Kierkegaard siger derfor ikke, at Fuglen og Liljen som Natur er gode – at deres Livslyst og Parringsglæde o.s.v. er gode – for i sig selv er de slet intet; vil de være noget, er de med det samme slet ikke til. Men de vil heller slet intet være for Gud, i Tavshed, i Lydighed, i at sige „i Dag“ – i Lovsang og tillidsfuld Lydighed er de til for Gud som hans Skabninger. De er ikke og vil ikke være andet end Skabninger overfor deres Skaber; de tier med deres Ønsker og Forventninger, med deres Sorger og Bekymringer for blot at være en Lovsang til deres Skaber. I Lydighed vil de ikke vide af andet end Guds Vilje, kan de ikke ville vide af andet.

Forskellen mellem Fuglen og Liljen og saa Mennesket er, at Fuglen og Liljen er med Nødvendighed, hvad Mennesket skal være i Frihed. Naturen er Guds Skabning, men Mennesket gav Gud Frihed til selv at være det. Det skal Mennesket da lære af Fuglen og Liljen: i Tavshed, i Lydighed, i at sige „i Dag“ at blive til intet for Gud, at leve Skabningens Liv for dets Skaber. At give alt fra sig: Forventninger og Bekymringer, Ønsker og Sorger for at elske Gud i fuldkommen Lydighed. Dette er Menneskets Frihed: at blive til intet for Gud i Kærlighed og Tilbedelse. Men gør det ikke det, bliver det ufrit, bundet til Angst for sin egen Intethed, bundet til sit eget Liv i Bekymring for dets Skæbne.

Løgstrup tænker i Begreber hentet fra Naturens Verden, fra den Virkelighed, som vi kan iagttage, og overfører dem paa Mennesket og dets Tilværelse. Det nye Testamente tænker i historiske Begreber og overfører ganske naivt det historiske Synspunkt paa Naturen – og det samme gælder Kierkegaard, skønt han meget vel kendte den anden Synsmaade. For Løgstrup er Menneskers Liv ogsaa Udfoldelse (da Menneskene nu engang ikke er saadan af Natur, som de burde være og Fordringen derfor melder sig, bliver det ogsaa „Afgørelse“), for Kierkegaard er Fuglens og Liljens Liv ogsaa Afgørelse ligesom Menneskenes, men da Fuglen og Liljen ikke kan andet, har jeg i Slutningen af mine Kierkegaard-Artikler brugt Udtrykket Udfoldelse.

At tale om Skaber og Skabning ender let i en Tilværelsesforstaaelse, skønt det at være Skabning overfor sin Skaber er lige det modsatte af at sidde

inde med en Livsforstaaelse, der gør det muligt at overskue Tilværelsen og saaledes gøre sig til Herre over den.

Kristendommen er, at Gud blev Menneske for at tale til Mennesker i Menneskesprog og Menneskeliv; at Gud vil være Gud for Mennesker og giver dem Lov til at være hans Skabninger og Børn; at Gud vil have med Mennesker at gøre og gør Fordring paa dem for sig. Ordet lyder hensynsløst og ubegrundet – det er: med Myndighed – det legitimerer sig ikke. Det er intet Hvorfor og Hvortil; det er sit eget Hvorfor og Hvortil. Der er kun: om vi vil høre dette Ord eller fornægte det; vi tager Stilling til Gud ved at tage Stilling til Ordet – uden noget som helst for det. Og vi tager Stilling til Ordet som Guds Ord ved enten blindt at lyde det eller forkaste det, det er: ved enten at høre det som Guds Ord eller som Menneskeord, fornuftige Ord, som vi kan gøre til Genstand for en kristisk Vurdering og anvende i vor Livsforstaaelse.

Saaledes lyder da Guds Ord til Mennesker – og derfor er det Guds Ord, fordi det lyder uden nogensomhelst Formidling – og det er Guds Naade, at det lyder til dem: Du skal elske Herren din Gud af dit ganske Hjerte, Sjæl og Sind. Og: Du skal elske din Næste som dig selv. Gud indbyder Mennesker til sig, byder dem det evige Liv – og det er det evige Liv: at elske Gud af sit ganske Hjerte og sin Næste som sig selv. Der er naturligvis ikke Tale om to Bud, men kun om eet, som kræver et Menneske helt og derfor gør det i Livets Virkelighed, det er: i dets Forhold til dets Næste. Der er Tale om et historisk Ord, et simpelt Menneskeord, der kun er til at gøre efter, netop derfor afgør Mennesket overfor det Ord, om det vil lyde eller fornægte, om det vil bøje sig under Fordringen, eller det først vil have Rede paa, om der er nogen Grund til det, nogen Mening med det.

I dette Ord gør Gud Fordring paa Mennesket, og i Lydighed mod dette Ord er Mennesket Guds Skabning. At elske Gud af sit ganske Hjerte: i Tavshed, i Lydighed, i at sige „i Dag“, i Tilbedelse og Lovsang – i at blive til intet for Gud, i at give Afkald paa at være noget, eje noget og formaa noget, i at fornægte sig selv, i at hade Fader og Moder, Hustru og Børn, ja, endog sit eget Liv for hans Skyld, for kun at være eet: Guds Livegne, for kun at ville eet: Lydigheden mod Gud. I at fornægte „Kød og Blod“, det er: ethvert tillige, ethvert baade-og. Altsammen ganske ubetinget, ganske bogstaveligt, „i enhver Forstand“. Ingen kan tjene to Herre, derfor kan ingen tjene Gud uden ved at give Afkald paa alt og kun beholde Gud tilbage som sin Herre, sin Skaber og Gud. Gud kræver et Menneske helt og kræver derfor alt af et Menneske, derfor er det Ulydig-

hed, om Mennesket beholder noget for sig, derfor skal det ofre alt – end- og sit eget Liv, ikke et eller andet Liv eller Del af sit Liv, som det nok kan skille sig af med og saa dog beholde Livet, men simpelthen: sit Liv. Det sandselige som saadant er ikke Synd, den naturlige Kærlighed som saadan er ikke Synd, men Synd er alt, hvad et Menneske holder paa overfor Gud. Det selviske er at ville være noget – andet end sin Guds Livegne –; at ville eje noget – andet end sin Gæld til Gud. Det er derfor naturligt ogsaa Selviskhed, hvis det er i et andet Menneske, man har det Liv, man kalder for sit. Ellers bliver det hele et borgerligt Spørgsmaal, ikke et Spørgsmaal om Menneskets Selvhævdelse overfor Gud.

Ikke at man skal ophøre med at elske Fader og Moder . . ., saa kommer man jo udenom Fordringen; saa er det ikke længere et Offer af det elskede, men af noget ligegyldigt noget. Ikke at man skal udslette sig selv, saa bliver der jo ikke længere Tale om at hade endog sit eget Liv, eftersom man har smidt det bort. Det er Forskellen mellem Selvfornægtelse og Askese: Selvfornægtelse er at fornægte sig selv og sit Liv for at miste sig selv til Gud. Askese er at kaste alt fra sig for at sikre sig overfor Gud, for at vinde sit eget Liv.

Selvfølgelig har den krævede Fornægtelse af sig selv ikke noget at gøre med at finde sig i at miste uden at føle sig forurettet eller at være villig til at ofre alt, om det skulle blive krævet, for det er jo ikke at ofre, ikke selv at ofre det, som er kærest, og det ikke for et højere Formaalets Skyld, men for Guds Skyld.

Gennem sin Distinktion mellem Væsen og Skikkelse har Løgstrup reddet Menneskets Selvhævdelse overfor Gud. Saa bliver der kun Tale om Forholdet mellem den naturlige Kærlighed og Kærligheden til Næsten. Men det drejer sig nu engang ikke om Naturen, om den umiddelbare Livslyst o.s.v., men om Menneskets Selvhævdelse overfor Guds Fordring paa Mennesket. Livslysten er i Mennesket ikke umiddelbar, derfor heller ikke uden Angst, egentlig gaar den fornemmelig ud paa at redde sig hel-skindet gennem Livet og slippe for at se sin Intethed ind i Øjnene. Hvis Mennesket ofrer sit Begær – efter Lykke og Nydelse og efter Sikkerhed, ofrer al Egenret og Egenmagt, saa er der ikke Synd skabt i hele Tilværelsen. Den naturlige Kærlighed er heller ikke Synd, naar den er ofret til Gud. Der skal ikke distingveres, for Mennesket skal ikke reddes overfor Gud og Gud ikke gøres til Menneskelivets Tjener. Der skal ikke distingveres mellem Væsen og Skikkelse, men der skal skelnes mellem det sandselige som saadan og Menneskets Selv, for at Spørgsmaalet maa være om Mennesket selv i dets Forhold til Gud, om Mennesket som Aand og

ikke som Natur. Om Mennesket vil være Skabning, eller det ogsaa vil være noget. Kierkegaard siger, at Menneskets Natur er middelmaadig – baade – og og tillige, baade ville og ogsaa ville noget – men han siger ogsaa, at Mennesket er den eneste af Guds Skabninger, der ikke er lydig mod Guds Bestemmelse med det, saa her er Ordet Natur aabenbart anvendt i en egen Betydning: om Mennesket selv og ikke om dets Natur. Spørgsmaalet er: skal et menneske fornægte sig selv og sit Liv, det, hvori det har sit Liv, for i sin nøgne Menneskelighed at være til for det Krav, der her lyder, eller skal det blot fornægte den selviske Skikkelse for saa meget desto sikrere at fastholde sig selv og sit Liv med Guds Velsignelse?

At elske Gud er Lydighed, og Lydighed er ubetinget, formaalsløs Lydighed – at være lydig. Det er det samme, som Kierkegaard mener med den absolutte Pligt mod Gud, og hvis der er en absolut Pligt til, saa er det denne, for den er netop kun absolut: den løsriver Mennesket fra alt og fra sig selv for at binde det til Gud. Det er ogsaa det, Kierkegaard mener med at tale om Frivilligheden og med, at hvis man afskaffer Frivilligheden, saa afskaffer man den absolutte Pligt mod Gud, og afskaffer man den absolutte Pligt mod Gud, saa afskaffer man Gud – tilbage bliver den Livsforstaaelse, hvor Gud fungerer som den nødvendig Giver, men Gud forholder sig ikke til Mennesket, er ikke til for Mennesket, uden som Tilbehør til dets Livsforstaaelse, og Mennesket ikke til for Gud som Guds Barn. Evangeliet er gaaet ud, og Mennesket har kun Troen paa sit eget Liv tilbage.

Kærligheden til Gud er Selvfornægtelse i enhver Forstand, og hvis den ikke er det, saa er den ikke Kærlighed til Gud, men til ens eget Liv og ens eget Livs Gud. At elske Gud er at elske ham ubetinget, Gud er det ubetingede og kan kun elskes ubetinget. At søge Gud er at søge ham ubetinget, at ville Gud er at ville ham ubetinget, bogstavelig kun at ville Eet, det er: paa enhver Bekostning. Vi kan godt udtrykke det gammeldags: at ville frelses er at ville Frelsen nu og her, i enhver Skikkelse, ogsaa i Dødens, at vinde det evige Liv er at miste sit Liv i enhver Forstand. Elsk Gud, saa hader du dig selv. Jeg vil ikke citere Ord af Jesus, for han har ikke sagt andet. Men Løgstrup kender ikke det nytestamentlige Begreb Selvet, eller i hvert Fald kender han det kun i dets mindre pæne, „selviske“ Skikkelse.

Det samme kan ogsaa udtrykkes paa anden Maade. Lad os i denne Sammenhæng holde os til Udtrykket Guds Skabning. Det er en meget tiltalende Tanke, absolut ikke uden videre forargelig, at Gud er Verdens Skaber og Giveren af den enkeltes Liv. Det virker ganske betryggende og



giver Ryggen fri, naar man paa en smuk Maade forsøger at faa noget ud af Livet for sig selv og andre. Men at blive Skabning ved paa staaende Fod at høre Jesu Ord og gøre derefter, altsaa udlevere sig selv i blind Lydighed, det er noget ganske andet: at blive til intet i Afhængighed, i intet at være, intet at eje og skulle eje, i intet at vide, det er for Jøder en Forargelse: de vilde eje et velbegrundet Haab, en Sikkerhed paa deres Andel i Tilværelsen, for Grækere en Daarskab: de vilde have en Livsforstaaelse og i denne Livsforstaaelse have Kontrol over Tilværelsen, eje sig selv. Naar man gør det at være Guds Skabning til „en Sætning“, med et kjerkegaardsk Udtryk, bliver det en Positivitet; men det er en Negativitet, der ophæver enhver Livsforstaaelse. I Livsforstaaelsen har jeg mit Staasted, men hører jeg Gud som Skaberen, udleverer jeg mig selv i Lydighed mod det Ord, der kræver mig, mister jeg mit Liv, for mit Liv bestaar i at holde fast paa mig selv. Luther har sagt, at den, der tror, at Gud har skabt alle Ting, han er salig, men for at tro det, maa man være død fra alle Ting, sit Liv og sin Død, sin Himmel og sit Helvede. Det er et nøjagtigt Udtryk for, hvad det er at tro paa sin Skaber, for at være Guds Skabning – hvilket er noget ganske andet end det fredelige at tro paa Gud som Livets, mit Livs stedsevarende Giver, hvad i Grunden ikke er andet end Troen paa min Livsforstaaelse eller paa min Tro. Til Gengæld er der intet Evangelium i denne Livsforstaaelse, ingen Salighed, for Saligheden er, trods al vor Forargelse, paa Trods af Stræben og Død, af Nederlag og Tilintetgørelse, at forlade sig paa sin Skaber.

Det samme gælder Syndernes Forladelse – det er selvfølgelig kun et andet Udtryk for det samme. Den er som Lære meget betryggende, ogsaa som Lære om, at det var i en enkelt historisk Begivenhed, Gud tilgav mig mine Synder, men at forlade sig paa Ordet om Syndernes Forladelse, det er Menneskets Tilintetgørelse for Gud; det er at fornægte sig selv; at elske Gud mere end sig selv; det er at miste sig selv til Gud. At tro paa Forsynet i al Almindelighed d.v.s. indenfor en Livsforstaaelse eller Lære om Gud som Livets stedsevarende Giver og paa denne Tro leve i Modtagelse af sit givne Liv, det gaar ikke paa tværs af Menneskets Selvhævdelse, men Troen paa, at „paa Jer er endog alle Hovedhaar talte“, eller Troen paa providentia specialissima, hvor man tror uden at forstaa, ja, paa Trods af sin Forstand, det er at miste alle sine Forventninger, sine Ønsker og sin Drøm om Lykken for at leve paa Naade.

Guds Fordring paa Mennesket støder sammen med dets Selvhævdelse, Menneskets Kamp for sig selv og sit Liv, for at være noget, kunne noget, eje noget, dets Kamp mod dets egen Intethed for Gud. Derfor er For-

dringen Menneskets Død, dets Tilintetgørelse, hvorfor Kierkegaards Udtryk, at Gud vil Menneskets Død, ikke er stærkt og overdrevent, men ganske nøjagtigt angiver Forholdet mellem Gud og Menneske i Kristendommen. Gud er Menneskets Intethed, og Menneskets Kamp mod dets egen Intethed er dets Kamp mod Gud. Den giver sig alle mulige Udtryk, ja, den er med i alt, hvad Mennesket gør: i dets Religion og i dets Forsøg paa at være uden Religion, i dets Drømme om Paradiset og om Fremtiden og i dets Forsøg paa at have nok i „dette Liv“, i hele dets naturlige Liv, det saakaldte sandselige som det saakaldte aandelige, i den naturlige Kærlighed, i Livslysten og i Forventningerne, som i Forsøget paa at nøjes med sig selv, i Livstrætheden og Haabløsheden.

Guds Fordring paa Menneskets Kærlighed, dets Tro og Lydighed, er Fordringen om Menneskets Død fra sig selv til at være levende for Gud. At elske Gud er at hade sig selv, at lyde Gud er at fornægte sig selv, at være levende for Gud er at være død for sig selv og sit eget Liv. Det er Menneskets Forhold til sin Skaber, og andet er ikke Tro paa Skaberen, er ikke at være Skabning. Gud indbyder alle til sig; at efterkomme denne Indbydelse er at miste alt, at komme til Fornedrelsen, for netop fordi det er Gud, der indbyder, er der ikke andet at komme efter end Gud selv, ikke andet at komme efter end ubetinget at frygte, elske og forlade sig paa Gud i Skabningens Intethed for Gud. Man kan saa, som Kierkegaard siger, spørge, om det hele ikke er en Illusion, og det er det ogsaa, naar man vil have noget for det eller noget ud af det og altsaa ikke vil blive ved dermed, blive i Bevægelsen eller i Cirklen, – som man ogsaa kan udtrykke det – hvor Mennesket i Troen er vis paa Gud i sin Uvished om sig selv – altsaa netop som Skabning overfor sin Skaber.

Mennesket skal elske Gud og derfor ville sin egen Intethed; det skal ville sin egen Intethed for i den at elske Gud – det at elske Gud er jo at blive til intet i sine Fordringer og Ønsker, i sin Sikkerhed og sin Ejendomsret til Livet og til sig selv, det er jo: kun at frygte, elske og forlade sig paa Gud og deri miste sig selv, sit Greb om sit eget Liv. Der er selvfølgelig ikke Tale om at ville Intetheden, men om at ville Gud; men heller ikke om at ville Gud som Superlativ til det menneskelige, men som den, der netop ved at være Gud er Menneskets Intethed. Menneskets Selvhævdelse og Selvopgivelse er ikke Modsætninger, men to Udtryk for det samme, Selvhævdelsen er Selvopgivelse, og Selvopgivelsen er Selvhævdelse. At elske Gud er at „elske sig selv paa rette Maade“, elske sig selv som Guds Livegne, som Guds Skabning, elske det at være Guds Livegne,

Guds Skabning – hvis Ordene lyder følelsesfulde, kan det være godt at slaa fast, at de nøgternt og sagligt ikke skal sige andet end det at ville det. At være sig selv og at være for Gud er det samme, naar et Menneske er sig selv, da er det for Gud; og naar et Menneske er for Gud, da er det sig selv som Menneske. Derfor hedder det hos Kierkegaard: for Gud at være sig selv. Menneskets Intethed er ikke Intethed i mystisk eller metafysisk Forstand, men er simpelthen Skabningens Stilling overfor sin Skaber; det drejer sig ikke om at ophøre med at være til, men tværtimod om at blive til som Menneske. At fornægte Kød og Blod er i Grunden at hævde sig selv som Menneske.

Jesus forsømte en god Lejlighed til at holde en Tale for den samaritaniske Kvinde om Forskellen mellem den naturlige Livslyst og den selviske Skikkelse, hun havde givet den. Præsterne har gennem mange Hundrede Aars ihærdig Prædiken forsøgt at raade Bod paa Jesu Forsømmelse. Men Jesus tog uden videre hendes Livslyst for gode Varer, men spurgte hende saa ved sine Ord: det er mig, jeg, som taler med dig, om hun vilde vinde Livet, d.v.s. det evige Liv, for andet Liv er ikke Liv for et Menneske –, om hun vilde det ubetinget og derfor tage mod det fra Gud i den Skikkelse, Gud vilde give det – selv i Dødens Skikkelse, selv i Korsets Frelse. Det er Forstaaelsen heraf, Luther har udtrykt med sin Tale om *resignatio in infernum*, som Bultmann har sagt, det reneste Udtryk for det kristne Haab.

### III

Skabningens Liv er efter Løgstrup det givne Liv; derfor gaar Fordringen ud paa at leve Livet i Modtagelse af det og bære Omsorg for det. Uden Indskrænkning: ogsaa den fremmede og Fjenden hører med til ens eget modtagne Liv.

Derfor foretager han en Adskillelse mellem den naturlige Kærlighed i dens Væsen og i den Skikkelse, vi har givet den. Ved Hjælp af denne Adskillelse bliver dens Ønske om Genkærlighed, og Menneskenes Ønsker om, at Livet maa lykkes, eet med den eensidige Fordring; det er kun den selviske Skikkelse, der fordømmes, kun det, at vi ikke i givet Tilfælde vil tænke paa den anden i Stedet for paa os selv. Man kan altsaa godt tjene Gud og tillige sit eget Livs Lykke; man kan baade søge Guds Rige først og saa sit eget Liv. De to Ting kan nemlig forenes indenfor samme Livsforstaaelse, Forstaaelsen af Livet som en vedvarende Gave. Fordringen kræver nemlig ikke Offer i enhver Forstand, ikke Fornægtelse af ens

eget Liv overhovedet, men kun af det selviske Liv eller Livet i dets selviske Skikkelse.

Derfor er Fordringen heller ikke indholdsløs, som den vilde være, hvis Kravet var om at fornægte sig selv i enhver Forstand, og man kan ikke ignorere den Kendsgerning, hvoraf Fordringen udspringer, at vi har det andet Menneskes Livsskæbne i vor Magt og derfor skal bære Omsorg for det, saa langt vor Indflydelse rækker. Den har det andet Menneskes naturgivne Liv – som altsaa er det samme som Skabningens Liv – som Formaal. Og man kan ikke gøre denne Fordring gældende overfor andre uden Formidling af den i Fordringen implicerede Livsforstaaelse: at Livet i dets Totalitet er Mennesket skænket. Jeg tror, jeg har forstaaet Løgstrup rigtigt, naar jeg føjer til: det er jo ogsaa vor Forstaaelse af Livet, der gør, at vi kan høre Fordringen som Guds Fordring; den er forstaaelig for os, vi kan ud fra vor Livsforstaaelse indse dens Berettigelse; Lydigheden mod Fordringen er ikke den blinde Lydighed, Fordringen indeholder ganske vist ingen Anvisninger, men den er forstaaelig ud fra vor Livsforstaaelse; vi kan forstaa, hvad den siger, for vi kan se, hvad der er Formaalet med at gøre derefter.

Det siger sig selv, at indsætter man disse Begreber i Kierkegaards Tankegang, saa fremkommer der en Masse Urimeligheder og Selvmodsigelser. Naar man identificerer Skabningens Liv med Naturens Liv, og Fordringen følgelig gaar ud paa, hvordan man af Natur skal være, saa bliver Kravet om Selvfornægtelse et asketisk Krav om Selvudslettelse, fordi man ikke vil nøjes med at kræve Fornægtelse af den selviske Skikkelse, vi giver det naturlige. Og Livet bliver paa Skrømt, naar vi skal leve i det naturlige, men samtidig fornægte det. Kærligheden bliver kærlighedsløs, den bestaar jo bare i Selvfornægtelse. Fordringen om Kærlighed til Næsten faar en Indskrænkning til kun at dreje sig om at hjælpe den anden til at elske Gud, men maa ikke bestaa i at hjælpe den anden med at faa hans Liv til at lykkes.

Fordringen bliver en Forargelse under alle Omstændigheder, den maa ikke være umiddelbart forstaaelig, at modtage Guds Kærlighed maa ikke være andet end Selvfornægtelse, og det samme gælder Kærligheden til Næsten.

Hos Kierkegaard drejer det sig overhovedet ikke om Menneskets Forhold til det naturgivne Liv, men om dets Forhold til dets Skaber. Det er Guds Kærlighed, at han vil være Gud for Mennesker. Denne Guds Kærlighed er Guds Fordring paa Mennesket: at det skal elske Gud i fuldkommen Lydighed og saaledes fornægte sig selv. Det gode er Lydigheden, det



onde Ulydigheden. Gud kræver, at Mennesket skal give alt fra sig for at være til for ham, ubetinget, som han ubetinget er til for Mennesket. Det onde sidder ikke i Naturen, men i Selvet, i Menneskets Selvhævdelse overfor Gud. I Menneskets Begær, naturligvis ikke i det, det begærer, ikke i Livet som saadant, men i Menneskets Krav paa Livet, paa at leve for sit eget Liv, paa at gøre det til sit eget, hvorved det bliver afhængigt af sin egen Skæbne – Angst er Ønskets Form. Kierkegaards Distinktion mellem det sandelige som saadant og Synden har intetsomhelst med Løgstrups Distinktion mellem Væsen og Skikkelse at gøre. Og Kierkegaard medierer heller ikke mellem Guds Fordring paa Mennesket og Menneskets Livslyst, tværtimod enten maa Mennesket ofre sit Liv i Lydighed mod Gud eller fastholde det mod Gud – det drejer sig om Lydighed, ikke om Askese, om Offer og ikke om Selvudslettelse.

Der er derfor ikke Spor i Vejen for at leve i det naturlige Liv – som opgivet, paa ingen Maade heller for at elske det med en naturlig Kærlighed, hvis Mennesket virkelig vil elske Livet uden at besidde det, uden at gøre Krav paa det, hvis det vil beholde sine Ønsker efter at have ofret dem; hvis der er nogen Livslyst tilbage, naar det ikke drejer sig om at være noget, formaa noget og eje noget. Men her er den naturlige Kærlighed visselig ikke tænkt sammen med Guds Fordring. Naar Jesus taler om at hade endog sit eget Liv, maa man eksegetisere paa en besynderlig Maade, naar man kan faa det ud af det, at der er Tale om et eller andet uheldigt Liv, saa Mennesket altsaa har flere Slags Liv og Jesus har brugt et noget eksklusivt Udtryk.

Som Løgstrup ikke kender til Forholdet mellem Mennesket og dets Skaber, men kun til Forholdet mellem Mennesket og dets Liv med Gud som en nødvendig Giver, saa kender han heller ikke Begrebet „Selv“, som kun giver Mening, eller rettere: som kun *er* i Forholdet til Gud. Løgstrup tænker Guds og Menneskets Interesse sammen, det kalder jeg at mediere. Men der er virkelig ingen Selvmodsigelse i at sige, at Mennesket skal fornægte sig selv i Stedet for at fornægte noget i Livet, og altsaa ikke skal redde sit egentlige Selv.

At elske Gud er Lydighed, og Lydighed er simpelthen at ofre sin egen Vilje for at være til for Gud – hvis man spørger om hvorfor, vil man ikke lyde, hvis man spørger om hvortil, vil man heller ikke lyde. Kierkegaard ignorerer ikke den empiriske Kendsgerning, hvoraf Fordringen udspringer, for den udspringer slet ikke af nogen empirisk Kendsgerning, men lyder i Guds Ord, som ganske vist ikke legitimerer sig, og som man derfor kun kan svare paa med et Ja eller Nej, og det lige med det samme. At

høre Ordet saaledes, at udlevere sig til det – den blinde Tro og den blinde Lydighed, det er at være Skabning overfor sin Skaber. Det er det haarde Ord: *du skal* uden Sikkerhed for noget som helst, uden at have kigget bagved og uden at have indrangeret det i en Livsforstaaelse, *frygte, elske og forlade dig paa Gud* – og det er Saligheden at gøre det. Uden Forargelsen er der intet Evangelium, uden Fornedrelsen ingen Ophøjelse og uden Døden over alle vore Begæringer intet Liv.

Hvis vi skaffer os en Livsforstaaelse og derved undgaar at blive til intet for Gud, bliver Angsten for Intetheden urokket i sit Herredømme, det er jo den, der begærer Livsforstaaelsen. Hvor et Menneske vedgaar sin Angst for Intetheden, for Gud, og udleverer sig til Gud i Tro, er Angsten overvundet, fordi et Menneske da lever i Tro paa den Gud, der gør det til intet og netop derved gør det til sit Barn.

Hvor man laver en Livsforstaaelse ud af Evangeliet, bliver Resultatet, at Verden kommer til at hvile i sig selv, den har en Gud og ved Guds Hjælp Livet som en Guds Gave. Derimod er Evangeliet selv altid en Forargelse, fordi det gør Verden tvivlsom for den selv; fastholder Verden sig selv og sin Gud – under hvilke Navne den nu benævner ham – saa er og skal Evangeliet være en Forargelse. Det imødekommer aldeles ikke Menneskets naturlige Trang til at sikre sig selv og sit Liv – den Trang, som er det inderste i al vor Livslyst, men som Gud vil tilintetgøre, for at vi skal modtage Livet af ham, vel at mærke ikke det naturgivne Liv i en bekræftet Form, men det Liv, der er hinsides Selvhævdelsens Død.

At elske Gud er at fornægte sig selv, at fornægte Kød og Blod, at hade endog sit eget Liv og modtage sit Liv fra Gud, i Øjeblikkets Liv at staa til Guds Raadighed, det er det samme som at høre Guds Ord og straks uden Overvejelse, den være positiv eller negativ, gøre derefter, for det er deri Mennesket mister sig selv, ikke i sine Reflektioner eller i mystiske Oplevelser. Det første Bud indeholder det andet i sig: Du skal elske din Næste som dig selv. Enhver, der kender noget til Kierkegaard, ved, at alt, hvad han har skrevet, er „udsat for Handling“. At blive til intet for Gud er straks at gøre efter hans Ord, for derved bliver Mennesket til intet for Gud.

At sidde og forsage eller gyse over Forsagelsen er ikke bedre end at forandre Naturen, saa den ogsaa kommer til at omfatte den fremmede og Fjenden, i begge Tilfælde kommer man udenom at fornægte sig selv ved at gøre efter Jesu Ord. Naturen har slet intet med den Sag at gøre,

om vi da ikke bruger Naturen i Selvets Tjeneste, men det er vor og ikke Naturens Fejl.

At elske Gud er at fornægte sig selv i Lydighed mod Jesu Ord, er altsaa at elske sin Næste, saa at et Menneske i at gøre det første ogsaa gør det andet. Man skal ikke først elske Gud og saa ogsaa sin Næste, men elske Gud og i denne Kærlighed elske sin Næste. Naar man elsker Gud i Selvfornægtelse, saa elsker man sin Næste. Selvfornægtelse er simpelthen Kærlighed til Næsten. Lydighed mod Gud er Kærlighed til Næsten, en Lydighed der virkelig bestaar i at elske sin Næste.

Nu er Ordet Kærlighed jo ikke hos Jesus det store og fine Ord, som det er blevet, efter at det er blevet forstaaet ud fra den græske Tanke om Filantropi, som en altomfattende „Forkærlighed“, der finder noget elskeligt hos alle Mennesker – for at elske det elskelige –, og indoptager alle og enhver som en levende Del af sit eget Liv for i dem alle at elske sit eget. Jesus bruger Ordet om Guds Fordring, naar det gælder om Forholdet til Mennesker. Fordringen om, at Mennesket i Lydighed skal ofre sin egen Vilje for Guds, har som sit skarpeste Udtryk Fordringen om Kærligheden til Fjenden, for en saadan Kærlighed er jo det absolutte Offer af den egne Vilje. Man kan derfor sige: elsk din Fjende, saa elsker du din Næste. Elsk den Elskede, som du elsker din Fjende i Lydighed mod Gud, saa elsker du i ham din Næste. Mens det derfor hos Kierkegaard drejer sig om at elske den Elskede som sin Næste, saa drejer det sig hos Løgstrup om at elske sin Næste – den fremmede og Fjenden – som den Elskede, som en levende Del af sit eget Liv, Kærligheden til Næsten er blevet erstattet af den naturlige Kærlighed, af „Forkærlighed“.

At fornægte sig selv for i blind Lydighed at høre Jesu Ord, det er Fordringen. Personligt ansvarlig overfor Jesu Ord, vi kan derfor ikke sige, hvad den enkelte skal gøre, ikke give Regler eller Anvisninger. Lydigheden hører selv, hvad den skal gøre, for den ved, hvorledes den skal gøre det. Den har altid med Gud at gøre, naar den møder sin Næste, derfor ved den, at den skal fornægte sig selv, sine Ønsker og Forventninger – det gør den i Barmhjertighed, deri giver den sig selv uden Forbehold. Til sin Næste, men gennem ham til Gud, i Ansvar overfor Gud. Vort Medmenneske er vor Næste ved Guds Befaling til os, simpelthen Mennesket, ikke noget ved Mennesket, ikke dets Skæbne, dets Lykke o.s.v. Alt det vilde der være god Mening i at tage sig af, det vilde heller ikke være Selvfornægtelse. Det vil vi allesammen gerne tage os af. Men naar Gud er Melleminstans, saa kræves der, at vi ofrer alle vore Ønsker, alle vore Motiver, de grovere og de finere, bare for at være barmhjertige. At vor

Handling skal om ad Gud betyder, at vor selviske Vilje skal ofres, og som ofret til Gud saa kan hele den naturlige Kærlighed, den umiddelbare Medfølelse faa Passerseddel. Jeg ynder ikke at spinde en Ende over Fortællingen om den barmhjertige Samaritan, den er jo fortalt til de rettroende Jøder, men: selvfølgelig har Samaritanen glædet sig over, at den overfaldne kom til Live igen, men hans Barmhjertighed var mod den overfaldne, om den ellers var Barmhjertighed. Havde han været ude efter at indoptage den overfaldne som en levende Del af sit eget Liv og faa det til at lykkes, havde han sikkert betænkt sig ligesom Præsten og Leviten.

Kierkegaard taler ogsaa om at elske den Elskede som sin Næste, men nævner slet ikke Fjenden, siger Løgstrup. Det kommer af, at Kierkegaard har opdaget, at man i Kristenheden har gjort Næsten til Fjenden, som man saa skal øve Godgørehed imod, og derved er man kommet udenom at elske den Elskede o.s.v. som sin Næste, i Stedet elsker man ham som en levende Del af sit eget Liv – ved Hjælp af Godgøreheden faar Fjenden for Resten samme Skæbne. Resultatet er, at ingen af dem bliver elsket som Næste. Jesus talte for Resten fuldt saa meget om Forholdet til den Elskede – Fader og Moder, Hustru og Børn og en hvilken somhelst anden Del af ens eget levende Liv, hvortil maa regnes den „Fjende“, som man i vor Tid har saa travlt med at elske.

Hvorfor er Kærligheden til Næsten en Forargelse for Modtageren? Hvorfor er det forargeligt for nogen at være Genstand for Barmhjertighed, som f.eks. den overfaldne, som Samaritanen var barmhjertig imod? Det staar der jo ikke noget om. Selvfølgelig ikke, det er jo ikke derfor den er fortalt. Men Guds Kærlighed, Guds Barmhjertighed, den er dog vel forargelig for Menneskets Selvhævdelse, for det Menneske, der vil have Medhold, der vil eje sit eget Liv – og saa kun at blive budt paa Barmhjertighed! Det var jo ogsaa det forargende ved Indbyderen, at han indbød alle og lovede dem alt – og dette alt var Guds Kærlighed, som man kun kan tro paa ved betingelsesløst at udlevere sig til den.

Og Kærligheden til Næsten, Kærlighedens Gerninger i Lydighed mod Kærligheden, er de ikke forargelige? Der er jo intet af det, vi Mennesker ønsker, men kun Barmhjertighed, der er jo intet med at holde sammen og enes om at faa Livet til at lykkes, kun at være til med og for hinanden. Der er intet med at sikre sig Livet og faa det under Kontrol, der er intet med at staa sammen mod andre, mod Tilværelsen, mod Gud. Kun den blotte Kærlighed, Selvfornægtelsens Kærlighed, ikke at lade sine egne Forventninger vige for i Stedet at tage Vare paa den andens Liv, men at



fornægte alle Menneskets Aspirationer bare for at kendes ved ham som sin Næste. At mætte den hungrige, klæde den nøgne, det faar man ikke noget ud af, – om det blot er det, man vil d.v.s. blot er Lydighedens Gerninger. Og hvad faar han ud af det, om han modtager det som det blev givet – kun Barmhjertighed, og saa er han jo lige vidt. Kierkegaard taler nemlig ikke om Godgørehed, men om at give sig selv, og saa bliver Spørgsmaalet dog om, hvordan man giver sig selv, om det er som Guds Livegne eller det er som Partner i det fælles Arbejde med at faa Livet til at lykkes. Om Kærligheden til Næsten altid er forargelig? Ja, som Kærligheden til Næsten er den altid forargelig. Den er jo i Lydighed mod Kærligheden, vi kan ogsaa sige: som Mennesket for Kærligheden. Naar Kierkegaard taler om at hjælpe Mennesker til at elske Gud, saa er der selvfølgelig ikke Tale om Prædiken eller Mission eller andre særlige Gerninger; men ved at elske Næsten i Lydighed mod Gud, ved ikke selv at være noget og ville være noget, men kun som Kærlighedens Tjener, hjælper man Næsten til at elske Kærligheden, Guds Kærlighed – naturligvis ikke gennem Belæring, men gennem at gøre Gudsforholdet gældende i Forholdet mellem Menneske og Menneske. Kærligheden er altid forargelig for den menneskelige Selvhævdelse, der ikke vil skyldes sig selv til Kærligheden. Den menneskelige Kærlighed er det ikke, netop fordi den er menneskelig, er selvisk, men Kærlighedens Gerninger i Lydighed mod Kærligheden, vi kan ogsaa sige: som blot og bar Kærlighedens Gerninger, de udleverer den Elskede til Gud for at elske ham som Guds. Kierkegaard bruger Udtrykket at sætte det ubetingede ind i Tilværelsen, det og intet andet, altsaa at vidne om Kærligheden – der findes en bog, som hedder Det Ny Testamente . . . Intet Menneske er Kærligheden, men ved at være kærlig, ved at gøre Kærlighedens Gerninger giver det Kærligheden Vidnesbyrd. Og det er den, der forarger, for det er forargeligt for Kød og Blod at skulle af Kærlighed, saa bliver jo Mennesket til intet for Gud. Ved det manglende Formaal, ved kun at være Kærlighedens Gerninger, ved kun at byde paa Selvfornægtelsens Vidnesbyrd d.v.s. paa Guds Kærlighed stiller Kærligheden til Næsten denne overfor Kærligheden, og det er det samme som: overfor Gud.

Her som overalt er Spørgsmaalet: betyder Kristendommen en Hjælp for Menneskets Kamp for sig selv, er Gud det givne Livs Giver, et Tilskud til Menneskets Selvopholdelsesdrift, eller betyder Kristendommen Selvets Tilintetgørelse og Guds Sejr. Spørgsmaalet er om Mennesket og Gud. Ved man kun om uheldige Former for Menneskets Livslyst, men ikke om Menneskets Oprør, saa bliver det Evangelium, man forkynder,

derefter. Ved man om Menneskets Oprør, saa ved man, at der er ikke Frelse i noget andet end Korset, i at blive til intet for Gud med samtlige sine Forventninger og sine Begæringer for at blive krævet af Gud for Lydigheden mod hans Ord. Kristendommen er simpelthen ikke andet end at leve som Guds Børn, derfor maa Mennesket dø – for at leve i Barnets Glæde over Gud. Naturligvis i denne Verden – som Faderens Verden og netop derfor ikke som vor.

I al Korthed: at høre dette Ord, Evangeliets Ord, og lyde det. Hvad der er derudover er af det onde.

Ovenstaaende Svar til Professor Løgstrup blev skrevet forrige Sommer, men blev henlagt, fordi hans Bog<sup>1</sup> var paa Trapperne. Efter at have læst Bogen, har jeg besluttet mig til at lade mit Svar fremkomme, som det var, men medgive et Supplement i en Artikel om Kristendom og Humanisme, der snart vil følge efter dette.

1. K. E. Løgstrup: Den etiske Fordring. 1956.

# Nogle Bemærkninger om Forholdet mellem Humanisme og Kristendom

## I

Begrebet Humanisme er ikke entydigt og kunde derfor nok behøve en nærmere Bestemmelse, men jeg holder mig i denne Sammenhæng til den Opfattelse af Humanismen, som fremtræder i Løgstrups Bog og vel nok er den almindelige i vor Tid. For denne Opfattelse er det det givne, naturlige Menneskeliv i de naturlige og kulturelt givne Relationer, det drejer sig om: Mennesket og dets Liv er baade alle Tings Maal og Formaal.

Ud fra denne Opfattelse mener Løgstrup at kunne give en human Fortolkning af Jesu Fordring om Kærlighed til Næsten. Ja, hvorfor ikke: naar Jesu Forkyndelse skal kunne forstaaes humant, og man følgelig lægger ind i den, hvad der *maa* være Meningen – naar den skal kunne forstaaes humant! Humant d.v.s. saaledes, at Mennesket skal kunne forstaa den ud fra sig selv, forstaa den som et Udtryk for dets eget Liv, dets Trivsel og Lykke, saaledes at det kan indse Rimeligheden og Meningen med det, der fordres, idet det har Menneskets Liv som Formaal; det drejer sig jo om at ville sig selv paa rette Maade, om hvad der *maa* være Guds Vilje, naar Guds Vilje er Eet med Menneskelivets Udfoldelse. Man kan for Resten ogsaa give en human Fortolkning af Fordringen om at elske Gud – saa bliver denne Fordring nogenlunde identisk med Løgstrups radikale, ensidige og uopfyldelige Fordring, nemlig med en religiøs Opfattelse af Menneskelivet: saadan har Gud skabt det, saadan vil Gud, det skal være, saaledes er Livet i dets skabte Godhed. Og den lader sig meget vel forene med Menneskets Livstrang, da den kun er en Forkyndelse af den i dens skabte Godhed. Og den lader sig ogsaa forstaa: der er god Mening i at adlyde Gud, da denne Lydighed har et for Mennesket forstaaeligt Formaal: Menneskets eget Liv. Gud bliver da en Gud for Menneskelivet, og Mennesket elsker Gud ved at elske Livet. Troen paa Gud og „Troen paa Livet“ falder sammen. Guds Vilje er Eet med Menneskets naturlige Livslyst – naturligvis i dets skabte Godhed. Guds Naade er over det naturlige Liv, og Mennesket er eller skal være god af Naturen.

Men Jesu Forkyndelse giver overhovedet ingen Mening, hvis Mennesket opfattes som Natur og dets Leven eller Villen som en Villen ud af Naturen. Gør man det, bliver Ordene om at hade Fader og Moder, Hustru og Børn, ja, endog sit eget Liv, om at fornægte sig selv og tage sit Kors op og følge ham, jvnfr. Ordene: den, som vil vinde sit Liv, skal miste det, og den, som mister sit Liv, skal vinde det, til et Krav om Selvudslettelse, om man da ikke som Løgstrup redder dem ved en human Fortolkning. For Jesus var Naturen selvfølgelig som Guds Skabning god, men om Mennesket er godt er et Spørgsmaal om Lydighed eller Ulydighed. Jesus sagde ikke: du skal hade Livet i dets selviske Skikkelse, men holde fast paa det i dets skabte Godhed, men: du skal hade endog dit eget Liv. Ikke: du skal fornægte din selviske Livslyst, men: du skal fornægte dig selv. Det giver selvfølgelig ingen Mening, hvis Mennesket ikke er andet end Livslyst d.v.s. hvis det kun er Natur, men ikke ved Jesu Ord er stillet som Person i Afgørelsen overfor Gud, i den Afgørelse, hvor det gælder om Lydighed og dermed om Offer af den egne Vilje, eller Ulydighed og dermed om Selvhævdelse overfor Gud. Hvis Lydighed ikke betyder Selvfornægtelse, Offer af den egne Vilje, er det meningsløst at tale om Lydighed. Menneskets naturlige Fornødenheder, dets naturlige Livstrang lader Jesus være det, de er, men han stiller Fordringen om, at Mennesket skal opgive sine Ønsker og Forventninger, sit Krav om Lykke og Sikkerhed –; at forlade sig paa Gud er Selvfornægtelse, at have Gud som sit Haab er Selvfornægtelse – ellers er det ikke andet end Hedenskabets Tro paa Guderne, paa Livet og paa Lykken. Den retsløse Tjener har ingen berettigede Forventninger til Livet og til Lykken, netop derfor er Livet for ham en Naadessag, og han har Mulighed for at leve af Guds frie Naade, ikke af Skæbnens som Forsyn fortolkede Luner.

Hvis der ikke eksisterer noget andet Spørgsmaal end det etiske, giver Jesu Forkyndelse ingen Mening. For Jesus er det afgørende Spørgsmaal ikke, hvad et Menneske skal gøre, men hvorfor det skal gøre det, det skal, og den eneste Begrundelse er den, der ligger i Befalingen. Jesus radikaliserede ikke Fordringen i den Forstand, at han gjorde den uendelig, men saaledes, at han fornægtede ethvert Formaal med Opfyldelsen, ethvert tillige, ethvert baade-og. Derfor forlangte han, at Mennesket skal fornægte sit eget Liv, opgive at søge sit eget, ethvert Ønske om at have andet end Gud som sin Gud, ethvert Ønske om at være andet end Guds Skabning og Tjener. Det betyder selvfølgelig, at Jesus vilde frigøre Mennesket fra Verden, fra dets Liv, fra dets Præstationer, fra dets Ønsker og Bekymringer ved at binde det til Guds Krav paa det.



Man plejer at sige, at Jesus forkyndte Guds Vilje og Guds Riges Komme. Det er imidlertid kun rigtigt i den Betydning, at han gjorde Guds Vilje gældende, standsede Mennesket i Nuet ved at stille det overfor Guds Dom og Guds Naade. Han stillede Mennesket i Afgørelsen overfor Guds Krav gennem hans Ord, ikke som et sædeligt Ideal, hvortil der kan stræbes, men saaledes, at Mennesket naar Fordringen lyder, allerede er betegnet og, som det er, falder ind under Guds Dom over den ulydige og Guds Naade over den lydige.

At Jesus forkyndte Guds Vilje, er ikke rigtigt i den Forstand, at han forkyndte en Etik, en Lære om, hvad Fordringen gik ud paa. Han gav ingen Meddelelse, men forkyndte en Befaling, og overfor en Befaling er der kun at lyde eller fornægte – ellers forstaas den ikke som Befaling. Hvis et Menneske først spørger om hvorfor og hvortil, vil det ikke lyde; det kan saa være villigt til at gøre mangt og meget, maaske endda sætte Livet ind, men for sit eget Formaal i højere Form, ikke blot og bart, fordi det skal. Det vil ikke ofre sin egen Vilje, men have en anden Grund til at handle end Befalingen. Det vil ikke ophøre med at leve for sit eget Liv, for dets Trivsel og Lykke, dets Fremtid og Sikkerhed eller dets egen Retfærdighed, og derfor er det i al dets Stræben Træl under sig selv og sit eget Liv. Kun i den betingelsesløse og formaalsløse Lydighed er Mennesket fri.

Jesus sagde: Du skal elske Herren din Gud af dit ganske Hjerter, Sjæl og Sind – og: Du skal elske din Næste som dig selv. Han sagde: Du skal. Hvorfor? Fordi du skal. Hvortil? Ikke til noget for dig, hverken for dit eget Liv eller for den andens Liv som en Del af dit eget Liv – ellers vil du jo ikke lyde, men tjene dig selv. Der er intet andet end det guddommelige Hvorfor og det guddommelige Hvortil. Fordringen er sin egen Grund, sin egen Mening; hvis der var nogen anden Mening med den, var det ikke den, der var Meningen, ikke Lydigheden, der krævedes, men paa en eller anden Maade dog Menneskets eget Formaal. Det er Menneskets Selvhævdelse, der skal ofres, baade den direkte i Menneskets Begær og Krav paa Livet og den indirekte i Selvopgivelsen. Som Jesus ikke henvender sit Ord til Mennesket som Natur, men som Vilje – som det Menneske Fordringen gør Krav paa – saaledes regner han heller ikke med Menneskers Ønsker og Fordringer som noget blot naturligt, heller ikke med Menneskets „naturlige Selvopholdelsesdrift“, den er jo i sig selv hverken ond eller god, men noget faktisk, men med det Begær, der giver sig Udtryk i Selvopholdelsesdriften – hvor i Alverden skulde det ellers gøre det? – og som er Menneskets Selvhævdelse

overfor Gud, dets Havesyge, dets Oprør mod Gud, dets Forsøg paa selv at have og være noget.

Som foran nævnt betyder det at tro og haabe paa Gud ogsaa Selvfornægtelse, nemlig Fornægtelse af sine Bekymringer for sig selv, sit Ønske om at hvile i sig selv og være sig selv nok. Bekymringerne er jo kun et andet Udtryk for Ønskerne og Forventningerne. Og derfor i lige Grad Ulydighed. Den Tro, og det Haab, der ikke er Selvfornægtelse, er ikke andet end Hedenskab, er ikke det blot at tro og blot at haabe, blot at gøre det, uden at have noget for det og uden at kunne bruge det til noget. At elske Gud som sin Gud er simpelthen ikke andet end i Troen og Haabet og Lydigheden at blive til intet for Gud, nemlig i sine Krav og Ønsker og sin Kamp for Sikkerheden i sig selv. Det er at blive til Guds Skabning, hvilket er lige det modsatte af at gøre Gud til Livets Giver – for at Mennesket ret maa faa noget ud af det, baade Trivsel og Lykke.

Er nu denne Fordring forstaaelig? Ja, den er umiddelbart forstaaelig som Befaling. Enhver kan forstaa Meningen med den – Meningen med en Fordring om Lydighed kan dog kun være Lydighed. Den voldte heller ikke Jesu Tilhørere nogen Vanskelighed: nogle hørte hans Ord som Guds Ord, mens andre sagde: han er besat. Og enten er en saadan ubegrundet Fordring Guds Fordring eller ogsaa er den sindssyg. Det er Fordringens Myndighed, dens Ubegrundethed og Ubetingethed, der er Grund for saavel det at høre den som det at fornægte den. Fordringen er saa let at forstaa som vel muligt, hvis da Mennesket vil forstaa den d.v.s. anerkende den og saaledes forstaa sig selv ud fra den – om det altsaa vil afgøre sig selv overfor Fordringen i Stedet for at spørge: Skulde Gud have sagt det?

Men man kan ogsaa ved forstaaelig mene noget andet, nemlig at det er forstaaeligt og rimeligt, at man skal gøre, hvad der kræves, at man kan indse Fordringens Berettigelse, dens Mening eller Hensigtsmæssighed. Saa forstaaer man ikke sig selv ud fra Fordringen, men Fordringen ud fra sig selv og sit eget Liv, sine Ønsker og Forventninger eller Idealer – om det for Mennesket giver Mening at gøre efter det, en for Mennesket forstaaelig og acceptabel Mening begrundet i Menneskets Liv og med dette som sit Formaal. Og efter at have indset det berettede i Fordringen kan Mennesket saa beslutte sig til at efterkomme den – men ikke til at adlyde den. Deraf kommer Interessen for, *hvad* Mennesket skal gøre, mens Jesus kun talte om, *hvorfor*, og dermed om hvorledes Mennesket skal gøre det, det skal. Og det følger saa ogsaa af

sig selv, at der ikke kan være Tale om Selvfornægtelse i enhver Forstand, ikke om at hade endog sit eget Liv, men kun om dets selviske Skikkelse, for ellers bliver der jo intet tilbage, intet Formaal eller Hensigt, der kan gøre Fordringen berettiget. Nej, at elske Gud af sit ganske Hjerter, Sjæl og Sind og derfor at ofre alle sine Ønsker og Forventninger, sit eget Liv, det er der virkelig ingen Mening i, hvis det da ikke er den at adlyde Gud, at ofre sin egen Vilje for at staa til Guds Raadighed. Man kan dog ikke godt sige til Gud: Nu skal jeg tænke over det, og hvis det stemmer med mit Livs Trivsel og Lykke, saa skal jeg nok gøre, som du siger. Jo, saadan siger man for Resten til „sit Livs Gud“, hvis Mening er, at Livet skal lykkes, og som derfor er i Overensstemmelse med Menneskets naturlige Vilje til Livet i dets af Gud skabte Godhed.

Er der nogen Mening i at frygte, elske og forlade sig paa Gud? Nej, det er der virkelig ikke, det tjener ikke noget fornuftigt Formaal, hvis det da ikke omfortolkes til, at vi kan engagere Gud i vort Livs Tjeneste – det skulde da lige være den at gøre det. Det fører jo ingenting til – ikke til andet end at frygte, elske og forlade sig paa Gud. Og den, der gør det, han opgiver alle sine Ønsker og Forventninger, sit hele Liv – er der nogen Mening i det? Det skulde da lige være den, i Bundethed til Gud at blive fri af sig selv og sit Liv. At tie stille med alle sine hvorfor og hvortil for at lytte til Gud, hvad skal det tjene til – uden at lytte til Gud. I Øjeblikkets Liv at adlyde Gud, at kaste al sin Sorg paa Gud for at sige „i Dag“ og i Dag være til for Gud, det kommer der ikke andet ud af end netop at være til for Gud som Menneske i Øjeblikkets Liv. Det være langt fra mig at ville bevise, at der er nogen Mening i det, men derimod ved jeg, at der overfor denne Fordring d.v.s. overfor Jesu Gud kun er to Muligheder: Fornægtelse eller Tilbedelse, Oprør eller Halleluja, og jeg ved, at i Tilbedelsen forstaar et Menneske sig som Menneske overfor Gud, mens det i Fornægtelsen forbliver sig selv en uhyggelig Gaade. I Lydigheden forstaar Mennesket Gud som sin Herre og Skaber og sig selv som Guds Skabning, men i Ulydigheden drømmer Mennesket om ved Guds Hjælp at gøre sig til Tilværelsens Herre og derved faa Sikkerhed for sit eget Liv. En „uforstaaende“ Lydighed d.v.s. en Lydighed, hvori Mennesket ikke forstaar sig som krævet, er kun Trællens Lydighed, der jo i Grunden er Ulydighed, men en Lydighed, der har noget andet hvorfor eller hvortil end det guddommelige: Du skal, er virkelig heller ikke Lydighed, men Udtryk for Menneskets Selvhævdelse – i Forventninger og Bekymringer. Det hører nu engang sammen: at have et Liv, der skal lykkes, og at bekymres for det.

Kun ved at blive til intet for Gud faar Mennesket en naadig Gud, kun ved at blive til intet for Gud i Tilbedelse og Lovprisning kan Mennesket være sig selv for Gud. Og – det er jo det samme – kun saaledes kan Mennesket være sig selv som Menneske, være Guds Skabning og Barn, fri af sig selv og sit Liv ved at have sit Gode, sit Liv fra Gud. Selv om man giver den hedenske Tro paa Livet og Lykken en kristelig Skikkelse og taler om Livet som Guds vedvarende Gave, men dermed mener Livet „paa langs“, Livet med Forventninger og Formaal, saa lykkes det dog ikke at besværgе den Livsangst, der er det inderste i Livstroen og Lykketroen, noget allerede de gamle Grækere vidste af. Angsten lader sig virkelig ikke besværgе af Trosformularer; kun i den ubetingede Lydighed mod Gud, naar Mennesket giver sit Liv fra sig for i Tilbedelse og Lydighed at være til for Gud og altsaa ikke skal have overvundet Frygten eller skaffet den ud af Verden, som man i vor Tid villet naivt mener at kunne, men bliver staaende i den, kun der kan Mennesket forlade sig paa Gud midt i al sin Usikkerhed; kun der er der Mening i det meningsløse Liv, nemlig den Mening at leve det paa Guds Befaling, kun der er Mennesket, skønt uden anden Udsigt end den til Døden, dog ikke under Dødens Magt, fordi det i Øjeblikkets Liv er til for Gud. Kun i den betingelsesløse Tro, i den formaalsløse Lydighed, kun i Fornægtelse af den egne Vilje for at modtage sit Livs Indhold fra Gud af, kan Mennesket være Menneske, kan dets Liv være et virkeligt Liv. I Selvdyrkelsen og Livsdyrkelsen flygter Mennesket fra sit eget Liv som Menneske. Kun naar Mennesket er til for Gud som sin Skaber og Herre, kan det være sig selv nærværende i Øjeblikkets Liv. At elske Gud af sit ganske Hjerte, Sjæl og Sind er Vejen til Livet og er Livet, er Salighedens Betingelse og Saligheden. Saa er der ikke mere at spørge om, for i Tilbedelsen og i Lydigheden forstummer alle Spørgsmaal og synker sammen i intet. Som Gud er salig ved at være sig selv nærværende i at sige „i Dag“ og ikke have sit Formaal udenfor sig, saaledes har han ogsaa givet Mennesket at være sig selv nærværende for ham i at være til i Dag og ikke have andet Formaal end at være det, det er det givet at være af Gud. Kun naar Mennesket ikke skal naa noget, vinde noget eller eje noget, kun naar Mennesket har en naadig Gud og deri har alt, hvad der hører til Liv og Salighed, kun da kan det give sig selv ud i at leve, svare paa Øjeblikkets Krav med sig selv, og det er jo netop at elske sin Næste i sit eget Sted. Men en naadig Gud kan man ikke have ved Siden af noget andet, men kun naar man giver alt andet fra sig for at nøjes med Guds Naade. Jesu Fordring er virkelig en Fordring om, at Mennesket skal give fra sig alt,



hvad det har og vil og er, for ikke at have andet end Gud som sin Herre og Fader og sig selv som hans Barn – at elske Gud er at hade endog sit eget Liv, ellers er det sit eget, man elsker i Gud, men man hader virkelig ogsaa kun sit eget Liv ved at elske Gud i Tillid og Lydighed. Gud er Menneskets Sandhed og Virkelighed, dets eneste Gode – og Mennesket er godt, naar det, fri af sig selv, har sig selv fra Gud.

Hvis man ikke kender andre Problemer end Modsætningen mellem den naturlige Livslyst i dens skabte Godhed og saa den selviske Skikkelse, vi giver den, altsaa en Modsætning indenfor det menneskelige, maa Jesu Fordring selvfølgelig forekomme vilkaarlig, og saa maa den godtgøre sin Ret og altsaa gøres til noget indenfor Menneskelivet, noget, hvis hvorfor og hvortil kan findes i Menneskelivet. Saa længe den menneskelige Livsvilje ikke er blevet problematisk, giver det ganske rigtigt ingen Mening at fordre af Mennesket, at det skal fornægte sig selv. Men den uskyldige, skikkelige og temmelig moderate naturlige Livslyst tager Jesus slet ikke Sigte paa, men kun paa den menneskelige Selvhævdelse, som vil sætte sig paa Guds Plads og være Gud for sig selv, som vil sikre sit eget Liv og derfor lever for dets Trivsel og Lykke – som ikke vil nøjes med at erkende det skabte, men vil bemægtige sig sin egen Tilværelse gennem sin Erkendelse. Det er nu engang saadan, at enten maa Mennesket blive Gud eller blive til intet for Gud. Det var Gud, Jesus forkyndte, og Mennesket som hans Skabning. At elske Gud er det samme som at elske sig selv som Guds Skabning, at elske det at være Guds Skabning, og det er selvfølgelig atter det samme som at være det. Modsætningen er mellem at leve af Guds Retfærdighed og saa at leve af sin egen Berettigelse, at leve af Naade eller af og for sin Lykke.

Det kristelige Problem: hvorledes faar Mennesket en naadig Gud, hvorledes bliver det retfærdiggjort, saa dets Liv bliver sandt og virkeligt, et „evigt Liv“, kan man overhovedet ikke faa Øje for ud fra den humane Tro paa Mennesket; humant er Mennesket efter sit Væsen – jvnfr. dets skabte Godhed – gyldigt, saa Spørgsmaalet kun er, hvorledes Mennesket kommer tilbage til eller frem til det egentlige; selv om man skulde hævde, at det kun kan ske ved Hjælp af en Aabenbaring, saa gør det ingen afgørende Forskel, Mennesket har dog sin Retfærdighed fra sig selv af og ikke fra Gud – anderledes udtrykt: Gud er saa ikke den, der gør det, som er noget, til intet for af intet at skabe sig sit Barn, ikke den, der retfærdiggør den ugudelige, men den, der retfærdiggør eller bekræfter den naturlige Livsvilje.

En Synthese af det humane og det kristelige gør Kristendommen

til en Slags Frelses-Humanisme. Men kristeligt gælder det, at ligesom den ofrede naturlige Kærlighed, den ofrede Livstrang bliver ved at bestaa, saaledes bliver hele det naturlige Menneskeliv, baade i de naturligt givne og de kulturelle Relationer ved at bestaa. Naar Mennesket er retfærdiggjort, lever det i Timeligheden – det er simpelthen Livet i Timeligheden der gøres til et virkeligt Liv. Naar Mennesket ikke skal sørge for sig selv, saa skal det netop tage sig af Tingene her i Verden; naar det ikke skal bekymre sig om, at Livet lykkes, saa skal det give sig ud i at leve; naar det ikke skal udrette noget ved det, det gør, saa er det godt og gudvelbehageligt altsammen, lige til at sove og spise. Ja, man kan sige, at naar Livet er: i Øjeblikket at være for Gud, og altsaa ikke har sit Formaal udenfor sig, saa skal Mennesket netop tage sig af de fornuftige timelige Formaal og slet ikke af andre. Det er dermed som med Forstanden: naar den ikke vil storme Himmelen og erkende Gud – og dermed gøre sig fri af Gud – men nøjes med at erkende det skabte, saa er den en god Gave, som Mennesket skal takke for. Men man maa nu engang være fri af sig selv for at kunne være sig selv, som man maa være fri af sit Liv og sin Død for at kunne leve sit Liv og dø sin Død.

## II

Det er det første og store Bud: Du skal elske Herren, din Gud, af dit ganske Hjerte, Sjæl og Sind. Det er: leve af Guds Naade og derfor i betingelsesløs Lydighed mod Gud. Det er at have en naadig Gud af Guds Naade og derfor ikke at leve for sit eget Liv, ikke ville være noget eller have noget, leve ud af Gud og derfor give sig selv ud i blind Tillid til Gud, leve *fordi* og derfor ikke *for at*, leve ud af Livet og derfor ikke for at sikre sig Livets Betingelser. At leve af Guds Naade er det samme som at blive til intet for Gud; at blive sig selv som Menneske, at nøjes med det at være Menneske, er det samme som at nøjes med Guds Naade. Dette lader sig aldrig forstaa ud fra Humanismen, der netop vil have Guds Anerkendelse af det menneskelige som noget for Gud, men fortvivler om, at Gud kalder den, som intet er, til at være for sig.

Men et andet er dette ligt: Du skal elske din Næste som dig selv. Naar Jesu Forkyndelse skal kunne forstaas humant, og man lægger den Mening ind i den, som den maa have, om den skal kunne forstaas humant, saa bliver det andet Bud som foran nævnt Fordringens Indhold, mens det første bliver det ensidige, radikale og uopfyldelige ved Fordringen – anderledes udtrykt: den af en empirisk Kendsgerning udledte

Fordring religiøst opfattet. I Parentes bemærket er det dobbelte Bud derimod hos Kierkegaard eet Udtryk for den absolutte Fordring og bliver stillet overfor Livet i det almene, det etiske, om man vil. Heller ikke det andet Bud har noget at gøre med den humane Etik.

Den humane Etik beskæftiger sig med de Pligter og Rettigheder, der fremgaar af, at Menneskers Liv er et Liv sammen med og i Forhold til hinanden. Og naar man betragter Mennesket og dets Liv som virkeliggjort og gyldigt i og med det humane, saa er der selvfølgelig ikke andet at føje til end den religiøse Bekræftelse, der uendeliggør Fordringen.

Den humane Fortolkning af Jesu Forkyndelse er som sagt ganske rigtig, om den skal kunne forstaas humant. Men dermed har man simpelt hen opgivet at høre, hvad Jesus siger.

Der er selvfølgelig ikke Tale om, at Mennesket skal gøre to Ting: dels elske Gud af sit ganske Hjerte, Sjæl og Sind og dels elske sin Næste som sig selv. Men heller ikke er det første Bud det andets Radikalitet og Ensidighed – ligesaa lidt som man kan sige, at det andet er det førstes Indhold. Mennesket skal kun eet: elske Gud af sit ganske Hjerte, Sjæl og Sind, skulde det ogsaa noget andet, kunde man jo ikke sige, at det var af sit ganske Hjerte, af sit hele Selv. Men Mennesket skal udtrykke sin Kærlighed til Gud, sin Lydighed mod Gud, i at elske sin Næste paa Guds Befaling. Den, der elsker Gud, vil ogsaa elske sin Næste, som Kærligheden til Gud er Lydighed, saa er Kærligheden til Næsten Afgørelse, Handling – Kærlighedens Gerninger. At elske Gud er at svare paa Guds Spørgsmaal med sig selv, og dette Svar giver Mennesket gennem at være til for sin Næste og i Forholdet til ham give sig selv til Gud – ved at give sig selv til sin Næste i Lydighed mod Gud. Kærligheden til Næsten er Lydighed, men Lydigheden er virkelig ogsaa Kærlighed til Næsten, saa Næsten ikke er til, for at Mennesket kan bruge ham til at vise sin Lydighed paa.

Alt, hvad der i det foregaaende er sagt om det første Bud, kan da overføres paa det andet:

Kærligheden til Næsten er hverken et biologisk eller et psykologisk Begreb, Mennesket er ikke opfattet som Natur, men som Person eller som Vilje, at elske sin Næste som sig selv er at elske ham saaledes, som Mennesket jo elsker sig selv: „uden videre“, uden at forlange noget for det eller uden at have noget for med det, derfor det samme som at elske sin Næste i sit eget Sted d.v.s. i Fornægtelse af den egne Vilje, de egne Ønsker og Begæringer, de egne Formaal, Løn og Resultater. Her er

der naturligvis ikke tænkt paa Menneskets naturlige Forventninger – Mennesket er jo ikke Natur – men Menneskets Selvhævdelse, der gennem det naturlige hævder sig selv, hvorfor Kravet om at elske Næsten er et Krav om at ofre sine Fordringer og Ønsker, saa at Kravet om at elske sin Næste i Virkeligheden ikke strider mod Kravet om at hade Fader og Moder, Hustru og Børn, ja, endog sit eget Liv.

Eftertrykket ligger heller ikke her paa, hvad Gud siger, men paa at det er Gud, der siger det. Jesus har ikke leveret nogen Etik – eller Brudstykker af en Etik, som man senere kan benytte til at lave en Etik ud af – men stillet Mennesket i Afgørelsen overfor Guds Fordring paa det. Der er ikke mere Mening i at elske sin Næste end der er i at elske Gud. Der er kun det guddommelige hvorfor og hvortil, intet „endeligt Formaal“, som gøres berettiget ved at uendeliggøres og gives en moralsk Iklædning, intet tillige, intet baade-og – det er alt det, Mennesket skal ofre i Fornægtelse af sin egen Vilje. Fordringen er forstaaelig som en Fordring er forstaaelig, nemlig i Afgørelsen overfor den, naar man forstaaer sig selv ud fra Fordringen og ikke Fordringen ud fra sig selv.

Hvorfor skal man elske sin Næste? Fordi man skal. Hvortil tjener det at elske sin Næste? Til at gøre det – for Næstens Skyld, ikke for at tjene noget ved det eller opnaa noget ved det. Kærlighedens Gerninger er „formaalsløse“, „hensigtsløse“. Det ubetingede udelukker Formaalet. I Kærligheden til Næsten, i at være til for Næsten, fornægtes den egne Vilje, og Menneskets Forventninger og Ønsker ofres. Kærligheden til Næsten er ikke andet end Kærlighed til Næsten. Der er god Mening i at hjælpe Næsten, det lader sig let forstaa ud fra Menneskets Natur, og ogsaa fordi Mennesket er opvokset og lever i Samfund med andre, men i at være barmhjertig er der ingen Mening, kun Barmhjertighedens Mening – ellers var det ikke Barmhjertighed. Forskellen mellem den naturlige Kærlighed, Forkærligheden – eller hvad man nu vil kalde den – og saa Kærligheden til Næsten er netop den, at den naturlige Kærlighed har gode Grunde, en Mening med det, som er forstaaelig ud fra Menneskets Selvopholdelsesdrift, mens Kærligheden til Næsten kun er Lydighed mod Fordringen. Derfor er ogsaa ens Fjende ens Næste – mens han er ens Fjende. Han skal ikke først forvandles til en Del af ens eget Liv og Interessesfære. At elske ham giver virkelig ingen Mening ud fra Jeg'ets Synspunkt, men kun naar Mennesket er krævet, ikke for et eller andet fornuftigt og forstaaeligt Formaal, men krævet for sin Næste, ikke for noget hos ham, men for ham selv, ikke for hans Muligheder, hans Liv eller hans Lykke – det gælder ogsaa, naar man opta-



ger Næstens Liv som en levende Del af sit eget Liv. Saa elsker man jo blot sit eget i sin Næste, vi er heller ikke saa dumme, at vi ikke kan forstaa, at vi faar mest ud af Livet ved at leve for andre og opnaar den største Lykke ved at gøre andre lykkelige. Det er betegnende, at man i Almindelighed i vor Tid opfatter det at elske sin Næste som ogsaa at unde andre noget og hjælpes ad med at faa noget ud af Livet. Det gælder selvfølgelig ogsaa, at hvis man overflytter sine Ønsker og Forventninger paa Næstens Liv, saa falder man i Armene paa Bekymringen, der ikke kan tilintetgøres af Livsforklaringer, da disse netop skyldes Bekymringen. Som Livet bliver et Middel for Mennesket til Opnaaelse af Trivsel og Lykke, saa bliver ogsaa Næsten og hans Liv til for at blive gjort noget ved, for at lykkes – i Virkeligheden som det Materiale, hvoraf vi laver det rigtige Menneske. Nu kender jeg ganske vist ikke den barmhjertige Samaritan, som Jesus fortalte om, men saa meget er sikkert: har han haft travlt med at faa den overfaldnes Liv til at lykkes og altsaa haft anden Tanke end Barmhjertigheden, saa har han ikke været barmhjertig. Det vilde virkelig ikke være af Vejen, om man, især i vor meget religiøse og troende Tid, saa med en lille Smule Skepsis paa vor Trang til at være noget for andre i Stedet for at give den en religiøs Bekræftelse; maaske man saa vilde opdage, at der paa Bunden af vor megen God- og Velgørenhed skjuler sig en god Portion Herskesyge og Trang til at udbrede vor eget Liv mest muligt.

Kærligheden til Næsten skal maales paa Gud, som er Kærligheden – men man kan naturligvis ogsaa tænke sig Guds Kærlighed ud fra „den naturlige, menneskelige Kærlighed“, saa maa Guds Kærlighed have noget for med Mennesket, – i det hele taget have noget for og altsaa ikke blot være Kærlighed. Paa den Maade bliver det forstaaeligt, at Gud er Kærlighed, det er virkelig en Kærlighed med Mening i, Gud har jo en personlig Interesse i det, han faar noget ud af det, maaske endda som en levende Del af hans eget Liv! En saadan uhyggelig Gud, der bruger Mennesket som Middel for sin egen Foretagsomhed, kommer der ud af at skabe Gud i Menneskets Skikkelse og forstaa hans Kærlighed ud fra den „naturlige“, menneskelige Kærlighed. Men som Gud er salig ved at være sig selv nærværende, som Gud ikke gør andet end at være Gud, som Gud ikke har sit Formaal udenfor sig, saaledes vil han ogsaa, at Menneskene som hans Børn skal være sig selv nærværende for ham i at sige „i Dag“ og ikke leve for noget Formaal andet end det, der er givet i og med at være for Gud og derfor paa hans Ord at være til for deres Næste, saa de ikke har noget for med ham og ikke

skal have noget ud af det – andet end det saaledes at være til. Det at være til saaledes, det er saligheden, men Mennesket er fornægtet, om det skal være til for noget, Trivsel eller Lykke, og Livet er fornægtet, om det gøres til Middel for noget, Drømmen om Fremtiden er Livsflugt og det ikke mindre, naar den er dennesidig, end naar den er hinsidig. Kærligheden og Barmhertigheden er ikke Middel til Opnaaelse af et Resultat, men er selve Livet, som altid er nu, altid er i Øjeblikket. Hvis Mennesket ikke lever der, bliver det et Bytte for Bekymringen, derfor skal det kaste sin „Sorg“ paa Gud for kun at „bekymre sig“ om at leve. Det kan ogsaa siges saaledes, at det at leve er at elske Gud af sit ganske Hjerter, Sjæl og Sind, at leve af Guds Naade, at „være til for Gud“ og som Guds Menneske at være til for sin Næste, fri af sig selv og af sit Liv til at leve og høre Guds Røst gennem sin Næste. Og naar man ikke skal bekymre sig om sit eget Liv, saa skal man naturligvis heller ikke hjælpe sin Næste med at bekymre sig om hans, det er virkelig ikke Kærlighed til Næsten at overføre sin Selvmedlidenhed og sit Krav om Tilfredsstillelse og Sikkerhed paa ham, men ved ubetinget at adlyde Guds Kærlighed hjælpe Næsten til at elske Kærligheden d.v.s. Gud – naturligvis ikke ved at vidne om sin egen Godhed, men om den Godhed, der forpligter det ene Menneske paa det andet. Kærligheden til Næsten indeholder Forargelsens Mulighed i sig, fordi den ikke er andet end Kærlighed, fordi den ikke kræver at faa noget ud af det og altsaa heller ikke deltager i den fælles Interesse. Som ovenfor sagt er det at elske Gud at elske det at være til som Guds Skabning, hvilket atter er det samme som at ville være det.

Humant er Jesu Tale om at elske Gud ganske uforstaaelig, for humant forstaar man alt ud fra sit eget Liv og sit Krav om Udfoldelse og Lykke. Og humant er Jesu Tale om at elske sin Næste som sig selv ganske uforstaaelig, netop fordi man opfatter Kærligheden til Næsten som en udvidet Form for Kærlighed til sit eget Liv, dets Trivsel og Lykke. Humant er det ikke Mennesket, men dets Liv og Lykke, det drejer sig om. Pietistisk er man optaget af at pleje sit religiøse Liv, moderne af at „udfolde sit naturlige Liv“; pietistisk er man optaget af at „frelse“ Sjæle, moderne af at gøre Menneskers Liv sundt og normalt – der er ingen større Forskel paa den pietistiske Omvendelseskur og den moderne Menneskebehandling, i begge Tilfælde drejer det sig om at vinde Livet, om at retfærdiggøre sig selv og binde Gud til sit givne Liv.

Vor Tids humane Opfattelse af Kærligheden til Næsten er Filantropi, „for Næstens Skyld“ betyder i Virkeligheden, at det drejer sig om en

Beneficeforestilling. Og det er der virkelig en forstaaelig og rimelig Mening i, – naar man ønsker, at ens eget Liv skal lykkes, maa man ogsaa ønske, at de andres Liv skal lykkes! Nej, det er virkelig ikke Selvfornægtelse i enhver Forstand, tvertimod Menneskets Liv for sig selv paa enhver Maade og derfor med Krav paa Guds Medhold.

Luthers Spørgsmaal: hvorledes faar jeg en naadig Gud?, der svarer til Kierkegaards Spørgsmaal: hvorledes bliver Mennesket til for Gud? besvares med Henvisning til Naturen: Mennesket retfærdiggøres af Naturen i dens skabte Godhed – naturligvis efter Syndefaldet givet Mennesket paa ny – eller mere borgerligt udtrykt: i Kald og Stand, hvorved Kristendommen kommer til at tjene som en Bekræftelse og Rehabilitering af Naturen eller det borgerlige Liv. Det er ikke Mennesket selv, dets egentlige Livsvilje, der er noget i Vejen med, men kun den selviske Skikkelse, vi har givet den, hvorfor Mennesket ikke behøver at blive til intet for Gud, og Gud ikke behøver paa ny at skabe sit Barn af intet, der er noget at begynde med, Gud og Menneske er i Virkeligheden i god Forstaaelse med hinanden.

I Ny Testamente er Mennesket som foran nævnt ikke opfattet som Natur, dets Vilje ikke som en Naturvillen. Derfor er der slet ikke Tale om Naturen, hverken om dens Udfoldelse eller dens Fornægtelse, men om Mennesket selv, om i Oprør at hævde sig selv overfor Gud eller i Selvfornægtelse at blive til intet for ham. Den naturlige Kærlighed er hverken god eller ond, den er ganske vist som alt, hvad Gud har skabt, god, men da Mennesket ikke er Natur, men „Aand“, er Mennesket ikke godt „af Naturen“, men i Lydighed mod Gud. Er Mennesket ulydigt er det ondt i alt, hvad det gør; er det lydigt er det godt i alt, hvad det gør. Det er Ulydigheden, der gør Forskellen: Selviskheden, d.v.s. Hævdelser af de egne Krav og Ønsker. Det er Ofret af denne egne Vilje, der kræves – som ofret er det naturlige godt, som hævdet er det ondt. Retfærdiggjort af Tro, naar Mennesket er til for Gud, lever det i de naturlige Formaal, i de naturligt givne og samfundsmæssigt givne relationer; der er ingen specielle kristelige Gerninger: Næsten skal tjenes som det virkelige Menneske, han er, og det selvfølgelig med alt, hvad han har behov til Legeme og Sjæl. Livet i denne Verden skal leves ganske menneskeligt og verdsligt, ogsaa med Omtanke og Omsorg. Fri af alle Bekymringer, fri af sit Liv og sin Død, skal Mennesket give sig ud i at leve. Det skal jo ikke leve for at vinde sig Livet og Lykken, men leve af Livet og af Guds Naade og derfor for Øjeblikkets Krav. Jesu Ord om ikke at bekymre sig for Mad og Drikke og Klæder er jo hverken talt

til Fuglene eller Liljerne, men til Mennesker, der skal samle Høsten i Lade og saaledes tænke paa den Dag i Morgen – rigtignok – og det er det afgørende – efter først at have kastet al deres Sorg paa Gud.

Der er en nøje Sammenhæng mellem den humane Fortolkning af Jesu Forkyndelse, der gør Mennesket til Formaal for sit eget Liv og søger at besværges Livsangsten ved Hjælp af Gudernes eller Guds Velsignelse, og saa Forsøget paa at give en kristelig Livsforklaring. Som vi vil at Livet skal trives og lykkes for os, saaledes vil vi ogsaa ved vor Erkendelse gøre os til Tilværelsens Herrer og erkende dens Grund. Som der i al vor Livsvilje er skjult et Ønske om at sikre og eje vort eget Liv, saaledes er der i al vor Erkendelse en metafysisk Drift. Vi vil ikke nøjes med det simple at give den sultne Mad, men skal det være Mad, saa skal det skam ogsaa løse hans Livs Problemer og faa det til at lykkes – deraf kommer det, at den saakaldte Materialisme i Virkeligheden er religiøst Drømmeri. Vi vil ikke nøjes med at erkende det skabte og dets Nyttighed for Mennesket, men vil ogsaa hente os „Bekræftelsen“ (med et kierkegaardsk Udtryk), vort Livs Maal og Mening, fra det givne Liv, hvorved den saakaldte Realisme i Virkeligheden bliver til metafysiske Spekulationer. Og det bliver ikke bedre af at optræde som kristelig Teologi.

Overfor den megen Tale om det naturlige Liv og den kristelige Livsfortolkning gælder Luthers Ord: Det er den højeste Trosartikel, naar vi siger: Jeg tror paa Gud, Faderen, den Almægtige, Himmelen og Jordens Skaber. Og den, der ret og redeligt tror det, han er allerede hjulpet, hans Liv er genoprettet, og han er paa det Sted, fra hvilket Adam faldt. Men de er kun faa, der er kommet saa vidt, at de ganske tror, at han er Gud, som skaber og virker alle Ting. Thi for at tro det, maa et Menneske være død fra alle Ting („allen Dingen gestorben sein“), det gode som det onde, Død og Liv, Helvede og Himmel og i sit Hjerte bekende, at han af egen Kraft intet formaar. (Citeret efter R. Bultmann: Glauben und Verstehen II Side 8). Det er i Sandhed Retfærdiggørelse af Tro – og derfor Selvfornægtelse „i enhver Forstand“, – lige til at modtage i Syndernes Bekendelse og pukkende paa Guds Naade byde Død og Djævel Trods. Sammenlignet hermed er den humane Livsbekræftelse og Livsforklaring med et mildt Ord alt for „gemytlig“, den har erstattet Troen paa Gud med Troen paa Menneskets eget Liv, dets Ret og Magt, dets Fremtid og dets Forklaring ud fra det selv; den er et Evangelium, der ikke forstyrrer nogen i hans Sjælero eller Egenretfærdighed, en uanfægtet Tro, der ikke kender Evangeliets Forargelse og derfor heller ikke dets Salighed.





## SUMMARIES

### *Something about the Decision at the Moment*

as well as a remark on Eduard Geismar's work on Kierkegaard

Johannes Climacus' and Vigilius Haufniensis' determination of the concept of decision at the moment is discussed and confronted with Professor E. Geismar's interpretation of Kierkegaard. It is shown that Geismar everywhere has cut off all that is alarming from Kierkegaard's understanding of Christianity and has interpreted it as modified Hegelianism. The decision at the moment has been reduced to a feint, Kierkegaard's idea that man is related to God and intended for eternity being misunderstood, as if it was a question of an inalienable abstract quality, which, true enough, ought to transform existence *in concreto* in the shape of Christian endeavour. To an existent person the kinship with God, however, is nothing but a demand which judges, and an absolution which must be seized in the objective uncertainty of faith. Only if this is maintained, the decision at the moment – and hence Christianity – is of absolute importance.

### *Eduard Geismar*

#### *Is the Qualification Reality?*

A contribution made against the Rev. K. Olesen Larsen

Professor Geismar denies that from his mention of the reality of a Christian endeavour it should be possible to infer that man *himself possesses* the qualification for eternity. Man does not do so, but still he makes endeavours. This is, indeed, a paradox, but a paradox emphasized by Kierkegaard himself. Consequently it is not a falsification of his ideas to stress the reality of a Christian endeavour. It does not stem from man's own eternal qualifications, but from an absolute judgment and an absolution just as absolute. Judgment, absolution, and endeavour replace one another in a never broken rhythmical movement and cannot be separated. For how is it possible to exist in a Christianity which judges all endeavour without also making it possible again?

### *Reply to Professor Geismar*

Kierkegaard, certainly, mentions an endeavour that is paradoxical. It exists in spite of the fact that man has neither the qualification nor

the possibility of fulfilling the demands made and growing towards the ideal, but must unconditionally acknowledge God's judgment and content himself with his mercy. His endeavour therefore is solely the futile occupation of gratitude in this world.

Geismar's reference to endeavour, on the other hand, is to an idealistic-pietistic zeal for sanctification which by no means is paradoxical. Merely psychologically it is, indeed, experienced as an unmediated contrast to a likewise „deeply experienced“ mercy, feeling of powerlessness before God's judgment and forgiveness. But in principle it is a new will which is inspired by mercy and is in a continuous prolongation of judgment and forgiveness. It is a human quality, which, indeed, man has not procured “by himself”, but which “by God's help” he still possesses. In spite of everything something can be done to fulfil his demands and to merit gratitude. In other words, God's mercy is understood as a help to avoid an absolute judgment and thereby to dispense with a complete absolution. It has been turned to account by aspiring man as a personal qualification.

*Bishop J. P. Mynster's Conversion*  
An analysis of his own account

Mynster's detailed account of his conversion in the rectory of Spjellerup in 1802 is rendered. Its psychological features are analyzed and put into connexion with his previous spiritual development. Finally Mynster's own religious interpretation of his experience is discussed. In this discussion it is shown that it is not a question of a decisive crisis so as to obtain a new view of Christianity, as, e.g., was the case of Grundtvig's conversion. It is only a question of a *personal* acquisition of the current view of Christianity of the Age of Enlightenment: the stressing of the demands of conscience and the submission to providence – both to be understood as something at any rate partially practicable, which does not make man a bankrupt, but on the contrary grants him peace with himself. What is new in Mynster is a strong emphasis on the personal religious certainty and in this connexion an accentuation of “the historical, objective facts” in Holy Scripture. The addition of these is explained by the fact that it was his occupation with them which helped him through during his search for a peace of mind. In Mynster's view these “facts” do not contradict his intensified Christianity of the Enlightenment, but on the contrary express it objectively.

### *Mynster's Conversion and His Sermons*

Mynster's sermons are completely based on the experiences made by him at his religious crisis. His own experience is made normative to everybody. The essence of his preaching of conversion is duty and Providence. To natural man both of these are considered to be something oppressive and hostile with which he is in conflict: he will not obey duty in everything, but will seek the fulfilment of his desires as well; he will not completely submit to Providence, but retain his secret displeasure, his wish for other circumstances. To the converted person everything is different: the demands of conscience guide his steps, and the guidance of Providence grant him courage and confidence. Does he not immediately and everywhere see the kindness of Providence, he is still convinced of God's goodwill toward men and finds peace by being conscious of that. Man thus renounces his own free will and his own urge for happiness, but in reality only his lower will and his immodest urge for happiness. Unconcerned he is permitted to keep his higher spiritual self-assertion and his deepest wish in peace.

### *Religion of Enlightenment and Orthodoxy in J. P. Mynster*

Religion of Enlightenment and orthodoxy form a strange association in Mynster. What is fundamental to him is a belief in the "mercy of Providence" which is testified in man's own heart as well as Holy Scripture. This mercy consists in the fact that God justly rewards the good and punishes the wicked, but in addition in the fact that the imperfect man is given a way out from being saved by virtue alone; he is given an opportunity of repentance, conversion, and reformation, so that what has been neglected can be made up for by having confidence in God's forbearance.

To this belief in Providence is added the orthodox doctrine of the forgiveness of sins through Jesus Christ. As regards contents nothing new is said in relation to our natural knowledge of God's love, but the same is only repeated in other expressions: he who possesses the will to improve, will have his sins forgiven. Still, the addition is necessary, for practical reasons. An external historical fact must be kept in view as proof of the reliability of the belief in Providence. Only something objective can give full certainty to an uneasy mind.



### *Man's Expectations and Faith's Expectation*

A Sermon by Mynster and an Edifying Discourse by Kierkegaard

Kierkegaard's positive relation to Mynster for many years is explained by the theory that a pronounced agreement in terminology and choice of subjects has been capable of forcing the profound contrast between them into the background. "As he says himself, Kierkegaard read Mynster with his father's spectacles." The formal agreement, but actual gulf between the two men is demonstrated by a comparison of the publications mentioned above. The author concludes: Mynster preaches self-assertion through resignation, Kierkegaard self-denial through expectation. To Mynster man's expectations are bound to fate and are considered a right, as life depends on their fulfilment. The secret is only to give up some of one's wishes and in return to save some others – and at any rate to retain one's balanced peace of mind. To Kierkegaard man's expectation is faith only. It makes no demands, but on the other hand it writes off nothing in resignation. It transfers in everything its trust in God and is victorious by its very own maintenance.

### *The Infinite Demand and Love of One's Neighbour*

In his book *Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung* (Berlin 1950) Professor K. E. Løgstrup maintains that Kierkegaard views the infinite demand as a demand for self-annihilation with the result that one's neighbour as well as concrete existence is out of the picture. This assertion is opposed from the basic point of view that Kierkegaard's main problem always is "To consider how a religious existence pervades and thoroughly activates an external existence." This main problem is illustrated through (1) A presentation of the statements of the *Postscript* on the relation between the absolute *telos* and the relative ones, (2) A more detailed investigation of the material presented, (3) A discussion of the determination in *The Works of Love* of the relation between the love of God and the love of one's neighbour, and a comparison of the points of view in *The Works of Love* and Christ's preaching of the double commandment of love. In (4) there is a critical summary of Professor Løgstrup's book, and the author concludes: In the case of Kierkegaard it is a question of existence, whereas in the case of Løgstrup it is question of a solution in the sphere of thought, thus of mediation. Kierkegaard mentions the

infinite demand as a "how", a way of existing, Løgstrup as a "what", a statement of contents which is exhausted in the relative demands and actually confuses them. The author concludes with a "simple reflection" in which, on the basis of the concepts of eternity, temporality, spirit (existence), he briefly paraphrases his view of Kierkegaard in his own words. "What do we mean by the word God? We mean nothing but the power which created man. God, eternity, the demand of eternity – they all mean the same thing, God is, that responsibility is; God is, that there is a possibility; God is, that being claimed is the condition of life, that life not only is, but also is to be assumed, to be lived. To speak about God is to speak about man's existence; to know God is to know oneself as the one who is to become himself. God becomes unreal if he is to be something external, an object which can be visualized. Man's existence is the only demand which man can comprehend." – "Nobody outside, but only in existence knows whether there is a demand by eternity, – whether God is." – "There is no special religious problem, but only a human one, i.e. the question is of man's existence as a human being."

#### *Knud Hansen and his Kierkegaard*

In his book *Søren Kierkegaard, the Poet of the Idea* (1954) Knud Hansen operates with two basic tendencies in European culture: the negative to life, the introverted, self-centred tendency and the one open to life, spontaneously centred in one's neighbour. Kierkegaard is placed as a forbidding representative of the former tendency. His writings constitute an increasingly strong concentration on an internal – psychologically understood – passion with exclusion of any contact with sinful temporality. Olesen Larsen points out that Knud Hansen everywhere considers a man's life to be determined by its contents. Man has either his mental life or else his social life in common with others as the contents of his life, and it is that to which one devotes oneself which determines one's life and its genuineness. The self is identical with that in which it lives. The question of one's own *relation* to one's given spiritual resources does not emerge above the horizon. Therefore Kierkegaard's problem has been completely disregarded, and together with the sense of that, the sense of what it means to exist as a human being has disappeared out of the picture. Instead Knud Hansen draws up an unreal romantic idea of a spontaneous common-mental life! The

review is concluded by a demonstration of the fact that Kierkegaard does not concentrate on something mental, but speaks about man's internal relation to all that with which he has something to do, the smallest as well as the greatest things. "According to Kierkegaard the essential factor is not how man's life is, but that man lives the life given to him." "The contents of life are a pure fact, but as a pure fact they have no validity. They only become valid by being a must, which actually means the same as being willed, being chosen."

#### *Rejoinder to K. E. Løgstrup*

(K. E. Løgstrup, *Forholdet mellem den naturlige kærlighed og kærlighed til næsten*. Tidehverv April 1955. Quoted as I. – *Opgør med Kierkegaards „Kærlighedens Germinger“*. Tidehverv May–June 1955. Quoted as II. – *Svar til K. Olesen Larsen*. Tidehverv December 1955 and January 1956. Quoted as IIIa and IIb.)

The article reviews Professor Løgstrup's view of the relation between natural love and love of one's neighbour and of the criticism of Kierkegaard's *The Works of Love* in which Løgstrup's views conclude. In opposition to this it is maintained that the absurdities which Løgstrup thinks to be able to point out in Kierkegaard, can all be traced back to the fact that he has not understood Kierkegaard's concern. Kierkegaard's concepts are transferred to Løgstrup's own complex of problems, where, sure enough, they become absurd. The main objection to Løgstrup is raised to his understanding of the concept of creation. The fact that life has been created means to him that it has been given as a present, but in such a way that at its inmost essence is vouched for at the same time. Hence ensues that from man it is only required that he acts up to his inborn wish for making life become a success – to himself and others. The relation between natural man and God, in other words, is harmonized and the offence of the Gospel is removed. God does not claim man to break with his profoundest will to self-realization and instead depend only on him in obedience and faith.

#### *Some Remarks on the Relation between Humanism and Christianity*

This article is an amplification of the critical remarks to Professor Løgstrup made in the preceding article. Løgstrup tries to convert Christ's preaching of the double commandment of love into an ethical view

which can be understood and accepted by human beings. This is obtained by making its purpose coincide with the inherent purpose of life itself, viz. the development of the given nature in an ideal direction. Man's will to live, in other words, escapes being problematized. Against this Olesen Larsen maintains that "If no other question exists than the ethical one, Jesus' preaching makes no sense. To Jesus the decisive question is not what man is to do, but why he is to do what he is to do, and the only reason is that inherent in the command. Jesus did not radicalize the demand in the sense of making it infinite, but so that he renounced every purpose of the fulfilment, every "in addition" every "both - and." Therefore he demanded man to renounce his own life, to seek his own, every wish for having anything but God as his God, every wish for being anything but God's creature and servant. This, of course, means that Christ wanted to liberate man from the world, from his life, from his achievements, from his wishes and worries by binding him to God's demand for him."

The articles in this volume have been published in the periodical  
Tidehverv during the years 1932-1957.



