

SØREN KIERKEGAARD

LÆST AF

K. OLESEN LARSEN

UDGIVET AF VIBEKE OLESEN LARSEN

OG TAGE WILHJELM

*11. Efterladte Arbejder*

SØREN KIERKEGAARD AS READ BY

K. OLESEN LARSEN

11. POSTHUMEOUS

*With Summaries in English*

KØBENHAVN G·E·C·GAD

1966

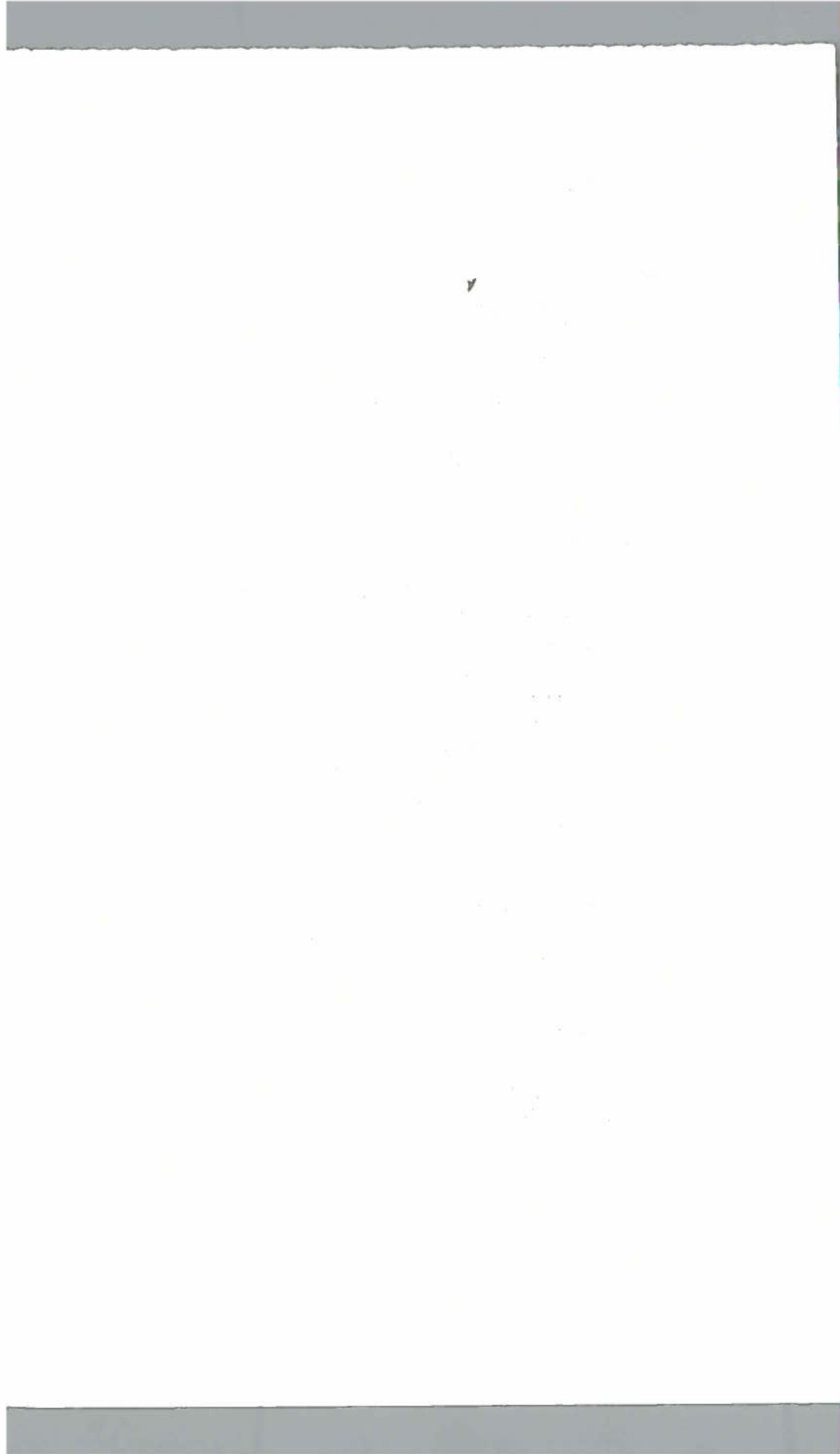
Udgivet med støtte af  
Statens almindelige Videnskabsfond

Tilsyn: Børge Diderichsen

Sat og trykt i Duplex-Trykkeriet  
København

## Indholdsfortegnelse

Forord	7
1. Paradoxbegrebet hos Søren Kierkegaard.	
I. Indledning	9
2. Paradoxbegrebet hos Søren Kierkegaard.	
II. Dets opstaaen belyst ud fra Papirerne	15
3. Paradoxbegrebet hos Søren Kierkegaard.	
III. Belyst ud fra Smulerne og Efterskriftet	35
4. Paradoxbegrebet hos Søren Kierkegaard.	
IV. Kristendom og eksistensfilosofi	63
5. Enten – Eller II	78
6. At være et selv	88
7. Den opbyggelige tale	94
8. At bevare sin sjæl i taalmodighed	104
9. Al god gave og al fuldkommen gave.	
Den første tale	109
10. Al god gave og al fuldkommen gave.	
Den tredie tale	119
11. „Kjerlighedens Gjerninger“	125
12. Temaet i Kierkegaards forfatterskab	147
13. „Sygdommen til Døden“. En enkelthed	155
14. Aandens dobbeltbevægelse og livets forstaaelighed	172
15. Mennesket som syntese	179
16. Fortvivlelsen	185
17. „Indøvelse i Kristendom“	195
18. Kierkegaardsk belysning af protestantisme og katolicisme	202
19. Ventetiden før „Øjeblikket“	226
20. Guds død og den levende Gud	229
21. Solche Werke sind Spiegel	239
Noter	249
Summaries in English by Søren Nordentoft, translated by Niels Haislund	254



## Forord

Naar vi her udgiver K. Olesen Larsens efterladte arbejder om Søren Kierkegaard, er det med aabenbare mangler i udarbejdelsen. Men vi har ment at burde forelægge manuskripterne i uændret skikkelse, selv om en stor del af dem er ufuldstændige og indeholder uklarheder og ubesvarede spørgsmaal. Læseren vil ligeledes støde paa mange gentagelser, – det er nu slet ikke uden nytte for forstaaelsen, og er uundgaaeligt af flere grunde: som det flere steder siges, er Kierkegaards tanker en march paa stedet, og en beskæftigelse med dem maa nødvendigvis blive det samme; hertil kommer saa, at de enkelte dele jo er skrevet hver for sig og uden henblik paa et samlet hele. Vi har strøget en del gentagelser, der hvor det kunde gøres uden skade for form og indhold. Ellers har vi – udover at rette oplagte skrivefejl og skrive forkortelser af navne og titler helt ud – indskrænket os til i de tilfælde, hvor der er flere manuskripter om det samme emne, at sætte dem sammen efter bedste skøn. Hvor de er nærmest identiske eller dog meget ens, kun med en del stilistiske varianter og afvigende formuleringer, det ene maaske lidt udførligere end det andet paa eet punkt, det andet paa et andet, har vi indflettet dem i hinanden, saa vi fik indholdsmæssigt det mest mulige og de skarpeste eller simpleste udtryk med. I disse tilfælde og ogsaa enkelte andre steder har vi ændret lidt paa rækkefølgen, idet det skønnedes at give bedre sammenhæng. Visse steder har vi strøget en begyndelse, nemlig naar den nærmest var et resumé af en tidligere artikel, andre steder en slutning, enten fordi udarbejdelsen var for ufuldstændig, eller fordi den greb ind i det følgende. I noterne bagi bogen er der for hver enkelt artikel gjort rede for manuskriptbenyttelsen.

Det lidt, vi kan oplyse om de forskellige arbejders alder og tilblivelse, er meddelt i noterne, hvor man ogsaa vil finde oversættelse af en del fremmedord samt enkelte forsøg paa fortolkning af uklare steder.

En del af overskrifterne er som ogsaa angivet i noterne sat af udgiverne.

De fleste henvisninger er forfatterens egne, og er indføjet i teksten. Enkelte, der er indsat i noterne, stammer fra udgiverne, som ikke har haft mulighed for en systematisk gennemgang af manuskriptet med henblik paa et udtømmende noteapparat. Den kyndige læser vil mærke, at alt er gennemsyret af forarbejdede Kierkegaard-citater og -udtryk.

Alle henvisninger til de samlede værker gælder førsteudgaven, men vi henviser til det sammenlignende register bagest i de andre udgaver.

Et par steder har vi – i skarpe klammer – indsat enkelte ord i haab om at gøre sammenhængen klarere og derved lette forstaaelsen.

Almindelige parenteser er forfatterens egne, dobbelte parenteser betyder, at her er et indskud, hentet fra et sideløbende manuskript eller en ellers udeladt del af det benyttede, eller at der er indsat en marginnote, hvis placering er usikker. Andre marginnoter med tydeligt angivet placering er indsat i teksten. Nogle har vi strøget, bl.a. paa grund af ulæselighed.

Ortografien er stort set forfatterens.

Artiklernes indhold er meget vekslende; der skiftes mellem referat, parafase, kommentar og selvstændige betragtninger. Ogsaa deres tilgængelighed er meget forskellig; for den, der læser dem som en første introduction til Kierkegaard, vil det maaske være formaalstjenligt at lade artiklerne II, V og XIII ligge, i første omgang maaske ogsaa artikel III, IV og XVIII.

*Vibeke Olesen Larsen*

*Tage Wilhjelm*

# 1. Om paradoxbegrebet

## I. Indledning

Det vil formentlig ikke være overflødigt til indledning rent antydningssvis at gøre rede for de synspunkter, jeg ved et sagligt arbejde med Søren Kierkegaards værker er kommet til at anlægge paa dette saa egenartede forfatterskab. Jeg er mig naturligvis bevidst, at jeg derved kaster et skarpt lys over mit eget arbejdes totale utilstrækkelighed, men lige saa sikker er jeg paa, at det videnskabelige arbejde med Søren Kierkegaard, der anlægger andre synspunkter for forstaaelsen af hans værker, trods al flid og systematisk haandfasthed er usagligt og dermed uvidenskabeligt.

Søren Kierkegaards forfatterskab er digterisk-filosofisk-opbyggeligt. Der er noget rigtigt i Heideggers bemærkning om, at Søren Kierkegaard ikke er tænker, men religiøs forfatter<sup>1</sup>: han har ikke haft øjnene aabne for den „existenziale Problematik“<sup>2</sup>. Kierkegaards forfatterskab svarer til den idé, han fik i sin ungdom: at skrive: „den menneskelige Sjæls Historie (ligesom i et normalt Menneske) i Sjælstilstandenes Continuerlighed (ikke i Begrebets) konsoliderende sig i enkelte Bjergknuder (d.v.s. verdenshistorisk mærkværdige Repræsentanter for Livs-Anskuelser)“ (Pap II A 163). Man kan virkelig ikke læse Søren Kierkegaard, som man læser en filosofisk eller dogmatisk bog, hvor man gaar fra paragraf til paragraf, fra begreb til begreb og konstruerer en systematisk bygning af begreber. Gør man det, viser det sig hurtigt, at man har tabt Kierkegaard af syne og nu kører videre med begreber, som ikke har det mindste med ham at gøre, – illustrerende er i saa henseende, hvad man i tidens løb har faaet ud af begreber som paradoxet, endelighed og uendelighed o.s.v. Man mener, at Søren Kierkegaard maa da ogsaa kunne behandles systematisk! Nej, han kan ikke, for han var ikke systematiker! Kierkegaards begreber er ikke sammenfatninger af et resultat, men midler i det tænkende arbejde paa at give udtryk for en situation. En fantasiens og tænkningens kamp for klarhed over egne problemer som eksisterende menneske – det er hans forfatterskab. ((Det er betegnende for Søren Kierkegaards tænkemaade og stil, at han ikke giver en beskrivelse af et eller andet fænomen eller begreb og til den ende behandler saa en og saa en anden side af sagen; det første begreb er med i alle de følgende; det betegner en akt, og denne akt er det, hvis struktur beskrives; det er samme akt, men den bliver først til det, den er, naar den er nøjagtigt kende-

tegnet gennem de forskellige udtryk, og først til sidst kan der siges, hvori den bestaar)).

Af afgørende betydning er det ogsaa, at man gør sig Søren Kierkegaards særlige intellekt og tænkemaade klar: Kierkegaard er dialektiker; han tænker i stød og modstød; problemet ligger altid i forholdet mellem to tanker eller forestillinger; de tænkes ikke sammen, de „medieres“ ikke, men de belyser og fordrer gensidig hinanden: uendeligheden og endeligheden, syndernes forladelse og synderen, naaden og efterfølgelsen. Kierkegaards tænken er en tænken i modsigelser, fordi den er en gengivelse af eksistensens modsigelse, af den modsigelse, hvori den eksisterende lever. Derfor er „Paradoxet Tankens Lidenskab“, det intellektuelle Livs egentlige Pathos“ (Saml. Værker IV, side 204; Pap. II A 755), og derfor er „den Betragtning, der seer Livets Duplicitæt (Dualisme) høiere og dybere end den, der søger efter Eenheden eller „gjør Studier til Eenheden“ (et Udtryk af Hegel om al Philosophies Stræben)“ (Pap. IV A192).

- Overser man det, kommer man selvfølgelig til det resultat, at evigheden borteliminerer timeligheden – i stedet for, at den lægger eftertryk paa den! Saa forstaar man slet ikke problemet med syndernes forladelse,
- for det bestaar i at sætte syndernes forladelse sammen med synderen. Saa maa enten naaden betyde, at der slaas af paa kravets absolutthed, eller efterfølgelsen betyde, at Kierkegaard har afskaffet naaden.

Naar man har med en forfatter at gøre, hvis værker er blevet til gennem en aarrække, plejer man at efterspore hans udvikling for saa at opsumere denne i det eventuelle resultat eller slutstandpunkt. Selvfølgelig gør det samme sig gældende for Søren Kierkegaard, men i virkeligheden er det et meget ufrugtbart synspunkt for forstaaelsen af hans forfatterskab. Kierkegaards forfatterskab er en „bevægelse paa stedet“: temaet er kristendommen eller rettere sagt: individets forhold til kristendommen, og hvad kristendommen var, at den var noget fra filosofi og humanisme kvalitativt forskelligt, det stod fast for Søren Kierkegaard lige fra barndommen af; og hvad den enkeltes forhold til kristendommen var, at den var en radikalkur, det stod ligeledes og med samme eftertryk klart for ham fra barndommen af. Kierkegaards udvikling bestaar i at komme til sig selv i sit forhold til kristendommen eller i at komme til kristendommen og dermed til sig selv. Der kan derfor paa en vis maade slet ikke være tale om en udvikling i Kierkegaards syn paa kristendommen eller paa det at blive kristen, men nok om en stadig dybere og klarere – Kierkegaard vilde sige mere konkret – forstaaelse af det kristelige og dets tilegnelse. Men er „resultatet“ paa forhaand givet – det hedder i for-



ordet til „To Taler ved Altergangen om Fredagen“: „En trinviis fremadskridende Forfattervirksomhed, der tog sin Begyndelse med „Enten-El-ler“, søger her sit afgjørende Hvilepunkt, ved Alterets Fod,“ – saa er det netop vejen, der giver forfatterskabet betydning, ja, hvad der er at „lære“ af Søren Kierkegaard, det er at lære paa vejen. Kan man tale om Søren Kierkegaards religiøse udvikling som en helbredelseshistorie: „fra medfødt Angest til Tro“ (P. A. Heiberg), saa kan man ogsaa tale om hans forfatterskab som en helbredelsens historie: en skildring af den vej til troen, som ethvert individ maa gaa, fordi det er vejen, troens vej, troen selv, – begynder man end ved maalet, saa maa man dog gaa vejen, for troen er ikke uden, men er netop angestens, fortvivlelsens, trodsens overvindelse ved og i troen paa syndernes forladelse. Eller som Vigilius Haufniensis siger i „Begrebet Angest“: man naar kun til troen paa forsynet gennem skæbnen, gennem et opgør med skæbnen.

I „Synspunktet“ hævder Kierkegaard, at forfatterskabet paa den ene side er forsynets værk, mens det paa den anden side er hans eget værk, – jeg godtager denne opfattelse, de nødvendige restriktioner har Kierkegaard selv foretaget –, det kan ogsaa udtrykkes saaledes, at der er en bestemt linje i forfatterskabet, uden at denne altid har været Kierkegaard bevidst, – det er jo ogsaa hans egen opdragelse; det kommer sig ganske simpelt af, at det er kristendommen, det drejer sig om, eller rettere: det at blive kristen. Naar man skal forstaa de enkelte Kierkegaardske begreber, maa man have dette in mente: de maa kunne sættes ind paa denne linje, eller om man hellere vil: de maa ses som udtryk for Kierkegaards beskæftigelse med hele hans livs og hans forfatterskabs problem: det at blive kristen, – i stedet for begreber vilde jeg egentlig hellere sige: tankekredse eller reflektionskomplekser. Hvad der ikke viser sig brugeligt eller ligefrem skyldes objektivt-metafysiske spekulationer – delvis under hegelsk paavirkning –, falder tilbage i ubemærketheden, saaledes begreberne det romantiske, det antikke o.s.v.; andre overflyttes fra den objektive sfære til den subjektive, f.eks. begreberne ironi og humor. Særlig bemærkelsesværdig er forsøg paa at lade det kristelige komme til sin ret, men dog se det som et verdenshistorisk stadium, som en ny filosofi, et nyt systematisk standpunkt i modsætning til det humane, hedenske filosofiske, men dog paa samme plan. Momenter herfra møder vi ogsaa der, hvor interessen aabenbart er subjektiv-religiøs; det bliver et spørgsmaal, som maa løses i det enkelte, hvor – med et udtryk af P. A. Heiberg – de to strømninger: den betragtede-spekulativt-metafysiske og den subjektivt-personlige-religiøse, mødes, og om de har nogen indflydel-

se paa hinanden.<sup>3</sup> Kierkegaards rent æstetiske beskæftigelse med „idéerne“: Don Juan, Faust og den evige Jøde, er naturligvis ikke uden personlig-religiøs interesse; den psykologiske interesse staar her i forfatter-skabets tjeneste.

Hvad stoffet angaar, saa er papirerne, der bestaar af indfald og modindfald, af tankeglimt og tankeforsøg, den jordbund, hvor vi skal søge grobunden for de enkelte begreber eller tankekredse for at forstaa deres sigte, – man kan virkelig ikke tage Kierkegaards begreber uden at gøre sig den ulejlighed at undersøge, hvad det er, han i grunden vil sige med dem; gør man ikke det, spinder man kun sine egne tanketraade med kierkegaardske udtryksformer, som man lige saa godt kunde have fundet i et leksikon.

Det pseudonyme forfatterskab opfatter jeg som forstørrelser af de i papirerne givne tankeglimt og synspunkter. Man har i det uendelige drøftet det problem, om man i dem kan hente materiale til en skildring af Kierkegaards eget standpunkt; – som udtryk for et resultat: nej! som udtryk for „vejen“, for Kierkegaards stadige syslen med det kristelige og dets „forstaaelse“: ja!

Forfatterpseudonymerne er undertiden „bagefter“ og undertiden „foran“ Søren Kierkegaard. Man kan sige, at de til en vis grad holder det kristelige paa afstand – gennem at digte det –, mens de paa den anden side er forud for, hvad Kierkegaard paa det paagældende tidspunkt kan kalde for sit. I „Sygdommen til Døden“ (Saml. V. XI. Side 189 ff) har Kierkegaard skildret „en Digter-Existents i Retning af det Religiøse“, og den kan vi – med skyldig hensyntagen til den kendsgerning, at det jo er Kierkegaard selv, der siger det, – bruge til at illustrere hans forhold til pseudonymerne. Det er „en Existents, der har noget tilfælles med Resignationens Fortvivelse, kun at Guds-Forestillingen er med. En saadan Digter-Existents vil, hvad der ses af Kategoriernes Conjunction og Stilling, være den eminenteste Digter-Existents. Christeligt betragtet er (trods al Æstetik) enhver Digter-Existents Synd, den Synd at digte i Stedet for at være, at forholde sig til det Gode og Sande gennem Phantasie istedet for at være det, det er, eksistentielt stræbe at være det. . . . En saadan Digter kan have meget dyb religiøs Trang, og Forestillingen om Gud er medoptaget i hans Fortvivelse. . . . Som En der blev ulykkelig i Elskov og derved blev Digter, livsaligt priser Elskovens Lykke: saaledes bliver han Religiøsitetens Digter. . . . Men som hiin Digtets Beskrivelse af Elskov, saaledes har denne Digtets Beskrivelse af det Religiøse en Fortryllelse, et lyrisk Sving, som ingen Ægtemands og Velærværdigheds.

Det er heller ikke usandt, hvad han siger, ingenlunde, hans Fremstilling er just hans lykkeligere, hans bedre Jeg.“ Det passer paa Kierkegaards forhold til pseudonymerne, naar der fremstilles det religiøse standpunkt, der ligger højere end det, der faktisk har været hans eget. Og at det forholder sig saaledes, bekræftes af den mærkelige omstændighed, at Søren Kierkegaard gang paa gang kan opdage som noget nyt, hvad han selv i sine værker har beskrevet; det gælder navnlig paa et meget væsentligt punkt: troen, som den, der „haaber ogsaa for dette Liv, men vel at mærke i Kraft af det Absurde“, (Pap. IV A 108), og tilegnelsen af syndernes forladelse som gældende ikke blot i evigheden, men ogsaa i timeligheden. Man kommer her til at tænke paa Johannes Climacus' bemærkning om, at ogsaa den ikke kristne kan vide, hvad kristendom er, men kun den kristne kan vide, hvad det er at være kristen. Vi maa regne med noget digterisk i det pseudonyme forfatterskab, og med at tungsindet undertiden har ført pennen for Søren Kierkegaard. Hans forhold til fænomenerne er i pseudonymerne præget af en vis objektiv videnskabelig fjernhed, selv om vi bagved skimter Kierkegaards personlige interesse. Hvad der siges, er muligheder for den kristelige eksistens; det vilde være forkert at sige, at noget af det fastholder Kierkegaard og tager det med sig til sit eget slutstandpunkt, mens noget andet bliver korrigeret, selv om der selvfølgelig ogsaa er noget berettiget i det, men det drejer sig om en forestilling af den kristelige eksistens, som bliver stadig mere konkret, stadig mere personlig nærgaaende, stadig klarere i forstaaelsen af de modsætninger, som skal holdes sammen; den kristelige eksistens's egenart er set allerede fra første færd, men tydeligere og tydeligere træder den frem: kristendommen som forskellig ikke blot fra systemet, men fra enhver human opfattelse af eksistensen: synden bliver til skyld, resignation til af døen, troen bliver til troen paa syndernes forladelse og troen paa syndernes forladelse til troen paa Kristus. De pseudonyme værker behandler hver især det kristelige eksistensproblem i en ganske bestemt relation, og her gælder det ganske simpelt tankemæssigt at undersøge, om tankerne føres til bunds, – gør de det, er de rigtige og kan selvfølgelig identificeres med Kierkegaards opfattelse til enhver tid! Problemet er overalt det samme: den kristelige eksistens; men man kan blot ikke stykke sammen, saadan som man kan faa en hel lære ud af en række paragraffer, hvori de forskellige sider af et læresystem bunkes op. Først og fremmest maa man ikke stille spørgsmaal til pseudonymerne, som det ikke er deres bestilling at svare paa; de holdes paa et bestemt punkt, og dér skal man lade dem blive staaende, – spørgsmaalet om, hvorvidt et menneske gennem

længere tid kan holde sig paa et saadant punkt, er komisk. Det er værd at lægge mærke til, at Kierkegaard endogsaa undertiden har pillet antydninger af, at pseudonymerne eller deres forfatter har haft mere in mente, end han har villet lade dem sige, ud af værkerne, – dette giver saa dem, der ikke har evne eller vilje til at betragte de pseudonyme værker som replikker i den stadige dialog om den kristelige eksistens, anledning til at spinde mange mærkværdigheder ud af de Kierkegaardske begreber. Søren Kierkegaard er ikke alene bagefter pseudonymerne; han er ogsaa foran, for han kender ogsaa den anden replik eller den dialektiske vanskelighed, som det ikke er pseudonymets sag at bringe frem. Maaske burde man, naar man vil beskæftige sig sagligt med Kierkegaard, lære af den maade, hvorpaa Kierkegaard har læst Hamann og Lessing, idet man dog, før man sværger paa, at det er Kierkegaards mening, man har skildret, gør et særdeles omhyggeligt studium og i subjektiv interesse søger at leve sig ind i hans forfatterskab.

Ogsaa de opbyggelige skrifter indeholder i virkeligheden de fleste af de begreber, som Kierkegaard i de pseudonyme skrifter arbejder med, og kan være særdeles nyttige, ogsaa til at minde os om, at vi har med en subjektiv eksisterende tænker at gøre og ikke en professionel systematiker.

## 2. Om paradoxbegrebet

### *II. Dets Opstaaen belyst ud fra Papirerne*

#### I

„Barndommens mægtige religiøse Indtryk“ af kristendommen som en kvalitet for sig og som en radikalkur er baggrunden for Søren Kierkegaards udvikling og for hans forfatterskab. Det er kristendommen i denne forstand, han søger at tilegne sig og klare sig i sine værker. Saadan set ved han paa forhaand, hvad kristendom er, han søger blot at finde udtryk for det – og derigennem at blive sig det mere klar. Men de forskellige udtryk eller begreber for det kristelige har han ikke paa forhaand, dem griber han til, naar han har brug for dem, og valget kan bero paa et tilfælde. Begreberne skal bestemme det kristelige eller give udtryk for det, vel at mærke det kristelige som den kristelige eksistens, som det at blive kristen; man kan derfor ikke komme saa nemt fra at skildre et bestemt begreb eller tankekreds, som hvis man har med en dogmatik at gøre, hvor man først behandler f.eks. læren om Gud og Kristus og derefter læren om frelsen; som forargelsen er et mærke paa enhver kristelig bestemmelse, saa er paradokset det ogsaa. Det kan derfor se ud, som om man bliver nødt til at skildre hele Kierkegaards forstaaelse af den kristelige eksistens, og det gennem alle værkerne, for at kunne give en fremstilling af, hvad paradokset betyder. Hvortil saa kommer den vanskelighed, at det samme problem godt kan være behandlet under brug af andre udtryk. Man vil forstaa, at jeg ikke kan paatage mig at sige alt, hvad der er at sige om den sag, og at jeg hovedsagelig kommer til at holde mig til paradoksets betydning i ganske bestemte relationer; og dog vil det være fornødent, at jeg begynder med at foretage en afgrænsning af emnet. Denne afgrænsning mener jeg at kunne foretage paa den maade, at jeg spørger efter, hvilke om jeg saa maa sige egenskaber ved det kristelige, og hvilke problemer i kristendommens forhold til mennesket, der i Søren Kierkegaards opfattelse af kristendommen tenderer i retning af paradokset; dernæst hvor Kierkegaard har fundet udtrykket, og hvorledes han har brugt det før forfatterskabet. Derefter vil man med dette sigte i bevidstheden kunne gaa over til at undersøge betydningen af paradokset i de forskellige værker. Jeg sagde betydningen af paradokset, men burde hellere have sagt betydningen af, at kristendommen kaldes for et paradoks, eller at det kristelige maa karakteriseres som paradoks. Det er – for at foregribe, hvad der for mig er ho-

vedsagen – nemlig ikke rigtigt, at Søren Kierkegaard hævder, at kristendommen er et paradoks i den forstand, at man definerer et paradoks og saa siger: det er kristendommen, men han forklarer, hvad det kristelige er ved at sige, at den er et paradoks, at den fremtræder som paradoks. Ellers bliver kristendommen til en blot og bar intellektuel urimelighed i smag med, at to forskellige tal dog er eet, og troen bliver til et sacrificium intellectus.<sup>1</sup> Med andre ord: kristendommen er aabenbaringen, guden i tiden, syndernes forladelse i troen paa Kristus, eller troen paa Kristus som syndernes forladelse; dette er for tænkningen, men i grunden ikke blot for tænkningen, men for hele mennesket, ogsaa det handlende, et paradoks, – altsaa er kristendommen et paradoks. Men kristendommen er Guds gerning, ikke læren om et paradoks – efter Kierkegaard kom Kristus jo ikke for at bringe os en lære om forsoningen, men for at forsones os med Gud. Og saa skulde han være kommet for at bringe os en lære om paradokset! At forlange, at mennesker skal kunne eksistere i forhold til et saadant paradoks, er saa urimeligt, at dets opfinder virkelig maatte være uberettiget til at anklage præsterne, fordi de prædiker noget, der ikke kan eksisteres i.

De første opbevarede optegnelser i papirerne viser Søren Kierkegaards interesse for dogmatiken, men hans interesse er som Vigilius Haufniensis' i grunden ikke dogmatisk, men psykologisk-etisk; dogmatiken er tumleplads for hans eksperimenterende dialektik og resultatet er – som vi kender det fra brevet til P. W. Lund – temmelig negativt. Men trods dette kan han i begyndelsen af marts 1836 tale om sit dogmatiske standpunkt, der i grunden gaar ud paa kristendommens perfektibilitet,<sup>2</sup> – det drejer sig – som i oktoberoptegnelserne fra 1835 – om uforeneligheden af filosofi og kristendom, en fortsat betragtning af kristendommen set ud fra fornuftstandpunktet. Samtidig er Kierkegaard sig bevidst, at denne beskæftigelse med kristendommen absolut intet har med hans eget forhold til kristendommen at gøre; han staar udenfor radikalkuren.

<sup>3</sup> Søren Kierkegaards optegnelser fra foråret 1836 – efter episoden – viser os „en kølig objektiv holdning overfor kristendommen med stærkt præg af det eksperimenterende“; det kristelige er „en mulighed, der holdes tre skridt fra livet med en udpræget tilbøjelighed til at se det sammen med andre eksistensformer, se det ind i historisk og ogsaa filosofisk sammenhæng, ingenlunde som noget absolut; paa det absoluttes plads finder vi kun det etiske, hvortil det religiøse kan træde i relation som tænkt nødvendig bistand“.

Vi finder i Søren Kierkegaards bevidsthed to strømninger i forholdet til kristendommen: en hegelsk-metafysisk-videnskabelig og en subjektiv-tisk-praktisk, der skønt løbende i diametralt modsat retning hver for sig synes at have frit og ugeneret løb indenfor Kierkegaards bevidsthed. Som eks. paa det første kan vi nævne, at det regnes for noget givet, at kun gennem det almene kan den enkelte træde i forhold til livet. Som eks. paa det andet et forsøg paa at tilegne sig skriftens ord om at tage Guds rig med vold om fristelser. Man sporer en begyndende opposition mod det hegelske – med „spiren til det centrale i Johannes Climacus' angreb paa systemet i Efterskriftet“ – og oppositionen viser sig, hvor „de to strømninger for første gang træder i forbindelse med hinanden i Søren Kierkegaards bevidsthed, og han tager da ikke i betænkning at se den metafysiske betragtningens negativitet ind i øjnene, men det karakteristiske er, at Søren Kierkegaards Jeg synes ganske lidenskabsløst eksperimenterende til stede ved de to modsætningers møde;“ „det falder endnu Kierkegaard let at se kristendommen ud fra fornuftstandpunktet“.

Hvad der for os er af stor interesse er, at Kierkegaard i begyndelsen af september paabegynder læsningen af Hamanns skrifter og i dem finder et eks. paa den „typiske Misforstaaen af en Kristen og en Ikke-kristen“ (Pap. I A 100): han „kommer derved til at tænke paa sine egne optegnelser fra Oktober 35“ om forholdet mellem kristendom og filosofi og anbringer den optegnelse, som vi her har citeret sammen med en delvis citering af nogle steder hos Hamann som eks. paa en kristens anskuelse af hedenskabet, sammen med oktober-optegnelserne. Kierkegaard lader altsaa de to standpunkter: fornuftstandpunktet, det hedensk-humane-filosofiske og det kristelige, staa overfor hinanden uden at forstyrre ligheden og uden at antyde, hvor han selv befinder sig. Kierkegaard finder Hamanns ord interessante, men de kan dog sikkert [kun] „opfattes som støvkorn, der har befrugtningmuligheder i sig“; han har her faaet indtryk af „et originalt præget modstykke til kristendommen set ud fra fornuftstandpunktet“; betydningen heraf har sikkert ogsaa været forberedt gennem hans forstaaelse af kristendommen som en radikalkur. Til sammenligning med Hamann-stederne kan iøvrigt henvises til en optegnelse (I A 243), hvor Kierkegaard for første gang gør opmærksom paa det spekulative afmagt som udtryksmiddel for det kristelige: naar det kommer højest, maa det i selvmodsigende udtryk forsøge at forklare det højeste.

Saa er det, erindringen om episoden og indskydelsen af at overtage skylden derfor vaagner hos Kierkegaard, et momentant gennembrud af den

subjektiv-praktisk-religiøse strømning, mens dog de rent intellektualistiske bevidsthedslag beholder overvægten hele aaret ud. Den rent intellektuelle tendens fører Kierkegaard ud i en objektiv sfære, hvor baade det etiske og det religiøse panteistisk fordunster for ham. Kierkegaard samler sten til mosaikbillederne det antike, det romantiske, det moderne og søger at samle et brændpunkt for de forskellige aggregater; resignationen begynder at opløse sig i en foreløbig temmelig ubestemmelig forestilling om den kristnes sig-forholden til det tilkommende og om en herigennem i det enkelte individs udvikling mulig reproduktion af det antikes harmoni – tro.

Kierkegaard beskæftiger sig indgaaende med de folkelige forestillinger om det ondes rige; fra begyndelsen af aaret 37 en stadig kredsen om anelse, angst og arvesynd – han afbøder i nogen grad syndsbevidsthedens subjektive braad ved at almindeliggøre spørgsmaalet og søge en almenlydig objektiv løsning ud fra psykologisk og dogmatisk interesse.

Jordrystelsens resultat er en forargelse paa det religiøse, en bevidst staaen udenfor og tilbøjelighed til at opfatte Kristus under ortodokshegelske synspunkter. – Men i selve udtrykkene: fjernelse fra det religiøse og bevidst staaen udenfor ligger det klart, at dette hegelske synspunkt i virkeligheden aldrig har været Kierkegaards eget. Det er udslag af et forsøg paa at blive af med kristendommen eller holde sig den paa afstand. Selve jordrystelsen og brydningen mellem de to strømninger var iøvrigt umuligt, om der ikke laa et religiøst lag underneden.

Da Kierkegaard bliver klar over, hvori faderens brøde bestaar, virker det paa een gang befriende og mildnende i forhold til angstens uvished; han faar mod til at nævne angsten som begreb; spørgsmaalet om arvesynden melder sig i dogmatisk klædebon som tanken om angst. Kierkegaard drager en ubrudt linje lige fra angsten eller frygten til synden – uden et ord om springet – han er endnu meget langt fra at have gjort alvor af den kristelige syndsbevidsthedsfordring.

I Gilleleje-optegnelserne er troen en slags besluttethed; i oktoberoptegnelserne en sig fixeren i en bestemt idé og Søren Kierkegaards eget standpunkt resignation. En optegnelse (I A 101) fra 14. januar 1837, der af Kierkegaard er føjet til oktoberoptegnelserne fra 1835, der skildrer den kristelige overbevisnings sejr over anfægtelserne, handler om hovedmodsatningen mellem Augustin og Pelagius; det første systems tre stadier, det andet systems to, idet det første regner med en af syndefaldet fremgaaet døds- og afmagtstilstand, saa der maa en ny skabelse til, før mennesket kan vælge, mens det andet henvender sig til menne-



sket, som det er. Her har vi som ved Hamann-optegnelserne en sammenstilling af fornuftstandpunktet og kristendommen, der lader ogsaa kristendommen komme til sin ret som ogsaa et system med mening i.

Flere følgende optegnelser viser en vis nærmelse til kristendommen (I A 327.321). Forbindelsen mellem det kristelige og det romantiske bliver Kierkegaard klar (I C 126 side 309). Tilknytningspunktet mellem det romantiske og det kristelige ligger i hævðelsen af absolutte modsætninger, der ikke kan gøres til genstand for nogen mediation; at kristendommen ikke nu derved kommer til at staa i et for Kierkegaard daarligt lys, viser en optegnelse antagelig fra nogenlunde samme tid om den daarlige behandling, kristendommen har faaet i den hegelsk-spekulative teologi (I A 328 side 141 flg.). Fra januar 1837 møder vi en direkte definition paa begrebet (I A 316) som den aprioriske sikkerhed, for hvilken al gerningsens empiri forsvinder, – smlgn. hermed Vigilius Haufniensis' definition: den indre vished der tager uendeligheden forud. Det drejer sig om en objektiv belysning af troens begreb; Søren Kierkegaard staa selv som den eksperimenterende og betragtede overfor det kristelige som i optegnelsen om Augustin, men bemærkelsesværdigt, at han nu selv, som de følgende optegnelser viser, er blevet opmærksom paa denne sin mangel paa subjektivitet.

Rent personligt er Søren Kierkegaard, som det fremgaar af flere optegnelser, i færd med at tilegne sig troen som tro paa Kristus og den kristelige omvendelse – jvnfr. den augustinianske nye skabelse. Og overfor omvendelsesmuligheden og vi kan maaske ogsaa sige omvendelsesforsøgene kan vi iagttage, hvorledes Kierkegaards selvironi reagerer. Hans mere positive stilling til kristendommen giver ejendommeligt nok anledning til, at han finder Hamann for polemisk (II A 2); det er det alt for polemiske mod verden og det mirakuløse, der generer ham hos Hamann: man maa ikke friste Gud ved at forlange mirakel, men skal gaa omvendelsens lange vej. Iøvrigt kan vi konstatere en forskydning fra erkendelses-siden til følelsessiden – om man kan bruge det udtryk – fra tvivl til fortvivlelse; tidsalderens Faust – naturligvis Kierkegaard selv – søger en forestilling om noget absolut sandt. Faust har optaget Don Juan og den evige Jøde i sig – endnu er kristendommen ikke blevet Søren Kierkegaard hans absolutte. Men som i optegnelserne om resignation Kierkegaard var i færd med at nærme sig en kristelig opfattelse, saaledes er han nu ved at faa øje paa kristendommens betydning som den, der opstiller en idé, et ideal, der er saa stort, at alt andet forsvinder ved siden af det. Vi har i det foregaaende nævnt den optegnelse, hvori

Kierkegaard omtaler den forflygtigelse af den kristelige terminologi, som den spekulative betragtning gør sig skyldig i. En lignende betragtningsmaade møder vi i en optegnelse (II A 31), hvori han udtaler sin kritik af hele „systemet“, altsaa ikke blot Hegel. Det hedder heri, at hele det spekulative system ikke er kommet eller (overhovedet) „neppe er kommet“ ud over den almindelige menneskelige umiddelbare bevidsthed. Man kan sammenligne denne optegnelse med optegnelsen om modsætningen mellem Augustin og Pelagius. Kierkegaard siger (nb i II A 31) her at ud over vekselvirkningen kan vel spekulativt neppe nogen komme. For at forstaa meningen med ordet vekselvirkning kan man sammenligne med I A 111, – og man forstaaer, spekulationen ikke kan komme videre end til det augustinianske skemas første stadium: den almindelige menneskelige umiddelbare bevidsthed, og da nu alle de kristelige begreber først tager fat, efter at det første stadium – den umiddelbare bevidsthed – er blevet afløst af noget nyt, der indledes med en „ny skabelse“ (smlgn. I A 328, side 142), saa er det klart, at det kun er ved „en subreption“,<sup>3a</sup> at det spekulative system kan tilegne sig alle disse begreber, og at de i den sfære kun kan blive forfalskede og forfladigede. Det spekulative systems „tro“ kan ikke blive andet end det „første stadiums umiddelbare bevidsthed“ (I A 273).

Kierkegaard er nu ved at sprænge fornuftstandpunktet, men det nye er ikke forestillingen om filosofi og kristendom som to forskellige sfærer; den spekulative filosofis hidtil gjorte forsøg paa at bemægtige sig kristendommen staar nu klart for Kierkegaard som en subreption (II A 31); det, den har skildret, har kun været den almindelige menneskelige umiddelbare bevidstheds indhold, ud over dette er den hidtil ikke kommet og kan spekulativt vel neppe nogen komme, men det kristelige standpunkt involverer en helt ny bevidsthed, der ligesom den almindelige menneskelige umiddelbare sættes ved en skabelsesakt. En sammenligning mellem oktober-optegnelsen fra 1835 med januar-optegnelsen fra 1837<sup>4</sup> viser, at mens han da hævdede den principielle uforenelighed mellem filosofi og kristendom, kan han nu godt tænke sig en filosofi efter kristendommen; der drejede det sig om to forskellige livsanskuelser eller to forskellige sfærer; her om to læresystemer. Her er hele problemet transponeret over i erkendelsens sfære. Søren Kierkegaard forsøger i virkeligheden at faa kristendommen lagt til rette for erkendelsen. Dette forsøg kan ses som modstrøm imod følelsessiden; det augustinianske skema kan betragtes som en mine under fornuftstandpunktet, men der er ogsaa en underjordisk forbindelse for god forstaaelse mellem det nye kristelige

system og fornuftstandpunktet. Vi staar her atter overfor et møde mellem de to strømninger: en hegelsk-metafysisk-videnskabelig og en subjektiv-etisk-praktisk, men denne gang synes der at være tale om en sammenflydning af dem, selv om der jo er tale om en fordomsfri gaaen ind paa noget fra fornuftstandpunktet meget forskelligt.

Efterhaanden opdager Kierkegaard, at ironien i den skikkelse, hvori han hidtil væsentligst har set den, hører sammen med det romantiske – som livs- eller verdensironi nemlig.

Hans større klarhed over begrebet ironi faar ogsaa indflydelse paa hans opfattelse af humor: livsironien gækker individets overmodige tilfredshed og humoren træder da til som individets reaktionskraft overfor livsironien. Derfor kan Kierkegaard nu sige, at forholdet mellem ironi og humor er – med hentydning til det kristelige –, at alt er nyt. Og derved faar han øje for tilknytningen mellem humor og kristendom.

Langt hellere den humoristiske opfattelse af kristendommen end de geskæftige mellemmand, der forsøger at rane Kristus fra den hellige historie over i den profane. Ved disse polemiske bemærkninger kommer ogsaa hans egne spekulative forsøg overfor kristendommen til at staa i et tvivlsomt lys – jvnfr. II A 57.58.59. Og i de følgende optegnelser ser vi Kierkegaard vende tilbage til sit personlige forhold til kristendommen: spørgsmaalet om syndsbevidstheden, om syndsforladelsen, jvnfr. II A 60–63, jvnfr. I A 174, hvor hele syndsproblemet slynger sig sammen med misdæder-problemet, det problem som blev Kierkegaards livsproblem og fik afgørende indflydelse paa forfatterskabets indhold. Overfor det spekulative forhold til kristendommen er han stadig paa sin post, men ligesom i den før omtalte optegnelse ikke ud fra uforeneligheden af filosofi og kristendommen men ud fra nødvendigheden af at kende begge dele grundigt og med aabent øje for, at i kristendommen er alt blevet nyt, (II A 77, jvnfr. II A 110). Af stor interesse er især følgende optegnelse (II A 194): „Den historiske Anticipation ligesom ogsaa det korresponderende Standpunkt i den rene humane Bevidsthed til det kristelige Credo ut intelligam<sup>5</sup>, er det gamle Nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu“<sup>6</sup>. – Den kristelige tænkning faar først sit objekt ved indvortes oplevelse af det kristelige – jvnfr. skriftet Begrebet Angst. Optegnelsen synes at røbe en spekulativ tilbøjelighed maaske dog noget i slægtskab med den Martensenske. Men han har faaet opmærksomheden henvendt paa det objektivt-panteistiske i spekulationstendensen, jvnfr. II A 91, 125, 618. Men det personlig-subjektive forhold til spørgsmaalene overgros stadig af gennemreflekteretheden, saaledes i

II A 75, hvor Hamann karakteriseres som en god repræsentant for den i kristendommen liggende, men i ham eensidig udviklede humoristiske retning. Hamann sættes i paragraf. Af interesse for forstaaelsen af udviklingen i Kierkegaards opfattelse af humoren og dens stilling til det kristelige kan ogsaa nævnes II A 102, 111, 136, 138-41. Her træffer vi paa udtrykket den humoristiske sindsstemnings „livs-paradoxers hyperbler“. Og Kierkegaard bliver klar over, at det drejer sig om livsformer, ikke blot om litterære fænomener. Ved den inderliggjorte interesse for ironi og humor er det objektive lag ved at blive gennembrudt, men Sokrates og Hamann staar for Søren Kierkegaard som repræsentanter for det fra det almene løsrevne individ, altsaa noget negativt, som han er noget ængstelig overfor og ikke ubetinget tør give sig hen til; jvnfr. om det blasfemiske hos Hamann II A 105.

Humor er en individuel udtryksform for noget kristeligt, der efter Kierkegaards mening i modsætning til Johs. Climacus' forudsætter kristendommen, en indskrænkning i opfattelsen som man maa have in mente overfor en optegnelse som II A 78 om sandheden som skjult i mysteriet. Men optegnelserne giver dog et fornyet indtryk af at forestillingen om Kristi og kristendommens specifikke kvalitet er en medfødt idé hos Søren Kierkegaard – ad intellektualitetens vej kommer man aldrig videre end til grænsen for intellektualitetens eget rige. Søren Kierkegaard har forset sig paa det polemiske hos Hamann og har ikke øje for den til grund liggende positivitet, men Søren Kierkegaard har selv en fornemmelse af at have været paa afveje i sin opfattelse af humoren, hvad der fremgaar af optegnelsen II A 192: humoren er en for al empiri urokkelig ægte genial sindsstemning, – det bringer os til at tænke paa troen som den aprioriske sikkerhed, i sammenligning med hvilken ethvert empirisk faktum er et forsvindende intet (I A 316), jvnfr. II A 190, 672, – jvnfr. om eventyret II A 207, der bringer ham i rapport til frihedens mulighed og dermed til underet – II A 96 – hvis betydning for det kristelige gaar op for Kierkegaard – jvnfr. det augustinske begreb ny skabelse – og giver ham en ny vurdering af Schleiermacher (II A 199).

Men selv i Kierkegaards mere fortrøstningsfulde stunder er det endnu stadig resignationen, der staar for hans bevidsthed som vejen til tro, jvnfr. II A 676, 184, 675, 197, 81, – jvnfr. ogsaa om forsynet: II A 202, 681 med længselen efter underet. Men stadig maa det fastholdes, at troen hører sammen med resignationen: man maa ikke friste Gud – jvnfr. hermed ogsaa, at det kun er de særlig begavede individer, der kan bære den protestantiske livsanskuelse.

Hvad lader der sig samle fra Søren Kierkegaards optegnelser og personlige udvikling indtil faderens død af betydning for vort formaal?

Hvis vi stadig ser paa stoffet ud fra de to strømninger, som kan iagttages hos Søren Kierkegaard i de aar: den subjektiv-praktisk-religiøse og den hegelsk-objektiv-videnskabelige og stadig tager hensyn til, at de to strømninger mødes og blander sig med hinanden, kan vi tage følgende med os:

1. Søren Kierkegaard er blevet opmærksom paa Hamann, hans polemiske og humoristiske indstilling overfor „verden“ og fornuftstandpunktet. Her kommer det kristelige til sin ret paa en original maade; og her træffer vi en udtryksmaade, der afgørende adskiller sig fra systemets, en sejrrig hævvelse af *credo quia absurdum*.<sup>7</sup>

Dernæst: personligt, men ogsaa litterært paavirket har Søren Kierkegaard stiftet bekendtskab med det augustinske syndsbegreb og dets hævvelse af en ny skabelses nødvendighed. Hvoraf følger, at troen bliver udtryk for det kristeliges ny umiddelbarhed og ikke kan identificeres med den humane bevidstheds første umiddelbarhed.

I forbindelse med spørgsmaalet om syndsbevidstheden begynder Søren Kierkegaard rent personligt at indøve troens bevægelse, kommer han end ikke stort længere end til troen [d.v.s. faar den ikke nøjere bestemt], saa træffer vi dog paa troen som den aprioriske sikkerhed, der tager uendeligheden forud. Tanken om den nye skabelse og tanken om troen viser Kierkegaard hen til den betydning, som underet har i kristendommen.

Det er værd at lægge mærke til, at det er det polemiske, humoristiske, hos Hamann, der fængsler Kierkegaard, – vi tør vist godt sige: hans sejrige hævvelse af individets synspunkter overfor systemet, hans trods paa kristendommen. Interessen for troen er ogsaa subjektivt præget – troen paa syndsforladelsen er et rent subjektivt spørgsmaal; det drejer sig ikke om et lærebegreb. Trods det spekulative præg har overvejelserne over den nye skabelse vel heller ikke været uden personlig interesse. Kristendommen er for Kierkegaard vi kan godt sige den kristelige eksistens: bestemt af syndsbevidstheden, syndsforladelsen, den nye skabelse – troen og underet. Den Kristus, der noget nær slet ikke nævnes, ligger bagved de kristelige udtryk for troens genstand – om man kan bruge det udtryk om syndsforladelsen og underet – betegnende nok er ogsaa Kristus, naar Kierkegaard tænker hegelsk, saadan noget som bevidstheden om det middelbare forhold, individet maa have til Gud. Det er ikke for meget at slutte heraf: Kristus har for Kierkegaard aldrig betydet an-

det end frelseren; – fra faderen af: den lidende frelser, som ogsaa er forbilledet – men naar han ser paa kristendommen udefra: en idé.

Allerede her ser vi, at Kierkegaard ikke kan tale om kristendommen uden at tale om troen, og at han heller ikke taler om troen uden at tale om kristendommen – vel at mærke som troens genstand; kristendommen er for troen, og troen er for kristendommen. Et meget vigtigt punkt, som vi senere skal komme tilbage til. For os er det af største betydning, at det polemiske, det humoristiske, det underfulde ved kristendommen – i virkeligheden det paradokse – altsammen er karakteristika ved troen, saa man i grunden kan sige, at kristendommen er den polemiske, den humoristiske, den underfulde, paradokse tro; troen paa underet er en tro, som er underfuld, hvorved der vel at mærke ikke skal tænkes paa en subjektivering af troen.

Af afgørende betydning er det ogsaa, at det i virkeligheden er spørgsmaalet om syndsforladelsen eller maaske bedre: hvad det vil sige at tro paa syndernes forladelse, der ligger til grund for Kierkegaards tanker om kristendommen og faar ham til at nærme sig forstaaelsen af kristendommen som et paradoks, – det drejer sig simpelthen om, hvad den kristelige frelse betyder for det eksisterende, d.v.s. det jordiske individ, hvad det vil sige at tro syndernes forladelse i dette liv, – hvor Kierkegaards tanker stadig iler forud for ham selv, der maa blive tilbage i resignationen og kun kan faa fat paa det kristelige som en formildelse af pønitenseltiværelsen.

Hvad den anden strømning angaar, saa har vi fundet en tendens til dels ud fra fornuftstandpunktet at betragte kristendommen – senere modstillet Hamann og Augustin – under hegelsk-systematisk synspunkt eller i grunden ud fra et forarget hedensk stade, og dels til at se paa Kristendommen som ogsaa en historisk eksistensform sammen med andre. Kierkegaard kan tænke sig en kristelig filosofi efter den nye skabelse, en spekulation efter kristendommen, og er altsaa ikke klar over, at kristendom og filosofi er to fuldkommen forskellige gebeter. Ogsaa i hans beskæftigelse med de tre store ideer: Don Juan, Faust og den evige Jøde finder vi noget af det samme, ligesom i undersøgelsen af begreberne: det antike, det romantiske og af ironi og humor, om det end er karakteristisk at der af de to sidste begreber efterhaanden bliver livsformer.

Vi har gjort opmærksom paa, at de to strømninger mødes og blandes; det er ikke altid let at se, hvilken der er overvejende. Men vi kan dog ikke undgaa at spørge, hvordan troen, underet, syndsforladelsen egentlig staaer til det nye system; om de ikke taber noget meget væsentligt ved at blive

anbragt der. En ny bevidsthed – verdenshistorisk og individuelt – NB. her er udtryksmaader og synspunkter, som vi træffer langt henne i forfatterskabet – synes ikke at ligne den tro, den aprioriske sikkerhed, i sammenligning med hvilken et empirisk faktum bliver til noget uendeligt forsvindende; den stridende tro er i system-optegnelserne behandlet som en besiddelse. Og optegnelsen om nihil est in intellectu quod non fuerat in sensu viser os i hvert fald, hvordan muligheden for, at Kierkegaard ender i en slags kristelig psykologisme, skulde se ud.

Paa disse punkter finder vi, at Søren Kierkegaards tanker endnu ikke er afklarede, men vi maa ogsaa stadig erindre os om, at hans refleksioner ogsaa tjener det mer eller mindre skjulte formaal at holde den egentlige kristendom og dens radikalkur paa afstand. Modsætningen: kristendom og filosofi er her afhandlet paa erkendelsens gebet, hvor kristendommen i virkeligheden ikke kan komme til sin ret.

Ser vi nu paa Kierkegaards optegnelser fra tiden mellem den oplevelse, man plejer at kalde Den store glæde, og faderens død, saa finder vi tre tankerækker. Vi begynder med, hvad jeg vil kalde den spekulativ-systematiske: et forsøg paa en spekulativ kristelig erkendelse med forbindelseslinjer tilbage til det augustinske skema. Den vigtigste optegnelse er III A 211, der handler om Søren Kierkegaards standpunkt for en spekulativ kristelig erkendelse. Til sammenligning henvises til II A 102, 608, 357–59. Desuden til tankerækken: III A 216. I A 172, 307. II A 31 side 31. 117, 223 i ortodoks hegelske vendinger om Kristus som bevidstheden om det middelbare forhold, mennesket maa have til Gud.

Kierkegaards standpunkt for en spekulativ kristelig erkendelse er her, at alt er nyt i Kristus; standpunktet er polemisk og ironisk. Alt er nyt ikke blot i betydningen af, at det er noget andet, men som en foryngelsesdrik. Kierkegaard sætter sit standpunkt i modsætning til det komparative – intet er nyt under solen – fra hvilket man hidtil har betragtet kristendommen. Selve mediationens idé – jvnfr. III A 108 – er modsætningen til det kristelige; den foregaaende eksistens er nemlig ikke saa let fordøjelig som filosofien har ment; for filosofien umiddelbarheden, for kristendommen syndsbevidstheden, der er menneskets eksistens før troen. Heraf følger den nye skabelses nødvendighed: det gamle maa fornys.

Man kommer til at tænke paa III A 4, hvor det filosofiske spørgsmaal om enheden mellem Gud og menneske løses saaledes: tvivl-viden, mens det i kristendommen hedder sorg-tro. Udtrykkene: synd-sorg-forsoning kunde ligesaa godt og i virkeligheden bedre bruges om en humoristisk livsanskuelse.

Kristendommen er her betragtet udefra som et fænomen, som et verdenshistorisk stadium. Det forekommer mig, at problemet kristendom og filosofi her er anbragt i erkendelsens sfære, man faar ikke noget indtryk af deres absolutte uforenelighed, i den nye bevidsthed spekuleres der ligesaa godt som i den gamle. Ganske vist hænger den nye skabelse og den nye bevidsthed sammen med syndsforladelsen, men man faar intet at vide om, at syndsforladelsen er uforstaaelig, selv om det hævdes, at den ikke kan udledes af det foregaaende, og selv om den har tilknytning til noget historisk.

Man faar navnlig ikke noget indtryk af, at alle de kristelige begreber er konkrete; selv om der skulde ligge en subjektiv religiøs interesse skjult bagved, saa synes overvejelserne dog at være udtryk for Kierkegaards spekulative tendens. Begrebet synd er her den første bevidsthed, syndsbevidsthed som ogsaa en bevidsthed. Hvad troen angaar saa synes den ogsaa at være blevet til et objektivt standpunkt, som kan gøres til genstand for en analyserende tænkning. Kierkegaard betragter denne kristelige filosofi som en modsætning til den hedensk spekulative; paradoks i modsætning til mediationen. Og for saa vidt med rette, som forudsætningen er syndsbevidstheden og den nye skabelse, men man kan dog ikke undgaa at komme til at tænke paa, at det hele vilde tage sig anderledes ud, om kategorien den enkelte var sat og springet ikke blot sat som en adskillelse mellem to forskellige slags filosofier, men mellem eksistens og eksistens. Der er noget uklart over det hele trods eller netop paa grund af den megen systematiske klarhed, og man mindes Kierkegaards egen bemærkning om filosofiens uformuenhed til at udtrykke det kristelige. Vi træffer adskillige beslægtede tanker i Begrebet Angest, men udtalt og udtalt afsluttes og bortfalder den filosofisk-spekulative tendens i smulernerne.

Den anden tankerække, den subjektiv-religiøse, kan vi gruppere omkring Kierkegaards mange overvejelser over troens begreb, hvor hans rent personlige interesse træder umiskendeligt frem. Den vedrører hans rent personlige forhold til kristendommen, hans forsøg paa at klare sig dens indhold gennem tilegnelse. „For at erkendelsens ret skal have sin gyldighed“, siger Kierkegaard (III A 145) „maa man vove sig ud i livet, ud paa havet, og opløfte sit skrig, for om Gud ikke vil høre det; ikke staa paa strandbredden og se de andre kæmpe og stride – først da faar erkendelsen sin sande tinglæsning, og det er i sandhed noget ganske andet at staa paa eet ben og bevise Guds tilvær, og paa sine knæ takke ham.“ Trods al tale om virkelighed naar filosofien den aldrig, for virkelighed



betyder konkretion. Grunden til, at den nyere filosofi trods alt efterlader et saa utilfredsstillende indtryk, er, at dens hele opmærksomhed er henvendt paa spørgsmaal, som aldrig kommer til orde i den kristelige bevidsthed, drejer sig om problemer, der skulde retfærdiggøre antagelsen af virkeligheden af et forhold mellem Gud og menneskene, medens den kristelige bevidsthed uden at omspørge denne *conditio sine qua non*<sup>8</sup> nu søger at opfatte de konkretioner, som dette forhold har givet sig.

Filosofien opholder sig i det abstrakte og det metafysiske og glemmer derover den historiske virkelighed, og det vil i grunden sige individets „nødvendige“ virkelighed (III A 1). Alle de kristelige begreber er konkretion (III A 4). Troen er en mere konkret bestemmelse end det umiddelbare (III A 39); naar man vender sig til det evige, til det absolutte, vender man sig til ansvaret (III A 26). Spekulationen er i virkeligheden en forflygtelse af aabenbaringen: ved den maade, hvorpaa det endelige gøres til det uendelige, ligesom fordufter det (III C 32 jvnfr. 33).

I spekulationens sprog – det Søren Kierkegaard, som vi saa, ogsaa undertiden kan bruge – bliver troen til enheden mellem det guddommelige og det menneskelige (jvnfr. III A 4), men for Kierkegaard er den i virkeligheden et forhold til det guddommelige, ikke blot en erkenden af blot historiske ting (IV A 24). Hvad tro er, siges tydeligt i et par optegnelser, der vedrører Kierkegaards forhold til Regine eller rettere: hans ansken af dette forholds problem: det hedder i IV A 107: havde jeg haft tro, var jeg blevet hos Regine. Troen haaber nemlig ogsaa for dette liv (IV A 108 jvnfr. 109); hans synd var, at han ikke havde troet, at for Gud er alt muligt (III A 166); troen paa, at Gud i hvert øjeblik kan gøre alt godt (IV A 131), hvilket selvfølgelig ikke skal betyde, at det kristelige – som jødedommen – betyder, at det skal gaa en godt i verden: mennesket maa lære at gribe det evige for det timelige – i parentes bemærket drejer Kierkegaards problem i forholdet til Regine sig selvfølgelig ikke om, at Gud skal holde de om jeg saa maa sige naturlige hindringer for den menneskelige lykke borte.

Det er det her skildrede trosbegreb, der ligger til grund for skriftet Frygt og Bæven, og hvis livsfornyende betydning er skildret i Gjentagelsen: troen i kraft af det absurde, den paradokse tro, der som det hedder i Begrebet Angest, tager uendeligheden forud, den tro, hvis aprioriske karakter opfattet fra erkendelsens side er den, der har himmelen og derfor har overvundet enhver tvivl, thi tvivlen er det dæmoniske, der ligger mellem himmel og jord, og opfattet fra gerningens side er forvisningen om sejr (III A 36). Det er af betydning at lægge mærke til, at naar Kier-

kegaard her taler om paradokset eller det absurde, saa drejer det sig om troen, det er den, der betyder livets fornyelse, tror alt er muligt, det er den, der betyder menneskets fornyelse – troen er paradoks, er et paradokst forhold til Gud og dermed et paradokst forhold til livet. Mens det i den første tankerække drejede sig om et verdenshistorisk stadium – bevidsthed kaldet jvnfr. den tidligere nævnte optegnelse om at nihil est in intellectu quod non fuerat in sensu – der ogsaa kan anskues i det enkelte individ – saa drejer det sig her om den konkrete tro, troen som det enkelte individs jeg tror – jvnfr. allerede i Gilleleje-optegnelserne – som et forhold mennesket staar i, ikke et i moderne forstand psykisk fænomen eller en holdning, som mennesket indtager. Troen er ikke et standpunkt, som mennesket staar i, men en stilling, som det indtager.

Med frihed i udtrykkene kan vi tillade os at udtrykke det saaledes, at eftertrykket ligger paa troens hvorledes, ikke paa troens hvad eller dens genstand; troen er ikke tro paa noget absurd eller paa det absurde som en læresætning, men er troen i kraft af det absurde, en tro paa det absurde som det, i kraft af hvilket troen er det, den er. Saaledes defineres troen jo ogsaa i Sygdommen til Døden som troen paa, at alt er muligt, og dette er igen en forklaring paa, hvad Gud betyder for troen, for Gud er, at der er mulighed, naar alle menneskets muligheder er udtømte.

Jeg lægger vægt paa, at naar Kierkegaard opdager paradokset, saa opdager han det først som troens paradoks; det er fra første færd en bestemmelse af troen – uden tvivl fremvokset saavel af barndommens mægtige religiøse indtryk som af mødet med Hamann og af Kierkegaards egne erfaringer i forhold til sit eget livs problem i dets forhold til kristendommen eller som ogsaa et forhold til kristendommen. Som vi senere skal komme tilbage til det, er det aldeles afgørende for forstaaelsen af Søren Kierkegaard, at han ikke kan tale om troens genstand uden at tale om troen, og ikke taler om troen uden at tale om dens genstand, – hvilket naturligvis faar betydning saavel for forstaaelsen af troens begreb som af dens genstand. (For at bruge et teologisk udtryk, saa drejer det hele sig om det dialektiske forhold mellem troen som fides qva og som fides quae.<sup>9</sup>)

Kierkegaard har opdaget den paradokse tro i modsætning til den umiddelbarhed, der for hans vedkommende er uigenkaldelig forbi – for saa vidt som den nogensinde har eksisteret – og i modsætning til den resignation, der er Kierkegaards eget standpunkt, det, som han er naaet til, troen hinsides springet, som naas gennem radikalkuren, som ikke medierer i en tænkt enhed, men lader modsigelsen staa og finder løs-

ningen ved at finde mulighed – med et udtryk, hvis berettigelse ikke kan paavises i de første bind af papirerne, men er laant fra senere værker. Denne tro er paradoks, fordi den ikke lader sig udlede af den menneskelige bevidsthed, eller rettere fordi den grunder i noget, som ikke lader sig udlede af det i bevidstheden givne – jvnfr. III A 39 – dens genstand maa være et paradoks, ja, den skylder i virkeligheden sig selv til det paradoks, som den grunder i. Som forklarende note vil jeg føje til: dens genstand, som ikke er uden videre noget objektivt, men det, der kvalificerer troen, det der gør den til tro og altsaa kun er til for troen, naar den tror i kraft af det.

I alle de udtryk, som vi har nævnt: paradokset, det absurde, mulighed o.s.v. forekommer intet specielt kristeligt: Kierkegaard taler om troen, hvad det vil sige at tro, men hvorledes forstaaer han det i grunden selv? Hvad er paradokset, det absurde, som troen lever af, hvad er det at tro paradokset? Herom kan der overhovedet ikke være nogen tvivl: ved paradokset, det absurde o.s.v. forstaaer Kierkegaard syndernes forladelse; i grunden er det ogsaa det eneste paradoks, kristendommens paradoks, som gør den kristnes liv til et paradoks, en ny skabelse, en ny tilværelse. At syndernes forladelse er et paradoks, kan ogsaa udtrykkes saaledes, at den er underet, hvortil vi kan føje, at Kierkegaard i virkeligheden ikke taler om noget andet under, idet det er den, der gør tilværelsen ny, underfuld. Det drejer sig egentlig ikke om forstaaelsen af syndernes forladelse – saadan set er der jo her intet at forstaa – men om at forstaa sig i syndernes forladelse, hvad der er det samme som at være i eller ud af syndernes forladelse. Ved det kristelige begynder et helt nyt liv (III A 25), og spørgsmaalet er for Kierkegaard, i hvilken grad der ved syndernes forladelse sker en redintegratio<sup>10</sup> i den tidligere forud for synden givne tilstand, altsaa i virkeligheden spørgsmaalet om en ny umiddelbarhed (III A 215) – ikke som mediationens tredie, der kun er en tænkt enhed, men som et liv i en ny umiddelbarhed, hvor det opbyggelige ikke blot er, at Gud evigt set eller i evigheden er kærlighed, men at han har glemt synden og giver mennesket lov til selv at glemme – saaledes, at – med et meget senere udtryk – erindringen ikke er om synden, men om at den er tilgivet. Syndernes forladelse er paa een gang det nemmeste, saa at menneskeheden synes det er alt for lidt i forhold til de store opgaver, men saa er det igen det sværeste: at skulle tro, at der er en syndsforladelse (III C 16).

Forudsætningen for troen paa syndernes forladelse er syndsbevidstheden. Forstaaelsen af Kierkegaards tanker herom vanskeliggøres der-

ved, at han ofte bruger ordet synd entydigt med syndsbevidsthed, og at han dels tænker meget konkret og personligt og dels udtrykker sig i abstrakte vendinger. Man faar undertiden næsten det indtryk, at det er syndsbevidstheden, der skaber paradokset: som forestillingen om Gud udvikler sig af menneskeanden gennem dens forhold til sig selv og verden, saaledes forestillingen om Kristus gennem syndsbevidsthed. Denne var det, hedenskabet manglede, og ikke saa meget den historiske aabenbaring – hedder det IV A 189. Men i III A 39 staar der: „Deraf ser man og at tro er en konkretere bestemmelse end det umiddelbare, fordi paa det rene humane standpunkt er al erkendelsens hemmelighed at besinde sig paa det i det umiddelbare givne, i troen annamme vi noget som ikke er givet og aldrig lader sig uddemonstrere af den foregaaende bevidsthed, denne var nemlig syndsbevidstheden og det andet er forvisningen om syndernes forladelse, men denne forvisning fremgaar ikke paa samme maade som viden fremgaar af tvivl med en indre konsekvens, og enhver vilde vistnok føle det letsindige i at opfatte det saaledes, eller rettere sagt den der opfattede det saaledes har ikke det foregaaende standpunkt (syndsbevidsthedens), men den er en fri akt. Syndsbevidstheden er heller ej som tvivlen en vilkaarlig akt af mennesket, den er en objektiv akt, thi gudsbevidstheden er netop immanent i syndsbevidstheden. Hertil kommer at bevidstheden om syndsforladelse er knyttet til en udvortes begivenhed Kristi hele fremtræden, der vel ikke er udvendig i betydning af os fremmed og uvedkommende, men udvendig som historisk.“

Det forekommer mig, at der ikke kan være nogen tvivl om meningen: som mennesket har forestillingen om Gud gennem besindelse paa sig selv og sit forhold til sig selv og til verden, saaledes har det forestillingen om aabenbaringen gennem syndsbevidstheden, d.v.s. saaledes forholder det sig til og forstaar aabenbaringen gennem syndsbevidstheden. Det kristelige begynder eller man begynder som kristen i den nye umiddelbarhed d.v.s. med syndsbevidstheden, men netop derfor slutter man virkelig ikke fra syndsbevidstheden til Kristus, til syndsforladelsen; overgangen til troen er en fri akt, ikke som overgangen fra tvivl til viden<sup>11</sup> med nødvendighed. Heller ikke som overgangen fra tvivl til viden en vilkaarlig akt af mennesket, men en objektiv akt, fordi gudsbevidstheden er immanent i den, d.v.s. syndsbevidstheden er eet med menneskets gudsbevidsthed og altsaa bevidstheden om sig selv i sit forhold til Gud, derfor ikke en vilkaarlig akt. I parentes bemærket er det betegnende og en advarsel for fortolkningen, at Kierkegaard kan tale om bevidsthed som akt: vi skal

være forsigtige med at lægge for megen spekulativ tænkning ind i begreber som syndsbevidsthed.

Denne forstaaelse bekræftes af nogle andre optegnelser. Det hedder saaledes V A 6: at jeg er til, var den antike verdens evige forudsætning; at jeg er synder, er den kristelige bevidstheds ny umiddelbarhed, og „Syndsbevidstheden er og bliver *conditio sine qua non* for al kristendom og kunde nogen bare fritages for den, da kunde han heller ei blive kristen. Og dette er netop beviset for at kristendommen er den højeste religion, at ingen har givet et saa dybt og saa højt udtryk for menneskets betydning som det, at han er synder. Denne bevidsthed er det, at hedenskabet mangler.“ (V A 10).

Problemet er da hos Søren Kierkegaard syndsbevidstheden, gennem hvilken man forholder sig til kristendommen – kun gennem den kan man blive kristen, d.v.s. modtage det nye, syndsforladelsen. Hedningen ser Gud i naturen som skaberen og opholderen, der svarer til hans umiddelbare bevidsthed om sig selv; den kristne i aabenbaringen, der svarer til hans umiddelbarhed, d.v.s. hans bevidsthed om sig selv. Hedningen mangler denne bevidsthed og kan uden denne ikke træde i forhold til aabenbaringen. I syndsbevidstheden eller gennem syndsbevidstheden er mennesket beredt paa paradokset, ikke, at det gennem syndsbevidstheden finder frem til paradokset: „Det højeste udtryk, som den etiske betragtning af livet har, er at angre, og jeg skal altid angre – men dette er netop det etiskes selvmodsigelse, hvorved det religiøse paradoks bryder frem, d.v.s. forsoningen, hvortil svarer troen. Rent etisk talt maa jeg sige, at selv det bedste jeg gør kun er synd, altsaa vil jeg angre det, men saa kan jeg egentlig ikke komme til at handle, fordi jeg skal angre.“ (IV A 112). Jeg gengiver ordene saaledes: hvorved det religiøse paradoks bryder frem for troen. Før er det ikke til for ham, som jo forsoningen, syndsforladelsen kun er til for den, der tror den. Hedenskabet mangler syndsbevidstheden; denne er nemlig ikke til før kristendommen, men kristendommen, d.v.s. troen paa kristendommen er heller ikke til før syndsbevidstheden – ikke til som kristendom, men maaske nok til som ogsaa en lære eller som forargelse; at opfatte kristendommen som ogsaa en lære er iøvrigt ogsaa forargelse. Der kunde maaske herfra kastes lys tilbage over de optegnelser, som vi betegnede som spekulative; i hvert fald har de ikke været uden subjektiv forstaaelse, selv om man maa holde fast paa, at sammenlignet med Kierkegaards øvrige tanker, saa viser disse det spekulatives afmagt som udtryksform for det kristelige.

I nærheden af den lige citerede optegnelse (IV A 112) staar ogsaa en

optegnelse, hvori det hedder: angeren er intet paradoks, men idet den slipper, da begynder paradokset – jeg gengiver: da begynder det paradokse forhold til paradokset, da begynder det forhold til Gud, som ved paradokset er paradokst bestemt –; derfor er den, der tror forsoningen, større end den dybest angrende (IV A 104).

Vi forsøger at sammenfatte, hvad vi har fundet ved gennemgangen af Søren Kierkegaards optegnelser:

1. Det drejer sig om kristendommen som forsoningen, som syndernes forladelse – ikke som idé, men som virkelighed – jvnfr. Kierkegaards bemærkning om at Kristus kom ikke for at belære menneskene om forsoningen, men for at forson dem – som underet, der ikke kan udledes af den menneskelige bevidsthed, idet den tværtimod forudsætter en ny bevidsthed, syndsbevidstheden. Derfor er den i forhold til filosofien, den humane bevidsthed, et paradoks, det absurde, underet.

2. Det drejer sig om troen paa forsoningen, den ny umiddelbarhed efter syndsforladelsen – syndsforladelsen i forhold til dette liv er Kierkegaards livsproblem, og svarende hertil undergaar i tidens løb hans forstaaelse af synd og syndsbevidsthed ogsaa en forandring, der dog er foregribet ved forstaaelsen af, at individet i angeren og dermed dog vel ogsaa i resignationen faktisk beholder en længsel efter synden (III A 85, smlgn. III A 59 om angeren som selvplageri og dermed selvhævdelse), den forandring, at synden fra at være stærkt etisk betonet bliver til menneskets selvskhed. Jvnfr. herom optegnelser fra 1852. Som naturligt er, er Kierkegaard paa dette tidspunkt især optaget af den enkelte aktuelle synd – som naturligt er: da forestillingen om straf lidelsen dels for faderens brøde og dels for hans egen til stadighed vil skygge over syndsforladelsen.

At kristendommen er et paradoks vil sige, at den gør menneskets tilværelse paradoks, løfter den ud af sine hængsler og begrundet den ny; at troen er et paradoks vil sige, at den er en paradoks bestemmethed. Det er af betydning, at udtrykket ny skabelse er afløst af paradokset og troen, ikke fordi Kierkegaard ikke i og for sig kan vedkende sig udtrykket, men fordi det for ham drejer sig om den subjektive interesserethed: om troen paa paradokset, troen som menneskets, vi kan godt sige handlende forhold til kristendommen, eller bedre: menneskets forhold til kristendommen i afgørelse. Samtidig med de citerede optegnelser og til dels sammenknyttede dermed træffer vi derfor ogsaa overvejelser over frihedens problem, et problem, som Kierkegaard udførligt behandler i

de følgende værker, baade Begrebet Angest, Frygt og Bæven og Gentagelsen. Skønt Kierkegaard kan bruge et saa uheldigt udtryk som synergisme<sup>12</sup> (III A 118), saa er meningen tydeligt nok den, at Gud har givet mennesket selvstændighed overfor sig, d.v.s. ansvar, og det er Kierkegaard om at gøre at forstaa troen som afgørelse – ellers bliver den jo „udenfor“ ham og til liden nytte – altsaa som frihed, men samtidig at forstaa syndsforladelsen som det ubetingede, der ikke afskaffer, men giver friheden. Men hele dette spørgsmaal skal vi ikke komme nærmere ind paa her. Kun saa meget maa slaas fast, at som paradokset grunder det kristelige i Gud og ikke i mennesket; men derfor er mennesket i troen paa paradokset netop fri – til at kunne sit liv, for friheden er at kunne – jvnfr. Enten–Eller II og Begrebet Angest.

Der er endnu en tredie gruppe optegnelser om paradokset, som vi maa gaa ind paa. Dem, man nærmest tænker paa, naar man taler om paradokset hos Søren Kierkegaard. De staar IV A 47, 62, 103, C 84. Smlgn. S. V. III side 115. IV side 213, 222 flg. De handler om „Kristi historiske fremtræden“ og fører frem til visse partier i Smulerne, selv om de dér er noget forandrede og modificerede. Vi har hidtil beskæftiget os med kristendommen som forsoningens, som syndsforladelsens og som troens paradoks, men ikke som abstrakte ideer; bevidstheden om synderne forladelse var jo, som vi saa, knyttet til en udvortes begivenhed, d.v.s. til noget historisk, d.v.s. til Kristi historiske fremtræden; denne er altsaa paradokset.

Den første optegnelse IV C 84 bærer overskriften: Det absolutte paradoks og lyder saaledes:

„For saa vidt filosofien er mediationen, saa gælder det om, at den ikke afslutter sig, førend den har set det sidste paradoks under øjnene.

Dette paradoks er gudmennesket og bliver at udvikle rent af ideen og igen med stadig hensyn til Kristi fremtræden for at se, om denne er tilstrækkelig paradoks, om Kristi menneskelige eksistens ikke bærer præg af, at han ikke i dybeste forstand er det enkelte menneske, hvorvidt hans jordiske eksistens ikke falder ind under det metafysiske og æstetiske.“

Det synes altsaa at være i spekulativ interesse, at Kierkegaard er kommet ind paa tanken. I optegnelsen IV A 47 træffer vi en noget lignende tanke; det hedder her: „Kristi fremtræden er og bliver dog et paradoks. I forhold til hans samtid laa det deri, at han dette bestemte enkelte menneske, der saa ud som andre mennesker, talte som disse, fulgte skik og brug, at han var Guds søn.“ . . . Vi finder heri – som for øvrigt i adskillige andre optegnelser – en del af de tanker, som er fremstillede i

Johs. Climacus' digt i Smulerne. I IV A 62 skelnes der mellem det højeste etiske og det metafysiske paradoks. Kristus er – hedder det her – vistnok det højeste metafysiske og religiøse paradoks, men det er endnu ikke det dybeste etiske paradoks. Han blev menneske som alle andre, men virkelighedens konkrete etiske momenter stod han i et polemisk forhold til. Det højeste etiske paradoks vilde være, om Guds søn gik ind i hele den endelige virkelighed. – Optegnelsen slutter med et udbrud: Gud hjælpe det stakkels hoved, der har den art tvivl at kæmpe med.

Endelig hedder det i IV A 103: „Det absolutte paradoks vilde være at Guds søn blev menneske, gik omkring saaledes at slet ingen mærkede det; blev i strengeste forstand et enkelt menneske o.s.v. Det guddommelige paradoks er, at han bliver bemærket . . . at han gør mirakler, hvori ligger, at han dog er kendelig paa sin guddommelige myndighed, om den end fordrer troen for at løse dens paradoks – den daarlige menneskelige forstand vil, at han skal have fremgang . . .“

Saa vidt jeg forstaar optegnelserne er det sidste paradoks i den første citerede optegnelse det samme som det, der i den senere kaldes for det højeste etiske paradoks. Ordene metafysiske og religiøse skal da forstaaes om aabenbaringen. Vi har i hvert fald i første optegnelse et spekulativt forsøg paa et forstaa aabenbaringen, hvis man skal tage udtrykkene for det, de lyder paa, – mediationen skal se det sidste paradoks under øjnene; og paradokset skal udledes rent af ideen. Der er her en tydelig analogi til Smulernes projekt og metafysiske grille, dog med den forskel, at i Smulerne er det en parodi paa spekulatationen. At sagen har haft en vis betydning for Kierkegaard, viser udbruddet tydeligt nok. Der er dog ogsaa visse ting, der kunde tyde paa, at det egentlige problem er Kristi polemiske stilling til livet i det almen-etiske; vi træffer noget lignende i Smulernes „Digt“, hvis indhold har en ikke ringe berøring med „Indøvelse i Kristendom“ og hænger sammen med barndomsindtrykkene af den lidende frelser og maaske ogsaa Kierkegaards egen martyrlængsel. At problemet har tilknytning til Kierkegaards egne, viser optegnelsen IV A 73 om Kristus, som skjulte noget for sine disciple.



### 3. Om paradoxbegrebet

#### *III. Belyst ud fra Smulerne og Efterskriftet*

(A): Skal vi forstaa problemstillingen i „Philosophiske Smuler“, er der to ting, vi maa tage i betragtning: for det første maa vi selvfølgelig forstaa Smulerne ind i det Kierkegaardske forfatterskab; vi maa drage linjerne fra det tidligere – saavel Papirerne som værkerne –, og vi maa nøje gøre os rede for, hvor vi befinder os, hvilket problem eller hvilken tankerække, der munder ud i „Smulerne“ og dér faar sin endelige udformning og løsning, – værkerne fremkommer jo simpelthen som den modne frugt af Søren Kierkegaards refleksioner over bestemte spørgsmaal. Hermed hænger det ogsaa sammen, at vi maa forstaa „Smulerne“ i værkets mer eller mindre retlinjede forhold til forfatterskabets tendens: forfatterskabet som mundende ud i „Sygdommen til Døden“ og i „Fredagstalerne“.

For det andet maa vi forstaa „Smulerne“ i dets baade bevidste og maaske ogsaa ubevidste begrænsning og saa eventuelt indrømme, at der er tanker, som ikke føres til bunds, og spørgsmaal, som ikke bliver besvarede og maaske efter Johs. Climacus' mening overhovedet ikke skal eller maa stilles til Smulerne.

Hvad er Smulernes problem, hvorledes stilles det, og hvorledes løses det, – særlig naar vi koncentrerer vor opmærksomhed paa spørgsmaalet om paradokset?

Smulernes problem stilles med stor skarphed i indledningen til skriftet: det drejer sig om forholdet mellem filosofien – den absolutte filosofi – og kristendommen som aabenbaringen. Og det paa en saadan maade, at det netop er, hvad vi ud fra Papirerne og de tidligere værker maatte vente det paa dette punkt i forfatterskabet. Kierkegaards tankegang er inspireret af Hamanns trods paa det absurde, oplyst af Augustins lære om syndsbevidstheden som forudsætningen for kristendommens tilegnelse, og den nye skabelse som den, der adskiller kristendommen fra det humane, hvoraf følger, at troen ikke er identisk med umiddelbarheden, der nu er tilstanden i synden, men en senere umiddelbarhed som en nødvendig forudsætning for erkendelsen. Et forsøg paa at tænke sig en kristelig filosofi, – man kan maaske sige: en genfødt troende filosofi; forholdet mellem den humane filosofi og kristendommen, alt-saa ikke som mellem to ganske forskellige gebeter, men som mellem to

forskellige filosofier, men samtidig dog en stedse klarere forstaaelse af filosofiens uformuenhed til at udtrykke det kristelige.

Jævnside med de abstrakt-systematiske refleksioner en subjektiv optagethed af kristendommen som en radikalkur, af syndsbevidstheden i personlig betydning, af troen i kraft af det absurde mundende ud i værkerne umiddelbart før Smulerne . . . I Smulerne fører Johs. Climacus aabenbart overvejelserne over forholdet mellem filosofien og kristendommen til ende; vi træffer tydelige spor af optegnelserne om filosofien og aabenbaringen; vi træffer synden eller syndsbevidstheden som den, der adskiller de to forskellige omraader, som *conditio sine qua non*<sup>1</sup> for forstaaelsen af det kristelige, den nye skabelse som optagelsen i den kristelige verden, troen som det lykkelige forhold til paradokset, som den nye forstaaelse paa grundlag af syndsbevidstheden og den nye skabelse. Alt det er, hvad vi maatte vente, og ligger paa linje med de i forrige artikel refererede optegnelser fra Papirerne om filosofi og kristendom. Men Smulerne indeholder mere end det; ja, i virkeligheden indeholder Smulerne ansatser til Efterskriftet, som maa føre til en ganske anden bestemmelse af forholdet mellem kristendom og filosofi end den, der i hvert fald øjnedes som en mulighed i optegnelserne. Troen bestemmes paa en saadan maade, at uforeneligheden af filosofi og kristendom maa finde en helt ny begrundelse og udformning, saa det ikke kommer til at dreje sig om to forskellige filosofier, men om filosofi og tro, – og hermed er i virkeligheden betingelsen givet for Efterskriftet's opdagelse af eksistensens problemer. Det er da ogsaa uden tvivl forstaaelsen af troens egenart, der har ført til opdagelsen af den humane eksistens som begreb, hvorved det filosofiske opgør med systemet bliver til et opgør mellem den eksisterende subjektive tænker og spekulatønen, mens kristendommen sættes i forhold til den humane sokratiske eksistens. Vi faar med andre ord: system og eksistens, eksistens og kristendom, – Smulerne repræsenterer det kristelige: baade eksistensen og det specielt kristelige, men under udarbejdelsen af Efterskriftet er Johs. Climacus blevet opmærksom paa et helt nyt landomraade: det eksistentielle forhold til sandheden som et nødvendigt krav, kristendommen maa stille, men som derfor dog ikke er noget specifikt kristeligt, og denne opdagelse har optaget ham saa meget, at det kristelige, religiøsitet B, har faaet en meget stedmoderlig behandling sammenlignet med den indgaaende skildring af den humane religiøse eksistens, – et forhold, der har forledt visse folk til at mene, at der i grunden ingen væsentlig forskel er paa religiøsitet A og B.

Netop paa grund af det systematisk abstrakte, som præger Smulerne, synes tankegangen her saa saare simpel, saa man næsten kun behøver at affotografere den for at have forstaaet den og være berettiget til teologisk at anvende den. Men i virkeligheden skjuler denne tankegang over vanskelige spørgsmaal, hvorfor vi maa begynde med at se nærmere paa den og ved hjælp af Johs. Climacus selv gøre klart, at den tilsyneladende klarhed skyldes, at han ikke straks vilde gøre sagen saa vanskelig, som den i grunden var, – vi kan saa lade staa hen, om ikke dette hænger sammen med, at han heller ikke selv paa det tidspunkt, da Smulerne blev til, var ganske klar over, *hvor* vanskelig sagen var.

I „Efterskriftet“ (VII, side 172 flg.) benytter Johs. Climacus lejligheden til at „belyse en Mislighed med Hensyn til Anlægget i Smulerne, hvilken havde sin Grund i, at jeg ikke strax vilde gjøre Sagen saa dialektisk vanskelig som den er, fordi i vor Tid Terminologier og andet Saadant er saa forvirret, at det næsten er umuligt at sikre sig mod en Confusion. For da, om muligt, ret at belyse Differentensen mellem det Socratiske (hvilket jo skulde være det Filosofiske, det hedensk Filosofiske) og den eksperimenterede Tankebestemmelse, der virkelig gaar videre end det Socratiske, førte jeg det Socratiske tilbage paa den Sætning, at al Erkjenden er en Erindren. Det er saadan almindelig antaget, at kun Den, der med ganske særdeles Interesse beskjæftiger sig med det Socratiske, ideligen vendende tilbage til Kilderne, kun ham vil det være af Vigtighed paa dette Punkt at dele mellem Socrates og Plato, da Sætningen vel tilhører dem begge, men Socrates bestandig kun tager Afsked med den, fordi han vil existere. Ved at holde Socrates paa den Sætning, at al Erkjenden er Erindren, bliver han en speculativ Filosof, istedenfor hvad han var, en eksisterende Tænker, der fattede det at existere som det væsentlige.“

Det forekommer mig, at Johs. Climacus langt fra har overvurderet betydningen af denne mislighed i anlægget af Smulerne; jeg tror nu heller ikke, han har været saa klar over den, da han skrev Smulerne, som da han skrev Efterskriftet. Men afgørende er det, at Sokrates i Smulerne repræsenterer spekulatjonen, og vi derfor ikke maa skelne mellem Sokrates og Platon, – en bekræftelse af, at Smulernes problem er det systematisk-abstrakte mellem den absolutte filosofi og kristendommen. Saa vidt er alt godt: filosofiens idé er mediationen, kristendommens er paradokset, hvorfor filosofien – spekulatjonen – ikke kan komme nogen vegne med at tilegne sig kristendommen, – : hvordan kan da Johs. Climacus i Smulerne (IV side 204, smlgn. side 211) tale om paradokset som tan-

kens lidenskab og om at ville anstødet som forstandens højeste lidenskab, uagtet anstødet paa en eller anden maade maa blive dens undergang? Vi staar aabenbart her overfor en anden mislighed i anlægget af Smulerne, der synes at hidrøre fra, at det sokratiske i Efterskriftets forstand er ved at bane sig vej gennem det platoniske, en mislighed, vi kan udtrykke saaledes: ligesom der ikke er skelnet mellem Sokrates og Platon, saaledes at Sokrates kommer til at repræsentere den platoniske spekulation, saaledes er der heller ikke skelnet mellem Platon og Sokrates, saaledes at den platoniske spekulation faar en lidenskab, som slet ikke tilhører den som spekulation betragtet. At vi har ret heri, faar vi bekræftet af Johs. Climacus selv i Efterskriftet, hvor han siger, at „Det sidste den menneskelige Tænkning kan ville er at ville ud over sig selv i det Paradoxe“. Og i en note føjer han forklarende til, at det følger af sig selv, at han blot taler om tænkningen i den subjektive eksisterende tænker (VII, side 84). At dette faar den største betydning for forstaaelsen af Smulerne, siger sig selv; vi bliver herved i stand til at afvise en række misforstaaelser baade af Smulerne og af Søren Kierkegaards tankegang i det hele taget, men herom senere. Her vil vi kun stille det spørgsmaal, om ikke denne dobbelte mislighed i anlægget af Smulerne ogsaa faar betydning for bestemmelsen af kristendommen eller for forstaaelsen af forholdet mellem filosofi og kristendom. Naar der ikke er skelnet mellem Platon og Sokrates og heller ikke mellem Sokrates og Platon, saa følger dog vel deraf, at der heller ikke er skelnet mellem modsætningen: kristendom og filosofi i betydning af spekulationen eller den absolutte filosofi og modsætningen: kristendommen og det sokratiske i betydning af den eksisterende subjektive tænker. Vi faar i Smulerne kristendommen som en modsætning til filosofien, men væsentlig inden for samme sfære, den filosofiske, og grænsen mellem dem i syndsbevidstheden, den nye skabelse og troen, men vi faar ogsaa, – uden at der er skelnet klart mellem de to problemstillinger, – kristendommen som troen paa paradokset i modsætning til spekulationen. Som Sokrates baade repræsenterer spekulationen og den eksisterende subjektive tænker, saaledes repræsenterer kristendommen baade det, der gaar ud over spekulationen ((en ny filosofi)), og tager sig om jeg saa maa sige ogsaa af eksistensens anliggende i forhold til filosofien. Modsætningen ligger baade i syndsbevidstheden og syndsforladelsen forstaaet som den nye bevidsthed, det nye kristelige filosofiske standpunkt, og i at kristendommen er eksistensmeddelelse; det sidste kommer ikke tydeligt frem, hvorfor man kan faa det indtryk, at kristendommen betyder en overnaturlig lære overfor en blot human,

mens selve fremstillingen af troen i dens forhold til paradokset – det, der i sig indeholder tanker, som hjælper Johs. Climacus til at opdage eksistensen som saadan, – i virkeligheden umuliggør, at der kan være tale om noget læresystem. Altsammen nødvendige advarsler for den, der vil forstaa problemstillingen i Smulernerne. Johs. Climacus siger ganske vist i Efterskriftet (VII, side 178), at forskellen mellem det sokratiske og det, som gaar videre, væsentlig er den samme som i Smulernerne, thi i det sidste er der intet forandret og kun i det første sagen gjort vanskeligere; men hvis det er rigtigt, saa kan vi ogsaa slutte omvendt, at der ingen væsentlig forandring er fra Efterskriftet til Smulernerne, og saa har vi lov til at afvise de fortolkninger, der fører i anden retning, som misforstaaelser af Johs. Climacus' egentlige hensigt, – saa er det ligegyldigt, om jeg har ret i min mistanke om, at Johs. Climacus har antedateret sin klarhed over, at modsætningen til spekulationen er givet allerede dermed, at individet er en eksisterende og sandheden derfor et paradoks, og altsaa ikke ligger i det kristelige paradoks, der først er givet med Guden i tiden.

Naar filosofien er mediationen, maa den ikke standse, før den faar set det absolutte paradoks under øjnene, hed det i Papirene. Det er det, der sker i Smulernerne, der jo drejer sig om forholdet mellem kristendom og filosofi (Pap. V B 1,2), eller om dogmatikens apologetiske forudsætninger eller tanke-approximationer til troen (V B 7). Altsaa om den spekulative (den absolutte) filosofis forsøg paa at forstaa kristendommen – en stor ære for kristendommen, men Johs. Climacus mener: bedre godt hængt end slet gift, som det hedder i mottoet. Smulernerne viser, hvad der kommer ud af et saadant forsøg paa at „forstaa“ aabenbaringen.

Oprindeligt har Kierkegaard tænkt sig to positioner: 1. spørgsmaalet gøres af den uvidende, der end ikke ved, hvad der har givet ham anledning til, at han spørger. 2. af den uvidende, der vel ved historisk, hvad det er, han spørger om, men dog spørger. Den anden position, det historiske kostume, har Kierkegaard skudt ud og gemt til Efterskriftet, fordi han vil stille problemet saa simpelt som muligt og være fri for at komme ind paa, hvad der i den anledning er sagt og ment om kristendom og filosofi og om forholdet dem imellem. Det drejer sig altsaa om et principielt problem, og vi maa gøre et forsøg paa at følge tankerne efter. Iøvrigt maa efter Kierkegaards opfattelse de to positioner ikke væsentlig adskille sig fra hinanden: kan filosofien forstaa den historiske kristendom, kan den ogsaa selv tænke sig til den, – der kræves allerhøjest, at den paa et eller andet tidspunkt bliver gjort opmærksom derpaa, – at gaa fra det historiske til ideen er samme tankebevægelse som at gaa fra ideen

til det historiske, der jo efter Hegel først er virkeligt, naar det er indoptaget i ideen. Ud over vekselvirkningen, ud over sin egen bevidsthed, kan, som vi erindrer, ingen filosofi komme; hvad den skal kunne finde, maa den finde i sig selv. Af praktiske grunde foreslaar Johs. Climacus da, at vi glemmer alt, hvad vi ved om den historiske kristendom, og betragter den som et indfald, vi selv har faaet (Pap. V B 3,2), for saa at se, hvad der kommer ud af det, – om der overhovedet kommer noget ud af det. Naar Hermann Diem siger, at Smulerner er en parodi paa spekulationens forstaaen af kristendommen, saa kan han vel have ret deri, men af hensyn til sprog- og mentalitetsforskellen mellem Tyskere og Danske bør der dog vist føjes til, at derfor kan, hvad der siges, godt være i sin saglige rigtighed og for saa vidt efter omstændighederne være alvorligt nok ment.

Smulernes problem lyder saadan: kan der gives et historisk udgangspunkt for en evig bevidsthed; hvorledes kan et saadant interessere mere end historisk; kan man bygge en evig salighed paa en historisk viden? Det er en rettelse fra det oprindelige udkast, der lød saaledes: „Hvorledes faar jeg et historisk udgangspunkt for min evige bevidsthed, og hvorledes kan et saadant interessere mig mere end historisk, hvorledes kan jeg bygge min salighed paa en historisk viden?“ (V B 39). Rettelsen var nødvendig, om man skulde blive indenfor Smulernes grænse. I Smulerner er problemet nemlig stillet filosofisk objektivt: om et saadant historisk udgangspunkt filosofisk set kan gives; om det filosofisk set kan have andet end historisk interesse; om en evig salighed filosofisk set kan bygges paa en historisk viden. Udkastet derimod drejer sig ikke om, hvorvidt der er, men om hvorledes jeg bærer mig ad med, hvorledes jeg forstaar mig selv i at. Det spørgsmaal har Søren Kierkegaard i baghaanden, men det skal ikke komme frem her, hvor udgangspunktet bevidst er taget i spekulatjonen.

Naar Johs. Climacus tager sit udgangspunkt hos Sokrates – Platon, hænger det sikkert sammen med hans mistanke til den hegelske filosofis forudsætningsløshed. Grækerne begyndte med den forudsætning, at tænkningen havde realitet (jvnf. Pap. III A 3 og Efterskriftet), og den finder Kierkegaard ligesaa skønt som rigtigt udtrykt i Platons udtalelse om, at al viden er erindring, det samme som den nyere filosofi udtrykker saaledes, at al filosofien er en sig-besinden paa, hvad der i bevidstheden allerede er givet (III A 5).

(B) Hvorvidt kan sandheden læres? Det er spørgsmaalet og det eneste spørgsmaal, der filosofisk kan stilles, for filosofien har kun med sand-

heden at gøre, og skal den kunne forstaa noget, maa den forstaa det som sandhed, det gælder naturligvis ogsaa for en eventuel aabenbaring: skal filosofien kunne forstaa aabenbaringen, maa den forstaa den som en aabenbaring af sandheden. ((Her er jo et forsøg paa at stille de to „bevidstheder“ overfor hinanden)). Og kan den nu det? Kan sandheden læres? At det ikke er et blot intellektuelt spørgsmaal, fremgaar iøvrigt af, at det sættes sammen med spørgsmaalet om dyden, der igen hos Sokrates bestemmes som indsigt. En bestemmelse, der ikke er saa let at komme bort fra, som man ofte synes at mene. Vanskeligheden er, at et menneske umuligt kan søge, hvad han ved, og ligesaa umuligt kan søge, hvad han ikke ved. Sokrates løser som bekendt vanskeligheden ved at forstaa al læren og søgen som en erindren. Heraf følger nu, at ethvert udgangspunkt i tiden eo ipso er et tilfældigt, et forsvindende, en anledning: for den sokratiske betragtning er ethvert menneske sig selv det centrale, og hele verden centraliserer kun til ham, fordi hans selverkendelse er en gudserkendelse.

(A) Græsk og dermed humant betyder sandhedserkendelse erindring eller sig-besinden-paa den sandhed, som maa forudsættes at være i individets besiddelse og være givet i dets bevidsthed, hvorfor øjeblikket, erkendelsesøjeblikket, bliver et forsvindende, og læreren kun kan have betydning som anledningen til, at discipelen besinder sig paa sig selv. Johs. Climacus spørger nu ud fra filosofien, om der kan tænkes noget, som gaar ud over det sokratiske, saaledes at øjeblikket faar afgørende betydning saaledes, at jeg intet øjeblik hverken i tiden eller i evigheden vil kunne glemme det, fordi det evige, som før ikke var til, blev til i dette øjeblik, altsaa en ny skabelse, som det hed i Papirerne.

(B) Under denne nye forudsætning betragter vi nu forholdene med hensyn til spørgsmaalet om, hvorvidt sandheden kan læres. ((Kierkegaard er altsaa kommet til det resultat, at hvis der skal være mening i det med den nye bevidsthed, maa øjeblikket have afgørende betydning; det svarer til, hvad han siger om syndsbevidstheden og om troen. NB der er her tale om troens øjeblik, eller om aabenbaringen for troen, – ikke om en objektiv aabenbaring, – an sich giver det jo ingen mening at tale om aabenbaring . . .)).

Den søgende maa lige indtil øjeblikket ikke have haft sandheden, end ikke i uvidenhedens form; ja, han maa end ikke være den søgende.

Læreren bliver anledningen til, at den lærende forstaa, at han er usandheden, og han maa bringe ham sandheden, og med den tillige betingelsen for at forstaa sandheden.

Han maa altsaa omskabe den lærende, der maa være betingelsen berøvet, ikke ved et tilfælde, – man kan ikke miste det væsentlige ved et tilfælde, – ej heller ved Gud, – Gud kan ikke tænkes at ville fratage et menneske, hvad han selv vil give, – men ved sig selv; d.v.s. den lærende er ikke blot udenfor sandheden, men er polemisk mod sandheden, hvilket udtrykkes derved, at han selv har forspildt og forspilder betingelsen.

Læreren er da Guden selv, – i et udkast hedder det betegnende ikke Guden, men Gud –, der virkende som anledning foranlediger, at den lærende mindes om, at han er usandheden og er det ved egen skyld, – en tilstand, vi kan kalde synd. Denne lærer vil nu den lærende aldrig kunne glemme, thi i samme øjeblik synker han ned til sig selv igen, ligesom den, der engang i besiddelse af betingelsen ved at glemme, at Gud er til, sank i ufriheden.

(A) Johs. Climacus spørger nu, om det her udviklede lader sig tænke. Og svaret er: som det er den fødte, der tænker overgangen fra ikke at være til at være, saa maa det ogsaa være den genfødte, der her tænker overgangen. Vi træffer altsaa nøjagtig den samme tankegang som i Papirerne: det kristelige forudsætter en helt ny bevidsthed, som er kvalitativt forskellig fra den humane, hvoraf følger, at det kun lader sig tænke af den, der har denne bevidsthed; det kristelige er tænkt som et nyt verdenshistorisk og individuelt standpunkt, hvortil man kun kommer ved en ny skabelse, der meddeler individet en ny bevidsthed: syndens bevidsthed og troens bevidsthed om forsoningen. Lader det sig tænke? Ja, under forudsætning af den nye bevidsthed, den ny skabelse. Med andre ord: som mulighed, som projekt, kan spekuleringen tænke det, men som virkelighed ikke; dertil mangler den betingelsen, den nye bevidsthed. Som i de tidligere optegnelser er det tydeligt nok syndsbevidstheden, der er det afgørende, *conditio sine qua non*;<sup>1</sup> det er den, hedenskabet mangler, og uden den kan ingen forstaa aabenbaringen; den er simpelthen adgangen til den kristelige erkendelse, betingelse for at forstaa den. En tankegang, som vi træffer udviklet i Kierkegaards polemik mod Martensens daabspraksis.

For saa vidt er alt klart, og det er forstaaeligt, at Johs. Climacus kan sige, at naar Sokrates ikke kunde forstaa aabenbaringens paradoks, saa var det, fordi han manglede syndsbevidstheden, – en bevidsthed, som han jo efter Johs. Climacus ikke kunde faa uden aabenbaringen.

Men nu kommer vi til et ganske anderledes vanskeligt afsnit af Smuljerne: det absolutte paradoks, den metafysiske grille. Vi er med Grækerne



gaaet ud fra, at vi ved, hvad sandheden er, fordi vi ved, hvad mennesket er, men nu vaagner forstandens paradokse lidenskab, der vil anstødet og vil uden ret at forstaa sig selv sin egen undergang, saa at selv menneskekenderen Sokrates kommer i tvivl om sig selv: om han er et besynderligere uhyre end Typhon eller et venligere og mere enkelt væsen, af natur delagtig i noget guddommeligt. (B) (Her maa vi vistnok ogsaa tilbageholde et spørgsmaal til Johs. Climacus: om spekulationen, den platoniske erindren, er i besiddelse af en saadan lidenskab, og om ikke der her er sagt lidt for meget – mere end hvad der burde staa i Smulernerne – eller lidt for lidt, saaledes som det synes at fremgaa af Efterskriftet (S.V. VII, side 84 og noten dertil). (A) I sin paradokse lidenskab støder forstanden bestandig an mod paradokset. Men hvad er Paradokset? Det er det ubekendte. Og dette ubekendte kunde vi kalde Guden, – det er jo ikke noget menneske, forsaavidt eller eftersom vi jo gik ud fra, at vi jo kender dette, – eller nogen anden ting, som vi kender. At bevise, at dette ubekendte er til, falder næppe forstanden ind: man slutter ikke til tilværelse, men fra tilværelse; derimod kan man bevise, at det ubekendte, som er til, rettelig bør kaldes Guden, d.v.s. man kan foretage en begrebsbestemmelse. ((Her jo ogsaa det ubekendte i betydningen af det for forstanden utilgængelige blandet sammen med spørgsmaalet om syndsbevidstheden, – om forstanden kan bortskaffe det ubekendte, hvis der ingen synd er . . .)).

(B) Forstandens paradokse lidenskab støder da bestandig an mod det ubekendte, som vel er til, men ogsaa ubekendt, og for saa vidt ikke er til. Videre kommer forstanden ikke, og dog kan den i sin paradokse lidenskab ikke lade være at komme dertil og at beskæftige sig dermed; thi at ville udtrykke sit forhold til det saaledes, at hint ubekendte ikke er til, gaar ikke an, da et saadant udsagn netop involverer et forhold. Forstandens lidenskab har rigtigt opfattet det ubekendte som grænse; men grænsen er netop lidenskabens kval, om end tillige dens incitament.

Hvad er da det ubekendte? Det er grænsen, til hvilken der bestandig kommes, og for saa vidt er det, naar bevægelsens bestemmelse ombyttes med hvilens, det forskellige, det absolut forskellige. Men det er det absolut forskellige, paa hvilket man intet kendetegn har. Bestemmet som det absolut-forskellige synes det at være i færd med at blive aabenbart; men det er ikke saa; thi den absolutte forskellighed kan forstanden end ikke tænke; absolut kan den ikke negere sig selv, og absolut kan den ikke gaa ud over sig selv og tænker altsaa den forskellighed i sig selv, – altsaa indenfor sit eget omraade – som den tænker ved sig selv. Dersom da

ikke det ubekendte (Guden) blot bliver grænse, saa forvirres den ene tanke om det forskellige i de mange tanker om det forskellige. Det ubekendte er da i en diaspora,<sup>2</sup> og forstanden har et behageligt udvalg af, hvad der er for haanden, og hvad indbildningen kan hitte paa (det uhyre, det latterlige o.s.v., o.s.v.).

Men denne forskellighed lader sig ikke fastholde. Hver gang det sker, er det i grunden en vilkaarlighed, og dybest i gudsfrygten lurder vanvittigen den lunefulde vilkaarlighed, der ved, at den selv har frembragt Guden. Lader nu forskelligheden sig ikke fastholde, fordi der intet kendetegn er, saa gaar det med forskelligheden og ligheden som med alle saadanne dialektiske modsætninger: de er identiske.

(A + B) Her stopper vi op: forstanden kan ikke komme længere end til paradokset som grænse; om der er lidenskab i den, støder den bestandig an mod denne grænse, men den kan ikke komme ud over den og maa, – hvis vi ikke vender tilbage til, at vi ved, hvad mennesket er, til at selverkendelse er gudserkendelse, – ende i det vilkaarlige, idet den, som det hedder i et udkast, selv skaber inkarnationen, selv udvælger noget til at være aabenbaringen. Enten maa vi holde os til det sokratiske – erindringen –, eller vi ender med paradokset. Filosofiens forsøg paa at forstaa paradokset er ført in absurdum; den kan ikke komme ud over sit eget, eller rettere: til aabenbaringen kan den kun komme ved aabenbaringen.

(B) Enten har et menneske sandheden, eller det maa faa den ved en aabenbaring, men denne aabenbaring kan det atter ikke forstaa; det kan kun forstaa sig selv og det indenfor dets egen sfære forskellige. Paradokset er en grænsesfære, som forstanden ikke kan komme ud over; den kan kun tænke ud fra sin egen bevidsthed og kommer derfor heller ikke længere. Og her kommer vi til at tænke paa optegnelserne fra Papirerne om det Augustinianske skema, om den nye skabelse, om de to stadier: det humane, filosofiske, hedenske og saa det kristelige; to forskellige verdener, to forskellige forstaaelser eller filosofier, den første, der som forudsætning kun har det i naturen givne, den anden, som forudsætter aabenbaringen; den første umiddelbare bevidsthed, og syndsbevidstheden, som er den i aabenbaringsstadiet givne. Kun, – som vi ovenfor har antydnet, – at der her kun er tale om een filosofi eller een forstand: den naturlige, hedenske, og ikke om en kristelig filosofi eller forstand med syndsbevidstheden som forudsætning.

Hvis vi gaar til Efterskriftet om forklaringen, opgiver vi at forstaa Smulernes problem indenfor den grænse, der er det givet dér. Ganske vist har

vi allerede gjort opmærksom paa den lidenskab, som karakteriserer den sokratiske forstand, og hævdede, at den dog vist er noget, der er sat til den spekulative, absolutte filosofi. Filosofiens idé, er, som vi ved, mediationen, mens kristendommens er paradokset. Men vi maa jo dog kunne forstaa, hvad det vil sige, at filosofien søger at tænke sig til aabenbaringen, – det er jo dog Smulernes problem: problemet om filosofiens forhold til kristendommen, og vi maa jo dog kunne se, hvad der kommer ud af dens forsøg paa at begribe aabenbaringen.

Vi har paavist, at forstanden overfor paradokset hverken kan komme frem eller tilbage. Der kommer simpelthen ikke noget ud af det; forstanden staar ved sin grænse, denne grænse er paradokset som grænsebestemmelse. Hvad mangler forstanden, – eller: hvad er der i vejen for at den humane filosofi kan blive til en kristelig, eller endnu simplere: hvad er forskellen paa den humane og kristelige filosofi? Svaret er: syndsbevidstheden. Men kunde vi saa ikke give forstanden et kursus i syndsbevidsthed? Nej, den kan ikke læres af noget menneske, men kun af Guden. Paradokset bringer negativt den absolutte forskellighed frem, positivt ophæver det denne absolutte forskellighed i den absolutte lighed. Det sker ved Guden, – ved et mirakel. Med andre ord: hvis filosofien skal forstaa aabenbaringen, maa det ske ved et mirakel, og det vil dog vel atter sige, at det ikke kan lade sig gøre: at forstanden staar stille overfor paradokset og efter omstændighederne spottende eller fortvivlende maa sige: det kommer jeg ingen vegne med. Bliver vi indenfor det spekulative gebét, bliver det resultatet; set ud fra filosofien er aabenbaringen en overnaturlig, mirakuløs vidensmeddelelse, som først giver mening, naar man er kommet over i den. „Det kan ej forklares; det kan kun erfares“. Og skal vi komme videre, skal der kunne tænkes – ja, det kan jo ikke tænkes, men skal vi forsøge at forestille os en saadan fantastisk mirakuløs omskabelse af forstanden, at den staar stille og derpaa paa uforklarlig vis bæres over i en anden sfære, saa vaagner forstanden dér op igen som en kristelig filosofi, der nu ved hjælp af syndsbevidstheden forstaaer sig selv og paradokset; for atter at minde om tidligere optegnelser: syndsbevidstheden som forudsætning for troen; troen paa aabenbaringen som den, der forstaaer aabenbaringen – forstaaer paradokset i dets nødvendighed. Aabenbaringen bliver en meddelelse af overnaturlige sandheder og naturligtvis derfor ogsaa en overnaturlig evne til at forstaa sandheden. Hvis altsaa forstanden ved en vilkaarlighed, d.v.s. ved et sacrificium intellectus kommer over i en anden verden.

For at sige det kort: ud fra sine forudsætninger ender forstandens for-

søg paa at forstaa aabenbaringen med, at den, om den virkelig fastholder aabenbaringstanken: øjeblikkets afgørende betydning, en aabenbaring i tiden, ender med vilkaarligheden: et eller andet, som den udvælger sig som aabenbaring; syndsbevidstheden, som ganske rigtigt er *conditio sine qua non* for at tro paa aabenbaringen, kan den atter kun faa ved en aabenbaring, ved en vilkaarlighed. Saadan ser det ud, naar forstanden ikke træder til side, naar der gaar en lige vej fra forstanden til syndsbevidstheden, naar springet ikke er kommet frem, eller kun er kommet frem som et spring i tankegangen, naar filosofien spørger om sandheden som en objektiv videns-sandhed, – og andet kan den ikke spørge om, – og derfor nødvendigvis ogsaa maa opfatte aabenbaringen som en saadan objektiv videns-sandhed, mirakuløst givet og mirakuløst forstaaet. Saadan gaar det, naar paradokset skal være mere end en grænsebestemmelse, eller rettere: naar forstanden skal over denne grænse og begynde et nyt liv som en genfødt forstand.

At vi har forstaaet forstandens, den spekulative filosofis forsøg paa at komme til rette med aabenbaringen rigtigt, fremgaar tydeligt af det tillæg i Smulerne, der kaldes for et akustisk bedrag.

(A) Og saa er der ganske rigtigt ikke andet end at skildre mødet med paradokset, med aabenbaringen, det lykkelige og det ulykkelige møde, troen og forargelsen, som begge skyldes paradokset, aabenbaringen, idet paradokset er aarsagen til saavel troen som forargelsen, men ansvaret er individets.

Hvis forstanden og paradokset støder sammen i den fælles forstaaelse af deres forskellighed, d.v.s. hvis forstanden af paradokset faar sandheden og betingelsen for at forstaa sandheden, da er mødet lykkeligt; med andre ord: hvis forstanden bliver omskabt af paradokset, saa er forstaaelsen mulig. Er sammenstødet ikke i forstaaelsen, da er forholdet ulykkeligt; det kalder Johs. Climacus for forargelse, i hvilken forargelsen altid er lidende,<sup>3</sup> – selv om man vil skelne mellem en lidende og en handlende form for forargelse, – thi som sandheden er *index sui et falsi*,<sup>4</sup> saa er paradokset det ogsaa, og forargelsen skyldes ogsaa paradokset, der forstaaer forstanden, som ikke forstaaer sig selv. Forargelsen er ikke forstandens opfindelse, for saa maatte forstanden ogsaa have kunnet opfinde paradokset; – den isolerede forstand, d.v.s. forstanden uberørt af paradokset – opdager hverken paradokset eller forargelsen. Med paradokset bliver forargelsen til, – altsaa først i mødet med paradokset. Paradokset er nemlig først i mødet med paradokset, er i grunden dette møde, øjeblikket, for i sin mest abbrevierede<sup>5</sup> form kan man kalde paradokset for øjeblikket.

Alt hvad forstanden siger om paradokset, at det er en daarskab, det absurde, – at det er det for forstanden, som ingen betingelse har for at forstaa paradokset, det er sandt, sandt, at det er saaledes for forstanden, der slet ikke kan forstaa paradokset.

(B) Men nu det lykkelige møde i forstaaelsen mellem forstanden og paradokset? Hvordan tager det sig ud, hvis vi stadig holder os til udgangspunktet? . . . Ja, hvis vi gør alvor af at forstaa paradokset ud fra forstanden som et grænsebegreb, og hvis vi ikke ved hjælp af syndsbevidstheden hjælper forstanden over grænsen, saa (A) støder forstanden og paradokset sammen i fælles forstaaelse af deres forskellighed; forstanden, som i sin paradokse lidenskab vil sin egen undergang, bliver entlediget, maa (B) blive, hvor den er, opgive at forstaa paradokset, d.v.s. træde til side. Overgangen sker ved et spring, ikke ved et spring i tankegangen, hvorved forstanden reddes uden om forargelsens mulighed ved at hoppe over i en anden sfære, men derved at individet giver møde i øjeblikket, i øjeblikkets møde med paradokset, – ved troen, som ikke kan forklares ved noget andet, men kun ved sig selv. Troens lidenskab er den lykkelige forstaaelse med paradokset, hvor individet i at forstaa sig selv som synder forstaar paradokset som sin sandhed og dermed ogsaa betingelsen for dens forstaaelse; ikke forstaar paradokset, men forstaar sig selv i paradokset (A) og derfor i troen forstaar paradokset som paradokset. (B) Spørgsmaalet er ikke, om individet vil vælge for eller imod paradokset, men om individet vil vælge at vælge, overfor paradokset vil give møde i øjeblikket, – for i dette møde, i øjeblikket, er sandheden og mødet med sandheden. Individet skal med andre ord ikke tage stilling til, om paradokset er sandhed, – det vilde være forstandens forhold til paradokset, men tage stilling til, om det vil høre paa paradokset, høre paa sandheden, saa maa sandheden om resten.

Troen er det lykkelige møde. Den er ikke nogen erkendelsesakt; thi al erkendelse er enten erkenden af det evige, der lader det timelige og det historiske være udelukket som det ligegyldige, eller den er en rent historisk erkenden. Men ingen erkenden kan have dette absurde til genstand, at det evige er blevet til; og det vil jo sige aabenbaringen. Erkendelsens genstand er lære, – humant den med naturen givne lære, indenfor en kristelig filosofi den overnaturligt givne lære.

Ot troen er ikke nogen viljesakt; thi al menneskelig villen er bestandig kun formaaende indenfor betingelsen.

Modsætningen til tro er ikke: ikke at tro, men: forargelse, – som modsætningen til det at vælge det gode ikke er at vælge det onde, men

det ikke at vælge. Aabenbaringen er nemlig ikke nogen vilkaarlig mulighed og kan ikke vælges som saadan, men naar den vælges, da er det fordi den er sandheden, fordi den baade meddeler sandheden og betingelsen for at forstaa den. Troen er ingen gerning i betydning af en præstation, men er afgørelse, afgørelsen mellem tro og forargelse. Men som modsætning til troen er forargelsen ikke et spørgsmaal indenfor forstandens omraade, et forstandsspørgsmaal, selv om forstanden paastaar det, men et spørgsmaal om at ville forstaa paradokset, eller om hvorvidt forstanden vil træde til side, om individet i stedet for at forstaa paradokset vil forstaa sig selv udfra paradokset, om det i stedet for at spørge om paradoksets sandhed, om det er sandhed, vil være spurgt af paradokset om sin egen sandhed, d.v.s. om det vil forstaa sig selv som synder og dermed paradokset som sandheden.

Som forargelsen skyldes paradokset, saaledes ogsaa troen. Begge dele er individets bestemthed af aabenbaringen, hvilken af delene er individets ansvar, men ikke dets indsats. Som tro ved individet sig bestemt af paradokset, – troen er ligesaa paradoks som paradokset. Som forargelse ved individet om paradokset som det absurde, som det hævder sig selv overfor.

(A) Søren Kierkegaard har i Smulerne forsøgt sig med en spekulativ opfattelse af kristendommen, der lader denne komme til sin ret, men resultatet bliver et brud med spekulatationen som spekulatation, saa kristendommen ikke bliver konfronteret med spekulatationen men med forstandens paradokse lidenskab, d.v.s. med den eksisterende tænker. Til spekulatationen svarer som modsætning en ny kristelig erkendelse betinget af syndserkendelsen og den nye skabelse. Til forstandens paradokse lidenskab, det subjektive forhold til den subjektive sandhed, svarer det kristelige paradoks, Guden i tiden. Til spekulatationen vilde som modsætning svare en kristelig „lære“; til forstandens paradokse lidenskab, det subjektive forhold til den subjektive sandhed, svarer begivenheden, gerningen, Guden selv, ikke en lære om ham. Modsætningen er ikke human og kristelig erkendelse, men spekulatation og kristelig „tro“; de to sfærer er ikke indenfor den objektive tænkningens gebét, men er tænkningens objektive sfære og troens subjektive sfære. I Smulerne repræsenterer Kristendommen alene den subjektive sfære, men i tegningen af Sokrates er det subjektive dog tænkt med, saa at der er givet et grundlag for opdagelsen af eksistensen som begreb: kristendommen henvender sig til den eksisterende i hans eksistens, hvoraf følger, at kristendommen maa se mennesket som

eksisterende, maa fordre den humane religiøse eksistens, det subjektive forhold til sandheden. Maaske er det for meget at sige, at Smulerne var tænkt som en slags prolegomena<sup>6</sup> til en kristelig filosofi, men blev et opgør med enhver spekulativ visdom ud fra kristendommen, men alment gældende. Men det er i hvert fald det, der er sket.

Smulernes abstrakt-systematiske opstilling af problemet giver en let anledning til at misforstaa saavel denne bog om Kierkegaards tankegang i det hele taget: hovedsagelig drejer det sig om to fortolkninger: for det første den humane rationalisme og den kirkelig-ortodokse, overnaturlige rationalisme; forskellen mellem dem er her ikke væsentlig. Og for det andet den apologetiske, pietistisk-rationalistiske opfattelse. For tiden træffes den hyppigt i en eksistentiaalistisk form.

I alle tilfældene er referaterne af Smulerne naturligvis saa nøjagtige, at man fristes til at tro, de er affotograferede.

Ud fra et anti-teologisk synspunkt har man siden A. B. Drachmann (i Paradoxbegrebet i Smulerne) fortolket Smulerne saaledes, at der bliver tale om to forskellige videnssfærer, en human, der kun har det menneskelige som forudsætning, og en kristelig, der grunder i en aabenbaring. Mellem dem er ingen forstaaelse mulig, ja, individet kan ved overgangen fra den ene sfære til den anden ikke forstaa sig selv i kontinuitet med sin foregaaende tilstand; overgangen sker ved et spring, ved et skabelsens mirakel – ved et sacrificium intellectus, gennem syndserkendelse til troen, saa at mens individet tidligere tænkte i overensstemmelse med sin forstand, det nu tænker imod sin forstand. Troens genstand bliver en intellektuel urimelighed; den troende ofrer sin forstand og tror paa, at det evige er blevet historisk, altsaa aabenbaret i tiden; denne lære er troens genstand, paradokset, og har man først ofret sin forstand, kan man nu spekulere videre med en om jeg saa maa sige genfødt forstand. Saa-vel troen som forargelsen bliver af intellektuel karakter, fordi troens genstand ikke er andet end en intellektuel teori, ikke er andet end sætningen, at Guden er blevet til i tiden, – andet behøver vi jo ikke at vide om aabenbaringen, end at den er et mirakel, hvorved individet kommer til at tro og forstaa det, som for alle andre er absurd.

Den ortodoks kirkelige supranaturalistiske tankegang er omtrent den samme: ogsaa her drejer det sig om to videnssfærer, og overgangen fra den ene til den anden sker ved et under, men man værger sig mod beskyldningen for vilkaarlighed, for et sacrificium intellectus, ved at henvise til Helligaanden, der gør aabenbaringen til en selvindlysende sandhed. Naar Johs. Climacus siger, at man ikke behøver at vide andet om

Guden, end at han har været til, saa skal dette være et meget kort udtryk for den kristelige sandhed, hvis hele paradokse viden dogmatiken udvikler. Det, man faar ud af det, er altsaa negativt den uigenfødtes manglende evne til at begribe den aabenbarede sandhed, positivt en forstandens genfødelse gennem et aandens under, hvorved man bliver overbevist om og i stand til at forstaa sandheden. I virkeligheden giver man her forstanden lejlighed til ved at underskrive sin egen uformuenhedsattest at slippe udenom forargelsens mulighed og begynde paa et nyt liv, hvor den er om muligt endnu sikrere paa sig selv end tidligere. Aabenbaringen er opfattet som en vidensmeddelelse, en meddelelse af en overnaturlig viden, hvis sandhed man ganske rigtigt kun kan blive overbevist om ved overnaturlig hjælp. Søren Kierkegaard kommer saaledes fortolket til at give den teologiske ortodoksi en tiltrængt hjælp til at værges sig mod filosofiens nærgaaenhed; man ved, hvad man skal sige: den menneskelige forstand mangler syndsbevidstheden og har derfor at tie stille og lade sig belære. I virkeligheden er paradokset ikke her opfattet som et grænsebegreb, som forstanden ikke kan komme over, for gennem syndsbevidstheden er der – ganske vist ved et spring i tankegangen eller i individets kontinuitet med sig selv – givet en underjordisk vej fra den humane til en kristelig filosofi eller dogmatik.

Den anden opfattelse, den apologetiske-pietistiske fortolkning ser saaledes ud: forstandens lidenskab driver mennesket ind i tvivlen om sig selv, – eller mere moderne udtrykt: driver det fra tvivl til valget mellem at tro eller at fortvivle, – og gør det derfor beredt til antagelsen af paradokset som en løsning paa dets problem. Gennem syndsbevidstheden, som aabenbaringen afslører og skærper, bliver individet klar over sin mangel og lærer at forstaa paradoksets om ikke logiske saa dog psykologiske nødvendighed for at udfylde denne mangel. Her bliver paradokset altsaa svaret paa menneskets spørgsmaal, om det er ærligt nok til at indrømme, at det ikke selv har noget svar. Forberedt paa forstaaelsen bliver individet gennem sin tvivlraadighed, forstaaelsen naar det gennem at fordybe sig i sin syndsbevidsthed. Her er der ikke tale om noget vilkaarligt, om noget sacrificium intellectus, ved overtagelsen af syndsbevidstheden, men saa meget mere ved overgangen til troen paa, at det evige er blevet historisk, at her er det blevet virkelighed, som mennesket spørger efter. Mens i den supranaturalistiske fortolkning Guden i tiden blev et kort indbegreb af den ortodokse dogmatik, bliver Guden i tiden her svaret paa det spørgsmaal, som mennesket stiller. Saa behøver man heller ikke mere end læren om paradokset, at Guden er blevet til i tiden; ind-



holdet finder man gennem en betragtning af den menneskelige tilværelses afmagt, usikkerhed og skyld. Syndsbevidstheden er her blevet til pietistisk afmagtsfølelse. Og heller ikke her er paradokset opfattet som et grænsebegræb for forstanden: gennem syndsbevidstheden – forstaaet som afmagtsfølelse – kommer individet næsten helt hen til paradokset, og der fordres nu kun et lille spring i tanken, – det kaldes for et personligt valg, – for at komme helt over i paradoksets sfære. Paradokset betyder her negativt læren om menneskets afmagt til andet end at spørge, positivt læren om, at tilværelsens problematik er løst i aabenbaringen, som derfor kan forstaaes ud fra mennesket selv. Og ogsaa her er forargelsens mulighed erstattet med et sacrificium intellectus.

Saaledes hvis man opfatter Smulerne som en undersøgelse af filosofiens og kristendommens forhold til hinanden, som et spørgsmaal om forstandens forhold til en *lære om paradokset*. Og det spørgsmaal har Johs. Climacus behandlet i Smulerne og har vist konsekvensen. Filosofien gør paradokset til en lære om paradokset for saa at begribe denne lære. Johs. Climacus har paavist, at paradokset er et grænsebegræb, som forstanden ikke kan komme ud over: det ender i vilkaarligheden. Dermed er i virkeligheden den spekulative forstand færdig, den kan aldrig komme fra forestillingen, tanken, ideen eller projektet til virkeligheden. Men i sin paradokse lidenskab støder den ustandselig an mod paradokset, ikke mod en lære om paradokset, – her vilde en forstand af Johs. Climacus' dimensioner aldrig støde an! – men mod paradokset selv. (O.L.) Der er simpelthen ingen mulighed for forstanden. Men Kierkegaard fortsætter saa slet ikke med en genfødt forstand, men i stedet for en forstand, der har faaet en ny mulighed gennem syndsbevidstheden og den nye skabelse, faar vi troen og troens forhold til sandheden. I forargelsen taler forstanden ud af paradokset, naar den kalder det taabeligt og urimeligt. I troen træder forstanden til side i forstaaelse af sin manglende mulighed for at forstaa paradokset. Forstanden her forstaaet som menneskets forsøg paa at forstaa paradokset ud fra sig selv. At forstanden skal træde til side, betyder naturligvis ikke vilkaarlighed, men at individet uden tilhold i sin forstand og troen paa, at det i den har sandheden eller kriteriet for sandheden, skal afgøre sig overfor aabenbaringen. Afgørelsen overfor aabenbaringen bliver menneskets afgørelse af sig selv i lys af aabenbaringen. Derfor bliver den objektive uvished staaende, og derfor er der ingen anden vej til troen end troen selv; det lykkelige og det ulykkelige møde med paradokset skyldes begge paradokset: som det absurde eller som vidunderet.

(A) Saa er forholdet ikke til læren, men til læreren, ikke til en lære om ham og naturligvis heller ikke til en lære, som han meddeler, men til ham selv og dermed til vidnesbyrdet om ham. Vi erindrer atter om et udtryk fra Papirerne om, at med et forsoningens begreb er forsoningen dog ikke sket, og at Kristus ikke kom for at meddele mennesker en lære om forsoningen, men for at forsone mennesker med Gud, altsaa ikke for at belære dem om Gud, men for at gøre Guds gerning imod dem; ikke for at give dem en lære om syndsforladelse, men for at forlade dem deres synder. I parantes bemærket er enhver teologi, der ikke her vil være en daarskab for verden, falsk.

Ser vi ud fra denne forstaaelse paa mødet med paradokset, bliver meningen klar: den isolerede forstand opdager hverken paradokset eller forargelsen, men det er kun i forstandens paradokse lidenskab, individet overhovedet kommer ud for paradokset. Møder den spekulative – vi kunde ogsaa sige den reflekterende – forstand paradokset, forsøger den at forstaa det, forstaa aabenbaringen, ud fra sig selv, og dens tilslutning til eller forkastelse af paradokset beror i lige grad paa en vilkaarlighed. Møder mennesket aabenbaringen, – bemærk, at Johs. Climacus kalder forstandens paradokse lidenskab for *ham*, dv.s. for mennesket, – da er det, det fordres, at det forstaa sig selv ud fra aabenbaringen; – det udtrykker Johs. Climacus ved, at forstanden maa træde til side. At forstaa aabenbaringen er da at forstaa sig selv som synder; at forstaa sig selv som synder er at forstaa aabenbaringens tale, – det at blive synder, at faa syndsbevidstheden, er ogsaa det at blive tilgivet; det at blive tilgivet er ogsaa at blive synder. Det er samme aabenbaringsbegivenhed, der i at meddele det ene tillige meddeler det andet.

Det er en almindelig misforstaaelse af Søren Kierkegaard, at hans interesse skulde være, hvordan man kommer til troen. Hans interesse er udelukkende troen, og han kender ikke anden vej til troen end troen selv. Derfor forklarer han heller ikke troen ved noget andet, men kun ved troen selv. Troens genstand er troens grund, som forargelsens genstand er forargelsens grund... Troen og forargelsen er de eneste mulige svar paa aabenbaringen, derfor slet ikke til for spekulationen, men for den, der ved og vil vide af, at livet betyder afgørelse. Hvis vi har ret i, at aabenbaringen betyder begivenhed, øjeblikket, tidens fylde, saa maa man nok spørge om, hvordan det skulde være anderledes: det menneske, der faar Guds tilgivelse, spørges kun om eet: om det vil modtage den, og det betyder naturligvis, om det vil forstaa sig selv som synder og i troen udlevere sig selv til tilgivelsen.

Der bruges i Smulerne to ord om aabenbaringen: paradokset og vidunderet. For forstanden et paradoks, for troen et under. Men vel at mærke: underet ophører ikke med for troen at være et paradoks, og det er netop det, som for forstanden er et paradoks, der for troen er underet. Ved paradokset er vidunderet værnet mod forstanden, der vil forstaa det, d.v.s. gøre det til intet; men troen tror paa underet mod forstanden, – det er – om man vil –, at den tror paa paradokset.

Hvor meget staar der saa i Smulerne? Der staar, at spekulationen, den absolutte filosofi, ud fra sine forudsætninger vel kan tænke sig paradokset, d.v.s. aabenbaringen som en mulighed, et projekt eller en forestilling, men ikke kan komme til dets virkelighed. Paradokset er for forstanden et grænsebegreb, som den ikke kan komme over. I sin paradokse lidenskab, hvori forstanden bestandig støder an mod paradokset, skønt det bliver dens undergang, har den vel en slags anelse om paradokset, men uden aabenbaringen kommer forstanden hverken til forargelsen eller til troen paa paradokset.

Saa staar der ogsaa, at syndsbevidstheden, som ganske vist intet menneske kan give sig selv, er en nødvendig betingelse for at forstaa paradokset, – vi har gjort opmærksom paa, at denne tanke er gammel hos Kierkegaard. Og der staar, at troen skabes i det lykkelige møde med paradokset og derfor selv er et paradoks, et under.

Vi faar at vide om en human bevidsthed og om en kristelig bevidsthed, og at der mellem dem er et spring. Den humane bevidsthed grunder i, at selverkendelse er gudserkendelse, at mennesket selv har sandheden i en sig-besinden paa sandheden; den kristelige bevidsthed [grunder] i bevidstheden om sig selv som synder, – om forskelligheden – og om aabenbaringen, Guden i tiden, forsoningen, – om den ved aabenbaringen tilvejebragte lighed. Men mens den humane bevidsthed opfattes som et spekulativt standpunkt – kun forlenes den med en paradoks lidenskab, som i virkeligheden betyder spekulations undergang og den subjektive tænkens tilblivelse, – saa fremstilles den kristne bevidsthed som troens bevidsthed om sig selv om synder og om Guden i tiden som forsoningen, gudsforholdets tilblivelse, – altsaa i virkeligheden paa en saadan maade, at det ikke er en kristelig filosofi, men troens sfære i modsætning til enhver spekulation.

Saa meget staar der i Smulerne, men mere staar der heller ikke. Og navnlig staar der intetsomhelst af det, man sædvanlig faar ud af værket. Hvis vi ikke selv, – hvad Johs. Climacus med rette maa kunne vente

af os, – finder paa mislighederne eller i hvert fald begrænsningerne i anlægget af Smulerne, maa vi tage mod den hjælp, som Efterskriftet byder paa.

Efterskriftet korrigerer mislighederne i Smulernes opstilling: Sokrates adskilles fra Platon, og den humane eksistens sættes i modsætning til spekulatjonen. Dette faar naturligvis ogsaa betydning for opfattelsen af kristendommen som et paradoks, eller – for ikke at sige for meget, – saa skulde det være muligt herudfra at give bevis for, at vor fremstilling af Smulernes intension er rigtig og at vinde et fyldigere grundlag for afvisningen af de to omtalte tolkninger af paradokset i Smulerne.

I Efterskriftet er det blevet Søren Kierkegaard klart, at kristendommen ikke henvender sig til spekulatjonen, – det er blevet ham klart, fordi det er blevet ham klart, at spekulatjonen overhovedet ikke kan faa kristendommen i tale, – men kun staar i relation til forstandens paradokse lidenskab, til den eksisterende som eksisterende. Med andre ord: Kierkegaard har opdaget eksistensen og eksistensens problemer; det er ikke blot syndsbevidstheden, der skiller mellem filosofi og kristendom, men syndsbevidstheden er kun for den eksisterende en mulighed. Opgøret mellem filosofi og kristendom bliver til opgøret mellem eksistens og spekulatjon, og derefter kommer saa opgøret mellem den eksisterende og kristendommen. Eller som Johs. Climacus udtrykker det: der er en mislighed i anlægget af Smulerne, som nu bliver korrigeret; Sokrates er ikke længer repræsentant for spekulatjonen, men den subjektive eksisterende tænker. Sætningen, at al erkendelse er en erindren, tilhører ganske vist baade Platon og Sokrates, men Sokrates [kun] forsaavidt han bestandig tager afsked med den – for at eksistere. For spekulatjonen er tænken og væren eet, her er mulighed højere end virkelighed, ideel væren den egentlige væren, mens der abstraheres fra timeligheden og individet. For den eksisterende er det virkeligheden, der er hans interesse, virkeligheden af det tænkte eller forestillede. Mennesket er en syntese af evighed og timelighed, af endelighed og uendelighed, og det er denne syntese, der er hans interesse, hans opgave. Til interessen svarer lidenskaben, – man misforstaar komplet Kierkegaard, hvis man opfatter hans begreber psykologisk; lidenskab betyder kun, men betyder virkelig ogsaa, at det ganske bogstaveligt er alt, der staar paa spil, fordi individet selv staar paa spil, og at dette er alvor; jvnfr. om begrebet alvor i „Begrebet Angest“, – til lidenskab svarer den egne virkelighed. Evigheden, som er evig vis, bliver i timeligheden den objektive uvished, paradokset, som kun kan gribes i lidenskabens øjeblik, i afgørelsen, hvor individet er den stræbende, der

stadig paa ny i valget tilegner sig sin sandhed. Ved at være i timeligheden er individet skilt fra sin evige sandhed, – art og individ, definition og virkelighed falder ikke længere sammen; erindringens bagdør eksisterer ikke, det evige bliver til en fordring paa individet, der fordrer sig selv af individet og derfor stiller mennesket i afgørelsen; for den eksisterende har hans eget øjeblik afgørende betydning; han har som eksisterende ingen adgang til erindringens bagdør, ingen adgang til sandheden i sig selv, men kun til den i valget af den, hvor man ved valg skal forstaa handlende at identificere sig selv med den. Hvad Johs. Climacus siger om kristendommen (S.V. VII, side 85), at man maa enten antage eller forkaste den, fordi den er et paradoks, gælder i virkeligheden [ogsaa] for den væsentlige sandhed for en eksisterende; noget som allerede Etikeren i „Enten–Eller“s anden del har sagt: sandheden sættes af individet, idet individet sættes af sandheden, d.v.s. sandheden er kun til i valget af den, naar individet i valget véd sig bestemt af sandheden. Naar vi erindrer, at sandheden er den væsentlige sandhed, og intetsomhelst har med den objektive sandhed for den betragtede at gøre, er det ganske meningsløst her at tale om nogen intellektuel urimelighed, – men ganske vist forudsættes der, at individet, som det hed i Papirerne, vover sig ud i dybet og dér opløfter sin røst, om guddommen dog vil høre den. Den sandhed, som mennesket er interesseret i for at leve den, fordi det forstaaer livet som et ansvar, er selvfølgelig kun til for individet, idet det afgør sig for den, vælger den; som indhold har den kun valget eller ansvaret, – som det hedder i „Enten–Eller“ II: valget er i grunden ikke mellem godt og ondt, men mellem at vælge og ikke at vælge; det mennesket skal, er at vælge valget, saa gaar det af sig selv med at vælge det gode, for der er virkelig, som det hedder i Papirerne, ting, som mennesket ikke kan vælge. Det samme gælder i virkeligheden ogsaa kristendommen: der tales i grunden slet ikke om at vælge paradokset, men om at vælge valget overfor paradokset, om at møde i øjeblikkets møde med paradokset. Eller som det udtrykkes i „Sygdommen til Døden“: om at vælge sig selv i sit absolutte ansvar, – maa jeg i parentes bemærket slaa fast, at der i ordene absolut og uendelig ikke ligger noget eksalteret: at vælge absolut er simpelthen at vælge; man vælger kun, naar man vælger absolut. ((Visse folk psykologiserer alle Kierkegaards begreber for derefter at konstatere, at der ingen mening er i dem, – og deri har de ganske ret)). Risikoen, uvisheden hører med til sandheden, fordi sandheden er et hvorledes, er vejen, fordi det ikke drejer sig om betragtede at afgøre, hvad der er sandhed, men om at afgøre sig selv overfor sandheden. At subjek-

tiviteten er sandheden, betyder ikke, at der ingen sandhed er, – det vilde være subjektivism, – men at sandheden er negativt i subjektiviteten (jvnfr. S.V. VII side 40); d.v.s. at det ikke er sandhedens *hvad*, der afgøres, men individet, der afgør sig selv under ansvaret overfor sandheden.

Naar vi ud fra, hvad vi har kaldt den anden mislighed i anlægget af Smulernerne, – at der ikke er skelnet mellem Sokrates og Platon, saa hvad der i grunden kun gælder Sokrates ogsaa til en vis grad er gjort gældende for Platon, for spekulatoren, – ser paa Sokrates' vanskelighed, hans tvivlsspørgsmaal: om han var et besynderligere dyr end Thphon eller havde noget guddommeligt i sig, – saa er det ganske klart, at der herved ikke skal tænkes paa den uigenfødte forstands manglende mulighed for at forstaa den kristelige sfære eller den kristelige dogmatik, og heller ikke paa, at Sokrates i sin paradokse anen om jeg saa maa sige er beredt paa kristendommen. Det skyldes simpelthen forenklingen i Smulernerne, at der ikke staar, at det er ethvert eksisterende menneskes forhold til sandheden. For den rene tænken er der intet tvivlsspørgsmaal; for den er tænken og væren eet; den ser alt sub specie æterni og abstraherer fra eksistensens adskillelse mellem evighed og timelighed. Men mennesket er en eksisterende, og eksistensen betyder modsigelse, fordi individet skønt evigt dog er i timeligheden og ikke kan abstrahere derfra. Evigheden er individets evige forudsætning, men individet afgør i timeligheden, i eksistensen sit forhold til den; deraf den objektive uvished der altsaa gælder ikke blot kristendommen, om end ogsaa kristendommen, fordi kristendommen er eksistensmeddelelse og eksistensmodsigelse.<sup>7</sup> Da mennesket skal handle, kan det ikke undvære sandheden; deraf forstandens paradokse lidenskab, – det er jo ogsaa det etiske, sceptikeren skal fanges paa: at der skal handles; og mens det, hvad astronomi og lignende angaar, ikke betyder saa meget, om mennesket skulde være forkert underrettet, saa er, naar det gælder den væsentlige sandhed, handlingens nemlig, det forfærdelige at være i en vildfarelse.

Der er altsaa slet ikke tale om, at Sokrates som ærlig hedning nødvendigvis maa vælge kristendommen som løsningen paa sit livs problematik; uden springet og udenom forargelsens mulighed; han kan meget vel staa alene, – ja, han maa og skal staa alene; han kan ikke være synder, for han maa ikke være synder; synden er det, som ikke maa være, – det er først syndsforladelsen, der giver mennesket lov til at være synder, – jeg henviser i denne forbindelse til Paulus' opfattelse af loven som frelsesvej indtil kristendommens komme.

Sokrates' eksistens og eksistensopfattelse er eksistensen, ogsaa den kristelige eksistens, – bortset fra paradokset i kristelig forstand, – den er kristelig, men ikke blot kristelig. Derfor finder vi, som Johs. Climacus siger, overalt analogier til det kristelige: eksistensen og lidenskaben for eksistensen, afgørelsens øjeblik, der ogsaa her er afgørende trods erindrings bagdør, troens forhold til sandheden, sandheden som et paradoks, visheden i den objektive uvished, eksistensen som vorden og som stræben; det absolutte telos, fordringens absolutthed, at blive til intet i sine fordringer ved at blive den ansvarlige, den uendelige resignation, det evige som det opbyggelige: som den sandhed, der opbygger, – jvnfr. „Enten–Eller“s definition paa sandheden, som Kierkegaard gør opmærksom paa i Papirerne IV A 42. Hvad der siges om eksistensen og om at eksistere, gælder eksistensen som saadan; der er intet andet indhold end inderligheden, bevidstheden om ansvaret i absolut forstand. Der er i virkeligheden kun lagt eftertryk paa eksistensen; der er ikke sagt, hvad et menneske skal gøre, men at hvad det skal gøre, det skal det gøre helt; fordringen er nemlig, at mennesket skal være aand, og aand betyder som Kierkegaard siger i øjeblikket det absolutte ansvar.

En enkelt ting maa der her gøres opmærksom paa, fordi den er af afgørende betydning og ofte plejer at overses: den sokratiske eksistens, immanensens religiøsitet, begrundet ikke forholdet til en evig salighed paa sin eksistens, men lader forholdet til en evig salighed begrunde eksistensens omdannelse. Af individets forhold til det evige resulterer dets eksistensens hvorledes, ikke omvendt, hvorfor der kommer uendeligt mere ud, end der bliver sat ind (S.V. VII, side 500). Individet er altsaa bestemt af det, som det lever ud af. Og dette maa ogsaa gælde det kristelige: men her grundet der ikke paa menneskets egen evighed, men paa paradokset, Guden i tiden. Udenfor kristendommen er panteismen den eneste konsekvens (VII, side 190); som der ikke kommer mere ud af en filosofi, end der er forudsat, saa kommer der heller ikke mere ud af eksistensen end det opbyggelige, der ligger til grund. Den eksisterende skaber ikke selv sin eksistens, men modtager den; saavel hvad der i „Sygdommen til Døden“ kaldes stoicismen som fortjenstligheden er udelukket. Trods det eftertryk, der lægges paa eksistensen, har det aldrig været Kierkegaards mening, at individet grunder sandheden paa sin eksistens, det grunder tværtimod sin eksistens paa sandheden; derfor er der ingen forbindelse mellem Kierkegaard og subjektivismen eller den moderne eksistentia- lisme. Dette faar selvfølgelig en afgørende betydning for forstaaelsen af det kristelige, af paradoksets betydning.

Sokrates gør altsaa alvor af det at eksistere, men denne alvor grunder selvfølgelig i forholdet til det evige; det er timeligheden bestemt af det evige, og dette foregaar i øjeblikket, et begreb, som i denne betydning aldeles ikke maa forbeholdes det kristelige; det hører med til eksistensen som saadan. Det er derfor aldeles ikke rigtigt, at Sokrates kun har ideen, sandhedens eller eksistensens idé, mens kristendommen bringer virkeliggørelsen af den og altsaa bliver en nødvendighed for Sokrates. Kristendommen er hverken en hjælp til idealets eller eksistensens virkeliggørelse. Heller ikke for Sokrates er Gud en blot idé, ligesaa lidt som sandheden eller forsynet; ogsaa for ham er forholdet til det evige en begivenhed, in actu.<sup>8</sup> Sandheden er den eksisterendes forhold til sandheden i lidenskab; dette er sandheden. Og hertil behøves slet ikke kristendommens hjælp, – den pietistiske misforstaaelse af Søren Kierkegaard har intet holdepunkt i forfatterskabet, – saa vilde der jo i virkeligheden heller ingen forargelsens mulighed være. Efter Sokrates maa og skal eksistensen, subjektiviteten være sandheden, eksistensen være intakt. Kristendommen giver ikke Sokrates et svar, som han ikke kan give sig selv, men benægter hans forudsætning: at subjektiviteten er sandheden; den benægter altsaa ikke blot hans svar, men ogsaa det i hans spørgsmaal intenderede svar. Sokrates stillede spørgsmaalet om sandheden til at eksistere i, det spørgsmaal, som mennesket og dets eksistens er, men han stillede det som et spørgsmaal om skyldsfrihed og ikke om syndsforladelse, og det vilde være uetisk for Sokrates at stille det anderledes; skyldens evige erindren er hans sandhed med tro paa, at Gud evigt eller i evigheden er kærlighed. Og dette er ikke en idé blot, fordi Sokrates sætter sit liv ind derpaa.

Det humane og det kristelige forholder sig altsaa ikke til hinanden som idé til virkelighed, som spørgsmaal til svar, som afmagt til formaaen. Ved syndsbevidstheden drejer det sig ikke om en ny viden om, hvad synd er, og heller ikke om afmagt til virkeliggørelsen, – en saadan afmagt er forbudt: hvad et menneske skal, det kan det, – om man da ikke tænker pietistisk. – Som troen ikke er nogen erkendelsesakt, saa er den heller ikke nogen viljesakt. Den sokratiske tro paa Guds kærlighed har virkelig med Guds kærlighed at gøre, – derimod har spekulationen kun med ideen at gøre, fordi den spekulerende lader haant om eksistensen. Som der mellem spekulationen og den subjektive eksisterende tænker er et spring, nemlig mellem spekulation og eksistens, dette spring, hvorved troen bliver til og som er troen, saaledes er der ogsaa mellem Sokrates og det kristelige, mellem troen hos Sokrates og troen i strengeste forstand,



et spring, og lige saa lidt som gudsbevidstheden i human forstand lader sig fremdemonstrere, ligesaa lidt lader det kristelige sig fremdemonstrere. Noget ganske andet er, at Sokrates' tro paa Guds kærlighed er tro paa Guds kærlighed i evigheden, ikke i timeligheden, svarende til skyldens evige erindren. Ogsaa for Sokrates drejer det sig om eksistens, om begivenhed, – der er overalt hos Sokrates en analogi til det kristelige, og der er intet i det sokratiske, der gør kristendommen nødvendig; derfor gør kristendommen ikke noget nyt, men alt nyt, og derfor er kristendommen for Sokrates en forargelsens mulighed: den vil give ham, hvad han maa mene at være i besiddelse af.

Vi skal altsaa nu stille det kristelige, paradokset, ikke i forhold til spekulatjonen, men til den subjektive eksisterende tænker. Det er forholdet mellem religiøsitetet A og B det drejer sig om. Paradokset henvender sig til mennesket som eksisterende, men hvad har det at sige den eksisterende? Vi kom til eksistensen fra troen, men efter at have sat eksistensen, hvad har da paradokset at lægge til? Hvilket er forholdet mellem den humane eksistens og den kristelige?

Vi staar nu ved samme punkt som efter analysen af Smulerne. Vanskeligheden er her saa meget større, som paradokset i kristelig forstand sættes overfor den subjektive eksisterende tænker. Aabenbaringen, som er utilgængelig for spekulatjonen, henvender sig til den eksisterende i hans eksistens; for spekulatjonen, den betragtede spekulant, ikke til at stille noget op med; for den eksisterende underet, nyskabelsen, syndsforladelsens vidunder, aabenbaringsbegivenheden og dermed forargelsens mulighed. Med virkelighed mener Johs. Climacus ikke virkeligheden af det sokratiske, opfyldelsen af menneskehjertets trang, – saa bliver aabenbaringen alligevel kun det, som er opkommet i menneskehedens hjerte, – men aabenbaringen som gerningen, begivenheden, syndsforladelsen som Guds i tiden stedfindende forladensynder.

Aabenbaringen vil for den eksisterende være underet, der fornyer ham hans eksistens. Den gør ikke *noget* nyt; kommer derfor ikke med en ny lære om Gud og synden; den forandrer ikke *noget* ved eksistensen, men den forandrer eksistensen; eksistensen som den er og bliver er det, der bliver ny; den gamle eksistens bliver fornyet, om man kan bruge det udtryk.

At alt er nyt i Kristus, var engang udgangspunktet for Søren Kierkegaards forsøg paa en kristelig spekulatjon, nu betyder det, at kristendommen er et paradoks. Kristendommen gør ikke noget nyt, men alt det gamle nyt. Den forandrer altsaa tilsyneladende intet, og dog gør den alt

nyt. Menneskets evighed møder det i tiden, i paradokset, Guden i tiden, – det er det for al tænkning utilgængelige: at mennesket bliver evigt, skønt det ikke var det. Erindringens bagdør er lukket, og nu kommer mennesket forlæns ind i evigheden i mødet med paradokset. At kristendommen ikke gør noget nyt, men alt nyt, er underet, – at alt bliver som det er, og dog er alt nyt. I sin eksistens er mennesket bestemt af det, det lever ud af, og i kristendommen lever troen af aabenbaringen, paradokset. Som paradokset saa er nyheden kun synlig for troen.

Det opbyggelige, det der grunder eksistensen, eller det, hvori eksistensen grunder, er nyt. Kristendommen begynder med at ophæve et sansesbe drag: at subjektiviteten er sandheden; den gør subjektiviteten til usandheden; den tilintetgør en mulighed, fratager mennesket muligheden og sætter virkeligheden i stedet. Synden er ikke en mangel, et noget, men er, at mennesket er synder; kristendommen lærer altsaa ikke mennesket et nyt syndsbegreb, men lærer det, at det er synder, – synden er, som det hedder, et mærke paa eksistensen. Ved tilgivelsen, ved at give sandheden og betingelsen for at forstaa den, fornyer aabenbaringen eksistensen; den dømmes og retfærdiggør, den tilintetgør og oprejser, – de abstrakte udtryk, saaledes som vi ogsaa træffer dem i Efterskriftet, bliver mere og mere konkrete, – kristendom er jo konkretion, og man kan ikke lade være med at tænke paa, at det er en vis skyhed for at lade det personlige komme paa papiret, der faar Kierkegaard til at bruge de abstrakte udtryk, selv om de her kan begrundes ved at de skal danne modsætning til de græske; – og til sidst bliver paradokset nævnt i sin fulde konkretion som syndsforladelsens, forsoningens paradoks – det eneste, der skiller kristendommen fra den humane eksistens, det der gør alt nyt, menneskets tilværelse ny.

Der er altsaa ikke tale om en ny synd, men synden gør mennesket til synder. Syndsbevidstheden er *conditio sine qua non*, og det var den, som Sokrates ikke havde og ikke kunde have, heller ikke skulde have. Syndsbevidstheden bliver til ((afgørelse, ikke bliven til!)) i mødet med aabenbaringen; at tro paa paradokset er at vedgaa sin synd, og at vedgaa sin synd er at forlade sig paa paradokset, – der er naturligvis ikke tale om, at det ene er forberedelse til det andet. Ogsaa i den humane eksistens er mennesket skyldigt, men at være skyldig er ikke at være synder, at forstaa sig som synder; i syndsbevidstheden ved mennesket sig som synder, ogsaa i den uendelige resignation, hvorved det resignerer fra sine fordringer, men dog beholder kærligheden til verden, og i skyldens evige erindren er mennesket dog optaget af sin egen retfærdighed, – kun i

troen paa syndernes forladelse fornægter mennesket sig selv og sin kærlighed til verden, d.v.s. til den verden, der er menneskets tilhold og derfor er verden. Først i troen paa syndsforladelsen afdøer mennesket fra sin selvished, først troen er selvfornægtelse, – ellers skyldes selvfornægtelsen dog mennesket selv. At tro paa syndernes forladelse, at Gud har glemmt synden og giver mennesket lov til at glemme og dermed opgive sin modstand mod Gud, opgive at ville sørge for sig selv i forhold til Gud, – det er selvfornægtelse, – mens at fornægte sin egen timelighed for sin egen evighed dog er selvhævdelse, selvished. Egentlig kan man først tale om synd i kristendommen: i kristendommen er synden tilgivet; der gives mennesket mulighed for at forstaa sig ud af aabenbaringen; den synd, som bliver, er fornægtelsen af troen paa syndernes forladelse, af Kristus. Kristendommen gør synden til synd ved at tilgive den: nu er det i sandhed synd at fastholde sin synd overfor tilgivelsen.

Paradokset, det kristelige paradoks, Guden i tiden eller rettere Gudens tilblivelse, d.v.s. *Kristi sendelse, som er forsoningen*, – i parantes bemærket er det lidt besynderligt at sætte sig hen og undersøge, hvor mange af de kristelige udtryk, Kierkegaard har faaet med, i stedet for at undersøge, hvad der ligger i de udtryk, han bruger. Her i Efterskriftet, hvor der er gjort op med spekulatjonen, hvor eksistensen er hævdet overfor den subjektive videnskab, er aabenbaringen ikke det overnaturlige i mirakuløs forstand, men er i sin strengthed og renhed opfattet som syndsforladelsens paradoks, der ikke lader sig tænke, men kun tro eller fornægte; den paradokse fornyelse, – mod forstanden, d.v.s. i troen paa Gud, for at tro paa Gud er at tro mod forstanden, eftersom forstanden kun har med det menneskelige at gøre og ikke med Gud, der er underet for den menneskelige forstand, – troen er derfor heller ikke tro paa underets mulighed, men paa dets virkelighed.

Paradokset betyder menneskets fornyelse, at det bliver nyt; der forandres ikke noget i det udvortes, heller ikke ved eksistensens konditioner, de fra fædrene nedarvede eksistensbetingelser. Nyheden bestaar i, at det bliver nyt, ikke i andet, derfor kaldes det paradokset. Naar man affotograferer Søren Kierkegaard, plejer man at sige, at mens Sokrates havde adgang til sin evighed ad erindringens bagdør, saa har man den nu i paradokset. Og det er denne urimelighed, man forstaaer ved paradokset hos Søren Kierkegaard, paastanden om, at man skal have den dér i stedet for i sig selv, at det om jeg saa maa sige er den eneste rigtige maade at have den paa. Man glemmer, at man derved forandrer alt: paradokset [hos Kierkegaard] er ikke en lære om paradokset, men paradokset. Ved

paradokset gives ikke det sokratiske i sin fuldkommenhed, men gives virkeligheden i stedet for sansebedraget; det som gives i syndsforladelsen, er ikke den egne retfærdighed, men Guds retfærdighed i den egne retfærdigheds sted. Forstaar man det anderledes, saa bliver, – som vi flere gange har fremhævet, – paradokset ikke til andet end virkeligheden af den idealitet, som hedenskabet drømmer om; saa er der heller ingen forargelse, for forargelsen bestaar i, at kristendommen giver, hvad mennesket mener at have eller skulle have – eller kunne faa ved kristendommens hjælp; – i at kristendommen gør det til intet, som er noget, for at gøre det til noget, som intet er.

Men gør man paradokset til en sum af læresætninger, gør man kristendommen til en videns-sfære, saa forstaar mennesket jo overhovedet ikke, hvad der sker det. Saa fornyes mennesket ikke, men saa bliver der ved en mirakuløs nyskabelse sat et andet menneske i dets sted, – et andet menneske, som mennesket ikke kan kende sig selv i, et andet menneske, der ikke kan kende sig selv igen. Man kommer ikke udenom at gøre sig klart, hvad man forstaar ved den menneskelige eksistens, om man vil tale om dens fornyelse, – det er jo ogsaa det, der har tvunget Kierkegaard ind i bestemmelsen af det sokratiske. Kristendommen er den kristelige eksistens, – altsaa eksistensen bestemt af kristendommen; sat af kristendommen, dømt og tilgivet, tilintetgjort og oprejst af kristendommen.

Man kan simpelthen ikke tale om aabenbaringen uden at tale om mennesket, hvem den aabenbares, – man kan ikke tale om paradokset uden at tale om troen paa paradokset, som man ikke kan tale om troen uden at tale om paradokset. Underet er paradokset, nemlig paradokset som det, der skaber den tro, der er sig selv et under. Tidens fylde gør øjeblikket til tidens fylde, – øjeblikket, afgørelsens øjeblik, ikke mennesket i betydning af menneskeheden; men det enkelte menneske; det er kristendommens paastand, at det humane er et sansebedrag, netop i dets sandhed, netop i øjeblikket. Troen forstaar sig ud fra aabenbaringen, forstaar sin eksistens som tilintetgjort og fornyet af aabenbaringen, netop sin eksistens.

Paradokset er vidunderet – som sandheden for den eksisterende utilgængelighed for spekulatjonen, som vidunderet for den eksisterende kun for troen paa underet.

## 4. Om paradoxbegrebet

### *IV. Kristendom og Eksistensfilosofi*

(A) Der skulde nu være givet en forudsætning for undersøgelsen af spørgsmaalet om kristendommen og mennesket, om det kristelige budskab og den menneskelige selvforstaaelse, for kristendom og human opfattelse af eksistensen og eksistensens problemer. Jeg opfatter i overensstemmelse med Søren Kierkegaard kristendommen som paradokset, som guden i tiden, som gudens gerning, der er guden selv, og ikke som en lære om paradokset.

Det er det kristelige, der er det første i Kierkegaards bevidsthed, men det kristelige som radikalkuren, som det at være eller vorde kristen, troen som troen paa det absurde eller i kraft af det absurde, troen paa syndsforladelsen som givet i tiden og gældende i tiden, i timeligheden. Fra første færd har Søren Kierkegaard været optaget af sandheden som sandheden for tilegnelsen, tilegnelsens sandhed. Det er herudfra ganske forstaaeligt, at han i forsøget paa at bestemme det kristelige i forhold til mennesket maa afvise spekulatjonen og opdage eksistensens begreb, da kristendommen er for den eksisterende; kristendommen henvender sig til mennesket som eksisterende i dets liv i timeligheden, forudsætter og kræver mennesket for dets eksistens. Eksistensens sandhed lader sig naturligvis ikke objektivt paavise; den beror paa et valg og er kun for den vælgende, ja er valget, er at vælge sig selv som vælgende, som ansvarshavende for sig selv, som det hedder i „Enten-Eller“ II. Eller som der staar i Papirerne: de højeste principper lader sig kun negativt bevise, nemlig idet individet forudsætter dem, idet individet sætter sandheden gennem sit valg af sandheden, men samtidig selv sættes af sandheden som ansvarlig over for sandheden, d.v.s. gennem et valg, der betyder anerkendelse.

Ud fra det kristelige bliver Kierkegaard opmærksom paa eksistensen som begreb og sætter eksistensen som kristendommens krav; netop derfor kan han omvendt bestemme den humane eksistens som terminus a quo<sup>1</sup> for det kristelige.

Kristendommen er paradokset, det absurde, underet, men for den eksisterende. At eksistere kristeligt er at eksistere i forhold til det kristelige; aabenbaringen og troen hører sammen; man kan ikke tale om aabenbaringen uden at tale om troen, og ikke tale om troen uden

at tale om aabenbaringen. Den kristelige tro er tro bestemt af paradokset.

Det betyder ikke, at kristendom og eksistens er eet: kristendommen er ikke eksistensen, men eksistensen bestemt af det kristelige. Hvad eksistens er, hvad det vil sige at eksistere, det ved mennesket; hvad livet er, hvad skyld og synd er, hvad tilgivelse er, det ved mennesket eller kan vide det; her bringer kristendommen ingen nyhed, – eller, om man vil, saa bringer kristendommen kun det til bevidsthed, som ligger i eksistensen, saadan som jo ogsaa Jesus regnede med, at hans tale var forstaaelig for alle og enhver. At det ikke drejer sig om en objektiv, men om en subjektiv sandhed, som mennesket maa afgøre sig overfor, det gælder ogsaa Jesu tale, – altsaa sandheden som et paradoks i den første sokratiske betydning af ordet. Det ligger implicit<sup>2</sup> i, hvad Jesus sagde, selv om Jesus var forkynder og ikke filosof eller teolog i direkte betydning.

Men ved paradoks i streng forstand forstaaer Johs. Climacus ikke, *hvad* Jesus sagde, men *ham*, der sagde det; ikke hvad han *sagde*, men hvad han *var*, og det er det samme som hvad han gjorde. Dette er guden i tiden, paradokset – afgørelsen over for guden i tiden til tro eller forargelse. Guden i tiden er tilgivelsen, forsoningen, – det betyder hans sendelse, – og dermed dommen over den menneskelige eksistens, eksistensen i dens sandhed, eksistensens sandhed, at den er synd. Syndsbevidstheden og troen er en og samme afgørelse; det ene er ikke uden det andet. Og denne afgørelse er over for Guds ord i Kristus; kristendommen er overhovedet ikke andet end paradokset, forsoningen – guden i tiden.

Tager man paradokset bort fra det kristelige, har vi den humane eksistens; lægger man paradokset til den humane eksistens, har vi kristendommen. For kristendommen er ikke andet end underet: ikke noget nyt, men eksistensens paradokse fornyelse.

Kierkegaard har ud fra kristendommen opdaget eksistensen som det sted, hvor det foregaar; og han har ud fra den humane eksistens bestemt det kristelige som underet. Han har ikke fundet paa en særlig kristelig eksistens, han har ikke givet nogen ny, kristelig viden om, hvad det vil sige at eksistere, men han har kristeligt gjort eksistensen gældende. Og han har naturligvis ikke ud fra det humane fundet paa kristendommen; Smulerne viste, hvad der kom ud af det. Som underet i betydning af underets virkelighed, ikke dets mulighed eller idé, maa underet være der, før mennesket kan afgøre sig over for det – samtidigheden med paradokset i forkyndelsen af paradokset.

Vi stiller problemet om eksistensen og eksistensen kristelig bestemt – og staar ved den aktuelle diskussion mellem Bultmann og Barth med Jasper som tredje partner. Jeg stiller problemet paa egen haand og indlader mig ikke paa referat af de nævnte forfattere.

Det er undertiden blevet hævdet – selv af folk, der burde have bedre forstand, – at der ingen væsentlig forskel er paa religiøsitet A og B i Efterskriftet, paa den humane religiøse eksistens og den kristelige, eller som jeg altsaa hellere vil udtrykke mig: og paa eksistensen som bestemt af det kristelige. Ja, Johs. Climacus har jo ogsaa hævdet, at der overalt inden for det sokratiske findes analogier til det kristelige; der er ikke et eneste udtryk der er originalt kristeligt – altsaa ud over paradokset, guden i tiden, konkret udtrykt i Jesus af Nazareth.

Men hvad adskiller saa det kristelige fra „Ein Philosophischer Glaube“, som titlen paa en bog af Jaspers hedder. Kierkegaard fordrer af forkyndelsen, at der skal kunne eksisteres i den, men bliver forkyndelsen saa til andet end en tale om eksistensen, og teologien til andet end eksistensfilosofi? – eventuelt tilsat en pietistisk paastand om, at det *er* noget ganske andet, og at den ikke kristne mangler den kraft, som er nødvendig for at kunne overtage eksistensens opgaver.

Hvordan man løser problemet, naar man opfatter paradokset, aabenbaringen som en vidensmeddelelse, er klart: Man henviser som Barth og Diem gør det til Helligaanden, der gør en kristelig Dogmatik, en kristelig vidensmeddelelse til en selvindlysende sandhed for den troende, og vi faar en overnaturlig, kristelig videnssfære. ((Kierkegaard faar som hos Diem lov til at afgive et eksistentielt korrektiv til dogmatikken, et korrektiv, som er meget let at komme om ved, da det ikke faar lov til at korrigere noget som helst, men maa lade den hele objektive dogmatik uantastet)). Men hertil er der det at sige, at Helligaanden intetsteds i Ny Testamente optræder som forkynder af esoteriske<sup>3</sup> sandheder; skarpt udtrykt: hvad Jesus og hans apostle siger, kan man forstaa uden Helligaandens hjælp. Det er ikke rigtigt, at Helligaanden forklarer ordene; de er forstaaelige for enhver. Derimod er det rigtigt, at ingen kan tro paa Jesus Kristus som sin herre af egen fornuft eller kraft, d.v.s. uden at den Helligaand gennem ordet drager mennesker til at tro paa ordet. Men ogsaa her gælder det, at saavel syndsbevidstheden som troen er menneskets frie afgørelse, menneskets ansvar; at det er Helligaanden, der gennem ordet overbeviser om sandheden i det kristelige budskab, svarer til: jeg tror, hjælp mig i min vantro. Men ikke til

en mystisk overbevisning, hvorved Helligaanden trods al ortodoksi i længden dog bliver til føleri. Ny Testamentes tale om Helligaanden betyder, at i troen har intet menneske troen af sig selv, men som en Guds gave: saavel sandheden som betingelsen for at forstaa sandheden gives af aabenbaringen.

Men hvis man ikke vil gøre kristendommen til en ny videnssfære, men kun forstaa den som eksistensens fornyelse, – at alt er blevet nyt, alt det gamle, der er og bliver, hvad det var, at det er blevet nyt, – hvis kristendommen ikke har andet at sige, end at den fornyer eksistensen, hvad er saa kristendommen; hvad er der saa i vejen for, at man kan forstaa kristendommen som en tale om den sande eksistens og saa ifølge Smulerne kan glemme læreren, naar man har lært af ham? Det er der efter min mening ikke noget i vejen for. Og jeg vil lægge til: det skal der heller ikke være, saa sandt som det kristelige skal være fatteligt for mennesket; saa sandt som det er dette liv, livet i timeligheden, det drejer sig om, – og saa sandt som kristendommen bliver mennesket i grunden uvedkommende, hvis det er et andet liv, en anden tilværelse, der forkyndes. Men ender det saa ikke med, at man lader eksistensfilosofien bestemme kristendommen? At kristendommen bliver den egentlige eksistens og evangeliet forsvinder? Naar kristendommen er eksistensmeddelelse, naar der skal kunne eksisteres i den, bliver kristendommen saa ikke til det at eksistere? Ogsaa troen, ogsaa troen i kraft af det absurde, ogsaa afdøen fra sit livs sikrethed og aabenheden over for fremtiden kan jo overtages af en human eksistensforstaaelse som en eksistensens akt. Naar kristendommen er eksistens, er akt, hvorfor saa ikke kalde en saadan akt for kristendom og stryge resten, der jo hindrer saa mange mennesker i vor tid i at faa noget ud af kristendommen?

Kristendommen er underet og ikke andet end underet. Kristendommen lægger underet til. Men hvad vil det sige: hvad er den fornyede eksistens andet end eksistensen i dens sandhed, dens egentlighed? Opløses underet saa ikke simpelthen i menneskets sandhed, dets egentlighed? Hvad er der i vejen for det? Efter min mening intet om helst, – det skulde da være det, at det saa ikke længer er kristendom, der tales om, men kristeligt forstaaet djævelskab. Hos Søren Kierkegaard betyder paradokset underet, guden i tiden, altsaa noget historisk eller aabenbaringen i noget historisk. Ellers er det ikke underet som virkelighed, men som idé, et filosofisk begreb. Underet er under som begivenhed, og ellers er det ikke under; løsrives underet fra begivenheden, er det



ikke længer noget under. Anderledes udtrykt: saa snart det kristelige ikke er noget historisk, har det intet med kristendom at gøre. Underet er ingen almen sandhed, men en konkret begivenhed. Det er den forstaaelse, der ligger til grund for Johs. Climacus' tale om guden i tiden, – og netop fordi paradokset betyder begivenheden, behøver vi om guden ikke at vide andet end gudens gerning, for guden i tiden er forsonergerning. Derfor er ogsaa troen paa underet en begivenhed, afgørelse over for budskabet: at blive tilgivet og dermed at blive synder. At forstaa det kristelige budskab er at forstaa sig selv i det, og deri ligger implicit det at forstaa det som en tale om eksistensen.

Kristendommen er underet, og underet er ikke andet end eksistensens fornyelse: at alt er blevet nyt. Derfor er kristendommen altid udsat for at blive til eksistensfilosofi, til rationalisme eller humanisme i en eller anden form; den kristendom, der ikke er det, er ikke andet end en esoterisk viden, en magisk religion. Den er stadig udsat for det – i lige grad af rationalismen og af ortodoksien, – for den overnaturlige viden ender altid i en rational viden, fordi den tænker rationalistisk.

Tager vi paradokset bort, har vi den humane eksistens; lægger vi paradokset til, har vi det kristelige. Men denne overgang sker ved et spring – og det om jeg saa maa sige i begge retninger, – og det drejer sig vel at mærke om et spring, selv om det tilsyneladende sker efterhaanden og umærkeligt.

I det følgende skal jeg forsøge at anskueliggøre, hvorledes det gaar til.

Kristendommen er ingen lære, men et historisk faktum, en Guds gerning og et Guds budskab: syndsforladelse, retfærdiggørelse, – ikke som en idé eller som en erindring om sandheden i sokratiske betydning, men som en tildragelse, en begivenhed, – et paradoks for forstanden, *for saa vidt* det drejer sig om den eksisterendes forhold til den evige sandhed, den modsigelse, at det evige, som ifølge sit væsen *er*, saaledes at tænke og være er eet, forholder sig til en i eksistensen bestedt, til et menneske i timeligheden, og ikke skal tænkes til eet med timeligheden, men i lidenskabens øjeblik blive til, vordes i timeligheden, – og et paradoks, *for saa vidt* som det drejer sig om tilgivelsens under som en historisk begivenhed. Kristendommen er som Guds aabenbaringsbegivenhed, som Guds handling, et paradoks; den fremgaar ikke af tænkningen, men af Guds frie handling: altsaa af at Gud gør det, at Gud udvælger og tilgiver, antager sig mennesket og gør det til sit barn, giver det skabelseslivet, skabningens stilling tilbage.

Det mener Johs. Climacus med, at guden blev til, og Johannes Evangeliet med, at ordet blev kød. Ved ordet blev mennesket skabt, og skabningen var Guds aabenbaring; dette ord er nu aabenbaret i Jesus fra Nazareth.

Guds aabenbaringsgerning er et Guds-ord til mennesker; Gud siger mennesker noget gennem sin handling mod dem, – og hvad han siger dem, det er hvad han gør mod dem; Guds handling er Guds ord og Guds ord er Guds handling. Begivenheden er et ord og ordet er en begivenhed – hverken en tidløs lære eller en stum naturbegivenhed.

Derfor er det heller ikke en begivenhed, der sker og dermed er forbi; den kan aldrig blive forbigangen, men sker stadig i det ord, i hvilket den forkyndes. Den er altid nærværende, altid nutidig; den gerning, som skete engang, sker stadig paa ny: fra højheden vil han drage alle til sig, til den fornødrede. I forkyndelsen af Guds gerning i Kristus sker Guds gerning; ordet er begivenhed og er aldrig andet end begivenhed.

Som den Guds gerning, der er Guds handling mod mennesket og Guds ord til det, stiller den mennesket i afgørelsen over for sig, fordrer hans anerkendelse, hans tro og lydighed. Guds aabenbaring sker ogsaa dér, hvor mennesket i vantrø og ulydighed fornægter den, – saavel troen som forargelsen er menneskets reaktion paa aabenbaringen: troen som paradoksets gave i det lykkelige møde, forargelsen som det akustiske bedrag. Men begge dele som menneskets ansvar, fordi det afgøres, hvem mennesket er, ved mennesket selv, og mennesket altsaa afgør sig selv.

(B) Troen er altsaa menneskets svar paa ordets tale eller tiltale, dets anerkendelse eller dets lydighed og som saadan ogsaa dets forstaaelse af det, der siges det; dets forstaaelse af paradokset som et paradoks; i troen forstaar det sig selv som synder og som tilgivet, som uretfærdig og som retfærdig; det forstaar Guds naade baade som indikativ og som imperativ; som Guds barn skal det leve barnets liv; som grebet skal det gribe derefter. Det forstaar livet som et ansvar uden selvbekymring, som i nuet, men uden angst for fremtiden; det forstaar sig ud af den aabenbaring, der møder det, ud af fremtiden, som er fra Gud og er Gud. I ordet, som blev kød, er tilværelsen oplyst, saa det kan vandre i den; mennesket hviler gennemsigtigt i den magt, der satte det, den magt, i hvis haand det er i liv og død. I tilgivelsen er det gamle dømt og det nye mennesket tilsagt; i troen tager mennesket mod tilgivelsen og gaar dermed ind under dommen, forventer det sig selv fra Gud og udleverer det alt sit eget. Og det forstaar med gennemsigtig klarhed, at det er at

leve: at leve af Guds naade, fri af, hvad det er, til lydighed mod, hvad Gud kalder det; fri af sig selv til at være sig selv, fri af sit eget liv til at leve for livet, fri af verden og af skæbnen, af sit livs resultater til at leve for næsten; et liv af Guds kærlighed og derfor i lydighed mod kærligheden.

Alt dette forstaar troen, idet den ser, ikke paa det synlige, men paa det usynlige, d.v.s. Guds naade aabenbaret i Jesu kors.

Troen forstaar altsaa aabenbaringen som sandheden, som virkeligheden og som livet: at her er Gud og mennesket hans skabning. Altsaa sandheden om livet, om det at være menneske; det egentlige virkelige liv, hvortil Gud skabte mennesket, og som han i Kristus paa ny tilsiger det; og det gælder alle mennesker, for alle er det livet og sandheden, den sandhed, som mennesket holder nede ved uretfærdighed, men som ligefuldt er sandheden, det liv, som mennesket har mistet, men som ligefuldt er livet. I sin fornægtelse er mennesket bestemt af den Gud, det fornægter; i sin vantro ved det om troen, som det fornægter; naar det dyrker afguden, dyrker der ham i Guds sted og ved altsaa i afgudsdyrkelsen om Gud; i sin ulydighed ved det om Guds fordring; i sin søgen efter sikkerhed ved det om menneskets afhængighed; i at søge sin egen retfærdighed ved det om nødvendigheden af at være til for Gud, ((netop i dette forsøg paa at retfærdiggøre sig ligger der en forstaaelse af synd)); i sin selvhævdelse søger det livet, men ikke som af naade, livet i sig selv, men ikke fra Gud. Efter sin sandhed, sin sande virkelighed, søger mennesket Gud, – fordi det er Guds, – efter sin aktuelle vilje søger det Gud i afguden og skaber sig i afguden et svar paa sine spørgsmaal. Det vil sige, at mennesket er ulydigt overfor Gud og vil tage sig livet tilbage, skønt livet ikke kan tages, kun modtages. Over for aabenbaringen er synden menneskets selvtilstrækkelighed, den er oprør mod Gud.

Troen ser mennesket ud fra aabenbaringen, ikke aabenbaringen ud fra mennesket; troen møder ikke med kriterier, hvorudfra den bedømmer aabenbaringen, men stiller sig selv ind under aabenbarings dom, den véd sig spurgt om sandheden i det, der møder den. Netop derfor véd den, at aabenbarings tale er fattelig, er forstaaelig, den taler i menneskesprog, i et menneskeliv. Det drejer sig jo heller ikke om hemmelighedsfulde ting, om en magisk omskabelse. Mennesket maa vide besked med begrebet Gud, om synd og om tilgivelse for at kunne forstaa sig som synder eller forstaa tilgivelsens tale. Det ved, at Gud er den, som mennesket frygter, elsker og forlader sig paa; det ved om

menneskets afmagt, dets skyld og dets foreløbighed; det forudsætter aabenbaringsens tale, netop naar den tiltaler mennesket og gør det ansvarligt over for sig. Aabenbaringen er, netop som paradokset, som begivenheden, ingen nyhed i nyhedens forstand, som vi erindrre fra Efterskriftet.

I troens møde med aabenbaringen forstaar mennesket ikke nyheden, men det forstaar sig selv ny: som synderen, der tilgives. Aabenbaringen taler til mennesket som den gudløse, som synderen, og kan kun forstaas i syndsbevidstheden, derved at mennesket forstaar sig som synder, – mennesket forstaar sig ikke som synder, naar det ikke paa naade og unaade, uden garantier af nogen art tror paa syndsforladelsens ord. Syndsbevidstheden er *conditio sine qua non* for at forstaa tilgivelsens gave, men atter er tilgivelsen betingelsen for at forstaa sig som synder. Intet menneske kan forstaa sig som synder uden i troen paa tilgivelsen. Hvad synd er, kan et menneske forstaa, forstaar det det ikke radikalt nok, kan begrebet radikaliseres, men hvad det er at være synder kan intet menneske vide uden i mødet med aabenbaringen, jvnf. Smulernes tale om, at mennesket af Guden i tiden maa lære syndsbevidsthed. Loven er vel retfærdig og hellig og god, men for synderen til synd og død, fordi han søger sin egen retfærdighed, og dette er synden i egentlig forstand. (Det er i god overensstemmelse hermed, at det i „Sygdommen til Døden“ hedder, at det kun er med sandhedens rethaveri, at man kan tale om hedningen som synder; han ved jo ikke af, at han er synder). I aabenbaringen kvalificeres synden; den tilgives; den synd, som bliver, er det ikke at ville tro paa syndernes forladelse, at fornægte Kristus. At mennesket kun i mødet med aabenbaringen kan forstaa sig som synder, er kun et udtryk for, at aabenbaringen er en begivenhed: synden er synd mod den Gud, som aabenbarer sig i Kristus. Muligheden af at forstaa sig som synder ligger i, at mennesket er synder, men bundet af sin angst og sin onde samvittighed kan mennesket ikke forstaa det, hvis ikke tilgivelsen befrier det fra angsten. Synder maa mennesket ikke være og kan det derfor ikke være, før tilgivelsen træder til og antager den fortabte.

(A) Vi har bestemt aabenbaringen som Guds frelsesgerning i Kristus, saaledes som troen tror den. Vi har ikke talt om aabenbaringen uden samtidig at tale om troen, og ikke talt om troen uden samtidig at tale om aabenbaringen. Det sande liv er et liv i og ved og af Guds ord; dette liv i timeligheden, i øjeblikket, som ved tidens fylde er tidens fylde. Dette liv levet i troen paa Guds frelsesaabenbaring: i nuet uden

angst, i ansvar uden egen retfærdighed; i haab uden fordringer; i lydighed uden optagethed af egen lydighed; i verden, men ikke af verden; i arbejde, men fri af resultaterne; i troens akt eller troens bevægelse uden sikkerhed; i at modtage livet fra Gud og give sit eget fra sig.

Men hvad er der her, som ikke kan eftertegnes; hvad er her usynligt for filosofien? Hvad adskiller dette fra „ein philosophischer Glaube“? Kun eet: aabenbaringen som paradokset, og svarende hertil: troen som tro paa paradokset – aabenbaringsbegivenheden, og d.v.s. trosbegivenheden; syndsbevidstheden som det at være synder og troen som det at blive tilgivet, som det svar, der skylder sig selv til parakokset.

Og saa kan vi svare paa spørgsmaalet: hvorledes kristendommen kan blive til rationalisme i en eller anden form. Man gør af aabenbaringen en „lære“ og af troen et „liv“. Hvis aabenbaringen er en lære, kan man have den uden troen, d.v.s. som en besiddelse, selv om der maaske skal et sacrificium intellectus til for at komme over i den. Supranaturalismen er ikke blot paa vej til, men er allerede rationalisme, selv om den er aldrig saa ortodoks. En lære kan man overtage, og et „liv“ kan man leve, – og naar troen er blevet et „liv“, saa er man ikke blot paa vej til en human eksistens, men saa er det ikke andet end et religiøst eller moralsk liv lige til den sande maade at eksistere paa. En supranatural viden kan ikke i længden undgaa at blive en rational, – eftersom det jo dog er mennesket, der har den. Et kristeligt liv kan ikke undgaa at blive til den højeste og fineste form for menneskeliv, – det er jo dog mennesket, der lever det. Hovedsagen er, at man adskiller troens genstand fra troen og troen fra troens genstand, hvorved troens genstand bliver til et objektivt læresystem og troen til et psykologisk fænomen eller til en eksistentiel akt. Resultatet bliver en overnaturlig viden og et kristenliv. . . .

Som eksempel paa det første henviser jeg til Barths system: han vil jo, som han selv siger, værne aabenbaringen mod subjektivisering ved at tale om aabenbaringen som et Guds mellemværende med sig selv. (Ved siden deraf er den blevet til vor ganske vist supranaturalistiske viden, men det er vel ogsaa den allerbedste). Men her vil vi holde os til det sidste udtryk: hvorledes kristendommen bliver til et liv, der hurtigt løsgør sig selv fra aabenbaringen.

Man aftegner eller eftertegner altsaa troens liv eller livet i troen, – det er jo menneskets sande eksistens, og derfor ser det ord til andet ud som kristendom. Jeg kan give min fulde tilslutning til Melanchtons kendte ord: Hoc est christum cognoscere beneficia ejus cognoscere: at

kende Kristus er at kende hans velgerninger, – det er jo ganske det samme som naar der i Smulerne staar, at paradokset er guden i tiden, og naar der føjes til, at vi om guden ikke behøver at vide andet, end at han har været til, fordi han er gerningen, forsoningen.

Men her vil jeg vise, hvorledes disse ord kan blive udgangspunkt for den bevægelse, hvori man tager paradokset bort fra kristendommen og ender i en eller anden form for human eksistens.

Noget skematisk udtrykt vil det se saaledes ud: Kristi velgerninger (beneficia) er det ny livs gave; dette liv er det egentlige, virkelige menneskeliv, som her er blevet virkelighed. Hvor man navnlig opfatter beneficia som en overnaturlig viden, bliver denne, trods al ortodoksi, temmelig hurtigt til eet med menneskets væsen, – kristendommen bliver til idealisme i filosofisk forstand. Men hvor man opfatter beneficia som et liv, en væren eller eksistens, bliver beneficia til menneskets egentlige eksistens, som det ikke besidder, ikke er, men vorder, til menneskets mulighed, som det er dets opgave at realisere, til en akt, hvori mennesket ikke forstaar sig i eller ud fra sine præstationer, men i sin gøren eller handlen, – jvnf. paa tysk: forskellen mellem Tat og Tun. Det historiske i kristendommen, – at det er Kristi beneficia, – bliver til aabenbaringen i betydning af eksistensens opklaring, til anledning for menneskets besindelse paa sig selv som eksisterende eller til et blot og bart udtryk for eksistensen.

Gang paa gang ser vi saa i historien, at kristendommen bliver til en almen sandhed, men hvor man lægger vægten paa menneskets eksistens mere end paa dets væsen, bliver kristendommen til eksistensen som saadan: Tidens fylde er i øjeblikket, er øjeblikket, – derfor bliver øjeblikket til tidens fylde. At aabenbaringen er en historisk akt, der sker mennesket i historien eller som det historiske menneske, bliver til, at den stadig paa ny sker mennesket i dets historie, at den er et andet udtryk for menneskets væren-historisk. Ordet blev kød! I Johannes evangeliet er meningen aabenbart den, at ordet blev *dette* kød, men det bliver til det abstrakte, at ordet blev kød, og dermed ogsaa, at ordet *bliver* kød, bliver til for mennesket i dets historiske væren. Udvælgelsen, kaldelsen bliver til en væren udvalgt eller rettere en stadig bliven udvalgt, en bestemmethed af eksistensens sandhed. Tiggivelsens akt bliver til en tilgivelsesakt; troen paa Kristus til en Kristustro. Guds gave bliver til det at have som gave; at være af Gud i aabenbaringen bliver til i sin eksistens at være ud af eksistensens grund; at modtage livet i Kristus bliver til at modtage sig selv i sin givne virkelighed som skab-

ning, selve det at være skabning, at forstaa sig selv ud af Gud som skabning.

Saaledes bliver aabenbaringen anledning for den menneskelige selvforstaaelse: mennesket forstaa sig i aabenbaringen, fordi aabenbaringen er en afsløring af menneskets sande eksistens. Det finder i aabenbaringen udtryk for sit livs problematik og finder denne problematikens løsning i det at være til, ikke af det synlige mærkbare, sig selv, verden, men af det usynlige, tysk udtrykt: af „das unverfügbare“<sup>4</sup>.

(B) Spørgsmaalet om kristendommen bliver til eet med eksistensens problem; eksistensen stilles i forhold til kristendommen, til den kristelige eksistensopfattelse; i virkeligheden forholder man sig dertil som til en hvilken som helst anden objektiv sandhed. Afgørelsen bliver en afgørelse af eksistensens problemer, ikke af det eksisterende individ selv i dets eksistentielle forhold til aabenbaringen. I stedet for afgørelse faar vi refleksioner over den fordrede afgørelse, og som alle refleksioner kan de kun standses ved en vilkaarlig akt af den reflekterende.

(A) Det, der sker, er i virkeligheden, at de kristelige udtryk bliver til almene begreber, eller som vi maaske her hellere skulde sige: til bestemmelser af eksistensen som saadan eller af eksistensens akt: aabenbaringen bliver til en stadig sig gentagende aabenbaringsakt, syndsbevidsthed og tilgivelse bliver til momenter i denne akt, forsoningen til en i eksistensens bevægelser sig tildragende forsoning. (B) Beneficia Christi er blevet til beneficia, der kaldes for Kristi, men i virkeligheden burde hedde: de i selve eksistensen liggende grundsandheder; – beneficia er blevet til vore muligheder, vore beneficia. Evangeliet er blevet til lov.

(A) Jeg vil udtrykke det saadan, at sætningen er blevet vendt om: beneficia ejus er blevet til, at vore beneficia er hans, hvorefter ikke blot følger, at han er ikke andet end sine beneficia, men ogsaa, at han er ikke andet end de i menneskets eksistens liggende beneficia. Troens forstaaelse af sig selv i aabenbaringen er blevet til, at den sande menneskelige forstaaelse af sig selv er troen. De kristelige udtryk har ingen forbindelse med deres historiske udspring; de fortsætter deres vej alene. At Kristus er aabenbaringsbegivenheden, bliver til, at begivenheden, den eksistentielle begivenhed, er aabenbaringen. Barth siger, at læren om Kristus forsvinder i læren om frelsen, – men Kristus er virkelig ikke andet end Guds frelsesgerning, – men i virkeligheden er det, der sker ikke, at kristologien forsvinder i soteriologien,<sup>5</sup> men at soteriologien forsvinder i læren om eksistensen, bliver til en lære om eksistensen og ikke blot til en i eksistensen sig fuldbyrdende akt, men sim-

pelthen til denne akt. Altsaa ikke til eksistensens paradokse fornyelse, men til eksistensen selv, saa kristendommen ikke bliver andet end eksistensen som opgave for individet. (B) Kristus bliver menneskets eksistentielle mulighed, kristendommen bliver til menneskets eksistens. Man kan saa forsøge at hævde det kristelige som virkeligheden af det eksistentielle, at det *her* er virkeligt, mens andre steder ikke. Men her gælder det som over alt, hvor der er tale om virkeligheden af tænkningen, at tænken og væren er eet: det almene er.

(A) Man finder saa i skriften ikke andet end beskrivelsen af den menneskelige eksistens i dens selvforstaaelse; man ved paa forhaand, hvad skriften kan have at sige. vi er med Barths udtryk de beati possidentes.<sup>6</sup> Og heri har Barth ret, saafremt aabenbaringen er en lære og ikke en begivenhed; saa bliver syndsforladelsen til en formel, som vi hurtigt kan blive færdig med.<sup>7</sup> Men en begivenhed er det ikke saadan en sag at udlægge; der sker mange ting undervejs; derom vidner for resten hele Kierkegaards forfatterskab. Vi er over for begivenheden alt andet end beati possidentes, ogsaa hvad forstaaelsen angaar, og skriftens betydning ligger ikke i at forkynde os en formel – eller et helt læresystem, men i dens forkyndelse af begivenheden; skriften vidner om Kristus, og vi skal høre dette vidnesbyrd; for saa vidt som skriften ogsaa giver udtryk for forstaaelsen af sig selv i denne begivenhed, er vi, – netop som de altid fattige, – altid i behov for at høre paa den, men virkelig ikke for ved dens og Helligaandens samlede hjælp plus hele kirkehistorien i nogen grad at blive beati possidentes. Hvad specielt Helligaandens hjælp til teologisk arbejde angaar, saa er det virkelig ganske rigtigt af Bultmann, naar han siger, at man til teologi ikke har mere brug for Helligaanden end til et hvilket som helst andet anstændigt arbejde.

Det er særlig i spørgsmaalet om forstaaelsen af Jesu død og opstandelse, at problemet kommer tydeligt frem: naar man stryger paradokset og troen paa paradokset, bliver Jesu kors til Korset og Jesus til prototypen<sup>8</sup> paa mennesket. Jesu død og opstandelse bliver ikke just til et eksempel til efterligning – imitatio –, men til den mulighed, vi skal virkeliggøre, til vor vej, retfærdiggørelsens vej eller retfærdiggørelsens akt, en døen og en opstaaen, en udleveren og en modtagen, en bliven til intet og en aabenhed over for fremtiden. Paulus' forstaaelse af at blive medkorsfæstet med Kristus, Luthers theologia crucis<sup>9</sup>, hans conformitas<sup>10</sup> med Kristus kan blive til eksistensfilosofi, en romantisk heroisme eller en dødsmystik.



Retfærdiggørelsen bliver til retfærdiggørelsesakten, Guds og menneskets gerning i eet. Korset bliver til muligheden af at blive til intet for Gud, at se sin egen intethed ind i øjnene og overtage den, og derigennem komme til sig selv i sin egentlige eksistens. (B) Mennesket overtager Kristi kors som sit kors, bliver conform med den fornødrede, – en overgang fra den uegentlige til den egentlige eksistens; en given afkald paa at forstaa sig selv ud af det synlige, ud af verden; det giver afkald paa at eje sit eget liv og bliver derigennem fri af sit eget liv, af den verden hvori det lever; det overtager sin død og bliver derigennem fri af døden. Jesu død gives os at dø. Jesu liv og død bliver til en mulighed af at gaa ind under døden og dér have livet. Og Jesu opstandelse bliver forstaaelsen af Jesu døds betydning, dens mening: at der er liv i at dø, en tilegnelse af Jesu ord: den som mister sit liv, skal vinde det. Jesu død bliver for saa vidt den egentlige „frelseskendsgerning“, men opstandelsestroen er det, som i Jesu død ser livet, ser livet i at dø. For saa vidt kan man ogsaa sige, at opstandelsesforstaaelsen af Jesu død som frelsen er det egentlige: korset vilde intet være uden opstandelsen, og opstandelsen er forkyndelsen af korset. Livet i troen bliver et haas mæ, et som om ikke: at leve i verden, fri af verden, at leve som dem, der er døde fra deres eget liv og dets skæbne. –

Til denne eksistensforstaaelse træffer vi mange paralleller i de forskellige religioner og ikke mindst i den mystik, hvorfra Luther i sine tidligere aar hentede saa mange udtryk og maaske ogsaa megen inspiration; her bør der gøres opmærksom paa Johs. Climacus' fremstilling af det humane stadium i religiøsitet A i Efterskriftet og ikke mindst paa afvisningen af mystikken, der sætter en tilstand i stedet for den eksistentielle akt og saaledes glemmer eksistensen.

Luthers: simul justus et simul peccator<sup>11</sup> kan forstaaes paa samme maade: under dommen benaadede, som intet for Gud retfærdiggjorte d.v.s. til for Gud; eller med andre ord: som fattige rige, som døde levende, i erkendelse af synden hellige. Det er den uendelige resignation hos Kierkegaard, med resignationens fred og trøst: en indforstaaelse med tilværelsen, der kan udtrykkes med troen paa Guds kærlighed – i evigheden; en samforstaaelse med Gud eller med eksistensens betingelser som den, Anti-Climacus i „Sygdommen til Døden“ kalder for stoicisme og dér dømmes som fortvivlelse.

Og dog er det alt sammen rigtigt – i troen paa paradokset.

(A) Vi har skildret, hvorledes kristendommen bliver til eksistensfilosofi,

til humanisme, – brugt lutter kristelige udtryk, kun taget paradokset og troen paa paradokset bort. Og saa faar vi loven i stedet for evangeliet. Paradokset er forsoningen, tilgivelsen, og troen i kristelig forstand er troen paa paradokset – til at eksistere i og eksistere paa og ved, men til at eksistere, og saa er det rigtigt, at det at eksistere kun kan udtrykkes ved Jesu ord: den som vil vinde sit liv skal miste det, men den som vinder sit liv skal miste det. Disse ord er ikke kristendom, for kristendom er syndernes forladelse, men de er udtryk for det menneskes liv, hvem syndernes forladelse gælder.

Selvforstaaelse aabenlyst eller tilsløret, – det er eksistensen uden troen; selvforstaaelse i troen eller troens forstaaelse af sig selv i og ud fra paradokset, det er kristendommen.

Kristendommen taler til det eksisterende i hans eksistens, som eksisterende; hvad den siger, kan mennesket forstaa; den bruger ingen fremmede udtryk, hvad den siger er altsammen forstaaeligt. Ja, den forkynder kun eksistensen, men den forkynder Guds naade over eksistensen og gør derved det, som var lov, til evangelium, til en Guds gave. Her er springet: troen paa syndernes forladelse gennem syndsbevidstheden; ikke gennem en radikaliserings af syndsbegrebet, men gennem at forstaa sig som synder; hvad synd er, ved mennesket eller kan faa det at vide, og det kan forstaa det, for det er synder, men at det er synder, det faar det at vide gennem aabenbaringen – naturligvis ikke uden om, men i dets egen afgørelse over for aabenbaringen. (Syndsbevidsthed ogsaa begivenhed). (B) Man kan ikke først uafhængigt af aabenbaringen bestemme synden for saa at komme til kristendommen som det nødvendige svar paa menneskets tilstand i synden, uden at denne aabenbaring bliver et blot og bart udtryk for menneskets ideale stræben: er synden menneskets uretfærdighed, dets manglende retfærdighed, som det selv forstaa den, saa bliver retfærdigheden dets egen retfærdighed, som det selv forstaa den. Eller med Smulernes udtryk: kan mennesket spørge efter sandheden, saa har det ogsaa sandheden og behøver ingen aabenbaring.

(A) Tager man paradokset bort, har vi den humane eksistens, for kristendommen er ikke andet end paradokset; saa faar vi ad korte eller lange omveje rationalisme eller humanisme i moralistisk eller intellektualistisk form, rettroenighed eller tro som oplevelse, en filosofi om menneskets væsen eller en filosofi om menneskets eksistens. Kristendommen taler til den eksisterende, og derfor har vi at gøre rede for, hvad det vil sige at eksistere – det er vor opgave at leve, og det er vor

opgave at sige, hvad det er at leve – under ansvar over for evangeliet. Er vi teologer, driver vi ogsaa eksistensfilosofi, men hverken er evangeliet bestemt af eksistensfilosofien eller eksistensfilosofien af noget, vi kalder teologi, men som i virkeligheden kun er kristendom som ogsaa en filosofi. – Paa hvilket stadium, den saa befinder sig paa vej mod katolicisme eller rationalisme kan være ret ligegyldigt. Som den, der lever for evigheden, er som en mand der ror en baad, han vender ryggen mod maalet, men ansigtet mod dagens opgave, saaledes er det at forkynde kristendom: i troen paa Guds naade at forkynde livet som menneskets sted, – men sandelig ogsaa kun at forkynde livet som menneskets sted i troen paa Guds naade. Mellem kristendom og eksistens, mellem det kristelige budskab og enhver tale om eksistensen er der en afgrund, et spring. Men dette spring er ikke bort fra, men til eksistensen, og det kan kun forkyndes i eksistensen: til at eksistere i og ved. Netop naar kristendommen ikke er andet end paradokset, guden i tiden, forsoningen og troen, er det at være kristen at eksistere som menneske i troen paa forsoningen.

P. S. – Hvad er da Teologi? Teologi er eksplicering af det i aabenbaringen hørte, af den nye tilværelse i troen, af den deri givne nye forstaaelse af mig selv. Teologiens genstand er Guds aabenbaring, Guds budskab til mennesker, – til mennesker og derfor som hørt af mennesker, – hvad det siger mennesker, og dermed hvorledes mennesker forstaa sig selv deri.

Opfatter man aabenbaringen som en ligefrem historisk begivenhed og dermed sammenhængende som en objektiv lære derom, faar vi et objektivt læresystem, – saa er kristendommen ikke blot til som aabenbaring og ikke blot til for mennesker idet de hører, ikke blot til for troen.

Opfatter man aabenbaringen som en oplevelse, selvforstaaelse, en bevidsthed, en eksistentiel akt, saa er aabenbaringen blevet til menneskets selvaabenbaring.

Saa bliver teologien enten læren om Gud i sig selv, dogmatisme, overnaturlig viden eller eksistensfilosofi.

Troen forstaa sig i aabenbaringen, i troen forstaa mennesket sig selv ny. Denne nye selvforstaaelse kan filosofien afskrive eller eftertegne som en kristendom uden Kristus.

## 5. Enten - Eller II

(A) Det vigtigste afsnit i „Enten–Eller“s anden del er det, der handler om „Ligevægten mellem det Æstetiske og det Ethiske i Personlighedens Udarbejdelse“. (Saml. V. II side 141 ff). Det drejer sig ikke, saadan som man maaske af overskriften kan forledes til at tro, – om en forening af et æstetisk og et etisk moment i en harmonisk enhed, men om forskellen mellem at leve æstetisk og leve etisk. Spørgsmaalet er, under hvilken bestemmelse man vil leve sit liv (side 153).

Det æstetiske i et menneske er det, hvorved han umiddelbart er det, han er; det etiske er det, hvorved han bliver det, han bliver (side 161, 207).

Æstetikerens kan leve før valget; det gælder da om at hjælpe ham hen til det at vælge. Lever han efter valget, da er det synd (side 153). Hans liv er indifferens; alle muligheder er for ham lige gode; han lever i momentet og vælger kun for momentet (side 153). Han vælger i grunden ikke, men hans liv er som plantens; hans udvikling er som plantens, og skønt individet bliver, saa bliver det til det, som det umiddelbart er (side 202). Hans liv er i øjeblikket; det har ingen kontinuitet (side 179). Han er sig selv i sin tilfældige umiddelbarhed (side 172). Hans liv er meningsløst; han fortvivler over tilværelsen; selv forstaar han det maaske saaledes, at han fortvivler over noget endeligt, men denne fortvivlelse viser i virkeligheden, at han er fortvivlet (side 173 f). Hvor forskellige end stadijerne er indenfor det æstetiske, saa har de dog alle det tilfælles, at aanden ikke er bestemt som aand, men er umiddelbart bestemt (side 163). Personligheden er umiddelbart bestemt, ikke aandeligt, men fysisk (side 164). Der kommer imidlertid det øjeblik i et menneskes liv, hvor umiddelbarheden ligesom er modnet, og hvor aanden fordrer en højere form, hvor den vil gribe sig selv som aand (side 170). Sker det ikke, bliver et menneske tungsindigt. Tungtsind er aandens hysteri. Men tungtsind er synd, er egentlig en synd instar omnium,<sup>1</sup> for det er den synd ikke at ville dybt og inderligt, og dette er en moder til alle synder (side 171).

Enten skal man leve æstetisk eller leve etisk (side 152). Det etiske er modsætningen til den æstetiske indifferens (side 153). At vælge er et egentligt og stringent udtryk for det etiske (side 151). . . . Valget er valget af det at ville, er at vælge at vælge (side 154); det er ikke et valg af noget (side 161). Valget er et valg mellem at vælge og ikke at vælge, og

ved dette valg bliver saa forskellen mellem godt og ondt til, og det første valg – valget af at vælge – er med i ethvert senere valg (side 196). I valget vinder eller erhverver et menneske sig selv (side 148). I valget bliver et menneske sig selv bevidst i sin evige gyldighed, bliver det sig bevidst som den, det er, i evig og usvigelig forstand (side 185). I valgets øjeblik vælger mennesket sig selv, eller rettere det modtager sig selv (side 160).

Valget var ikke et valg af noget, men af at vælge: i det absolutte valg vælger mennesket det absolutte, men det absolutte er mig selv i min evige gyldighed; noget andet kan jeg ikke vælge absolut, for vælger jeg noget andet, da vælger jeg det som en endelighed og vælger det altsaa ikke absolut (side 192). Det selv, jeg vælger, er det absolutte selv eller mit liv efter sin absolutte gyldighed (side 196). . . .

(B) Vi sagde, at etikeren valg var et valg af det at vælge, af at vælge godt og ondt, af, at der skal være forskel paa godt og ondt, af at leve under denne bestemmelse. Valget er altsaa et valg af det etiske, af at leve sit liv under etiske bestemmelser, derfor er dette det første valg med i ethvert senere. I modsætning til det æstetiske valg er dette valg et absolut valg, det er jo valget mellem at vælge og ikke at vælge, det valg, der sætter den absolutte forskel mellem godt og ondt, – det er derfor etikeren ikke lader sig anfægte af fritænkernes paavisning af moralens forskellighed efter tid og sted. Ved det absolutte valg bliver det etiske sat som det absolutte. Det absolutte valg er valget af det etiske, og dette er igen det etiske valg, hvorfor man kan sige, at det etiske er det etiske valg af det etiske. Vi maa altsaa udtrykke det med en dobbeltsætning: ved det absolutte valg sættes det etiske absolut; individet vælger det etiske – vælger godt og ondt absolut; og dette er igen det etiske: at vælge godt og ondt absolut. Der er derfor ikke tale om noget vilkaarligt valg: det etiske vælges absolut, d.v.s. som det absolutte, det sættes som det absolutte, idet det sættes absolut, men det sættes absolut, idet det vælges som det absolutte. Med andre ord: i valgets akt er det etiskes absolutthed sat og forudsat. Idet vi ser bort fra Johannes Climacus' korrektur, kan vi da give en fortolkning til det vanskelige sted side 191: idet jeg da vælger absolut, vælger jeg Fortvivlelsen, og i Fortvivlelsen vælger jeg det Absolutte, thi jeg er selv det Absolutte, jeg sætter det Absolutte og jeg er selv det Absolutte; men som aldeles identisk hermed maa jeg sige: jeg vælger det Absolutte, der vælger mig, jeg sætter det Absolutte, der sætter mig; thi erindrer jeg ikke, at dette andet Udtryk er ligesaa absolut, saa er min Kategori at vælge usand; thi den er netop Identiteten af begge. Hvad jeg

vælger, det sætter jeg ikke, thi dersom det ikke var sat, saa kunde jeg ikke vælge det, og dog, dersom jeg ikke satte det derved, at jeg valgte det, saa valgte jeg det ikke. Det er, thi dersom det ikke var, kunde jeg ikke vælge det; det er ikke, thi det bliver først derved, at jeg vælger det, og ellers var mit valg en Illusion.“ Der har i det foregaaende (side 188) været tale om at vælge fortvivlelsen og i denne fortvivlelse at finde sig selv, finde det evige menneske, i fortvivlelsen over endeligheden at finde det absolutte: „Saa vælg da Fortvivlelsen, thi Fortvivlelsen selv er et Valg, thi man kan tvivle uden at vælge det, men fortvivle kan man ikke uden at vælge det. Og idet man fortvivler, vælger man atter, og hvad vælger man da, man vælger sig selv, ikke i sin Umiddelbarhed, ikke som dette tilfældige Individ, men man vælger sig selv i sin evige Gyldighed (side 189).

Meningen med det citerede stykke maa være denne: i fortvivlelsen fortvivler jeg over mig selv i min tilfældige endelighed og vælger mig selv i min absolutthed, jeg fortvivler over min æstetiske tilfældighed og finder min evige gyldighed som den absolutte vælgende, som det etiske individ. Jeg vælger absolut, idet jeg vælger fortvivlelsen, og i fortvivlelsen vælger jeg det absolutte: jeg vælger absolut og dermed det absolutte, nemlig mig selv som det absolutte; jeg sætter det absolutte, og i denne sætten af det absolutte er jeg selv det absolutte. Men som identisk dermed maa jeg sige: jeg vælger det absolutte, der vælger mig; jeg vælger mig selv som det absolutte, men i dette valg er det mit absolutte jeg, der vælger; jeg sætter mig selv som det absolutte, men i denne sætten af mig selv som det absolutte, er det mit absolutte jeg, der sætter. Jeg gør mig selv i min evige gyldighed til det absolutte, men i denne handling er det det absolutte – mig selv i min evige gyldighed –, der gør mig absolut. Hvad jeg vælger, det sætter jeg ikke, thi dersom det ikke var sat, dersom i valgets akt det absolutte ikke var til for mig som vælgende, saa kunde jeg ikke vælge det. Men atter: dersom jeg ikke i valgets akt satte det absolutte, saa valgte jeg det ikke som det absolutte. Altsaa er det for mig som vælgende, ellers kunde der ikke være tale om noget valg; og det er ikke: for det bliver først til det absolutte, derved at jeg vælger det, – ellers var mit valg en illusion; jeg valgte da ikke absolut og gjorde ikke i mit valg det absolutte til det for mig absolutte. Tanken maa være den samme som dér, hvor det drejede sig om det absolutte valg af det etiske: ved valget gør jeg det etiske valg til det absolutte, og i denne akt er det etiske det absolutte for den vælgende. Valget af det etiske er det etiske, men i dette valg er og bliver det etiske det, som konstituerer valget.

Samtidig med at etikeren taler om at vælge at vælge, om at vælge det absolutte som det absolutte, – som man kun kan vælge det, der er absolut, – taler han ogsaa om at vælge sig selv, sig selv i sin evige gyldighed. For en overfladisk betragtning kunde det da se ud, som om der baa- de var tale om at vælge at vælge og om at vælge sig selv. Men ganske som det at vælge at vælge (vælge det etiske valg etisk) var det samme som at vælge det etiske, og omvendt det etiske ikke var andet end at vælge etisk, saa er ogsaa det at vælge det samme som at vælge sig selv som vælgende, – det etiske valg er jo altid at vælge at være, og selvet er denne væren, hvad der stemmer med, at hovedsagen i livet er at vinde eller erhverve sig selv, sig selv som vindende eller erhvervende sig selv. (Jvnfr. talerne om at erhverve og om at bevare sin sjæl i taalmodighed, hvor Kierkegaard ganske som i „Enten–Eller“ opfatter sjælen som selvet, jvnfr. „Enten–Eller“ II, side 197).

For at vinde os en forudsætning for at forstaa tankegangen vender vi atter tilbage til etikerenes bestemmelse af de etiske som det, hvorved et menneske bliver det, han bliver, – i modsætning til det æstetiske, der er det, hvorved et menneske umiddelbart er det, han er . . . Det etiske valg er det, hvorved et menneske vælger sig selv som vælgende, vælger at være, hvorved det bliver, hvad det bliver; det bliver det, det vælger; ved valget af valget bliver det den vælgende. Det bliver ikke noget andet end sig selv, men det bliver sig selv som . . .<sup>2</sup> og bliver derfor dette selv. Forandringen er en selvets forandring (jvnfr. i Efterskriften om Kristendommen som den, der forvandler den eksisterende hans eksistens). Selvet betyder hos Kierkegaard ikke et hvad, men et hvorledes.

(A) Selvet er det abstrakteste af alt, der dog tillige i sig er det konkrete af alt: friheden. Friheden er det abstrakteste udtryk for det selv, der gør et menneske til den, han er. Den, der vælger sig selv, ikke i endelig forstand, for saa blev jo dette „selv“ en endelighed blandt andre endeligheder, men i absolut forstand, han vælger sig selv som det uendelige konkrete, for det er ham selv, og dog er det absolut forskelligt fra hans tidligere selv, for han har valgt det absolut. Dette selv har ikke været til før, for det blev til ved valget, og dog har det været til, for det var jo „ham selv“ (side 193). Der er altsaa tale om to dialektiske bevægelser: det, der vælges, er ikke til, og bliver til ved valget; det, der vælges, er til, ellers var der ikke et valg. Dersom nemlig det, jeg valgte, ikke var til, men blev absolut til ved valget, saa valgte jeg det ikke, saa skabte jeg; men jeg skaber ikke mig selv, jeg vælger mig selv (smstds.). „Medens derfor Naturen er skabt af Intet, medens jeg selv som umiddelbar Person-

lighed er skabt af Intet, saa er jeg som fri Aand født af Modsigelsens Grundsætning, eller født derved, at jeg valgte mig selv" (smstds.).

(B) „Den nyere Philosophie“ har ophævet modsigelsens grundsætning; den vender sig mod den forbigangne tid og medierer modsætningerne sammen i en højere enhed. Det er derfor, den ikke kan svare paa det spørgsmaal: hvad jeg skal gøre; for den løber det i grunden ud i eet. Det kommer sig af, at den har forvekslet to sfærer med hinanden: tænkningens og frihedens. Det, som filosofien har med at gøre, er det logiske, naturen, historien, og her hersker nødvendigheden, og derfor har mediationen sin gyldighed. Hvad historien angaar, forholder det sig dog saaledes, at der baade kan være tale om den „udvortes“ gerning, hvorved individet tilhører den verdenshistoriske proces, og den „indvortes“ gerning, hvorved han hører hjemme i frihedens sfære. I den nødvendige historiske proces er der intet enten-eller, men dog kan det vel ikke falde nogen filosof ind, at der for det handlende individ ikke er det og var det.

(A) Den, der lever æstetisk, udvikler sig nok, men han udvikler sig med nødvendighed, ikke med frihed, der foregaar ingen metormofose med ham, ingen uendelig bevægelse i ham, hvorved han kommer til det punkt, udfra hvilket han bliver det, han bliver (side 201). (B) Æstetikerer gør egentlig fælles sag med filosoferne, kun, at han ligger paa gerningens gebet, de paa kontemplantationens; han medierer modsætningerne i en højere galskab, filosofien i en højere enhed. Det er overfor saavel æstetikerer som filosofien at etikeren kæmper for friheden, for den kommende tid (side 154 ff).

(A) I valget vælger mennesket sig selv som friheden og ejer sig selv som sat ved sig selv, d.v.s. som valgt af sig selv, som fri. Det vælger sit frie selv, det vælger sig selv som frihed. Valget er af friheden, og er friheden. Men hvad forstaas der ved frihed. Vanskeligheden ved at forklare det hænger sammen med, at friheden ikke er til i al almindelighed, men er dette konkrete individs frihed, er at dette konkrete individ er fri som den det er. Man maa i grunden sige, at friheden er frihed til at være fri, men først er, naar den er konkret. Frihedens lidenskab vaagner i valget, nemlig lidenskabens efter at kunne handle, og den forudsætter sig selv i valget: uden lidenskabens efter at handle intet valg. Hvad er saa frihed? Vi tillader os at besvare spørgsmaalet med et udtryk fra „Begrebet Angest“: friheden er det at kunne. Berettigelsen af at hente dette udtryk fra et senere skrift for at anvende det her, fremgaar tydeligt, naar vi gaar videre: vi sagde, at det selv, der vælges, er paa eengang det abstrakte af alt og det mest konkrete: han vælger sig selv, ikke i endelig forstand



som noget endeligt, men absolut, men dog er det som ham selv uendelig konkret. Ved at blive valgt absolut er det absolut forskelligt fra hans tidligere selv, men det er dog ham selv. Det selv, han vælger, har en historie, i hvilken han vedkender sig identiteten med sig selv. Denne historie er af forskellig art, thi i denne historie staar han i forhold til andre individer i slægten og til hele slægten, og denne historie indeholder noget smerteligt, og dog er han kun den, han er, ved denne historie. Derfor hører der mod til at vælge sig selv; thi paa samme tid som det synes, at han isolerer sig allermost, paa samme tid fordyber han sig allermost i den rod, ved hvilken han hænger sammen med det hele. Det ængster ham, og dog maa det være saa; thi naar frihedens lidenskab er vaagnet i ham, saa vælger han sig selv og kæmper for denne sin besiddelse som for sin salighed, og det er hans salighed. Han kan intet opgive af det altsammen, ikke det smerteligste, ikke det tungeste (side 193 flg.). Det selv, der vælges absolut, er ikke en abstraktion eller en tautologi, saaledes kan det i det højeste vise sig i orienteringens øjeblik, hvor man skiller ad, til man finder det abstrakteste udtryk for dette selv, og endog da er det en illusion, at det er aldeles abstrakt og indholdsløst, thi det er jo dog ikke bevidstheden om friheden i almindelighed, dette er en bestemmelse af tanken; men det er fremkommet ved et valg og er bevidstheden om dette bestemte frie væsen, der er sig selv og ingen anden. Dette selv indeholder i sig en rig konkretion, en mangfoldighed af bestemmelser, af egenskaber, kort, er hele det æstetiske selv, der er valgt etisk (side 199) . . . .

I valget vælger et menneske sig selv absolut; det vælger sig selv som frihed eller i frihed. Det betyder ikke, at godt og ondt bliver lige; men hvor konkret hans selv er, han har dog valgt sig selv efter sin mulighed, han har i angeren løskøbt sig selv for at blive i sin frihed; i angeren overtager mennesket sig selv ikke som nødvendighed, men som frihed (side 208). Først naar man i valget har overtaget sig selv, iført sig sig selv, gennemtrængt sig selv totalt saaledes, at enhver bevægelse er ledsaget af bevidstheden om et ansvar for sig selv, først da har man valgt sig selv etisk, først da har man angret sig selv, først da er man konkret, først da er man i sin totale isolation i absolut kontinuitet med den virkelighed, man tilhører (side 222). Kun i angeren kan et menneske vælge sig selv absolut, kun i angeren kan et menneske være frihed. Kun i angeren kan et menneske overtage sit liv som frihed; at kunne i angeren overtage sig selv er frihed.

Individet vælger sig selv som en mangfoldig bestemt konkretion og vælger sig derfor efter sin kontinuitet. Denne konkretion er individets

virkelighed; men da han vælger den efter sin frihed, kan man ogsaa sige, den er hans mulighed, eller at den er hans opgave (side 226). Han er som dette konkrete individ en mulighed for sig selv; han har sig selv som opgave under et evigt ansvar; dette er paa eengang hans absolutte afhængighed og hans absolutte frihed, han har jo ikke skabt, men han har valgt sig selv (side 242). At individet har sig selv som opgave for sig selv, vil sige, at han er ansvarhavende for sig selv i personlig betydning (side 233). Han gennemtrænger alt med friheden, idet han i frihed overtager alt; han uendeliggør sig selv i valget; for tænkningen er der kun relative differencer, men idet individet vælger sig selv absolut, uendeliggør det sig selv absolut, thi jeg er selv det absolutte, thi kun mig selv kan jeg vælge absolut, og dette absolutte valg er min frihed (side 200).

Det forekommer mig, at man ofte har vanskeliggjort sig forstaaelsen af det her refererede afsnit af Enten-Elles anden del, hvori man jo finder en stor del af de i hele det kierkegaardske forfatterskab afgørende begreber, ved enten at indlægge en pietistisk-idealistisk tankegang eller ved at gøre et forsøg paa at opfatte begreberne ud fra gængs filosofisk eller videnskabelig tænkemaade, i stedet for at lade værkerne tale for sig selv. Nu er det virkelig heller ikke let at eksplicere tankerne, men at gentage dem er paa den anden side temmelig overflødig; man opdager snart, at det er meget vanskeligt at sige det tydeligere end Kierkegaard selv har sagt det.

Vi vil – som Kierkegaard – begynde med valget. Det gælder her, at hvad der vælges maa være til, ellers kan det ikke vælges, men dog er det ikke, men bliver først derved, at jeg vælger det; ellers var valget en illusion.

Valget maa for at kunne vælges være til som en fordring paa individet, men paa den anden side bliver valget kun til derved, at det vælges. I valget skaber mennesket ikke valget, men anerkender det. At vælge valget betyder at anerkende det, anerkende, at man *er* stillet i valget. Men at der er et valg, er ikke noget objektivt givet, nogen objektiv sandhed; valget er kun til, naar man vælger det, anerkender det.

Hermed er allerede sagt, at det er det etiske, der konstituerer valget; der findes ikke andet virkeligt valg, andet absolut valg end valget mellem godt og ondt, overalt ellers gælder det om kvantitative modsætninger: kun naar spørgsmaalet er om, hvad et menneske skal gøre, staar det over-

for et absolut enten-eller. At det er det etiske, der konstituerer valget, vil sige, at valget er til som en fordring paa individet, en fordring, som ganske vist ikke kan konstateres, kun anerkendes eller forkastes. Med et udtryk, som er laant fra de senere værker, kan vi sige, at det drejer sig om en subjektiv sandhed, som man ikke kan forholde sig til objektivt, betragtede, men kun subjektivt afgørende. Hvoraf naturligvis følger, at den ikke er til og ikke afgøres i almindelighed, men kun for den enkelte og i det enkelte, kun er til i det konkrete og kun afgøres i det konkrete.

Naar valget er at vælge at vælge, og det i afgørende, i absolut forstand, saa bliver det et valg mellem den æstetiske indifferens og valgets ansvar eller ansvaret for at vælge. Det drejer sig ikke om valget mellem godt og ondt, men om valget af det valg, det ansvar, hvori forskellen mellem godt og ondt bliver til. For den, der handler under et absolut ansvar, er der med ansvaret givet en forskel mellem godt og ondt; det ligger i, at han i det konkrete skal afgøre, hvad han skal gøre, og hvad han ikke skal gøre; han kommer derved ganske af sig selv til at sætte en forskel mellem godt og ondt.

Det hedder videre, at i valget bliver et menneske sig selv bevidst i sin evige gyldighed, bliver sig bevidst som den, det i evig og usvigelig forstand er. I valget vælger et menneske nemlig sig selv som vælgende, som staaende i valget, og bliver derfor sig selv som den, paa hvem evighedens eftertryk hviler. Det vælger sig selv som den, der af evighedens fordring modtager sig selv, hvilket atter er et valg af individet selv i dets evige gyldighed, – i parentes bemærket ødelægger man hele forstaaelsen, om man opfatter udtrykket „sig selv i sin evige gyldighed“ pietistisk eller idealistisk som et moralsk fuldkomment billede af mennesket; en saadan opfattelse er jo udelukket alene dermed, at der til det at være sig selv i sin evige gyldighed ogsaa hører det at angre sig selv. . . .

I valget vælger et menneske sig selv som noget givet, men ved at vælges absolut bliver det givne ikke længer noget tilfældigt foreliggende, men for den vælgende noget absolut. Det er til, men det faar først sin bestemmelse i valget, bliver først i valget til noget ganske bestemt, noget for individet afgørende. Valget er ingen vilkaarlighed: det er jo sig selv, mennesket vælger; det er valgets alvor, dets absoluthed eller intensitet – med et noget tvetydigt udtryk –, der gør dette selv til noget ganske bestemt og afgørende. I valget tager mennesket sig selv for alvor, og dermed bliver det alvor med at være dette menneske. I valget gør et menneske alvor af at være dette selv, anerkender det ansvaret for sig selv og dermed det at være menneske som et ansvar. Problemet er hos Kierkegaard ikke

det objektive: om der er et ansvar, men det subjektive: om der er et ansvar for mig. Det kan derfor kun besvares subjektivt: jeg vælger *mit* ansvar og anerkender dermed, at jeg staar under ansvar. Det er det, Kierkegaard mener, naar han siger, at jeg vælger mig selv, vælger at være et vælgende, et ansvarligt selv, men jeg vælger mig selv som den, der *er* et ansvarligt selv, og skaber ikke mig selv . . .

Det mest abstrakte udtryk for dette selv, det absolutte selv, er friheden, – ordet abstrakt siger, at der dermed kun er givet en betoning, en bestemmethed af selvet uden hensyn til dette selvs konkrete indhold, – i valget af sig selv som vælgende vælger et menneske sig selv som frihed eller i sin frihed . . . Det gælder om det gode, at det kun er for friheden, kun er som frihed: som handling, som gerning, men vel at mærke som min handling, min gerning. Valget er i grunden kun valg, naar valget er frihed; jeg vælger kun mig selv som det absolutte, naar jeg vælger mig selv som frihed; som det at være fri, fri i mit valg. Er det etiske det, hvorved et menneske bliver det, han bliver, saa er det etiske ogsaa friheden, er en frihedens gerning, for kun frihedens gerning er menneskets egen gerning, – at være god af naturen og derfor være god i sit forhold til andre er ikke at være god i etisk forstand; det er ikke at blive god gennem at vælge det gode; det er ikke at blive det, men at være det; det er nødvendighed, ikke frihed.

Valget er den frie handling eller afgørelse, menneskets selvbestemmelse. I valget vælger individet sig selv som vælgende, som fri, valget er kun valg af mig selv, naar valget er frihed; naar jeg, idet jeg vælger mig selv, vælger mig selv som fri, som ganske ansvarlig for mig selv. Frihed betyder frihed til at handle, til at afgøre mig, til at være mig selv, kunne mig selv, kunne mit liv som mit liv. Menneskets frihed er ikke som Guds frihed: hans frihed er at skabe, men menneskets frihed er at være fri, at handle frit som dette bestemte individ; frihed til at overtage sig selv som opgave for sig selv, til at vedkende sig sig selv og alt sit, sin private person og sin hele historie, der er indflettet i hele menneskehedens historie. I angeren løskøber et menneske sig selv og bliver frit: det overtager hele sit liv som skyld, som sin frihed, og bliver derved fri. Valget er et frit valg af individets egen virkelighed, det overtager sig selv som mulighed d.v.s. som opgave, som ansvarshavende for sig selv.

Hvad er saa temaet i dette afsnit af Enten–Eller? Man kan opfatte det pietistisk-idealisk som den opgave at blive en moralsk personlighed, at blive sit eget ideal, sig selv i sin evige gyldighed i betydning af et fuldkomment moralsk selv, som man gennem sit valg former sig selv til.

Saa faar man en anden højere verden, som er den egentlige, og det virkelige konkrete liv, menneskets tilværelse som dette bestemte menneske svinder ind til en ligegyldighed, som man dog, saa længe man nu er behæftet med den, maa se at klare sig i uden at miste sit evige liv. Man kan opfatte det som interessen for livet, en intens opgaaen i livet, hvor det bliver intensiteten, livet i denne verden, hvori mennesket skal udfolde sig ved at lade livet udfolde sig, – man kan opfatte dette som intentionen, hvorved tankegangen bliver acceptabel for vor tid: det drejer sig om at være menneske, om at være den, jeg er (jvnfr. side 207) i identitet med sig selv, om at være et helt og fuldt menneske som natur og naturprodukt og, som det hedder, vedkende sig det altsammen. Saa bestemmer individet sig efter sin nødvendighed og ikke efter sin frihed; saa er individet, hvad det er; men hvad det er, det er saa en tilfældighed, som man godtager, men ikke overtager.

I virkeligheden *er* valget, frihedens gerning, ikke uden det konkrete liv, men det konkrete virkelige liv *er* heller ikke uden frihedens valg af det. Ved det absolutte valg af sig selv bliver selvet til noget bestemt, bestemmes det ved at være menneskets opgave, menneskets ansvar. Det drejer sig om een og samme handling, een og samme akt: dette liv, men som en opgave for individet, et krav om at vælge sig selv som ansvarlig for sig selv. Det er det, jeg i tidligere afhandlinger har kaldt for sammenknytningen.

Mennesket bestemmes som aand, hvor det at være aand ikke betyder andet end det at have sit liv som et ansvar, som en opgave, at gennemtrænge livet med bevidstheden om sig selv som frihed, og d.v.s. som den, der har livet som sin mulighed, og derfor om jeg saa maa sige er skilt fra det for at kunne overtage det. Spørgsmaalet om valget er jo – som det ogsaa hedder – et spørgsmaal om at ville. At skulle og at ville er de to udtryk, som ligger til grund for hele Kierkegaards forfatterskab. Forskellen er forskellen mellem livet som det, man har eller er, og livet som det, man skal.

Det forekommer mig, at allerede fra første færd skilles Kierkegaard fra moderne tankegang; noget mere taabeligt end den publicity, Kierkegaard i vor tid har opnaaet, skal man lede efter. Kierkegaards valg er et valg mellem at forstaa livet ud fra principer af videnskabelig, religiøs eller moralsk art, og saa at afgøre sig overfor det. For at vælge maa et menneske slippe sig selv: det skal afgøre, hvad livet er for det, og i denne afgørelse alene bestemmes det, hvad livet er.

## 6. At være et selv

I „Enten–Eller“s anden del bestemmer Kierkegaard opgaven som den at vælge sig selv i sin evige gyldighed, hvormed han mener det samme som at vorde sig selv. I „Frygt og Bæven“ siger han, at det er timeligheden, alt drejer sig om. I de opbyggelige taler er temaet at erhverve sin sjæl, og i „Sygdommen til Døden“ drejer det sig om at være sig selv eller ville være sig selv. Til disse udtryk kan føjes et fra „Begrebet Angest“ om at vinde sit liv ind under aandens bestemmelse.

I talen om at bevare sin sjæl i taalmodighed strejffes spørgsmaalet om, hvad sjælen er, at et menneske maa vel kende sin sjæl for at erhverve den, men at dette kendskab ikke maa forveksles med dens bevarelse og i øvrigt ikke er saa forfærdelig vigtigt.

Betegnende er det, at der er tale om sig selv i sin evige gyldighed: det drejer sig altsaa om det givne selv, det empiriske menneske, men i dets evige gyldighed, en gyldighed, som valget forlener det med (vælge sig selv i sin evige gyldighed – livets evige gyldighed ved at vælges, ikke en metafysisk bestemmelse af livet). Æstetikerer er det, han er, men etikeren vorder det, han vorder, – der er tale om det samme, forskellen ligger i, at etikeren vorder det, vælger det, overtager det, overtager sig selv som ansvarshavende for sig selv. Jeg antager, det samme gælder udtrykket sjæl: ogsaa her er der tale om det empiriske menneske, men ved at erhverves eller som erhvervet er det sjælen i dens evige gyldighed eller sjælen som det evige. Det drejer sig jo altid om timeligheden, eller som man ogsaa kunde udtrykke det: om livet i verden. Timeligheden eller endeligheden er indholdet, om noget andet indhold er der ikke tale. I de opbyggelige taler drejer det sig om det almindelige menneskelige liv i familie og samfund, i medgang og modgang o.s.v., noget som ogsaa gælder for „Kærlighedens Gjærninger“ og i virkeligheden for det hele forfatterskab. Det selv, der er tale om, er altsaa det empiriske selv, det givne indhold, vi kan sige menneskets naturlige liv, – andet har mennesket ikke, og andet er mennesket ikke. Saaledes jo ogsaa talerne ved tænkte lejligheder: bryllup, skrifttemaalet, begravelsen.

Udtrykket, at det er dette liv alt drejer sig om, hvilket gælder for det hele forfatterskab, kan imidlertid misforstaas: hos Kierkegaard drejer det sig ikke om udfoldelse, om lykke, om tilfredshed og harmoni, om livets hvilen i sig selv eller om en resigneret nøjen sig med dette liv; end ikke

om livets moralske fuldkommenhed. Det drejer sig ikke om noget i livet, men om livet som saadant, ganske som det foreligger. Hermed skal ikke være sagt, at alt dette ingen betydning har: alt har sin tid, og livet bestaar ikke i andet end disse relative formaal. Men hos Kierkegaard drejer det sig i absolut forstand om dette liv og netop derfor ikke om forskellighederne, forskellighederne mellem menneske og menneske og forskelligheden i skæbne. Kierkegaard har som bekendt maattet høre meget, fordi han ikke har interesseret sig for de mange praktiske opgaver. Naa, ja han har i hvert fald interesseret sig for mennesket i dets liv i timeligheden – for mennesket og ikke for de timelige forskelligheder; for livet i forskellighederne og derfor ikke for ved forandringer at ændre livets vilkaar, hvorved man efter Kierkegaard tilslører, hvad det i virkeligheden drejer sig om. Han interesserede sig ikke for forandringer i det ydre – og derindunder falder i virkeligheden ogsaa de pietistiske forandringer i følelseslivet, – som det et menneske skal leve for, som det ene fornødne eller som erstatning for det ene fornødne.

At det er dette liv det kommer an paa, betyder heller ikke, at det er de enkelte ting i livet: hvordan de er, at man faar sine ønsker opfyldt. „Prinsessen“ er timeligheden som saadan, – ungersvenden faar prinsessen, og det naturligt ogsaa, om hun skulde dø og han altsaa ikke faar sit ønske opfyldt i det ydre. Selvfølgelig bestaar livets indhold af en mængde enkelte ting, om dem drejer det sig da ogsaa, men vel at mærke: om dem drejer det sig, baade naar man opnaar dem, og naar man bliver dem nægtet, baade naar man vinder og naar man mister, – eller som Kierkegaard udtrykker det: det drejer sig ikke om besiddelsen, men om forholdet til besiddelse og tab af dem. Opfyldelse er opfyldelse, og tab er tab, at ville forsøge at gøre tabet til intet, hindre det i at gøre sig forstaaeligt for sig, er trods, – ogsaa tabet skal jo henføres til Gud.

Dette liv, timeligheden, vil altsaa sige det naturlige givne liv, som det nu engang er, og som det trods alle forandringer bliver ved at være: med alle dets muligheder, som mennesket ikke fornaar at gøre sig til herre over. Verdenslivet, som Kierkegaard udtrykker det. Det er altsaa det selv, som mennesket forholder sig til, forstaaet som naar man i daglig tale taler om sig selv og dermed mener det konkrete givne selv. Saa vidt jeg kan skønne, mener Kierkegaard altid dette med selvet. Altsaa selvet som objekt for subjektet, for sig selv som subjekt for sin egen subjekt-væren. Imidlertid maa man ikke forstaa det at være subjekt for sig selv som noget, man uden videre er, som noget, der ogsaa kan gøres gældende for dyret, der jo ogsaa er en slags Jeg som en naturkraft, – subjekt for sig

selv er mennesket kun ved at være det, ved at overtage sig selv som ansvarshavende for sig selv. Det konkrete selv, selvet i dets nødvendighed, er mulighed for selvet som subjekt, naar det vorder eller vælger sig selv.

Med selvet menes da det givne empiriske indhold, som et menneske forholder sig til. *At være et selv* er at overtage det konkrete selv i dets givne indhold. Kierkegaard kan derfor bruge udtrykket *selv* saavel om det empiriske selv, selvet som objekt, som om selvet som subjekt, og selvet i betydningen af at forholde sig til sig selv er det at være menneske som opgave for mennesket, og i realiseringen af denne opgave er mennesket sig selv. Som Kierkegaard baade kan sige, at ethvert menneske er eksisterende, og at det at eksistere ikke er noget, der følger af sig selv, men en opgave, saaledes kan han baade bestemme mennesket som et selv og tale om at være et selv som den opgave, der er individet stillet.

Naar Kierkegaard taler om at erhverve sig selv, mener han at erhverve sig selv som objekt for sig selv som subjekt, at erhverve det at være et selv.

Med selvet eller det at være et selv, mener han det samme, som han ofte udtrykker med ordet syntese, f.eks. mellem endelighed og uendelighed, timelighed og evighed, nødvendighed og mulighed, hvor endeligheden o.s.v. svarer til det empiriske konkrete selv, selvet som objekt, og evigheden svarer til selvet som subjekt, jvnfr. om selvet i dets evige gyldighed, selvet som det absolutte i „Enten–Eller“s anden del, mens det at være et selv svarer til at sætte syntesen, – at være et selv er det samme som at være aand. Hvis man holder sig til udtrykket, at selvet er et forhold, der forholder sig til sig selv, kan man sige, at timeligheden er selvet som indhold, det givne selv, selvet i dets nødvendighed, mens selvet som mulighed er forholdet til det givne selv, og det at være et selv er frihed, som enhed af mulighed og nødvendighed. Det ses da klart, at Kierkegaard ved bestemmelsen af mennesket som et selv eller et forhold ikke har tænkt paa forholdet mellem to momenter eller to sider af menneskets natur, f.eks. en lavere og en højere, eller paa mennesket som tilhørende to verdener, timelighedens og evighedens eller aandens. Som indhold drejer det sig om det samme: selvet som objekt er naturligvis det samme som selvet som subjekt, indholdet er i begge tilfælde det samme: selvet er en fordoblelse, mennesket er verdenslivet i dets forskellighed fra sig selv. Det er „det samme menneske“, der er objekt for sig selv som subjekt og subjekt for sig selv som objekt. Det er det der ligger i begrebet eksistens, og Kierkegaards opfattelse af mennesket er den, at det er eksisterende. For mennesket drejer det sig om den egne tilværen som menne-



ske: hvad denne er for mennesket, og hvad mennesket er for den, om selv at leve sit liv, hvorved eller hvori et menneske er et selv. Tankegangen er i virkeligheden meget simpel og svarer til den selvforstaaelse, der ligger til grund for menneskets opfattelse af sig selv, f.eks. naar man taler om at være et selv, at løbe fra sig selv, at staa ved sig selv. Mennesket er klar over, at det baade staa i et nødvendigheds- og et mulighedsforhold til sig selv. Det er ogsaa klart, at mennesket lader sig føre tilbage paa indholdet, enten man nu forstaa dette materialistisk eller idealistisk. Men ogsaa deri er mennesket i grunden subjekt for sig selv, – det sker ikke med logisk nødvendighed. At forholde sig til sig selv er konstitutivt for mennesket, det hører med til eksistensens struktur. Menneskets forhold til sig selv<sup>1</sup> er et forhold i selvforstaaelse, netop ikke forstaaelse af verden som et noget, men af sig selv, ikke af sig selv som noget objektivt, men af sig selv som objekt for sig selv som subjekt. Til eksistensen hører en forstaaelse af sig selv som eksisterende, den er altsaa menneskets forhold til sig selv og derfor ikke af teoretisk art, ikke en betragtning af et noget, men en forstaaelse af sig selv. Det drejer sig om en forstaaende forholden sig, og en forstaaelse, der er en forholden sig.

Kierkegaard udtrykker det saaledes, at det ikke drejer sig om en lige-gyldig viden, men om en bekymret viden om sig selv. Og i denne bekymring udtrykker det indvortes menneske sig. I den objektive uvished afgør mennesket sig selv i subjektiv vished om sig selv, – et spørgsmaal om at ville, om hvorledes mennesket vil sig selv. Sandhed betyder hos Kierkegaard subjektiv sandhed, en væren af eller i sandhed, som god betyder at *være* god, – det er derfor Kierkegaard stadig betoner, at det ikke drejer sig om nogen afgørelse i det ydre, men om den indre afgørelse, afgørelsen af sig selv, om den indvortes afgørende handling, hvori individet bestemmer sig selv.

Efter Kierkegaards opfattelse bekymrer mennesket sig altsaa om sig selv, for den eksisterende er det eksistensen, alt drejer sig om. Der er jo i grunden heller ingen, der ønsker at blive et andet selv. ((Etikeren gør i Enten-Eller II opmærksom paa, at hvad mennesker end gaar og ønsker, saa er der ingen, der ønsker at blive an anden; selv en selvmorder vil dog egentlig ikke af med sig selv. Der synes her at være en modsætning til „Sygdommen til Døden“, hvor der er tale om fortvivlet ikke at ville være sig selv. Men modsigelsen er kun tilsyneladende. Her<sup>2</sup> er der tale om selvet som det abstrakteste af alt, og det er friheden; i den forstand er der ingen, der vil af med sig selv, end ikke selvmorderen. Men i „Sygdommen til Døden“ er der tale om selvet som syntesen af

endelighed og uendelighed, af mulighed og nødvendighed. Udtrykkene her vilde svare til, om der i „Sygdommen til Døden“ havde været tale om syntesen mellem frihed og nødvendighed, – hvad der for resten ogsaa er, idet Kierkegaard har brugt to formuleringer: frihed og nødvendighed, og mulighed og nødvendighed med friheden som det tredje)). Kierkegaard kender ikke til nogen bekymringsfri tilstand, derimod skelner han mellem den bekymring, der er til verden, og den, der er til Gud, – i talerne om Liljen og Fuglen mellem hedningernes bekymring og troen, der ogsaa er en bekymren sig, jvnfr. her troens forventning. I bekymringen om verden, om de enkelte ting, om ønsket, taber mennesket sig selv til verden, taber det det at være et selv, i bekymringen om sig selv i sin evige gyldighed, om sig selv som et selv, vinder det sig selv.

At ville være sig selv er naturligvis ikke at ville være sig selv som naturfænomen, saaledes er mennesket netop ikke sig selv, ikke et selv, forholder det sig ikke til sig selv, men fortaber sig selv, identificerer det sig selv med verden. At ville være sig selv som naturfænomen betyder selvopgivelse, som det at ville være sig selv som noget blot aandeligt er at opgive sit liv og trække sig ud af livet.

For at faa fat paa det særegne i Kierkegaards tankegang kan man sammenligne ham med andre tænkere, – hans angreb paa systemet og paa kirkeligheden giver jo ogsaa anledning dertil. Her maa man naturligvis gøre sig klart, at Kierkegaard ikke har fundet paa en ny form for tænkning, den eksistentielle, – Kierkegaard taler jo heller ikke om en eksistentiel tænkning, men om en eksisterende tænker, der altid husker paa, at han er eksisterende. For Kierkegaard drejer det sig ikke om den objektive, men om den subjektive sandhed. Betydningen heraf kan ikke overvurderes. Kierkegaard fastholder spørgsmaalet om „sandheden“, men samtidig sig selv som individ, der ikke kan finde den objektive sandhed, fordi han ikke kan forlade sig selv som individ. For det første drejer det sig om sandheden, som mennesket ikke kan undvære, for det andet drejer det sig om timeligheden, som er menneskets liv. Den objektive sandhed har ingen interesse, fordi den ikke forklarer det, hvormed det drejer sig, – til den objektive sandhed vilde Kierkegaard ogsaa henregne, hvad vi plejer at kalde subjektivismen, der jo ogsaa har sin objektive sandhed: nemlig den subjektive. Sandhed er for Kierkegaard en væren, nemlig som eksisterende. Kierkegaard regner med, at mennesket behøver en sandhed for at eksistere i den; da det ikke objektivt kan gribe den, maa det subjektivt afgøre sig overfor den. Spørgsmaalet bliver ikke: hvad er sandhed, men: hvad er sandhed for mig. Spørgsmaalet bliver ikke, om

jeg skal, men om jeg vil. Spørgsmaalet er et spørgsmaal om inderlighed og kan kun stilles og besvares i inderlighed. Eller med andre ord: sandheden er subjektiviteten og subjektiviteten er inderligheden. Det er den væsentlige sandhed, hvormed et menneske maa have absolut vished – og derfor kun kan have subjektiv vished. Vished og subjektivitet hører sammen. Subjektiv vished svarer til objektiv uvished. Tænkningen kan intet svar give paa det subjektive spørgsmaal, men kan anvise stedet, hvor spørgsmaalet afgøres af subjektiviteten.

((Spørgsmaalet om sandheden er altsaa ikke afskaffet, tværtimod, det er subjektivt fastholdt; ikke en praktisk sandhed, ikke at det er livet, det kommer an paa, hvorved spørgsmaalet er opgivet)).

## 7. Den opbyggelige tale ...

(I) Meningen med denne afhandling er ikke at give en indførelse i Søren Kierkegaards religiøse forfatterskab eller at række læseren en hjælpende haand til forstaaelsen. En saadan er overflødig; det er min erfaring, at den, hvem livet har lært teksten, ogsaa kan forstaa temaet, selv om han ikke har filosofiske eller teologiske forudsætninger.

Heller ikke er det meningen at uddestillere det af talerne, som det er værd at vide, og derved overflødiggøre læsningen af dem, – det er jo opbyggelige taler, og de skal derfor ikke meddele nogen ny viden, men stille opgaven.

Derimod mener jeg, at den, der har læst Søren Kierkegaards religiøse forfatterskab, maaske kunde ønske at samtale om det: at understrege lidt hist og her og derved muligvis komme til at læse mere i det, end han har gjort det før. Desuden har man efterhaanden fortolket saa meget paa Kierkegaards religiøse forfatterskab, at det nok kan være tiltrængt at gøre et forsøg paa atter at lade det komme til sin ret, netop som opbyggeligt.

Og endelig mener jeg nu ogsaa, at der ud fra de opbyggelige skrifter kan gives en belysning af intentionen i det hele forfatterskab, som ikke er uden betydning.

Paa forhaand kan man selvfølgelig ikke afvise berettigelsen af at skrive ogsaa om det opbyggelige forfatterskab, selv om faren for at hindre det i at virke efter dets hensigt: at vække uro i retning af inderlighed, naturligvis her er særlig nærliggende.

Kierkegaard har som bekendt selv lagt navn til sit religiøse forfatterskab. Heraf følger i og for sig ikke, at det alene er her, man kan finde hans egen mening, eller at det i særlig grad skulde indeholde hans egen opfattelse, men det indeholder det, han har villet forkynde for sig selv og andre. Mens de pseudonyme skrifter er repliker i forfatterskabets dialog, er de religiøse skrifter læserens samtale med sig selv ved talerens hjælp. Kierkegaard opfattede helst sig selv som læser af det hele forfatterskab, men han er i særlig grad læser af de opbyggelige skrifter, – han læser dem til opbyggelse. Selvfølgelig lader Kierkegaards skrifter sig forstaa værk for værk, men netop kun som repliker, hvorfor det er nødvendigt at kende de øvrige repliker for virkelig at forstaa, hvad han vil have sagt med dem; derimod lader de opbyggelige taler sig meget let forstaa

hver for sig, naar man forstaaer dem „ved sig selv“, – hvor meget man saa er i stand til at læse i dem, afhænger af, hvem man selv er; hvor meget man spørger efter. De skal jo heller ikke meddele nogen ny viden, men gøre den viden, som mennesket har om sig selv, til et spørgsmaal om afgørelse, ikke af dette eller hint, men af sig selv, hjælpe læseren til at tage stilling, ikke til dette eller hint, men til sig selv.

Det er ikke vanskeligt at forstaa, hvorfor de fleste Kierkegaard-fortolkere har fundet saa lidt i de opbyggelige skrifter, – de er jo heller ikke skrevet for fortolkere, men for læsere, – i en vis forstand gør de ogsaa et meget almindeligt indtryk: mennesket er set i dets givne virkelighed, med bestemte anlæg, fortrin og mangler, som levende i et borgerligt samfund med de deraf følgende opgaver og pligter, og i de naturlige forhold til andre mennesker. Hvis man ikke paa forhaand kender teksten, faar man meget vanskeligt fat paa temaet. Som oftest har talerne derfor været opfattet som det flade vand i modsætning til pseudonymernes dybe afgrunde pisket af lidenskabens storme. Man har saa enten forstaaet dem ud fra Mynsters prædikener, der hvad stil og emnevalg angaar ofte har været deres forbillede, men læst saa lidt i dem, at man ikke er blevet opmærksom paa forskellen. Eller man har fortolket dem ud fra de pseudonyme skrifter, hvis abstrakte udtryk og begreber man har tolket ud fra den filosofi, de skulde bekæmpe. Paa den maade har man faaet mange underligheder ud af Kierkegaards religiøse forfatterskab – ting, som der virkelig skulde lyst til at skrive og endnu større lyst til at læse og skrive om.

Bortset fra en række begreber i de pseudonyme skrifter, der i særlig grad har deres betydning i opgøret med den objektive filosofi, er terminologien den samme i de pseudonyme og de opbyggelige skrifter; der er heller ingen tvivl om, at den tilgrundliggende tilværelses- og menneskeforstaaelse er den samme. Kierkegaards interesse er jo altid den samme: eksistensen eller det at eksistere, og det baade „intellektuelt“ og „praktisk“. Uden at udtrykket er brugt, er dog alle de opbyggelige taler bestemt af opfattelsen af mennesket som en synthese, – hvis man ikke snarere maa sige, at begrebet synthese er opstaaet som et forsøg paa nøjagtigt at definere, hvad meningen er med at eksistere. Det samme gælder de kendte ord fra „Efterskriftet“: subjektiviteten er sandheden: de opbyggelige taler er i virkeligheden en nøjagtig forklaring af, hvad der ligger i disse ord.

Som opbyggelige taler, der vil læses til opbyggelse, d.v.s. til afgørelse eller handling, og er bestemte for den enkelte, der ikke er enkelt d.v.s.

fremragende i æstetisk forstand, men enkelt som enhver er det eller kan være det, indeholder de naturligvis ikke saa mange begrebsdefinitioner og udviklinger eller saa mange psykologiske iagttagelser, – de gør ikke saa mange vanskeligheder, men giver den virkelige læser lejlighed til selv at gøre dem: der er overalt lejlighed til at gøre pause og lade forfærdelsen komme til orde.

De opbyggelige taler sætter ind efter slutningsprædikenen i „Enten–Eller“s anden del. Der er i „Enten–Eller“ den mislighed, at etikeren for at bestemme sig selv i modsætning til spekulationen i stedet for tvivl havde brugt fortvivlelse, men dog havde givet forholdet dette udseende, at han ved at fortvivle i selve denne fortvivlelse ligesom uno tenore<sup>1</sup> fandt sig selv, som om det etiske selv fandtes i fortvivlelsen, at individet ved at holde fortvivlelsen ud fandt sig selv. Men: idet jeg fortvivler, bruger jeg mig selv til at fortvivle, og derfor kan jeg vel ved mig selv fortvivle om alt, men ikke, naar jeg gør dette, ved mig selv komme tilbage. Og det er i dette afgørelsens øjeblik, at individet behøver en guddommelig bistand.

Herfra fører nu de opbyggelige taler videre: vejen er en bevægelse paa stedet, men saavel forfærdelsen som det opbyggelige finder et stadig stærkere udtryk. Problemet er stadig det samme: det at eksistere, inderligheden. Der kommer saadan set slet intet nyt til, men det gamle forstaaes paa en ny maade: forfærdelsen bliver til synden og skylden, og tilbagevenden sker i kraft af det absurde, af syndernes forladelse. Som det, der kommer til, radikaliserer det foregaaende, saaledes kan man sige, at dette i sig indeholder alt det, der i det nye gives en ny forstaaelse. En klar forstaaelse af de opbyggelige taler skulde derfor ikke være uden betydning for forstaaelsen af de pseudonyme skrifter, mens man paa den anden side maa prøve sin forstaaelse af de opbyggelige taler paa de pseudonyme skrifter. De opbyggelige taler siger i hvert fald noget om, hvor problemerne ligger i de pseudonyme skrifter: det maa i en vis forstand være de samme spørgsmaal, der behandles, og skal man være sikker paa at have forstaaet Kierkegaard, maa man kunne sætte de to dele, som forfatter-skabet bestaar i, i relation til hinanden. I saavel de opbyggelige som de pseudonyme værker drejer det sig om at finde forfærdelsen og det opbyggelige, om at vinde sig selv eller sit liv – det at eksistere – fra dets verdensbestemthed, fra endeligheden tilbage til livet i verden i dets gudsbestemthed; med Kierkegaards skarpeste udtryk: om at afdø fra livet og vinde det tilbage i kraft af det absurde, af syndernes forladelse. Det er denne „bevægelse“, der for Kierkegaard er at eksistere som menneske, –

og det at eksistere som menneske er for Kierkegaard det at være menneske.

De opbyggelige taler giver ingen livsanskuelse, ingen religiøs forklaring paa tilværelsen; der er i grunden ikke andet end vejen, og vejen fører intetsteds hen: vejen er bare at gaa vejen, og andet resultat er der ikke. Der sker heller intet i de opbyggelige taler: det drejer sig ikke om psykologiske udviklinger; naar talen er forbi, er læseren lige vidt, læseren opfordres ikke til at tage stilling til talen, men til sig selv, og det er denne afgørelse, der i talens løb skal træde tydeligt frem.

Naar man vil have klarhed over Kierkegaards intention, er de opbyggelige taler af stor betydning; de kender kun mennesket i dets daglige virkelighed; de har ofte hentet deres ordforraad fra dagligsproget, og deres opfattelse af mennesket bunder i virkeligheden i den forstaaelse, der skjult eller aabenbart ligger gemt i menneskets givne selvforstaaelse, saaledes som den kommer til udtryk i sproget.

Temaet i Kierkegaards forfatterskab er som nævnt eksistensen, det at eksistere; mennesket i betydning af menneskets tilværen som menneske; det at være menneske som en opgave for mennesket. I de filosofiske skrifter er spørgsmaalet, hvad det er at være menneske: at det er at eksistere, at leve som menneske. I de opbyggelige taler stilles det at være menneske som opgave for den enkelte, og der er heri naturligvis ogsaa indeholdt en forstaaelse af, hvad det er at være menneske. Taler man om det at være menneske som en opgave for mennesket, stiller man indirekte ogsaa denne opgave, og naar man stiller den opgave at være eller vorde sig selv som menneske, taler man indirekte ogsaa om, hvad det er at være menneske. Som enhver menneskeopfattelse indeholder en forkyndelse, saa indeholder enhver forkyndelse ogsaa en opfattelse af mennesket. Man kan som eksempel henvise til Paulus' teologi og Jesu forkyndelse. Det er det, der ligger i bemærkningen i „Sygdommen til Døden“ om, at enhver kristelig videnskab maa være opbyggelig. (S.V. XI 117). At enhver opbyggelig tale indeholder en erkendelse, følger af, at det drejer sig om at blive sig selv gennemsigtig for Gud. Forskellen mellem den lærde og den ulærde er jo heller ikke den, at mens den lærde beskæftiger sig med sandheden i sig selv, saa arbejder den ulærde med at praktisere den, – at den lærde teoretiserer, mens den ulærde lever paa følelsen, men forskellen er den, at mens de begge ved det samme, saa ved den lærde, at han ved det. Der hører en forstaaelse af, hvad det er at være menneske, med til det at leve som menneske, men mens den ulærde lever i denne forstaaelse, saa gør den lærde, samtidig med at ogsaa han lever i den, den til genstand

for sin tænkning; han søger at forstaa sig selv som eksisterende uden derfor at sammenblande sin forstaaelse af, hvad det er at eksistere, med selve det at eksistere, – eksistere gør man kun ved at gøre det. At tænke er en virksomhed som enhver anden virksomhed, og kan derfor som ogsaa enhver anden virksomhed baade gøres i opgaaen i det objektive og med erindringen om at være en eksisterende. Kierkegaard er hverken repræsentant for nogen intuitiv, nogen irrationel eller nogen eksistentiel tænkning, – hvorved man iøvrigt ogsaa vilde glemme eksistensens baand.

Kierkegaard ser mennesket i dets givne virkelighed; det er dette liv, det kommer an paa. Og rent empirisk er mennesket bestemt af arv og miljø; der er ingen kvalitativ forskel paa indholdet af menneskets og dyrets liv, – derfor kan Kierkegaard bruge liljen og fuglen som læremestre. Der skelnes heller ikke mellem et højere aandeligt og et lavere naturligt liv, – der er ingen særlige kærlighedens gerninger.

Man kan for saa vidt godt sige, at Kierkegaard var realist: det er den empirisk givne virkelighed, han regner med. Men sædvanligvis forstaaer man ved realisme noget andet, man ser i grunden slet ikke mennesket i dets givne virkelighed, men fører mennesket tilbage til en objektiv, tilgrundliggende virkelighed, – enten man nu opfatter det materialistisk eller idealistisk. Den empiriske virkelighed er for Kierkegaard noget rent faktisk; den *er*, og dermed er alt sagt; der kan ikke siges noget andet om den, end at den *er*: hvad den er, kan ikke udledes af dens fakticitet. Kierkegaard giver ingen fortolkning af den givne virkelighed; som ingen tvivler med nødvendighed, saa er der heller ingen, der ophører med at tvivle med nødvendighed. Det eneste, der adskiller Kierkegaard fra sceptikerne, er det etiske, og dette er ikke noget objektivt, men er kun, naar det er, naar det vælges.

Hele den empiriske virkelighed er set ud fra mennesket tvetydig eller tvivlsom; man kan ikke af det faktiske udlede nogen gyldighed. Og mennesket spørger om, hvad det faktiske nu ogsaa er, hvad det er for mennesket: hvad verden er for mennesket og mennesket for verden. Selv om det identificerer sig selv med den givne virkelighed, saa gør det netop derved det faktiske til noget andet og mere end faktisk, tillægger det en gyldighed, en betydning, som det i grunden ikke har i sig selv. Eet er at være identisk med naturen, et andet er at identificere sig med naturen, at gøre det at være natur til sit livs mening.

Det er for saa vidt rigtigt nok, at Kierkegaard er realist, som han kun regner med det empirisk givne som livets indhold, men hans realisme viser sig netop deri, at han ikke tillægger det faktiske anden virkelighed



end den, der ligger i dens fakticitet, og denne er, saa snart der spørges om den, uden gyldighed. . . .

(V) Naar Kierkegaard skal bestemme, hvad det er at være menneske, tager han ofte sit udgangspunkt i menneskets forskel fra dyret eller naturen, – vel at mærke drejer det sig ikke om livets indhold, men om dyrets eller naturens maade at være til paa. Mens dyret lever som eksemplar af arten, lever mennesket som individ i slægten. Mens dyret er identisk med sit eget livs indhold, forholder mennesket sig til sit livs indhold. Dyret er sit livs indhold, mennesket har med sit liv at gøre, det forholder sig til det at leve det. Dyret har med de enkelte ting at gøre og gaar op i dem, mennesket har med selve livet, med det at leve i det givne indhold, at gøre. Mennesket forholder sig altsaa til livet og maa derfor tage stilling til det, livet er altid for mennesket noget andet end det blot faktiske. Mens dyret er bundet i øjeblikkets tjeneste, ved mennesket om det tilkommende: det har med sit liv som det tilkommende at gøre. Mens dyret lever i medgang og modgang, forholder mennesket sig til det at leve i medgang og modgang; mens dyret gør brug af denne verden, forholder mennesket sig til det at gøre brug af denne verden og maa derfor søge en anden bekræftelse end formaalstjenligheden og nyttigheden, et andet hvorfra end det, der kan udledes af fakticiteten, og et andet hvortil end det at tilfredsstille begæret, – en mening ikke blot med tingene i livet, men med selve det at leve det. Og mens dyret lever og dør, saa har mennesket med det at leve og dø at gøre – med livets og dødens tanke. Dyret er levende, eller livet lever i dyret, men mennesket lever sit liv, derfor forlanger det en mening med at gøre det, en mening med selve livet, ikke blot en mening for livet som et biologisk fænomen. Det er hvad Kierkegaard kalder for menneskets evige bevidsthed, dets krav om en evig gyldighed, om en gyldighed, som livet i dets fakticitet ikke har; – et forløb, en proces, ja selv livet i overtagne skikke og pligter er som saadanne ikke gyldige. (III) Saa snart der spørges om mening eller gyldighed, bliver det faktiske tvivlsomt, saa forlanger mennesket en forklaring, en „bekræftelse“, som tingene som saadanne ikke kan give, saa spørger mennesket om et forklarende ord, og naturen som saadan er stum overfor mennesket, – den er, men hvad den er, siger den ikke; i virkeligheden er det mennesket, der giver verden dens karakter, det bestemmer dens betydning.

(II) I sproget, i talen, udtrykker mennesket sin forstaaelse af livets og dødens betydning for det: hvad livet og døden er for mennesket, og hvad mennesket er for livet og døden, hvad verden er for mennesket, og men-

nesket for verden. Mennesket er for Kierkegaard ikke bagved eller udenfor, men i sproget. Naar Kierkegaard hævder, at det ikke gaar an at lade mennesket have opfundet sproget, saa ligger heri, at sproget hører med til mennesket som menneske. I sproget giver mennesket udtryk for sin forstaaelse af sig selv, af sit liv og sin død. . . .

Kierkegaard fører ikke sproget tilbage til nogen tilgrundliggende virkelighed, han „konfronterer“ ikke sproget med virkeligheden, for han kender ikke anden virkelighed end den, der giver sig udtryk i sproget. . . . (IV) Menneskets virkelighed er sproget, er i sproget. Den er ikke det empirisk givne, men det empirisk givne i menneskets opfattelse af det . . . Hvis ikke sproget var, kunde Kierkegaard ikke sige, at mennesket er et forhold, der forholder sig til sig selv, at det at være menneske er en forholden sig til det givne liv, til livets indhold. I stedet for sproget burde man maaske sige: det at kunne tale, som jo efter Kierkegaard er menneskets fortrin fremfor dyret, – naar han taler om at kunne tie, er denne tien selvfølgelig ikke det samme som dyrets stumhed, men i og for sig ogsaa en form for talen.

(VI) Mennesket kan nu engang, fordi det har bevidsthed om sig selv, ikke nøjes med at være til, det maa selv overtage sit liv. Livets indhold er det givne, men mennesket har en viden om livet, og det har med denne viden at gøre; derfor maa mennesket i at være sig selv og i at ville være sig selv være sig selv gennemsigtigt, eller anderledes udtrykt: det liv, det har med at gøre, maa det gennemtrænge med sin evige bevidsthed. Mennesket er efter Kierkegaard en syntese af endelighed og uendelighed, af timelighed og evighed, af sjæl og legeme: at være menneske er at sætte syntesen, d.v.s. at knytte modsigelserne sammen: den evige bevidsthed med livets givne indhold, livets indhold og forholdet dertil, leve timeligt men med en evig bevidsthed, leve evigt sit liv i timeligheden. Mennesket er en mulighed af at være menneske; det har sig selv som opgave; det er kun menneske ved at vorde det.

At leve som dyret er efter Kierkegaard for mennesket at fortvivle over sig selv. Saa er mennesket trælbundet i øjeblikkets tjeneste; dets liv forløber som en naturlov, forsvinder som bølgeslaget i havet, kun et moment i verdenslivets bevægelser, et redskab i blinde magters tjeneste, et spejl, der afspejler verden og forsvinder for sig selv som en damp. Et saadant liv er i dets lovbundne nødvendighed idel lovløshed og meningsløshed, – populært udtrykt er mennesket til for at opretholde bestanden eller leve for fremtidens kultur; dets betydning som enkelt menneske er ingen betydning at have; om man saa gør det til et

eksemplar af arten som dyret, eller man ophæver det i et metafysisk eller dogmatisk system, er i grunden ligegyldigt. Der bliver simpelthen ingen mening i at være et enkelt menneske, fordi mennesket er bestemt ud fra arten, fra menneskeheden eller fra kristenheden. Det er ikke rigtigt, at Kierkegaard levede i skræk for naturen og fornægtede det timelige eller sanselige ved mennesket. Tværtimod: liljen og fuglen gør altid Guds vilje, og det sanselige er i sig selv ikke syndigt, men givet mennesket af Gud. Men da mennesket ikke er dyr, betyder det at leve som dyret at miste sig selv; dyr bliver det ikke derved, men lavere end dyret: aandløst.

Kierkegaard begynder altsaa med mennesket i dets forskel fra dyret, med mennesket som et forhold, der forholder sig til sig selv, mennesket som det i sproget giver udtryk for sin selvforstaaelse, eller med sproget som mediet for menneskets forhold til livet. Herudfra bestemmer Kierkegaard det at leve som det at realisere sin egen mulighed, som det at have sig selv som opgave. Det at være menneske som det at vorde sig selv, at overtage sit eget liv i frihed og ansvar. Kierkegaards anliggende er det at eksistere . . . , at leve det givne liv med bevidsthed om sig selv som dette enkelte menneske – med en evig bevidsthed.

At mennesket er forskelligt fra dyret, kan man ikke fradisputere Kierkegaard, mennesket har virkelig paa en anden maade end dyret med sit livs indhold at gøre, ikke blot med liv og død, men med tanken om liv og død, med det at leve og dø. Men rent empirisk lader denne forskel sig kun paavise som en kvantitativ forskel, og det lader sig meget let hævde, at mennesket til syvende og sidst reagerer som dyret om end paa en mere kompliceret maade.

Kierkegaard gør af den kvantitative forskel en kvalitativ, forskellen er i grunden kun det rent empiriske sted, som han kvalificerer, ganske paa samme maade, som han af øjeblikket som et tidens atom gør det kvalitative afgørelsens øjeblik. Han skelner mellem to kvalitativt forskellige maader at være til paa: dyrets og menneskets. Bestemmelsen af mennesket som en syntese tjener kun til at bestemme, hvad mennesket er som eksisterende. Han gik ikke bagved den givne virkelighed til noget til grund liggende, ligesaa lidt som han sluttede fra eksistensen til en Gud som dens ophav. Med det fysiske værensbegreb har hans gudsbegreb intet at gøre.

Med andre ord: Kierkegaard begynder med menneskets forhold til sig selv, med menneskets bevidsthed om sig selv som individ, det han kalder dets evige bevidsthed, med eksistensen som kategori. Men selv

om man giver ham ret i, at mennesket er verdenslivet i dets forskellighed fra sig selv, hvad forhindrer da mennesket i paany at identificere sig med verdenslivet? Hvorfor er menneskets viden om verden og om sig selv som en del af verden ikke nogen ligegyldig viden?

Vi kan ogsaa udtrykke det saaledes: hvordan kommer Kierkegaard fra eksistensen til det at eksistere? Eller: – hvis han begynder med det at eksistere, og hans bestemmelse af eksistensen kun skal tjene til at hævde det at eksistere overfor det system og den kirkelighed, der afskaffer eksistensen og dermed det enkelte menneske, – hvorfra har han da den evige bevidsthed, fordringen om at virkeliggøre sig selv som eksisterende?

Eller med et andet udtryk: Hvordan kommer han fra de empiriske fordringer til det at være fordret?

Efter min mening kommer Kierkegaard slet ikke dertil; han begynder dermed. Han begynder ikke med noget i mennesket eller med en metafysisk bestemmelse af mennesket. Han begynder med mennesket, eller rettere: han begynder som menneske. Allerede i „Enten-Eller's anden del slaar han fast, at begyndelsen er et valg. Men valget kommer man kun til ved at vælge. Han begynder da med at vælge sig selv som vælgende. Og dette er ingen vilkaarlig begyndelse, for det er kun at gøre alvor af eksistensen, – i valget forudsættes valget. Dermed er der i grunden kun sagt det samme, som Kierkegaard andetsteds udtrykker ved ordet inderlighed eller subjektiv lidenskab, lidenskab for det at eksistere.

Men naar begyndelsen ikke er andet end den subjektive lidenskab, hvordan kommer saa Kierkegaard videre? Sluttes han fra den evige bevidsthed, fra kravet om et liv med evig gyldighed til et saadant liv eller f.eks. til Guds eksistens?

Nej, Kierkegaard kommer slet ikke videre. Han sluttes ikke, – som visse teologer ved hans hjælp har gjort det, – fra uvished til vished, fra bekymringen til „bekræftelsen“, fra trangen til Gud til Gud. Han kommer slet ingen steder hen; det hele er en bevægelse paa stedet; man vinder intet, kun sig selv; man bliver intet, men vorder kun sig selv. Det er betegnende, at Kierkegaard aldrig har forklaret os, hvordan man fra bekymringen kommer til troen, hvordan man fra trangen til at have Gud kommer til at have Gud. Ja, han hævder endog, at hvis bekymringen ophører, dør det indvortes menneske, for det indvortes menneske udtrykker sig i denne bekymring.

At vælge sig selv i sin evige gyldighed, at forholde sig til sit liv i

inderlighed, at søge det ene fornødne, det højeste gode – Gud, er virkelig ikke andet end at vælge sig selv som den, hvis højeste fuldkommenhed er at trænge til Gud; som den, hvis liv kun giver mening ved at være givet af Gud. Gud er livets giver, og som saadan er han virkelig til for den, der i inderlighed forholder sig til sit eget liv. Saaledes, men ogsaa kun saaledes, er Gud til for mennesket; saaledes er mennesket til for Gud, men ogsaa kun saaledes. (Gud hverken en metafysisk forudsætning eller noget, man kommer til, [man kommer] ikke til Gud, men til at være for Gud). Mennesket maa vælge mellem at have sig selv af verden eller af Gud, vælge, om det vil forstaa sig ud af verden eller ud af Gud, om det vil være afhængig af verden eller af Gud. Spørgsmaalet er altsaa, under hvilken bestemmelse et menneske vil leve sit liv. Gud er inderlighedens nødvendige postulat. Spørgsmaalet om Gud er et inderlighedens spørgsmål og kan kun stilles og besvares i inderlighed, for objektivt er Gud slet ikke til. Saaledes kommer Gud altid til at spille herren, og – siger Kierkegaard – Gud spiller altid herren.

## 8. At bevare sin sjæl i taalmodighed

S.V. IV side 75-94

I epilogen gør Kierkegaard selv opmærksom paa, at han har ladet som om taalmodigheden var udenfor mennesket, om end han ved, at det ikke er saa. Og dog er det berettiget at tale saaledes, for vel er taalmodigheden ikke udenfor, men indeni et menneske, men den er indeni et menneske som den, der er udenfor mennesket, – den kommer til mennesket som taalmodighedens ord bliver stukket til det andetsteds fra. Taalmodigheden er altsaa ikke en egenskab, ikke menneskets magt, men en magt over mennesket; ikke menneskets vilje, men en magt over menneskets vilje; ikke mennesket selv, men en magt over mennesket. Et menneskes taalmodighed er da ikke en udfoldelse af noget i mennesket, men er menneskets forhold til taalmodigheden eller taalmodighedens forhold til mennesket. Taalmodigheden har en selvstændig væren, men denne væren er ikke udenfor, men i mennesket, et eget liv, men i menneskets liv. Den har en egen tilværelse, men er til hos mennesket, i mennesket og for mennesket.

Er taalmodigheden da udenfor som den, der er indenfor, og indenfor som den, der er udenfor mennesket, maa Kierkegaard følgelig ogsaa lade taalmodigheden selv tale. Mennesket som saadant, – den ældre som den yngre – taler vanskeligt rent om taalmodigheden, – eller som Kierkegaard siger: ud af taalmodigheden. Talen ud af taalmodigheden er da ikke menneskets, men taalmodighedens egen. Talen er taalmodighedens, ikke menneskets, – den stammer ikke fra mennesket eller dets erfaring, men den kommer til enhver erfaring og bekræfter enhver erfaring, – den er sin egen bekræftelse.

Ganske naturligt ender talen saaledes: priset være taalmodighedens Gud. Taalmodighedens Gud er nemlig den taalmodighed, som er indenfor et menneske som den, der er udenfor, er i menneskets aand, om man kan udtrykke sig saaledes, men som den, der er forskellig fra menneskets aand. Taalmodighedens Gud er den taalmodighed, som taler til mennesket. Menneskets forhold til denne taalmodighed er da dets forhold til Gud. Men udtrykket taalmodighedens Gud siger ikke blot, at den til-værende og talende taalmodighed er Gud, men ogsaa, at denne taalmodighed er indenfor mennesket, – ikke blot, at taalmodighedens tale er Guds tale, men at den er Guds tale til mennesket.

til noget andet. Man kunde sige: bevare sig selv i taalmodighed ved taalmodighed. Det, der bevarer, er ikke noget andet end det, der bevarer, – det er taalmodigheden, der skal bevares.

At bevare sin sjæl er lig at bevare taalmodigheden, – det, der skal bevares, er taalmodigheden, deri eller derved bevarer et menneske sig selv, – som taalmodig.

At bevare sin sjæl i taalmodighed = at bevare sig selv i taalmodighed = at vedblive med at være taalmodig, at bevare sig selv som taalmodig.

Det simpleste vilde være, om man kunde gengive talen saaledes: den handler om taalmodighed og om at være taalmodig. Om at det er det, et menneske skal, – og naar det ér det, da bevarer det sig selv. Gud opfordrer da til taalmodighed, og mennesket skal praktisere den.

Her er taalmodighed imidlertid ikke nogen forholdsbestemmelse; her er den heller ikke et middel, som tillige er maal, her er det, der skal bevares, noget andet end det, der bevarer. Her gælder det om at bevare en ejendom, og taalmodigheden er midlet dertil. Taalmodigheden er da et nødvendigt onde, og som formaal i sig selv vilde det kun være resignation, d. v. s. formaalet vilde ikke være taalmodighed, men resignationens ro.

Det er gammelkendt, at man maa være taalmodig for at komme i himmelen eller for at bevare sin ro under livets storme. Skal man virkelig forstaa Kierkegaards tale, er det nyttigt at undersøge dens forhold til denne taalmodighed. Den gængse taalmodighed er en egenskab, en sindstilstand eller en følelse, noget i retning af et temperament. Spørgsmaalet er altsaa: er denne taalmodighed en almenmenneskelig dyd, og hvis ikke, hvori adskiller den sig fra den?

Den gængse taalmodighed er resignation. Ved og gennem resignationen beholder man sit ønske og faar sin vilje, – eller man beholder i hvert fald sin vilje, og det er det samme. Den er altsaa en modsætning til utaalmodigheden, – der vil have straks, skønt man er nødt til at give tid. Taalmodigheden her i Kierkegaards tale er en modsætning baade til den gængse taalmodighed og til utaalmodigheden, eller rettere sagt: til den utaalmodighed, der skjuler sig baade i taalmodigheden og i utaalmodigheden, – en modsætning til det, mennesket saavel i taalmodigheden som i utaalmodigheden vil. Faren er ikke, at mennesket ikke faar sin vilje, men at det faar den. Hvad er det nu, utaalmodigheden vil eller mennesket i sin utaalmodighed vil? Og hvad er det, taalmodigheden i modsætning dertil vil?

Priset være taalmodighedens Gud, der i taalmodigheden er hos mennesket og taler til mennesket, og Gud, der i taalmodigheden er menneskets forhold til Gud. Anderledes udtrykt: i taalmodighedens væren og talen forholder Gud sig til mennesket, og deri forholder mennesket sig til Gud. Taalmodighedens tale er Guds tale, men denne tale gør sig til menneskets forhold til Gud.

Taalmodigheden er altsaa en forholdsbestemmelse i dobbelt betydning: Guds forhold til mennesket og menneskets forhold til Gud. Men ikke saaledes, at Guds forhold til mennesket slet og ret er identisk med menneskets forhold til Gud. Guds forhold til mennesket bliver for mennesket dets forhold til Gud. I en vis forstand er Gud subjektet i begge forhold, men i anden forstand er mennesket subjekt i sit forhold til Gud. Guds forhold til mennesket er handling, tale, der gør sig til menneskets forhold til Gud. Udtrykket forhold er da heller ikke adækvat: det drejer sig jo om en begivenhed, men en begivenhed, som udspiller sig i forholdet, – ikke som en handling af mennesket.

Er taalmodigheden en forholdsbestemmelse, en forholden sig, er mennesket den ene side af forholdet, Gud den anden og taalmodigheden selve forholdet, – i det ene tilfælde som tale, i det andet som den modtagne tale. Netop dette: talen og den modtagne tale bestemmer menneskets og Guds stilling i forholdet. Gud er subjekt for talen, mennesket for den modtagne tale. Her er altsaa ikke tale om en samvirken, et samarbejde. Gud er helt og holdent subjekt for talen. Mennesket er subjekt for den modtagne tale, for talens modtagelse, men netop fordi det er for den modtagne tale, er modtagelsen ikke præstation. Ordet gør mennesket til modtager, gør mennesket til subjekt, – mennesket er genstanden, men som den adspurgte. Taalmodigheden til-siges, tillægges mennesket, og er saaledes, men ogsaa kun saaledes, menneskets forhold til Gud, – mennesket er her subjekt, men sat som subjekt, ikke selvgjort, selvvalgt o.s.v.

Man kan sige, at mennesket er subjekt for „at frelses“, Gud for „at frelse“.

Man kan for saa vidt godt sige, at taalmodigheden er menneskets forhold til Gud, er menneskets, – det afgørende er, hvorledes man forstaar det.

At bevare sin sjæl i taalmodighed. Sjælen betyder her mennesket selv, – talen er altsaa om sjælen, d. v. s. menneskets forhold til Gud. Sjælen er ikke noget, som mennesket har eller ejer, men noget som mennesket er. I stedet for sjælen kan vi altsaa sige mennesket: at bevare sig selv i taalmodighed. Her er taalmodigheden altsaa midlet, men ikke



Gælder det allerede overvejelsen, „at man ene og alene faar at vide, hvad man er“, (S. V. IV s. 81) saa gælder det ogsaa ved taalmodigheden, „at man bliver det, man er, eller vorder det, man er“. Jvnf. udtrykket „at være sig selv tro“. Faren er altsaa den, at det lykkes mennesket at blive noget andet, f. eks. i ønsket, at det ikke bliver det, det er, eller vorder det, det er.

Opgaven er altsaa at blive = at vorde det, man er, – og denne opgave er taalmodighedens opgave. Hvorledes dette kan være opgave, er forklaret i den foregaaende tale. At dette kan være en opgave, ligger i, at mennesket ikke er den, det er, men i ønsket o. s. v. er en anden. Derfor maa det blive eller vorde fra at være en anden til at være den, det er. I menneskets forhold til tiden ligger det, at det maa gentages, jvnf. at sjælen maa erhverves. At være den, man er, er et spørgsmaal om viljen, hvorefter følger, at man kun kan være den, man er, ved at vorde det.

Men hvem er den, man er, og hvorledes vorder et menneske den, det er?

Det, mennesket er, er her ligesaa lidt som i „Sygdommen til Døden“ noget ideal, jvnf. begrebet selvfornægtelse, – men det virkelige menneske, – ikke naturalistisk set, men religiøst eller kristeligt set. Man kunde maaske sige det „selv“-fornægtede og det tilgivne menneske, Gudsmennesket, men Gudsmennesket, der er det virkelige menneske. Hvorledes vorder et menneske den, det er? Ved for det første: at vinde sig selv fra verden, som det ejer, d.v.s. ejes af i ønsket og bekymringen, og ved for det andet: at sætte sin forventning til Gud. Det første uden det sidste er resignation, og det sidste uden det første er i virkeligheden umiddelbarhedens selvskhed. Taalmodigheden indeholder altsaa baa- det et negativt og et positivt moment, der gensidig betinger og bestemmer hinanden.

Endnu maa gentagelsen belyses. Mennesket ejer kun sig selv som det, der skal erhverves, og erhverver kun sig selv, som det ejer sig selv (jvnf. forrige tale, hvor der staar sjælen) d.v.s. som den, det er.

Besiddelsen eller bevarelsen er da lig den stadigt gentagne erhvervelse, for det er kun saaledes, at et menneske er sig selv eller bevarer sig selv, jvnf. foran. Der er altsaa ingen resultat og kan ikke gives noget resultat. Faren overvindes, men er der stadig, fordi sejren betyder farens overvindelse.<sup>1</sup> Sjælen erhverves, men den skal stadig erhverves, fordi den besiddes ved at erhverves. Sjælen bevares i taalmodighed, men denne taalmodighed er ikke noget, man har, den bestaar i utaalmodig-

hedens overvindelse. Sjælen frelses, frelses ved at frelses, men det at den er frelst bestaar i, at den stadig frelses; frelsen er en vorden, naturligvis i en ganske anden forstand end en idealistisk helliggørelseslære forstaar det. Det at være frelst bestaar i stadig at frelses.

I forrige tale forklarede Kierkegaard, at det, der skal vindes, maa være noget, man ikke har, men da det er en selv, er det aldrig mistet saaledes, at det ikke kan vindes eller erhverves. Paa den anden side kan det aldrig besiddes som andet end det, der skal vindes eller erhverves, ganske paa samme maade siger Kierkegaard her, at faren er ikke, at der ikke er tid, – situationen ikke en saaledes forfærdelig, som angsten mener det, men alvorlig, som taalmodigheden ser det. Det, der skal bevares, har et menneske altid hos sig – som det, der skal bevares. Derfor hedder det ikke: for silde, men: i dag. Faren er ikke, at det skulde blive for silde, men at det ikke skal ske. Det er faren i dag, som det er faren i morgen og alle et menneskes dage. Derfor er opsættelsen taabelig: det, man opsætter i dag, kræves i morgen. Vanskeligheden ved det er den samme i morgen som i dag. Afgørelsen i dag er derfor absolut, som afgørelsen i morgen vil være det. Afgørelsen i dag borger ikke for i morgen, og afgørelsen i morgen, – det er et bedrag at slaa sin lid til den. Man kan altsaa ikke gøre et kup som ved en omvendelse, og man har slet ikke forstaaet sagens alvor, om man frygter, at det skal være for silde.

Lad os nu sammenligne dette med det, vi sagde om forholdet, om taalmodigheden som en forholdsbestemmelse: i taalmodigheden frigøres mennesket fra verden og hengiver sig til Gud. Mennesket er altsaa den ene side i forholdet, Gud den anden. Taalmodigheden er forholdet. Paa den anden side gøres taalmodigheden til en Guds tale, og taalmodigheden som menneskets forhold til Gud bliver følgelig aldrig menneskets præstation, om end til menneskets afgørelse, den gør sig i afgørelse til menneskets afgørelse.

## 9. Al god gave og al fuldkommen gave er ovenfra

*Den første tale*

(Samlede værker III side 35–52).

(B) „Al god Gave og al fuldkommen Gave er ovenfra og kommer ned fra Lysenes Fader, hos hvilken ikke er Forandring eller Skygge af Omskiftelse“.

Disse Apostelens Ord er ledsagede af en indtrængende Formaning: Farer ikke vild, mine elskede Brødre! og de er sagte for at advare mod den Vildfarelse, at Gud skulde friste et Menneske, for at advare mod den Hjertets Bedaarelse, der vil friste Gud“ . . .

Talen bestaar af to halvdele. Første halvdel fører kun til den sagtmodighed, der annammer ordet, ikke over i den, men hen til den. Som vildfarelsen forudsættes, postuleres, i første halvdel, forudsættes denne sagtmodighed i anden halvdel. Der er ingen psykologisk forbindelse mellem de to halvdele, overgangen mangler; de er kvalitativt adskilte.

Første halvdel er menneskets indlæg, menneskets indvendinger mod ordet, dets vildfarelser; anden halvdel er ordets svar. Første halvdel indeholder de indvendinger, som anden halvdel besvarer, de vildfarelser – at friste Gud, at tro, at Gud frister et menneske – som anden halvdel bekæmper. Som slutresultat kan man sige, at de to halvdele staa ganske uformidlede overfor hinanden, – der maa vælges.

Der er ikke tale om forskellige slags mennesker, – det er det samme menneske, hvis vildfarelser drages frem i første halvdel for at dømmes, det samme menneske, hvem den sagtmodighed, der annammer ordet, tillægges i anden halvdel. Valget er derfor ikke mellem at være den ene eller den anden, men mellem vildfarelserne og ordet. Mennesket er ikke noget ubeskrevet blad, det er det vildfarende. Ordet er ikke menneskets, men Guds. Det er en tale til mennesket, en tale, som mennesket skal give ret.

Anden halvdel forudsætter altsaa første halvdel, men det modsatte kan i virkeligheden ogsaa siges. Den sagtmodighed, der annammer ordet, forudsætter et forhold til Gud, men det samme gælder det at friste Gud eller at tro, at Gud frister et menneske. Friste Gud kan man

maaske gøre ubevidst, men tro, at Gud frister et menneske, forudsætter en høj grad af gudsbevidsthed. Første halvdel indeholder da ogsaa en række stadier, der ikke maa opfattes som trin i en psykologisk udviklingsproces, men som (A) faste, afgrænsede, afsluttede standpunkter, – forskellige maader at tage stilling paa. Derfor giver Kierkegaard heller ingen psykologiske udviklinger; navnlig skildrer han ikke, hvorledes man med psykologisk nødvendighed kommer fra det ene standpunkt til det andet, det sker nemlig slet ikke med psykologisk nødvendighed.

Kierkegaard fremstiller forskellige muligheder for ordets forstaaelse, og disse muligheder betegner hver især en mulighed for selvforstaaelse og for en tagen-stilling til ordet, og det vil atter sige til Gud. Ordet er det spejl, hvori mennesket ser sig selv, ogsaa i forargelsen ser et menneske sig selv i ordets spejl. Menneskets selvforstaaelse kommer til udtryk i dets forstaaelse af ordet. Det drejer sig nemlig ikke om en teoretisk forstaaelse, men om en forstaaelse, der er eet med tilegnelsen, – tanke og handling er eet. De forskellige forstaaelsesmuligheder er eksistens-muligheder; de forskellige opfattelser af ordet er forskellige maader at forholde sig paa. Ordet bliver saaledes et udtryk for menneskets forhold til Gud; det faar sin betydning i guds-forholdet; det er menneskets stilling til Gud, der er afgørende for ordets betydning. Dette forhold kvalificerer eller bestemmer de gode gaver, – gør dem til gode gaver.

Først hører „den sorgløse“ ordene. Som han selv lever umiddelbart, forstaar han dem umiddelbart. Han er ikke blevet sig bevidst i sin modsætning til naturen, men hviler tankeløst i den naturlov, der lader et menneske udvikle sig, som den spreder et blomstertæppe over jorden. Menneskets liv er det drømmende og fantaserende barns, – det har ikke stødt mod nogen modsætning og er derfor ikke blevet sig selv bevidst. Det lever vegetativt hen; det er ikke naaet til nogen selvbevidsthed, hvorfor ordet heller ikke frembyder noget problem for det. Mennesket tænker ikke paa at forstaa sig selv, – det har intet selv, men er eet med naturen, det umiddelbare. Nogen modsætning mellem ordet og virkeligheden eksisterer ikke, derfor heller ikke flere muligheder for selvforstaaelse.

Menneskene lever altsaa umiddelbart og forstaar alt umiddelbart, – forstaar alt som udtryk for den umiddelbare virkelighed; derfor hører de intet i apostelens ord, dem (B) har de snart forstaaet, og hans advarsel ænses de ikke, men forlader den snart for at høre nye tanker;

– ordene er ganske vist heller ikke svære at forstaa, men naar de efter at have forstaaet dem ønsker at forlade dem, viser de derved, at de ikke har forstaaet dem; (A) der bliver ikke sagt dem noget med dem. Menneskets liv er synderens liv før loven. Problemet er ikke blevet til. De gode og fuldkomne gaver er umiddelbart og direkte for det umiddelbare menneske – mennesket i naturtilstanden – gode og fuldkomne gaver. Derfor er ogsaa dets taknemmelighed den umiddelbare taknemmelighed for livets goder, – barnets taknemmelighed og glæde over gaverne. Svarende hertil er de gode gavers giver opfattet umiddelbart, bestemt af de gode gaver.

Det næste trin er „den bekymrede“. (Ikke trin i en psykologisk udvikling; det højere betegner en højere grad af bevidsthed. Man kan ikke spørge om, hvad der er „bedst“ eller „højest“, – det „højere“ betyder stærkere bevidsthed, større mulighed for selvforstaaelse, men ogsaa større mulighed for fristelse). Mennesket er blevet sig bevidst i sin forskellighed fra naturlivet; det har opdaget, at gaverne er yderst forskellige; at tilværelsen er lunefuld, at skæbnen gemmer mange forskellige gaver i sit skød. Det forstaaer stadig ordene umiddelbart; det vil have et direkte ligefremt udtryk for ordene i denne verden og bliver saaledes afhængig af verden. Men problemet er i færd med at blive til; idet ordene nemlig ikke er identiske med virkeligheden, melder spørgsmaalet sig om ordenes og virkelighedens forhold til hinanden. Saavel tilværelsen som ordene er umiddelbart opfattet (uden at der stilles noget krav om en ny selvforstaaelse), men individet kæmper for at bringe dem i overensstemmelse med hinanden.

De bekymrede agter paa ordene for at bruge dem overfor virkeligheden, for at kunne forandre tilværelsen, den er anstødsstenen; den forhindrer dem i at istemme de sorgløses taknemmelighed.

De bekymrede vender derfor atter og atter tilbage til ordene; de føler sig styrkede og tillidsfulde, men de er dog stadig afhængige af tilværelsen; de formaar ikke at gennemtrænge livet med ordet, ikke at overvinde verden, (jvnf. senere), og snart staar de igen overfor modsigelsen, – modsigelsen mellem sig selv og ordene, som de tager sig til indtægt, og virkeligheden. De saa ikke i ordene et umiddelbart udtryk for livet, men de stræbte at finde et saadant.

Hver gang den ønskende sjæl var kommet til ro ovenpaa skuffelsen, lød atter ordenes lokkende tale, og de syntes næsten farlige for menneskenes fred; de kaldte til ny trættende og formaalsløs forventning. Snart fornå de umiddelbart det trøstende i ordenes løfte, men

snart kvaltes trøsten af livets modsætninger. De ventede paa en lejlighed, da ordet skulde kunne finde anvendelse, men lejligheden kom ikke. – De ventede paa den belejlige stund, da ordet blev forstaaeligt for det umiddelbare menneske, direkte udtrykt i livet. Kom den, da, mente de, vilde de være frelste. Ellers vilde der nok være en aand, som vidnede om ordenes sandhed i himmelen, men ikke paa jorden, – da vilde ordene være forstaaelige og kun forstaaelige for den aand, som flygter bort fra jorden. Kun himmelen vilde vide, at Gud er god, men jordelivet vilde intet vide derom. Der vilde ingen sammenhæng være mellem, hvad der sker i himmelen, og hvad der sker paa jorden, mellem ordene og den umiddelbare virkelighed. Altsaa resignation i denne verden, haab om en bedre, for de gode gaver faar menneskene ikke her, de er gemt til dem i himlene. Mennesket fordrede et vidnesbyrd om ordenes umiddelbare forstaaelighed, – et ønske gemte mennesket nemlig, som maatte opfyldes, om det skulde kunne forstaa ordet; dets opfyldelse vilde være vidnesbyrd om de gode gaver og de gode gavers giver. Derigennem skulde Gud bekræfte ordene; om ikke her, saa dog give vished om opfyldelsen i evigheden. Dette vilde mennesket tvinge Gud til for at komme til en sammenklang mellem ordet og verden, mellem ordet og det umiddelbare ønske. Men det er at *friste Gud* at fordrø hans forandring efter mennesket, efter ønsket.

Paa det første stadium, den sorgløse, frister mennesket ikke Gud; dertil hører nemlig bevidstheden om noget „højere“, som ikke er eet med det givne. Paa det andet stadium er denne bevidsthed vaagnet, mennesket hviler ikke trygt i det givne og vil derfor bruge guddommen til at gøre forandringer i verden. Her er modsætningen altsaa for saa vidt større, som mennesket i hvert fald anelsesvis er sig selv bevidst i modsætning til ordet. Paa det første stadium falder den givne virkelighed og guddommen sammen, og mennesket er i overensstemmelse med begge. Paa det andet er mennesket udskilt fra naturen, og mellemværendet med ordet opstaaer. Uoverensstemmelsen er opstaaet, den vil mennesket overvinde ved at forandre guddommen, og det er at *friste Gud*. Det ønskede vidnesbyrd er vidnesbyrdet om det ligefremme forhold mellem ønsket – mennesket i dets umiddelbarhed – og opfyldelsen,<sup>1</sup> – enten her eller i evigheden. Mennesket vil altsaa nøjes med visheden, det gemmer ønsket i resignationen. Men ogsaa denne vished nægtedes – aabenbart af ordet. Der er jo intet i vejen for, at mennesket kan opnaa en saadan vished, – men den kommer ikke fra ordet.

Ønsket er her udtryk for mennesket som helhed; det har samlet sig

i ønsket. Derfor er visheden en vished om Guds medhold med mennesket. Men denne vished nægter ordet, – det er ikke livet, der skal forandres, men mennesket, ikke Gud selv, der skal forandres, men han skal forandres for mennesket, derved at mennesket forandres for ham. – Det er ikke ordet, der skal sammenklinge med virkeligheden, men mennesket skal bøje sig for ordet. Tilværelsen skal altsaa ikke lade sig fortolke efter ordet, eller ordet have sit vidnesbyrd af tilværelsen, men mennesket skal erkende sig selv i ordet, forstaa sig selv efter ordet. Det, det drejer sig om, er altsaa menneskets selvforstaaelse, som kun er et andet udtryk for dets gudserkendelse, der atter er identisk med Guds erkendelse af mennesket, Guds ord til mennesket.

Forlangendet nægtes, – og mennesket udvikler den sagtmodighed, som annammer ordet. Hvorledes det sker, og hvorfor det sker, siges ikke – der fører ingen direkte vej fra den bekymredes standpunkt til sagtmodigheden. Afgørelsen træder imellem, hvorfor talen ogsaa forudsætter den, tillægger læseren den, jvnf. i forrige tale om troen, som forudsættes.<sup>2</sup>

De jordiske ønsker og daarlige begæringer omfatter ogsaa det ønske, som henlægges til himmelen, – den himmelske trøst bestaar altsaa ikke i forvisningen om, at hvad der bliver én nægtet her i verden, faar man igen i himlen. Det drejer sig om „det ganske andet“, i stedet for jordiske ønsker og daarlige begæringer himmelsk trøst og hellige tanker; i stedet for ønsket troen, hvis indhold er, at al god gave . . . eller at Gud ikke bedrog. I stedet for et ønske (= at ønske) troen (at tro), ved hvilken mennesket overvinder verden. Verden tabes (ønsket); Gud vindes (troen).

Sagtmodigheden indser, at det er godt, at Gud ikke lader sig friste.

Fristelsen udspringer af, at mennesket vil have Gud til at antage sig dets forestillinger om, hvad der er det tjenligt, og dog skal han være den almægtige Gud. Her drejer det sig vel at mærke ikke om det gængse: at maalet er det samme (nemlig ønsket), mens midlerne er forskellige. Maalet er nemlig slet ikke det, som mennesket har med sig fra umiddelbarheden. Det drejer sig ikke om, hvorledes Gud vil opfylde ønsket, men om ønsket i forhold til troen, d.v.s. i forhold til det, Gud sætter i stedet. Jvnf. hermed det foranstaaende, at mennesket vil forandre Guds evige væren, gøre ham til ønskets tjener. Saa vilde Gud ikke være Gud, mennesket havde vundet den ganske verden, men mistet Gud.

Længere end hertil føres tanken ikke, der siges, hvad der er at sætte

i stedet for ønskets tilegnelse, men ikke, hvorledes dette er at forstaa. Vildfarelsen afvises, men ordet expliceres ikke. Vi er foreløbig ikke kommet længer end til den sagtmodighed, der annammer ordet, – tilegnelsens hvorledes er ikke udfoldet. I stedet giver Kierkegaard os foreløbig en ny form for vildfarelsen: mens den første forvildelse gik ud paa at friste Gud, hævder den anden, at Gud frister et menneske. Den første vildfarelse er mere barnlig, mere umiddelbar, mindre bevidst i sin modsætning til Gud; der er altsaa atter tale om en stigen i bevidsthedsgrad.

Talen handler om at gennemtrænge livet med ordet, gøre livet forklaret; men ikke at forstaa som en livsanskuelse, – livet i sig selv er og bliver en mørk tale, snarere om tro contra livsanskuelse, om troens forstaaelse af ordet contra livsanskuelsens forstaaelse af livet.

Livet er en mørk tale for det umiddelbare menneske, i samme øjeblik som det bliver sig bevidst i sin forskellighed fra livet. Men i den første vildfarelse er der en barnlig ydmyghed, som er villig til at lytte efter et forklarende ord; den er taalmodigt forventende, jvnf. Kierkegaards tale om forundringen. Den vil ikke selv give sig en forklaring; men den spørger lyttende efter den.

Den anden vildfarelse er ikke barnlig, den er bleven for „gammel“ til at tænke menneskeligt om Gud; den er forhærdelse. Den fornægter; den vedgaar, at livet er en mørk tale, men den vil ikke lytte efter forklaringen, jvnf. Ivan i Dostojevskis „Brødrene Karamasof“. Den siger nej.

I grunden skulde man have ventet, at denne anden forvildelse blev udtrykt saadan: livet er en mørk tale, – der er ingen Gud. Hos Kierkegaard imidlertid saaledes: Gud frister et menneske. Imidlertid er forskellen kun den, at den teoretiske ateisme ikke findes hos Kierkegaard. At sige nej og at benægte Guds tilværelse er eet. Ateisme er hos Kierkegaard en viljesakt, en villet fornægtelse.

Modsætningen mellem mennesket i dets umiddelbarhed og individet er saaledes her potenseret. Ønskende og bedende at friste Gud er barnligt; trodsende og fordrende at friste Gud er forhærdelse. Vildfarelsen her afvises derfor ogsaa skarpere; her bruges ordet synd. Heller ikke gives der nogen overgang til den sagtmodighed, der annammer ordet, men som det første eksempel indeholdt modsætningen ønske – tro, saa dette trods – forventning, udtrykt i ordet: „om en liden stund“ (jvnf. forrige tale „omsider“<sup>3</sup>) – men den forjættede fornyelse er ikke trodsens fordring – ligesaa vel som troens forvisning ikke var en ønsket



opfyldelse, men menneskets fornyelse, ikke Guds, men menneskets forandring. Det er jo heller ikke med argumenter, den trodsende overbevises, men mennesket bøjes *efter* Gud i forventningen.

At Gud frister et menneske, er en forklaring af samme art, som at der ingen mening er i tilværelsen. En saadan forklaring er i virkeligheden kun udtryk for den trodsende fortvivlelse.

Ogsaa her standser udviklingen ved den sagtomdighed, der annammer ordet. Vildfarelsen er afvist, læseren er bragt hen til det sted, hvorfra ordet kan høres og tilegnes. Nu kommer derfor anden halvdel af talen, hvori ordet expliceres, udfoldes. Nu fremstilles, „materialiseres“ ordet, idet det gøres til bestemmelse ved menneskets selvforstaaelse.

„Al“ god gave . . . Kunde tages i betydning af alt, hvad der umiddelbart bekommer et menneske godt; gaver, – hvoraf himmelen er opfyldt, og hvoraf mennesket faar mere eller mindre, – hvorfor mennesket maa være taknemmelig for det, det faar, – jvnf. den sorgløse. Men efter Kierkegaard skal ordet forstaaes ud fra den dobbelte advarsel mod vildfarelser. Det, der indskærpes, er Guds bestandighed. Det drejer sig altsaa om giveren, gaven bestemmes, kvalificeres af giveren. Det, der indskærpes, er bestandighed, saa mennesket omdannes til lighed med Guds bestandighed. Det er modtagerens forhold til giveren, der gør gaven til en god gave. Guds bestandighed: den gode gave. Menneskets bestandighed: kærligheden. Derfor opfordringen til at elske Gud. For kærligheden en god gave, fordi giveren for kærligheden (til giveren) er en god giver.

Gaven er altsaa ikke bestemt ved sig selv, men ved giverens forhold til modtageren, der reflekterer sig i modtagerens forhold til giveren. Der er ikke tale om de enkelte gavers beskaffenhed; de bliver kun til, hvad de er, ved at være fra denne giver og ved at blive modtaget af den, der modtager dem som den gode givers gaver. I grunden er der ikke sagt noget med de enkelte gavers beskaffenhed; det gælder om Guds evige forhold til den troende og den troendes forhold til den evige Gud. Talen handler om forstaaelsen mellem den troende og Gud i denne verden, om tilskikkelserne som givet af Gud, om tilskikkelserne som gode gaver, naar de modtages fra den gode giver. Følgelig er der heller ikke tale om, at mennesket skal modtage gaven som i sig selv god (jvnf. den resignerede forsynstro); mennesket skal ikke se paa gaven, men paa giveren; ikke overtale sig selv til at synes, at det er gode gaver, – gaverne skal nemlig ikke umiddelbart være gode gaver, ikke være det for det umiddelbare menneske; mennesket skal ikke ved at øve vold

paa sig selv afskaffe modsætningen mellem tilskikkelserne og det umiddelbare menneske, – det skal overvinde verden, livets tilskikkelser ved at henhøre dem til Gud, men vel at mærke ikke som Guds midler til menneskets formaal, jvnf. foran, men som Guds midler til Guds formaal, – gode er de, naar de leder et menneske til at elske Gud, – det gør de for den, der elsker Gud.

Som Gud gjorde alt godt, saa gør han i hvert øjeblik de i og for sig ikke gode gaver, d.v.s. de ikke kvalificerede gaver til gode gaver, d.v.s. til saadanne gaver, som hjælper et menneske til at elske Gud, – for dem, for hvem det gode er kærligheden til Gud, eller rettere: for den kærlighed, for hvem Gud er det gode. Naar glæden forklarer livet, da er det ikke glæden som saadan, der gør det, men det sker kun derved, at den henføres til Gud, – og det sker kun, for saa vidt det samme ogsaa sker med sorgen og paa ganske samme maade som det sker med sorgen. Gud er jo den samme, – den samme for den, der i troen henfører alt til ham som de gode gavers giver, – de gaver, der hjælper et menneske til at elske Gud.

Hvis „al“ betegnede alle i og for sig gode gaver, alt, hvad der er godt for et menneske efter dets eget skøn, efter dets eget ønske, var der intet sagt med ordene, jvnf. foran „den sorgløse“, – men større betydning faar ordene ikke, om de kommer i hænderne paa tvivlen. Tvivlen gør dem til en værdiløs tautologi: at alt, hvad der kommer fra Gud, er en god og fuldkommen gave, og at alt, hvad der er en god og fuldkommen gave, kommer fra Gud.

Ordene vilde da kun have betydning, hvis et menneske kunde bestemme, hvad der kommer fra Gud, – jvnf. hermed forsynstroen, – eller hvad der i sandhed kan kaldes en god og fuldkommen gave. Saaledes skulde menneskets liv være en række underer, aabenbaringer, hvor Gud gør sig direkte kendelig.

Det vil atter sige, at der – bortset fra underet – ingen mulighed er for at faa nytte af ordene, – der „skabes“ ikke gode og fuldkomne gaver, der skabes ikke af mennesket en modtager af gode gaver. Mennesket forbliver uberørt, – Gud giver ikke bestandig gode gaver, for der er ingen til at modtage dem som kommende fra den gode giver. Der sker med andre ord intet, og hvor der intet sker, er der ingen gode gaver, for det er gennem „begivenheden“, at de gode gaver bliver til, – det er jo ikke deres beskaffenhed i og for sig, der gør dem til gode gaver, men Guds evige forhold til den troende, – den troendes kærlighed til Gud.

Som Kierkegaard udtrykker sig: al gave er en god og fuldkommen gave, naar den modtages med taknemmelighed. Og denne taknemmelighed forudsætter Kierkegaard hos tilhøreren. Saa spekulerer mennesket ikke over, hvad der er en god og fuldkommen gave, – thi det er den, for hvilken der takkes, og derfor takker det Gud for den. Saaledes lærer mennesket, at alle ting tjener dem til gode, som elske Gud, – nemlig til at elske Gud. „Lærer“, ikke som man lærer en sandhed, der er den samme, enten man kender den eller ikke, men „lære“ er = at „udøve“ = at elske Gud. Forstaaelse er tilegnelse, som tilegnelse er forstaaelse. Saaledes kan mennesket ved at takke gøre alt til en god gave, saaledes bliver de gode gaver til; saaledes faar det alt til at tjene sig til gode, saaledes tjener alt til det gode: at elske Gud. Alt, – for det er jo ikke tingene i sig selv, men tingene er gode gaver ved takken; alt virker til det gode, for det er jo ved kærligheden til Gud, at alt virker til det gode, – tingene i sig selv er hverken gode eller onde, – eller de er for det umiddelbare menneske gode eller onde.

Man skal ikke takke Gud for en ubehagelighed, som var det en behagelighed. Ved takken bliver den gode gave til, – derfor takkes der for den. Alle ting tjener et menneske til dette gode; alle ting er en god gave for den, der i Gud ser en god giver. Ikke en god gave for det umiddelbare menneske, men for det troende – takkende menneske.

Denne taknemmelighed, der er det samme som kærlighed til giveren, ikke som den sorgløse taknemmelighed, der er en taknemmelighed for gaverne i sig selv, er forudsat. Men idet den nu er forudsat, og idet nu mennesket annammer ordene, bøjer sig under dem, viser det sig, at mennesket ikke svarer til ordene, at mennesket ikke saaledes er taknemmeligt, fordi det ikke saaledes elsker Gud, – den, der er sørgmodig elsker ikke Gud af sit ganske hjerte, – den, der gør det sørgmodigt, gør ikke det, som det er en glæde at gøre. Saa staar da ordene der, ordene om den gode giver, der er den gode giver for den, der elsker, – for den, for hvem han er god. Men ordene bliver en tale om Guds kærlighed, – men mennesket er ikke den elskende. Ordene bliver en dom over mennesket. Denne den fuldkomne kærlighed, svarende til Guds fuldkomne kærlighed, har mennesket ikke. I virkeligheden betyder da ordets tilegnelse en tilegnelse af ordets dom. Men vel at mærke: Kierkegaard fordrer ikke, at mennesket skal være anderledes end det er, – det vilde kun føre til misforstaaelser. Det gælder ikke om at forandre sig, saa at man . . . men om som den man er at . . .

Vanskeligheden er den, at kun det lige forstaar det lige, – at Gud

er den gode giver for den taknemmelige modtager og kun for ham. Vi forandrer den gode og fuldkomne gave.

Først forstaaes da ordet, og derefter forstaaes det anden gang i dets vanskelighed. Først talen om at takke, dernæst vanskeligheden og takken efter at vanskeligheden har bestemt takken.

At elske efter sin fuldkommenhed (i overensstemmelse med ordet) er det højere, – at elske efter sin ufuldkommenhed er det lavere, – men det er efter menneskets virkelighed, det sande for mennesket, men her betyder ufuldkommenheden ikke nogen graduering, betegner ikke det fuldkomne paa en ufuldkommen maade, til en vis grad.

I grunden er det det højere at elske efter sin ufuldkommenhed, d.v.s. ordet effektueres i dets fuldkommenhed. Dette er angerens kærlighed.

Skal man forstaa angerens kærlighed, maa ogsaa den opfattes som en bevægelse, – begreberne betegner jo ikke psykologiske tilstande.

Angeren: Naar et menneske forstaaer, at det er elsket, men ikke elsker; at Gud giver sine gode gaver, men at det er en daarlig modtager, at dets tak er ufuldkommen (de relative udtryk virker ikke relativt). Den tak eller kærlighed, der her svarer til Guds gave og kærlighed, er efter menneskets ufuldkommenhed, men svarer til gaven og Guds kærlighed, da den er et genskin af den. Det er Gud, der giver takken og genkærligheden og kalder den menneskets, jvnf. eksemplet med børnene, jvnf. hermed læren om Helligaanden.

## 10. Al god gave og al fuldkommen gave er ovenfra

*Den tredie tale*

S.V. IV s. 38–53

Mens den første tale handlede om Guds gode og fuldkomne gave og den troende, om ønsket og troen, om hvorledes den gode og fuldkomne gave, som er ovenfra, bliver til en god og fuldkommen gave for mennesket, som er paa jorden, – og den anden tale handlede om den gode og fuldkomne gave, at den er ovenfra, fra Gud, og er Gud, om den gode og fuldkomne gave, der for troen er en god og fuldkommen gave, og den forskende og spørgende tvivl, der vil kende dens indhold og vide, at det er en god og fuldkommen gave, og at den virkelig er ovenfra, – altsaa om troen og tvivlen, saa handler den tredie tale om den gode og fuldkomne gave, som er ovenfra, og menneskets gode gaver, om troen og næsten, om troen og de gode gerninger, om troen og kærligheden.

Altsaa taler Kierkegaard i disse tre taler om, hvorledes den gode og fuldkomne gave bliver til, hvorledes den bliver hos menneskene, og hvorledes den bestemmer et menneskes forhold til dets næste. Den sidste tale drejer sig da om den gode og fuldkomne gave, som er ovenfra, om hvorledes den af et menneske gives til dets næste, og hvorledes den modtages af mennesket gennem dets næste. Eller om kærligheden, om hvilken „Mennesket alle dage have bekjendt, at den haver sit Hjem i Himlen og kommer ned heroven fra“, om hvorledes den ved et menneske kommer til dets næste. Det er vist ikke for dristigt at sige, at talen handler om, hvorledes mennesket elsker med Guds kærlighed, hvorledes Gud elsker mennesket gennem et menneske, og om hvorledes et menneske elskes af Guds kærlighed gennem et menneske, om hvorledes et menneske elskes af Gud ved at elskes af sin næste. Det vil da i virkeligheden atter sige, at talen handler om, hvorledes et menneske repræsenterer Gud overfor sin næste, giver med Guds gaver, elsker med Guds kærlighed, og hvorledes et menneske modtager Guds gaver gennem et andet menneske, – en tanke, som ganske svarer til den første tales tanker om tilskikkelserne som Guds gode og fuldkomne gave, – om tilskikkelserne som vidnesbyrd om Guds gode og fuldkomne gave – Guds kær-

lighed – for den troende. For ogsaa i denne tale drejer det sig om den troendes gode gaver og om den troendes modtagen af dets næstes gode gaver. Det er ikke mennesket i og for sig, ikke dets gode gerninger eller dets gode gaver i og for sig, der er Guds gode gaver, ligesaa lidt som tilskikkelserne var det, – men de er det kun for troen, for hvilken de er ovenfra, d.v.s. de er vidnesbyrd om de gode gaver, som er ovenfra. Ligesaa lidt er mennesket i og for sig eller dets gode gaver i og for sig Guds gode og fuldkomne gaver for modtageren, men er det kun for troen, d.v.s. de er for den troende modtager vidnesbyrd om Guds gode og fuldkomne gaver.

Det er derfor en misforstaaelse at mene, at talen skulde handle om gode gerninger, om de gode gerninger, som et menneske ogsaa skal gøre og kan gøre, – talen handler ikke om gode gerninger eller om pligten eller trangen eller muligheden for gode gerninger, men om troen og de gode gerninger eller de gode gaver, eller som Kierkegaard udtrykker det, – om ordet, der ser efter, at de gode gerninger gives og modtages som gode gaver, d.v.s. som Guds gode og fuldkomne gaver, som er ovenfra. ((Derfor bestaar lydigheden overfor ordet i at høre, i at tro ordet og anerkende det. Det er mennesket og dets gerninger, der „bestemmes“, „kvalificeres“ ved ordet, – man kunde ogsaa sige: tages fra mennesket og gøres til Guds, at mennesket ikke længer er giveren, men Gud. Dette er en proces, en bevægelse, en begivenhed, – det sker ikke ved en teoretisk betragtning om at alt tilhører Gud, og at Gud er den egentlige giver, men ved den troende høren af ordet, ved taksigelsen, der henfører alt til Gud)).

Der er saaledes ingen gode gaver, ingen moralske gerninger, der i og for sig er gode gaver eller gode gerninger, men der er heller ingen gaver eller gerninger, der ikke kan være det, naar de gives eller modtages i tro, naar de gives som Guds gode og fuldkomne gaver og modtages som Guds gode og fuldkomne gaver.

De samme tanker træffer vi i „Kjerlighedens Gerninger“, med hvilket skrift nærværende tale har adskillige lighedspunkter. Som kærlighedens gerninger handler om Guds kærligheds gerninger, handler denne tale om Guds gode og fuldkomne gaver. Det er ikke gerningerne eller gaverne i og for sig, men gerningerne og gaverne som Guds kærligheds gerninger og Guds gode og fuldkomne gaver, – altsaa drejer det sig om menneskenes gerninger og gaver som Guds gerninger og Guds gaver, hvad gerningerne og gaverne ikke er i og for sig, men er ved troen.

Følgelig drejer det sig ikke om nyttemoral, om det er gode gaver af-

gøres ikke af, om de er gode for modtageren, men af om det er Guds gode gaver, om de er ovenfra og modtages i troen paa Guds gode og fuldkomne gave.

Heller ikke drejer det sig om en idealistisk moralisme, – gaverne er ikke gode ved mennesket, men ved Gud, ikke ved at komme fra mennesket, men ved at komme fra Gud; ikke ved at være givet med det rette sindelag, men ved at gives i tro. Og saaledes er de heller ikke gode ved modtageren, ved at modtages med det rette sindelag, men ved at modtages i tro.

Ganske naturligt handler talen da heller ikke om forpligtelsen til at give gode gaver, denne forpligtelse er forudsat. Den handler heller ikke om, hvorledes Guds gode og fuldkomne gave bliver menneskets gode og fuldkomne gaver, eller hvorledes Guds gode gerninger bliver menneskets gode gerninger, hvorledes Guds kærlighed bliver til menneskets kærlighed. Tværtimod, det drejer sig om, hvorledes menneskets gode gaver bliver Guds gode og fuldkomne gaver, bliver i sandhed gode og fuldkomne gaver, dets gode gerninger Guds gode gerninger, bliver i sandhed gode gerninger, dets kærlighed Guds kærlighed, bliver i sandhed kærlighed. Og dette sker i troen eller ved troen. Følgelig er talen ikke nogen formaning til at give gode gaver; en saadan formaning vilde være meningsløs, da det ikke staar i et menneskes magt, [det gør] kun de menneskeligt gode gaver, d.v.s. kun [det] moralsk set at gøre gode gerninger. Talen faar da kun betydning for de gjorte gode gerninger, for den, der giver gaver, gør gerninger, ham hjælper den ved at gøre dem til i sandhed gode gaver, som er ovenfra. Den, der ikke giver, staar ikke i denne vanskelighed, ham kan ordet ikke hjælpe, for ham eksisterer problemet ikke; talen finder kun anvendelse paa de gode gerninger, paa gaverne; – for saa vidt et menneske ikke giver, er der intet spørgsmaal om, hvorledes hans gaver bliver til gode og fuldkomne gaver, som er ovenfra.

Problemet er ikke af moralsk art, men er bjergprædikenens problem, bjergprædikenens fordring, der her forkyndes som et evangelium, som en Guds gave. Hvorledes kan et menneske give, uden at den venstre haand ved, hvad den højre gør? Det kan det, naar giveren er Gud. Hvorledes kan det give gode gaver bort? Det kan det, naar gaven er Guds, og det selv kun er husholder. Hvorledes kan det elske sin næste og bevare ligheden med næsten? Det kan det, naar det er Guds kærlighed. Hvis det drejede sig om moralske fordringer, vilde det være taabeligt, om den venstre haand ikke maatte vide, hvad den højre gør, ligesom

det vilde være hykleri, om den venstre haand hævdede, at den intet havde bemærket. Saa kan man heller ikke give gaven *bort*, man kan ikke adskille sig fra gaven, men bliver selv til noget gennem at give. Saa er det meningsløst at nægte, at gaven er *ens* gave, at man er giver. Saa vilde det være meningsløst at tale om ligheden med næsten, naar man elsker ham, – for man er den elskende, som er den givende, og han som modtager bliver *ens* skyldner. Problemet er da, hvorledes et menneske kan give gode gaver uden at tilegne sig sin given, hvorledes det kan gøre gode gerninger, uden at disse bliver præstationer. At det – som alle mennesker – er forpligtet paa næsten, er en forudsætning. Spørgsmaalet er, hvorledes disse gerninger er for den troende. Det drejer sig altsaa ikke om, hvorledes mennesket opfylder bjergprædikenen, men om hvorledes Gud opfylder bjergprædikenen for den troende. ((Den gode gave og det at give den gives mennesket, den gode gave og det at modtage den gives ogsaa mennesket)).

Guds gode og fuldkomne gave forener i troen mennesket med Gud og forener i troen mennesker med hinanden, – her er der ikke træl eller fri, her er der ikke giver eller modtager, men alle er de eet, alle er de lige i Guds gode og fuldkomne gave. Guds gode og fuldkomne gave er en god og fuldkommen gave for den troende i hans forhold til Gud og i hans forhold til andre. Som Gud altid er „mellembestemmelsen“ ved det ene menneskes forhold til det andet, saaledes er Guds gode gave mellembestemmelsen ved det ene menneskes forhold til det andet. Den gode gave er ikke denne gave, men det ved den, at den er Guds gave, det, at den er ovenfra, noget som ikke ses, men som gaven kun ér for den troende given og modtagen; en god gave for saa vidt og saa længe den er Guds, den bliver Guds gode gave ved at tages fra mennesket, den bliver gaven ovenfra ved at modtages fra Gud. Gud er de gode gavers ejer, gaven er Guds. Gud er de gode gavers giver, – giveren er Gud. Saaledes – i den tro – skal der gives og modtages. Giveren er husholder over Guds gave og som giver en unyttig tjener. Modtageren modtager en Guds gave og modtager den af Gud. Det er altsaa ikke saaledes, at gaven vel er Guds, men giveren mennesket, ikke saaledes, at den gave, der modtages, vel er Guds, men den modtages gennem mennesket eller fra mennesket. Selv om paa den anden side det er denne menneskets gave, der er Guds gode og fuldkomne gave. . . . Gerningerne er troens gerninger, thi for troen er de Guds.

Talen vil forene menneskene i lighed for Gud, – ikke abstrakt forstaaet som en lighed i et eller andet, men som en lighed overfor Gud, et



fællesskab i og om Gud. Det er denne lighed, ordet skal indskærpe, lære eller fremskaffe. . . . Og er forskelligheden end fremherskende i verden, for Gud er det ikke saaledes, derfor skal et menneske i hvert fald, naar det hører ordet, bevares for den tid i lighed for Gud. Her raader ligheden for Gud: den aabenbare synd tilgives, og selv den fineste synd domfældes, – derfor staar mennesker her som lige. Her er det ufuldkomne: forskelligheden, afskaffet for lighedens guddommelige lov, der gør alle mennesker lige for hinanden i fordringen om at elske deres næste som sig selv, hvorved ethvert menneske er gjort til vor næste og han lige med os, naar vi elsker ham som os selv.

Ordet gør alle mennesker lige, – det vilde naturligvis ikke være muligt, om ikke forskellen mellem giver og modtager blev ophævet, – det er ogsaa netop det, ordet gør. ((Det drejer sig ikke om nogen bedre maade at give paa, det vilde kun være relativt og slet ikke ophæve forskellen mellem giver og modtager)). Det, det drejer sig om, er altsaa, hvorledes det er muligt at give og at modtage, uden at denne givne og modtagne gør noget skaar i menneskenes lighed; (det er muligt i troen paa, at al god gave . . . er fra Gud, – baade den, der gives, og den, der modtages). Ikke paa grundlag af nogen teori om, at i grunden har vi alle lige ret paa jorden o.s.v., heller ikke om, at alt tilhører Gud, – en saadan teori ændrer intet ved virkeligheden, da den ikke er nogen begivenhed. Dette svarer nøje til, at det kun er for troen, forskelligheden er ophævet; ellers er den det ikke, – en teori afskaffer ikke den faktiske forskellighed, og det er den, det drejer sig om, uden at den dog menneskeligt set bliver afskaffet. Den teoretiske ophævelse af forskellen er værdiløs, – ogsaa naar man søger at føre den ud i praksis, og iøvrigt ganske uigennemførlig.

Alt udvortes skal aflægges som det ufuldkomne, d.v.s. som det ligegyldige, men naturligvis ikke i det udvortes, men saaledes at den, der har verden, er som den, der ikke har den, og den, der ikke har den, at han ikke i begæring er afhængig af den.

Ligheden er opnaaet, naar den aabenbare synder faar tilgivelse, og den skjulte synd aabenbares og dømmes.

Man bør lægge mærke til, at der ikke siges, hvilke de gode gaver er, det er ikke bestemte slags gaver, d.v.s. det er ikke moral. Enhver gave kan være eller kan i troen blive denne gave. Forpligtelsen paa næsten er som før nævnt forudsat. ((Lighedens guddommelige lov, der forlanger, at et menneske skal elske sin næste som sig selv, – og altsaa gør alle lige for os)). Ligheden bevises derved, at vi elsker vor næste som os selv.

Denne guddommelige lighed staar vagt ved indgangen, den kræver,

at alle (næsten i alle) skal være lige for os, – lige ved eller i at være vor næste. En lighed, som kan sejre eller bevares i hvilket som helst udvortes.

Mennesket skal derfor frigøre sig fra forskelligheden til lighed over for Gud, være uafhængig af forskelligheden – af begunstigelse og fortabthed – til ligheden, til at staa uafhængig af sin egen forskellighed over for Gud og overfor sine medmennesker, egen og andres forskellighed. Forskelligheden i verden skal man lade bestaa, for ligheden bestaar ikke i noget som helst udvortes som saadant, – netop ved at lade den bestaa og dog bevare ligheden tilintetgør man betydningen af forskelligheden.<sup>1</sup>

## 11. „Kjerlighedens gjerninger“

(B) „Man maa tro paa kærigheden“.

Gud er kærlighed. Gud er ikke andet end kærlighed.

Kærigheden er Gud. Der er ingen anden Gud end kærigheden. Ligesom ingen har set Gud, har ingen set kærigheden.

(B I) Kærigheden er skjult; den er ikke som hedningens kærighed kendelig i verdens gang, i livets tilskikkelser eller i menneskets indre. Derfor kan hedningen ikke i egentlig forstand tale om, at man maa tro paa kærigheden, selv om den ogsaa for ham kan være vanskelig at fatte.

Guds kærlighed er skjult ogsaa for den, der tror, derfor maa han tro; den er ikke vanskelig at fatte, men den er utilgængelig.

(B) Kærigheden er skjult. – Som naaden i dommen, opstandelsen i korset, livet i døden, saaledes er kærigheden skjult i sit skjul.

(B I) Ingen andre steder er kærigheden skjult som i Kristi kors, – den, der her kan se Guds kærlighed, spotter, men opstandelsen forkynder for os, at Guds kærlighed er skjult under korset.

(B) Man hører ofte, at naaden er skjult bagved dommen, opstandelsen bagved korset, livet bagved døden, men saaledes er det ikke, og saaledes er heller ikke kærigheden skjult. Ingen kan anende, drømmende, troende trænge sig ind bagved kærighedens skjul; den er skjult til stede i skjulet. Gaar man bagved kærighedens skjul, finder man ikke kærigheden, den findes kun i det, der skjuler den.

Kærigheden er skjult, og den skjulte kærighed er aabenbaret i sit skjul. Ikke saaledes, at den nu ikke længer er skjult, man saaledes, at det er aabenbaret, at naaden er skjult i dommen, opstandelsen i korset, livet i døden, – selv om dom er dom, kors er kors og død er død, og ikke nogen tro eller fortolkning lader sig tyde anderledes. Kærigheden er skjult i befalingen, i loven, i de ti bud, i det første og store bud: du skal elske Herren, din Gud, af dit ganske hjerte, sjæl og sind, og i det andet bud, der er ligesom dette: du skal elske din næste som dig selv.

I denne befaling er Guds kærlighed skjult, – selv om befalingen er og bliver befaling og intet andet.

Guds kærlighed er at fordre vor kærighed, er et krav om at fornægte sig selv; i dette krav er Guds kærlighed skjult (B I). Der fordres ikke, at noget menneske skal kunne se Guds kærlighed i dette krav. Fattelig er kun befalingen: kærigheden er skjult i befalingen. Og dog er befalingen

ikke andet end kærlighed. Troen kalder det kærlighed, som hedningen kalder vrede, – ikke at man i troen kan se dybere end andre; troen ser i kravet om selvfornægtelse kun død, men den tror, at det er liv.

(B) Der er ingen anden Guds kærlighed end den, der er skjult i kravet. Guds kærlighed er ikke noget ved siden af, ikke noget bagved kravet. Hele Guds kærlighed er skjult i hans befaling.

Men – jeg gentager – den er saaledes skjult, at ingen skal kunne se den. Dom er dom, kors er kors, død er død, – og befaling er befaling. In, cum, sub<sup>1</sup> kærlighedens befaling er Guds kærlighed skjult. Den som tror paa Guds kærlighed, han tror, den er skjult i befalingen. Den, som lytter til befalingen, han lytter til den som til kærlighedens røst.

Det er ikke sandt, at troen ser Guds kærlighed i Guds krav, men den tror, at kærligheden er skjult deri. Det er heller ikke rigtigt, at troen kender en Guds kærlighed, som ikke er skjult i kravet. Troen er tro paa, at befalingen er udtryk for Guds kærlighed.

Man maa tro paa kærligheden, naturligvis ikke i samme forstand, som man maa tro paa det aandelige i modsætning til det materielle, som man kan se, men tro paa, at det er Guds kærlighed, at han kræver vor kærlighed.

Kærligheden er skjult, derfor maa man tro paa den.

(A) „Man maa tro paa kærligheden“.

Hermed mener Kierkegaard da ikke, at man maa tro paa kærlighedens tilværelse. Man kan tro paa kærligheden uden at vide noget om dens tilværelse, og man kan tro paa kærlighedens tilværelse uden at tro paa kærligheden.

Maa man da ikke være overbevist om kærlighedens tilværelse for at kunne tro paa den? Nej, man kan ikke tro paa kærligheden, *fordi* den er til.

Troen paa kærligheden er ikke uden forargelsens mulighed og derfor ikke uden uvished om dens tilværelse. Tror vi paa kærligheden, fordi den er til, fordi den har magt og betydning i verden, fordi den kan belønne og straffe, skaffe sejr eller nederlag, da er det ikke kærligheden, vi tror paa, men dens tilværelse, magt og betydning.

Tydelig er forargelsen, naar vi søger kærligheden for ved den at opnaa, hvad vi ikke selv kan tage.

Underfundigere er forargelsen, naar vi paa kærlighedens vegne forarges over dens manglende tilværelse, magt og betydning. Tror vi paa kærligheden, da tror vi paa kærligheden for kærlighedens egen skyld; da tror

vi paa den, fordi den er kærligheden, og søger ikke nogen anden begrundelse. Men der er en bitterhed, en skuffelse over kærlighedens fornedrelse, som aabenbarer, at vi ikke blot valgte kærligheden, men *ogsaa* dens magt og betydning, en tvesindethed, som viser, at vi ikke tror paa kærligheden for kærlighedens egen skyld. Tror vi paa kærligheden, da tror vi paa den uden at vide, om den er til, uden at vide, om den overhovedet har nogen magt og betydning i verden.

Men hjælper troen paa kærligheden da ikke til at tro paa kærlighedens tilværelse, kommer man ikke fra troen paa kærligheden til troen paa dens tilværelse, dens magt og betydning? Nej, ved troen paa kærligheden kommer man kun til fornyet tro paa kærligheden, ikke bort fra troen paa kærligheden til troen paa dens tilværelse. Spørgsmaalet om kærlighedens tilværelse, magt og betydning kommer kun fra den, som ikke vil tro paa kærligheden, naar den saaledes skjuler sig under verdens gudløshed, at man ikke kan vide andet eller mere om den, end det som befalingen forkynder om den for hver den, som tror paa den i befalingen skjulte kærlighed.

„Man maa tro paa kærligheden“.

Hermed mener Kierkegaard da heller ikke, at man maa tro paa kærlighedens sandhed, tro paa, at kærligheden er sand.

Man kan tro paa kærligheden uden at vide, om den er sand, og man kan tro paa, at kærligheden er sandhed, uden at tro paa kærligheden.

Maa man da ikke være overbevist om kærlighedens sandhed for at kunne tro paa den? Nej, man kan ikke tro paa kærligheden, *fordi* den er sand.

Troen paa kærligheden er ikke uden forargelsens mulighed og derfor ikke uden uvished om dens sandhed. Tror vi paa kærligheden, fordi den er sand, paa grund af dens overbevisende evne, da er det ikke kærligheden, vi tror paa, men dens sandhed for os, den overbevisning, hvori vi mener, den genspejler sig i vort sind.

Tydelig er forargelsen, naar vi søger kærligheden for ved den at bestyrke vor egen overbevisning, vor egen gode samvittighed.

Underfundigere er forargelsen, naar vi paa kærlighedens vegne forarges over dens manglende sandhed for os, dens manglende evne til at overbevise os om sin sandhed. Tror vi paa kærligheden, da tror vi paa kærligheden for kærlighedens egen skyld; da tror vi paa den, fordi det er kærligheden og søger ikke nogen anden begrundelse. Men der er en modløshed og fortvivlelse over kærlighedens manglende sandhed for os, som

aabenbarer, at vi ikke blot valgte kærligheden, men ogsaa vor egen overbevisning, vor egen sandfærdighed, en tvesindethed, som viser, at vi ikke tror paa kærligheden for kærlighedens egen skyld. Tror vi paa kærligheden, da tror vi paa den uden at vide, om den er sand, udet at være overbeviste om dens sandhed.

Men hjælper troen paa kærligheden da ikke til at tro paa dens sandhed; fører den ikke til en sikker overbevisning om dens sandhed? Nej, ved troen paa kærligheden kommer man kun til fornyet tro paa kærligheden, ikke bort fra troen paa kærligheden til troen paa dens sandhed.

Spørgsmaalet om kærlighedens sandhed kommer kun fra den, som ikke vil tro paa kærligheden, naar den saaledes skjuler sig under hans egen ligegyldighed og vantro, at han ikke kan vide andet og mere om den end dens befaling.

Man maa tro paa kærligheden. Ja, men forargelsens mulighed sørger for troens renhed.

Der er en forargelse, der er tydelig nok; den tror paa kærligheden, for saa vidt og saa længe den er sikker paa dens tilværelse, dens magt og betydning. Underfundigere er forargelsen, naar den foregiver at stræbe efter magt og betydning – for kærlighedens skyld – og forbitres over verden for kærlighedens skyld, forbitres over kærlighedens afmagt – for kærlighedens skyld. Den fordrer, at verden skal være anderledes, – for at den kan tro paa kærligheden, fordrer at kærligheden skal betyde sikkerhed – og ikke kærlighed. I virkelighedens navn harmes den paa kærligheden. Men den, som tror paa kærligheden, spørger ikke om dens virkelighed.

Der er en forargelse, som er tydelig nok. Den tror paa kærligheden, for saa vidt og saa længe den selv er overbevist om dens sandhed. Underfundigere er forargelsen, naar den foregiver at stræbe efter overbevisning – for kærlighedens skyld, fortvivler over sin egen ligegyldighed – for kærlighedens skyld, fortvivler over kærlighedens manglende betydning for den selv – for kærlighedens skyld. I sandfærdighedens navn forarges den paa kærligheden; for kærlighedens skyld vil den kun tro af ærlig overbevisning, af ærbødighed for kærligheden vil den være paa det rene med sig selv, af kærlighed til kærligheden lever den for sit eget (B). Men den, som tror paa kærligheden, spørger ikke om dens sandhed.

(A) Men hvis saa kærligheden ikke er til? – saa tror man dog paa kærligheden for kærlighedens egen skyld, – hvis man tror. Men hvis saa kærligheden ikke er sandhed for mig, – saa tror jeg paa kærligheden

for kærlighedens egen skyld. Uden sikkerhed for kærlighedens tilværelse, uden vished om dens sandhed tror man paa kærligheden, – hvis det er kærligheden, man tror paa.

Kærligheden er skjult. Vi ved intet om dens tilværelse, magt og betydning. Der er kun kærlighedens befaling; hvorfra den kommer, hvor den fører hen, har vi ingen anelse om, – men denne befaling hører den, som tror paa kærligheden. Vi ved intet om dens sandhed; den er saaledes skjult for vor overbevisning, at vi maa nøjes med at tro, om vi da vil tro paa kærligheden (B). Den er skjult, – til stede i befalingen, men skjult; vi ved kun dens befaling, aabenbar er kun befalingen; at befalingen er kærlighedens, er og forbliver skjult. Men den som tror paa kærligheden, spørger kun om befalingen.

Hvad vil det nu sige at tro paa den kærlighed, som er skjult i befalingen? Det vil sige at adlyde befalingen . . . Lydigheden er mærke paa troen, kendetegnet paa den tro, som er en tro paa, at befalingen er kærlighedens udtryk. Troen er lydighed og intet andet. (A) Der er ingen anden vej til troen end troen selv. Troens forklaring om sig selv er, at det at tro paa Guds kærlighed er at adlyde hans befaling, for hans befaling er hans kærligheds udtryk, dens aabenbaring. (B) Troen selv er skjult, men den aabenbarer sig i lydighed.

At være genstand for Guds befaling er at være genstand for hans kærlighed; at være genstand for Guds kærlighed er altsaa at *skulle*. (A) Det er Guds kærlighed at befale, at tro paa denne kærlighed er at skulle.

Hvad vil det da sige at skulle? Kierkegaard siger om menneskets kærlighed, at den grunder sig i Guds kærlighed; saaledes kan man ogsaa sige om menneskets lydighed, at den grunder i Guds befaling.

(B) At tro er altsaa at skulle; det er lydighed mod befalingen. Men at skulle er ogsaa at tro, nogen vished om at skulle gives ikke.

(A) Lydigheden grunder i Guds befaling. Ved Guds befaling er mennesket forpligtet til lydigheden; lydigheden er udtryk for, at befalingen forpligter.

Skal jeg da? Kan jeg blive overbevist om, at jeg skal? er det sandt, at Guds befaling forpligter? Kan jeg komme til at føle mig forpligtet paa Guds befaling? Hvad ligger der egentlig i dette spørgsmaal andet end at jeg ikke tror? Der gives os ingen vished om, at vi skal, for det er i befalingen og ikke i visheden, vi møder Guds kærlighed. Vished betyder enten, at jeg adlyder, fordi kærligheden har magten, – og altsaa ikke adlyder kærligheden, men adlyder dens magt; adlyder i blinde i stedet for at

tro. Eller den betyder, at jeg adlyder af mange gode grunde, – og altsaa ikke adlyder kærligheden, men adlyder mig selv.

Skal mennesket da? skal jeg virkelig? Ved at stille dette spørgsmaal er vi allerede faldet ud af troen. For troen har besvaret spørgsmaalet ved at adlyde. Troen kender ikke nogen vished om at skulle; den kender kun til at skulle.

Eet er at have vished om Guds kærligheds tilværelse og sandhed, et andet er at tro paa den i befalingen skjulte kærlighed. Troen er ikke andet end lydighed. Men eet er ogsaa at have vished om at skulle, et andet er at skulle. Har vi ingen vished om kærlighedens tilværelse og sandhed, saa har vi heller ingen vished om, at vi skal. Er troen lydighed, saa er lydigheden ogsaa tro, og der er ingen anden vej til lydigheden end lydigheden selv.

Man kan have vished om, at man skal, fordi man ved, at kærligheden er til, men saa er det magten og ikke kærligheden, man adlyder.

Man kan have vished om, at man skal, fordi man er overbevist om kærlighedens sandhed, men saa er lydigheden ikke lydighed mod befaling, men mod mig selv, mod min overbevisning, saa har jeg erstattet befalingens *skal* med mit *vil*.

At tro er at skulle. Naar man tror, saa skal man, naar man skal, saa tror man. Om der findes en saadan tro paa den i befalingen skjulte kærlighed, – om der findes en saadan lydighed, som er forpligtet paa befalingens indhold, er det selvfølgelig ikke vor sag at afgøre. Det har heller ingen interesse at faa det konstateret, – troen er ingen viden, men en handling; i denne handling overvindes uvisheden ikke gennem vished, men gennem handlingen.

Vi har nu besvaret spørgsmaalet: hvorfor et menneske skal, – saaledes som det bør besvares. Men hvad skal da et menneske? Det skal elske. Kærlighed er lovens fylde, lovens maal, lovens forklaring. Lydighed er lydighed mod kærlighedens befaling. Menneskets kærlighed grunder i Guds kærlighed, som lydigheden i befalingen.

Hermed er i grunden kun forklaret, hvad det vil sige at skulle. Lydighed er kærlighed, at adlyde er at elske, – man adlyder ikke ved at elske, man bliver ikke lydig ved at elske, kan altsaa ikke elske for at blive lydig, men naar man er lydig, saa elsker man. Heller ikke bliver man kærlig ved at adlyde, men naar man elsker, saa adlyder man. Kærlighed forklarer, hvad det vil sige at adlyde Gud, ligesom lydighed forklarer, hvad der kristeligt forstaas ved kærlighed. Den kristelige kærlighed er



saaledes ikke tilbøjelighed, ikke lyst, ikke elskov, om den var aldrig saa skøn, ikke venskab, om man end gjorde alle mennesker til sine venner. Den kristelige kærlighed er pligt: den er lydighed mod befalingen. Den er ingen følelse, ingen egenskab, ingen væren, men den er handling. Kristelig kærlighed er kærlighedens gerninger. Kristelig kærlighed er det at elske.

Lydighed er kærlighed, ikke opfyldelse af regler og bud. Regler og bud kan man opfylde uden at adlyde. Adlyde kan man uden at adlyde regler og bud. Paa spørgsmaalet om, hvad et menneske skal, er der kun eet svar: du skal elske. Giver man andet svar, fritager man mennesket for lydigheden. Og det er lydighed det drejer sig om; thi den er Gud kærere end vædderens fedme. Moralen begrænser; kærlighedsbudet forpligter ubegrænset. Det, det drejer sig om, er ikke at faa gjort dette eller hint, ikke store og gode gerninger. Det, man skal, er adlyde, og det naas kun ved at adlyde . . . Derfor siger loven ikke andet om lydighed, end at den er kærlighed. At adlyde er at elske, – og derved er enhver fordring sket fyldest. Jesus tog reglerne bort, men forpligtede mennesket paa lydigheden, og om denne lydighed sagde han kun, at den var kærlighed. . . .

Men hvori bestaar da kærligheden? Hvordan bærer man sig ad med at elske? Heller ikke herpaa gives der noget svar. At svare herpaa er at fritage mennesket for kærligheden. For det er ikke dette eller hint, men kærligheden, det kommer an paa. Eller lad os bruge Kierkegaards egne udtryk: han siger, at kærlighed er kærlighedens gerninger. Og spørges der om, hvilke disse gerninger er, da er svaret: det er kærlighedens. Spørges der om, hvori kærligheden bestaar, da er svaret: den kendes paa sine gerninger, d.v.s. kærligheden er sit eget kendemærke.

(C) Som træet kendes paa frugterne, saaledes kendes den kristelige kærlighed paa sine gerninger. Kærligheden som saadan er i det skjulte, er skjult, men den kendes paa sine frugter, som alt liv kendes paa, er aabenbaret i andet. Der er saaledes et nødvendigt forhold mellem kærligheden og dens gerninger som mellem træet og dets frugter; det er kærlighedens trang at kendes paa frugterne. Hvert træ kendes paa sin egen frugt, kærligheden kendes paa sine egne gerninger. Naar gerningerne beskrives, beskrives ogsaa kærligheden; at tale om kærligheden er at tale om dens gerninger. Kærligheden gør ganske bestemte gerninger, som ingen anden gør, saa naar man træffer disse gerninger, træffer man ogsaa kærligheden.

(A og C) Man kan altsaa ikke sige, hvilke gerninger, der er kærlighe-

dens, enhver gerning kan være en kærlighedens gerning, – naar den gøres af kærligheden. Afgørende er det, *hvorledes* gerningen gøres, – om det gøres i kærlighed. Men atter her gælder det, at intet *saaledes* afgiver beviset, – det afgørende er, om det er kærligheden, der handler saaledes. . . .

Der er altsaa intet kendemærke paa kærlighedens gerninger, saa vi kunde give os til at efterabe dem; der er ingen særlige gerninger, intet særligt sindelag, der forvisser os om, at det er kærligheden, vi staar overfor. Vi har intet middel til at kende kærligheden, endskønt det er sikkert og vist, at den kendes paa frugterne.

Heri er der heller intet mærkeligt: kærligheden er jo det at elske, det at være kendelig paa frugterne, – altsaa ikke det at kende kærligheden paa frugterne. Er kærligheden kun til i handlingen eller som handling, er den ikke til for den, der betragter eller undersøger. Det udtrykker Kierkegaard saaledes: Kærligheden kendes paa sine frugter, men du er ikke sat til at kende den; du er tværtimod træet, der skal kendes paa sine frugter. (B) Evangeliet taler ikke om det ene menneske til det andet; det taler overhovedet ikke om mennesket, men til mennesket, til hvert enkelt menneske, – og hvad evangeliet ikke taler om, det kan det ikke hjælpe at spørge det om.

(A) I fortsættelse af vore tidligere udtryk: ligesaa lidt som et menneske kan blive overbevist om kærlighedens tilværelse og sandhed, og ligesaa lidt som det kan blive sikker paa at skulle, ligesaa lidt kan det skaffe sig sikkerhed om sin egen lydighed mod befalingen, om sin egen kærlighed.

(C) I forordet siger Kierkegaard, at det er „christelige Overvejelser“, derfor ikke om „Kjerlighed“ men om „Kjerlighedens Gjerninger“. For Forstaaelsen af bogen er det af afgørende betydning, at man læser den med denne Kierkegaards egen distinktion for øje.

Man har ment, at det ejendommelige ved alle Kierkegaards begreber var, at fordringen om tilegnelse skulde tænkes med overalt. Saaledes forholder det sig imidlertid ikke: Kierkegaard taler ikke først om kærligheden for saa at føje fordringen om tilegnelse til. Han taler kun om kærlighedens tilegnelse, og at tale om tilegnelse af kærligheden er at tale om kærligheden. Den kristelige kærlighed er en meddelelse af kærlighed, – det gælder her som overalt: kristendom er eksistensmeddelelse (fordi det er en guddom, der siger det), jvnf. at subjektiviteten er sandheden. Kristendommen er ikke en tale om kærlighed, men en tale til kærlighed, ikke

en tale om tro, men en tale til tro, ikke en tale om taalmodighed, men en tale til taalmodighed. Kristendommen er ingen „lære“ om kærlighed, ikke nogen objektiv sandhed. Kristendommen er ingen „lære“ om troen, men er troen, ikke en forkyndelse, men forkyndelsen hørt og troet. Kristendommen er „liv“ og ikke „lære“, ikke blot en tale om kærlighed eller en fordring om kærlighed, nej, den er kærlighed, er lydighed mod fordringen. „Livet“, lydigheden, er ikke noget, der kommer til bagefter, men den gives i og med evangeliet; den kristelige kærlighed meddeles mennesket gennem kristendommen. (Sker det ikke med det samme, er det ikke kristendommen, der er tale om, – kristendom er eksistensmeddelelse, altsaa ikke en lære om eksistensen eller en opfordring til, en anvisning paa at eksistere). *Kærlighed er kærlighedens gerninger*. Dette gælder ganske absolut, saa den kristelige kærlighed kun er til i og med kærlighedens gerninger, er handling, er liv, – kærlighed er at elske.

Det er herfra forbudet mod at forstyrre kærlighedens skjulte liv skal forstaaes. Meningen er ikke, at man nok kunde, men ikke maa søge kærligheden selv. Kærligheden er ingen egenskab, ingen besiddelse eller følelse; kærligheden er ikke til for betragtningen, kan ikke gøres til genstand for betragtning, da den kun er til som bevægelse, som handling, som det: at elske.

Hvori ligger nu den væsentlige forskel mellem den kristelige kærlighed og al anden kærlighed? Den ligger deri, at den kristelige kærlighed er pligt. Det er evighedens: du *skal*, der *gør* forskellen.

Fastholder vi nu, at kærlighed er kærlighedens gerninger, at kristendom er eksistensmeddelelse, maa vi indvende: naar kærligheden er kærlighedens gerninger, er det at elske, hvorledes kan da evighedens: *du skal* gøre alt nyt? Hvad er der i grunden sket med at kærligheden er blevet pligt? fordi det befales er det ikke dermed sket. Vi sagde jo ogsaa, at den kristelige kærlighed er ikke en lære, – og en lære om, at kærligheden er blevet pligt, er vel ogsaa en lære, – men liv, handling. Kristendom er eksistensmeddelelse, og den kristelige kærlighed er meddelelse af kærlighed, en kærlighed, der ikke bestaar i bud, i overbevisning eller i følelse, men i kærlighedens gerninger, i: at elske.

Imidlertid viser det sig, at de to ting betinger hinanden, saa at den ene ikke er uden den anden: den kristelige kærlighed er befaling, og den kristelige kærlighed er handling. Begge dele ligger i Kierkegaards: at kærligheden er pligt. En sammenligning mellem farisæerne og Jesus kan lette forstaaelsen.

(A og C) Farisæerne forkyndte loven, alle dens bud uden hensyn til indholdet. Budet var bud fordi det stod i skriften, ikke fordi de var forpligtede paa dets indhold. Derfor var alle bud lige væsentlige. De var ikke forpligtede, men forpligtede sig paa loven uden at være det. De gjorde loven til deres herre; den var det ikke. Deres forpligtelse hvilede paa deres egen beslutning; derfor var der fortjeneste ved deres lydighed. Budet og forpligtelsen hørte ikke sammen, det var ikke to udtryk for det samme. Deres lydighed var trællens lydighed; de adlød uden at være forpligtede dertil, adlød for lønnens skyld eller af frygt for straffen, de adlød i grunden kun sig selv.

Jesus sagde ogsaa: der staar skrevet; ogsaa for ham var loven Guds lov og en ubetinget autoritet. Men lovens fordring var for ham ikke blot fordring, den var ogsaa forpligtelse; han saa paa mennesket som forpligtet paa loven og gjorde derfor mennesket ansvarligt overfor den. Han saa i loven ikke blot et ydre bud; den var ikke blot udenfor mennesket som en befaling, men i mennesket som en forpligtelse. Budet betød for farisæerne det ydre bud; forpligtelsen var deres egen beslutning. For Jesus var det ydre bud tillige forpligtelse, og kun naar det tillige var forpligtelse, var det virkelig Guds bud. Jesus gjorde alle mennesker ansvarlige, hævdede, at de kunde fatte budet som et Guds bud, der var deres pligt; ved selve sit indhold var det forpligtede.

(C) Saaledes ogsaa hos Kierkegaard. Der ligger i ordet pligt to momenter, som gensidig betinger hinanden: en, der befaler, og en, der forpligtes paa befalingen, – befaling og forpligtethed. Det er ikke blot en befaling for det udvortes menneske, men er en befaling i det indvortes menneske, d.v.s. forpligtethed. Den kristelige kærlighed er Guds kærlighed, der ligger til grund for al kærlighed; men den er tillige menneskets kærlighed, d.v.s. mennesket er forpligtet paa den. Det kan udtrykkes saaledes: den kristelige kærlighed er den kærlighed, du skal elske, – ordet elske her brugt intransitivt. Kærligheden er Guds befaling, men er for mennesket ved sit indhold forpligtende. Befalingen er Guds, men mennesket erkender sandheden i Guds befaling. Sandheden er ikke blot sandhed i og for sig, men er sandhed for mennesket. Den kristelige kærlighed er bud, befaling og forpligtelse paa befalingen.

Den kristelige kærlighed grunder i Guds kærlighed og *er* ikke uden den. Den er befaling, men en befaling, som tillige er pligt. Den kristelige kærlighed er meddelelse af denne kærlighed, meddelelse af en befaling, som er forpligtelse paa befalingen. Kristendom er eksistensmeddelelse, meddelelse af denne eksistens; kristendommen er ikke at være forpligtet

paa denne befaling, uden hvis man tager ordet at *være* i betydningen af at *blive*. Kristendommen befaler, og dermed forpligter den; den sætter mennesket under befalingen som forpligtet paa den. Den befaler og gør mennesket ansvarligt overfor befalingen. Naar mennesket forpligter sig selv, er det i virkeligheden ikke forpligtet; det gælder baade, naar befalingen er ydre bud, og naar der ingen forpligtelse er.

Men er lydigheden da lydighed mod ens egen overbevisning? Nej, det er lydighed mod befalingen. Forskellen mellem kristendom og hedenskab er, at kristendommen i stedet for hedenskabets gode vilje sætter Guds befaling, – at kristendommen ikke er meddelelse af en kunnen, men af en skullen, – at kristendommen ikke ser menneskets elendighed i en manglende evne, men i en manglende skullen ((Her er ikke tale om menneskets kunnen, men om dets skullen. Kunne et hedensk spørgsmål, skulle et kristeligt. Skal man ikke, kan man ikke adlyde. Kunne er hedningens vanskelighed, skulle kristelig)).

De tre følgende afsnit i bogen hører meget nøje sammen; de fordrer og betinger hinanden. For at forstaa dem, er det nødvendigt stadig at erindre, at kærlighed er kærlighedens gerninger, at det drejer sig om befaling og forpligtelse, – at de kun kan forstaaes af den enkelte som den, til hvem der tales. Hvis man ikke staar i situationen, bliver det, der siges, noget rent tautologisk; der er ingen adgang til forstaaelsen udefra.

Man kan ikke først have kærligheden, der gives ingen hjælp til at blive kærlig. Begyndelsen er ogsaa fortsættelsen. Vejen til troen er troen selv. Vejen til kærligheden er kærligheden, er: at elske.

Hvorledes kommer et menneske da ind i bevægelsen, i kredsløbet? Et menneske kommer der ikke, men er der. Er det der ikke, kommer det der heller aldrig. Men mennesket er der, for mennesket *skal* tro, og mennesket *skal* elske. Ingen klage derfor over, at han ikke kan elske eller have tro. Ingen saadan skal gives medhold, men det skal siges ham, at det drejer sig om ulydighed.

Kærlighed er kærlighedens gerninger. Men hvad forstaaer Kierkegaard ved gerning? Eftersom ingen gerning i og for sig er en kærlighedens gerning, mens dog enhver gerning kan være det, saa kan afgørelsen ikke være en afgørelse i det udvortes. Men hvad forstaaer Kierkegaard ved afgørelse i det indvortes? Først maa man bemærke, at for at afgørelsen kan være virkelig, kan intet være givet, saa er afgørelsen jo kun et skin. Er troen afgørelse, er det umuligt at tro, hvis troen er givet. Er det at elske afgørelse, er det umuligt at elske, hvis man har kærligheden som noget givet.

Afgørelse betyder at afgøre sig for og at afgøre sig imod og indeholder saaledes baade et negativt og et positivt moment. I evigheden er der ingen afgørelse, der er alt afgjort. I timeligheden er der kun afgørelse; her er intet afgjort. I evigheden er alt, i timeligheden er intet, men alt vorder.

Hvis man tager begrebet tro, saa er troen positivt lydighed, negativt fornægtelse af vantroen, af ulydigheden. Den kristelige taalmodighed er fornægtelse af utaalmodigheden (og den i den saakaldte taalmodighed skjulte utaalmodighed); den er forventning og udholdenhed (i at forvente). Den kristelige kærlighed er positivt næstekærlighed og negativt selvornægtelse. Til afgørelsen hører begge momenter: næstekærligheden er ikke uden selvornægtelse; selvornægtelsen er ikke uden næstekærligheden. For den betragtede synes dermed intet at være sagt, men udsagnet hører ogsaa hjemme i afgørelsen. Man kan altsaa udtrykke sig saaledes: i afgørelsen er næstekærlighed selvornægtelse og selvornægtelse næstekærlighed.

Blot menneskeligt forholder det sig anderledes. Her er næstekærlighed ikke selvornægtelse, men fornægtelse af den begrænsede kærlighed. Troen er en overbevisning, der ikke betyder vantroens overvindelse gennem afgørelse, men dens fjernelse gennem overbevisning. taalmodigheden er en modsætning til utaalmodigheden, men er ikke tillige en forventning og er derfor ingen virkelig afgørelse.

Gaar vi nu tilbage til den kristelige kærlighed, hvis kendetænde er, at den er pligt, vil vi se, at det er gennem ordet *skal*, at mennesket er stillet i afgørelsen, hvad der ikke er det samme som at stille sig selv i afgørelsen. Mennesket er stillet i afgørelsen, afgørelsen for kærligheden mod selvkærligheden. Hvis ikke befalingen hører hjemme i afgørelsen, stiller mennesket i afgørelsen, bliver forpligtetheden hvad Kierkegaard vilde kalde en naturbestemmelse, og ikke en aandsbestemmelse.

Kristendom er eksistensmeddelelse, den kristelige kærlighed er den kærlighed, et menneske skal elske. Den kristelige „meddelelse“ er ingen mystisk neddalen til mennesket, tilegnelsen er ingen mystisk oplevelse. Eksistens er afgørelse. Den kristelige eksistensmeddelelse er meddelelse af afgørelsens situation. Kristendom er befaling og er forpligtethed, men det er i afgørelsen, den er det. Mennesket stilles i valget mellem næstekærligheden og selvkærligheden. Her kan der meget vel tænkes en stigning i bevidsthed om modsætningen.

Kristendommen meddeler befalingen og forpligtetheden, – det er i denne situation, mennesket skal vælge. Er det nu muligt, at mennesket

under befalingen og forpligtetheden kan afgøre sig mod befalingen? Denne mulighed er dæmonisk.

Her faar ordet myndighed sin forklaring; det betyder magt og ret til at stille mennesket i afgørelsen. Stiller forkyndelsen ikke mennesket i afgørelsen, er forkyndelsen forfejlet.

Gennem afgørelsen vorder mennesket kærlig. Det ikke at afgøre sig er selvfølgelig ogsaa en afgørelse, jvnf. Bogen om Adler.

Uden befalingen ingen virkelig afgørelse; men uden afgørelse ingen forpligtethed.

Sammenholder vi dette med det foregaaende, bliver befalingen en befaling til afgørelse og forpligtetheden et udtryk for, at mennesket erkender sig stillet i afgørelsen af befalingen. Kristelig kærlighed er at elske, fordi man skal, – men det er i afgørelsen, mennesket skal elske. Hvor skulde det ellers være?

Kristendom er eksistensmeddelelse, – men det er ikke saaledes, at mennesket stilles i afgørelsen, – og saa maa det træffe den rigtige afgørelse. Kristendom er meddelelse af den kærlighed, som et menneske skal elske, som er pligt. Dette foregaar i afgørelsen. Afgør et menneske sig ikke for kærligheden, nægter det at være forpligtet paa kærligheden (jvnf. foran om bevidsthed). Alt foregaar i afgørelsens øjeblik; før det intet, efter det intet. Der tales ikke til mennesket om afgørelse, men mennesket stilles i afgørelsen. I afgørelsen afslører mennesket sig selv, det kendes paa frugterne. Det er ikke saaledes, at kristendommen forkyndes os, og vi skal tilegne os den, nej, den af kristendommen forkyndte kærlighed er kærlighedens gerninger, er *at elske*. Kristendommen befaler og kristendommen forpligter, – at modtage kristendommen er at modtage forpligtelsen paa kristendommens befaling. Kristendommen meddeler at elske, meddeler den kærlighed, mennesket skal elske, – elsker det ikke, siger det dog aabenbart, at det ikke er forpligtet paa befalingen, fornægter kærlighedens ret og dermed kærlighedens tilværelse.

Den kristelige kærlighed er pligt, – befaling og forpligtethed paa befalingen, – i afgørelsen afgør mennesket sit forhold – sig selv – til den kristelige kærlighed. Vi har allerede berørt, at afgørelsen er valget mellem næstekærlighed og selvkærlighed, som omtalt ikke en afgørelse i det udvortes, men i det indvortes. Paa den anden side er der tale om en virkelig afgørelse, en afgørelse, hvori mennesket er stillet, ikke en afgørelse, hvori det stiller sig selv. Afgørelsen er en afgørelse i det indvortes, men ikke en afgørelse i fantasien, men derimod i virkelighedens verden. En afgørelse i fantasien er kun en drømt afgørelse, ikke en virke-

lig. Lige saa vist, som det er kristendommen, der stiller mennesket i afgørelsen, ligesaa vist er det en afgørelse i denne verden – en afgørelse overfor næsten. Næstekærlighed er selvfor nægtelse, – for saa vidt behøvede „for tankens skyld“ næsten ikke at være til, men dog er næsten nødvendig, for at mennesket kan stilles paa prøve, stilles i en virkelig afgørelse.

Vi har nu undersøgt, hvorledes kristendommen er eksistensmeddelelse; at den er det gennem den forpligtende befaling, der stiller mennesket i afgørelsen. Maa man saa ikke sige: altsaa skal mennesket i afgørelse gøre sit, – og kristendommen er dog ikke eksistensmeddelelse, eksistensen sættes til? Hvordan forstaar mennesket sig selv i afgørelsen?

Ja, skal afgørelsen være en virkelig afgørelse, kan udfaldet ikke være givet. Mennesket er stillet i afgørelsen, men afgørelsen er dets egen, som det selv bærer ansvaret for. Kristendommen er eksistensmeddelelse, men ikke uden den subjektive afgørelse. Den er altsaa ikke en mystisk eller magisk meddelelse af kærlighed, men en meddelelse af valgets situation. Saa længe mennesket bliver i kærlighedens gæld, kan der ikke blive tale om præstation, men det synes som om mennesket stadig har en mulighed for at tage sig selv ud af denne situation, jvnf. „Efterskriftet“ om Sokrates. Den negative afgørelse, det fornægtende valg, kan vi lade ude af betragtning, det er oprør. Spørgsmaalet om, hvorvidt et menneske saaledes kan gøre oprør mod Gud – staaende overfor kærligheden benægte kærlighedens ret – kan vi overlade til spørgsmaalet om det dæmoniske. Den positive afgørelse, valget af kærligheden (for næstekærligheden, imod selvkærligheden) er at blive kærlig (= at handle kærligt, = kærlighedens gerninger); jvnf. hermed udtrykkene: oversætte sig selv til det evige, *vorde* evig. Ordet *vorde* er netop Kierkegaards betegnelse for den positive afgørelse, (der altsaa bestaar af et positivt og et negativt moment).

Ordet *vorde* betegner ikke en udvikling, men er som alle de øvrige begreber et kvalitativt begreb, men der ligger ogsaa i det, at det er et fuldstændigt begreb; det optager mennesket helt; naar og mens man vorder, kan man ikke ogsaa betragte, konstatere o.s.v.; det at være kendelig paa frugterne udelukker, at man beskæftiger sig med at kende frugterne, jvnf. om at blive i kærlighedens gæld. Mennesket vorder, men skal ikke konstatere det, det er der ikke tid til; saa vilde det ophøre med at *vorde*, og følgelig vilde der ikke være noget at konstatere.



Men mennesket kan vorde; det ved, at det kan og skal vorde. Dets opgave er at vorde, stadig paany at vorde, altsaa ikke at have vordet, d.v.s. at være. At være (bleven) er at være gaaet i staa, at forfejle opgaven.

Følgelig er mennesket ikke forpligtet til at være, men kun til at vorde. Kærligheden er ikke til stede som en evne, men som en mulighed, der skal gribes i afgørelsen. Kærligheden er til stede som et valg eller i valget.

Forudsætningen er altsaa, at mennesket kan vorde, d.v.s. at dets vilje er væsentlig intakt. Mennesket maa kunne, for det *skal*; i bevidstheden om, at det *skal*, ligger bevidstheden om at kunne. Det ikke at kunne afvises som ulydighed, jvnf. de opbyggelige taler og de første pseudonyme skrifter.

I den foranstaaende skildring af afgørelsen er der saaledes intet hensyn taget til spørgsmaalet om synden. Hvis synden sættes, er afgørelsen en umulighed: mennesket er fritaget ved synden, jvnf. „Begyret Angest“. Følgen synes at være, at synden umuliggør, at kristendommen er eksistensmeddelelse, meddelelse af afgørelsens situation, idet synden fritager mennesket for at give møde i afgørelsen.

Hvorledes tager det hele sig nu ud, naar synden er sat? Vi indsætter da synderen i situationen:

Befalingen stiller mennesket i afgørelsen, befalingen forpligter mennesket, afkræver det dets underskrift paa befalingens ret. Men det menneske, der saaledes forpligtes, er synderen, der med synden er fritaget for forpligtelsen paa befalingen. Ved at underskrive befalingen underskriver synderen sin egen dom. Synderen føler sig ikke forpligtet, skønt han er og maa indrømme, at han er forpligtet. Hans vilje bliver saaledes dømt, og han maa selv underskrive dommen. Denne skriven- under-paa dommen er angeren. I angeren giver synderen kærligheden sin tilslutning, i angeren vælger han kærligheden, som han ikke har valgt og ikke kan vælge. Angeren er det specifikt kristelige udtryk for forpligtelsen, for at være – føle sig – forpligtet.

Nu er mennesket forpligtet gennem anger skønt synder, men som synder er det udenfor forpligtelsen, d.v.s. det er udenfor befalingen. I virkeligheden er mennesket da ikke forpligtet, angeren er et udtryk for, at mennesket vil forpligte sig selv, hvis ikke tilgivelsen paany stiller mennesket under befalingen, paany forpligter det. Syndernes forladelse er da genoprettelsen af befalingens krav paa synderen, den gør paany mennesket forpligtet. Saa staar vi da paany i afgørelsen, denne gang giver vi møde med synderen. Afgørelsens situation er skabt ved befa-

lingen; at mennesket virkelig er stillet i afgørelsen, udtrykker vi ved ordet forpligtelse. Men her er befalingen tilgivelse, som tilgivelsen er befaling, mens forpligtelsen er anger, som angeren er udtryk for forpligtelsen, – forpligtelsen paa syndernes forladelse.

Afgørelsen er valget mellem selvkærlighed og næstekærlighed (jvnf. Guds-kærlighed). Positivt næstekærlighed, negativt forkastelse af selvkærligheden, d.v.s. selvfornægtelse, jvnf. foran. Disse begreber maa da atter faa deres nærmere bestemmelse: synderens næstekærlighed, d.v.s. den tilgivne synders næstekærlighed er bøn (haab eller tro), hans selvfornægtelse er anger. Kristendommen er meddelelse af afgørelsens situation, men her er afgørelsen kristendommens afgørelse, der tillige er synderens afgørelse. D.v.s. afgørelsen kan baade ses som kristendommens handling og som menneskets; som indsats, præstation er den kristendommens, som ansvar er den menneskets, jvnf. begrebet frimodighed; smlg. med „at være intet for Gud“.

Vi har atter her med en afgørelse at gøre, som mennesket kan og skal træffe. Mennesket kan „bede“, og mennesket kan „angre“ (angeren har naturligvis ikke betydningen: at være bedre end sig selv). Det drejer sig her ikke om en evne, – den har mennesket ikke, – men om lydighed mod den mennesket givne evne: syndernes forladelse. Her kan vi altsaa atter sige – paa grundlag af syndernes forladelse, – at der ingen undskyldning er: mennesket kan, fordi det skal. At det trods synden skal (og derfor kan), er givet i syndernes forladelse.

Afgørelsen er altsaa en virkelig afgørelse, – mennesket er stillet i afgørelsen, – der er intet givet uden for afgørelsens situation, jvnf. foran. Det staar til mennesket, afgørelsen er menneskets, men paa grundlag af syndernes forladelse. Det er den, der løser ham fra synden, der giver ham mulighed. Muligheden ligger derfor stadig i syndernes forladelse og ikke i ham selv. Men ansvaret er hans; han kan og skal afgøre sig.

Afgørelsen er en virkelig afgørelse og hører hjemme i menneskets virkelighed, d.v.s. overfor næsten, jvnf. foran. Det er altsaa muligt ved syndernes forladelse at elske næsten og fornægte sig selv. Syndernes forladelse giver muligheden; anderledes udtrykt: den giver afgørelsen, og menneskets ansvar er at anerkende den af syndernes forladelse trufne afgørelse: at tro.

Spørgsmaalet bliver nu, hvad der her er at forstaa ved at *vorde*. *Vorde* betyder, sagde vi før, at blive evig, blive kærlig, er altsaa udtryk for den positive afgørelse. I afgørelsen bliver et menneske kærlig. Denne

afgørelse er for den tilgivne synder anger og bøn, jvnf. begrebet til-egnelse. Skal der blive tale om en udvikling, maa det blive en udvikling i maaden, hvorpaa det gøres, jvnf. begrebet inderlighed.

Der er altsaa ikke tale om at trække konsekvenser, – det forhindres af begrebet afgørelse. Ikke tale om at skulle videre frem til at realisere o.s.v.; den kristelige kærlighed staar ikke til disposition. Der kan kun være tale om en nærmere udvikling af det allerede sagte, ikke om at gaa videre. Det hele er en march paa stedet; til sidst har man ikke sagt mere end til at begynde med. Den fremadskriden, der finder sted, er en fremadskriden i forstaaelsens klarhed, – eller maaske snarere i at give udtryk for forstaaelsen: forstaaelsen af sin egen forstaaelse, jvnf. „Efterskriftet“ om den enfoldige og den vise. (S. V. VII side 132).

Endelig skal vi spørge om de gode gerninger. Som tidligere nævnt er der ingen særlige kærlighedens gerninger, men enhver gerning kan være en kærlighedens gerning.

Nu er det jo klart – jvnf. foran, – at det ikke drejer sig om et fantasiforhold. Kærlighedens gerninger er gerninger. Man maa imidlertid ikke sige, at den kristne kan gøre gode gerninger, for det kan han netop ikke, men han *gør* gode gerninger ved syndernes forladelse, jvnf. udtrykket begivenhed. Da han ikke kan gøre gode gerninger, kan han heller ikke have gjort gode gerninger, men som han *gør*, saaledes gjorde han gode gerninger – ved syndernes forladelse.

At skulle og at gøre falder sammen. Naar man skal, *gør* man det ogsaa; at gøre er at skulle; naar jeg *gør* det, saa bevidner jeg derigenem, at jeg virkelig skal.

Naar jeg ikke *gør* det, skal jeg det ikke, – jeg nægter jo, at jeg skal. Naar jeg ikke skal, saa *gør* jeg det heller ikke, – ikke det, som jeg skal, – men eventuelt det, som jeg vil.

Men naar vi siger, at befalingen giver forpligtelse, at det at skulle er at *gøre*, saa mener vi det saaledes, som det gælder i afgørelsen.

Det var, som vi udviklede det, ordet, der forpligtede, meddelte forpligtelsen. Forpligtelsen er indeholdt i befalingen, gives ved befalingen. Det vil med andre ord sige, at med befalingen gives befalingen indhold.

Kærlighedens gerninger er saaledes bestemte af befalingen, der meddeler forpligtelsen; at tale om kærlighedens gerninger – om kærlighed – er derfor at udvikle, hvad befalingen er, og hvorledes den forpligter; hvad det vil sige at skulle – i betydning af at være befalet og forpligtet paa befalingen. Dermed er alt sagt: ogsaa hvori det ligger, at det at skulle og det at gøre er eet.

I virkeligheden har vi ikke sagt andet end: du skal; hvad mennesket skal, har vi ikke og skal vi ikke udtale os om. Ganske som tidligere sætninger gjorde et tautologisk indtryk, synes vi her at ende i den rene vilkaarlighed. Det overlades til mennesket at afgøre, hvad han skal; det slaas fast, at han skal, men resten overlades til ham selv. For forstaaelsen tautologi, for handlingen vilkaarlighed, efter eget tykke.

Naar det ikke er tautologi, skyldes det afgørelsen; naar det ikke er vilkaarlighed, skyldes det. . . .<sup>2</sup>

Du skal elske din næste, men hvad det vil sige, faar vi ikke at vide; heller ikke, hvorledes vi bærer os ad dermed. Dog, en forklaring paa det faar vi: det er selvfornægtelse, jvnf. foran om vejen til kærlighed. Med andre ord: ved at adlyde budet faar man at vide, hvad det indeholder. Naar mennesket staar i situationen, ved det, hvad det drejer sig om. Derfor maa en nærmere forklaring bestaa i at klarlægge situationen, som mennesket staar i, naar det lever under pligten. Der gives altsaa en beskrivelse af, hvorledes det er at skulle elske sin næste som sig selv; – at man skal det (og følgelig ogsaa gør det) er en forudsætning for skildringen. Der skildres, hvad man gør, naar man paa grundlag af befalingen elsker sin næste som sig selv.

Budet gør alt nyt: gør mennesket nyt (forpligtelsen), gør forholdet til næsten nyt (næstekærlighed), gør medmennesket nyt: gør det til næsten. Budet sætter mennesket i en ny situation, og dermed er alt forandret, – for det er situationen, der er afgørende. Befalingen sætter mennesket i et nyt forhold til medmennesket, forpligtelsen faar nemlig sit indhold ved at knyttes til næsten.

Dette betyder ikke, at mennesket er „forvandlet“, – saa vilde der jo kræves noget, som skulle gaa forud; det er mennesket, som det staar og gaar, der er nyt, – nyt ved pligtens: du skal. Derfor tages udgangspunktet ved menneskets naturlige indstilling: kristendommens forudsætning, forudsætningen for budet er selvkærligheden. Dette betyder vel at mærke ikke saaledes, som mennesket forstaar sig selv, men saaledes som budet forstaar mennesket, – saaledes som det finder mennesket. Mennesket, som kristendommen finder det, er forudsætningen for situationen: at vorde forudsætter en væren, som mennesket skal ud af, og noget som mennesket skal blive, jvnf. foran. Følgelig er der ingen betingelse, som først skal opfyldes; der skal ingen forandring finde sted, for at mennesket kan vorde. Synden er en bestemmelse af mennesket, som ikke skal afskaffes, – da at vorde handler om dens afskaffelse.

At vorde har intet med forbedring at gøre: som synder er mennesket dømt og skal ikke forbedres: ved tilgivelsen er mennesket løst fra synden, – „fuldkomment“.

P.S.

Kunne man nu ikke tænke sig en kærlighed, der ikke var pligt, men var menneskets vilje, en næstekærlighed uden befalingen? Jo, altsaa den tilstand, at vi intet skal, som vi ikke selv foresætter os – og derfor i grunden ikke skal –. Hvem tør sige, at dette forsøg paa at forpligte sig selv ikke har noget med tilværelsen at gøre, at der ikke deri ligger en anelse om at være forpligtet, en forpligtethed af livet, af mennesket, uden ordet. Jeg vil i grunden være tilbøjelig til at sige, at det er rigtigt. Er det ikke anger at ville være forpligtet, skønt man ikke er det. Vi kan godt kalde det anger, men saa er angeren fortvivlet.

Kærlighed er kærlighedens gerninger, d.v.s. den er handling, afgørelse. Den afgørelse, der er kærlighedens tilblivelse, dens liv eller dens vækst, er en afgørelse for en lydighed, som er kærlighed, – altsaa ikke askese, men selvfornægtelse. Lydighed er ikke askese. (Til askesen hører ogsaa idealismen). Det er ikke menneskets selvudslettelse, der kræves; selvudslettelse er tværtimod fornægtelse af lydigheden. Askesen er i grunden ikke andet end omvendt libertinisme, en udslettelse af ansvaret ved udslettelse af sig selv [en anden version har: ved at hævde sig selv].

Lydighed er ikke askese, men den er kærlighed: kærlighed til næsten paa Guds befaling, ansvar overfor Gud for sit forhold til næsten, ansvar overfor Gud for sin næste. Ansvar for næsten, – men ikke for, hvad der kommer ud af vort liv, – af det skal der kun komme ansvar. At tilhøre Gud ved at tilhøre næsten; at leve for Gud ved at leve for næsten.

Mennesket skal afgøre sig for en lydighed, som er kærlighed, d.v.s. det skal afgøre sig *imod* sin ulydighed, sin egenkærlighed, sin ansvarsløshed, – det skal fornægte sig selv.

Lydighed er kærlighed til næsten; (thi der er ingen særlige gernin-

ger); der ofres menneskets vilje ganske grundløst, frugtesløst, resultatløst, – ødsles bort, – den ofres til næsten og dermed til Gud.

Lydighed mod Gud uden at kende hans vilje.

Kærlighed er simpelthen en bestemmelse af forholdet mellem menneske og menneske.

Kristendommens forudsætning, siger Kierkegaard, er, at mennesket elsker sig selv. I vor tid vil vi vel være enige med Kierkegaard i, at selvkærlighed er lidelse, men efter Kierkegaard er den synd.

Det er en kendt sag, at den druknende griber efter et halmstraa, og en tid som vor griber efter det kristelige *skal* som en sidste redning. Men denne redning er det ikke evangeliets sag at bringe. Mennesket, som er løbet vild i at søge sit eget, leve for sine egne formaal eller egne idealer og nu pludselig opdager, at der ingen mening er i at leve – ikke andet end adspredelse og geskæftighed, – skal ikke ved kristendommens hjælp faa det saadan, at det nu føler, at det skal. En saadan ferie fra jeg'et bringer kristendommen ikke; et saadant nyt indhold i livet er sodavand ovenpaa tømmermænd.

Kristendommen er en gave, men denne gave er ikke at skulle, men et skal. Kristendommen tilstræber ingen forandring i det udvortes (hvortil ogsaa hører det, vi plejer at kalde det indre); nej, kristendommen staar ikke til vor raadighed, saa vi kan bringe nyt livsmod til det syge sind. Kristendommen tager mennesket, hvor det staar, ja, men for at sætte det fast. Kristendommen siger: du skal – uden at skulle, uden at ville, uden at kunne.

Naar derfor tiden kommer og klager sin nød og gerne vil være overbevist om, at der virkelig er noget, man skal her i verden, da svarer kristendommen: nej, der er virkelig ikke noget, du skal her i verden, men dette er evangeliet: du skal alligevel. Skønt du er en synder og derfor ikke skal, saa er du ved syndernes forladelse Guds barn, der skal adlyde ham.

Se, du skal intet her i Verden, slet intet; evangeliet kommer ikke med en ny sag, som du kan ofre dig for, – for at faa tiden til at gaa,

da du jo intet skal. Evangeliet ændrer intet i din tomhed, i din elendighed, bringer intet indhold i livet. Evangeliet tager dig, hvor du staar og siger: du skal; dér skal du; dér skal du leve, – leve paa befaling, leve resultatløst, formaalsløst, ubegrænset for livet som det er, – for næsten.

Ja, men naar jeg nu ikke kan finde nogen mening i det, nogen grund til det; naar der intet kommer ud af det? Hvad vil det sige? Det vil sige, at det alligevel var løgn med vort ønske om at skulle, – vi vilde ikke fornægte os selv, vilde alligevel ikke fornægte vor ulydighed, vor selvkærlighed. Men kristendommens gave er et: du skal elske; og det betyder: du skal fornægte dig selv.

Jeg vil hellere sige det saadan, for det er os ikke givet at prise livet, som evangeliet skænker, uden i syndernes bekendelse.

Syndernes forladelse: du maa skulle. Du skal. Ikke fordi du føler, du skal, d.v.s. fordi du vil, men fordi det er dig givet at skulle.

Og saa staar vi atter ved begyndelsen: befalingen om at tro, – tro, at det er os givet, tro, at dette er os givet. Og saa angerens ret: ikke den anger, der vil opfylde, men den anger, der vil modtage syndernes forladelse, vil tro, at befalingen er os givet, givet af Guds kærlighed.

Paa grundlag af syndernes forladelse: at være kristen er at blive kristen, at tro; denne tro er lydighed. Lydighed er kærlighed. Kærlighed er afgørelse for næsten, for kærligheden, mod selvet. Dette liv kalder kristendomme saligt.

Om det er muligt? om vi kan det uden at gøre det . . .

Nu har vi talt om kærlighedens gerninger. Naar man læser Kierkegaard, kan man sige til sig selv: det er rigtigt; saadan skulde du have det, saadan skulde du være; saaledes skulde du leve. Saa kan man forsøge at faa det saadan, at blive saadan, at faa det gjort til sandhed for sig.

Naar man hører det saadan, hører man loven, og loven fører kun til synd og død.

Det stærkeste udtryk herfor er ikke idealismens stræben, men er angeren. Angeren vil give Gud ret overfor sig selv. Men derfor er angeren enten hovmod eller fortvivlelse; det er i virkeligheden kun udtryk for det samme. Den vil angre sig ud af sin skyld, eller den vil forkaste sig

selv for kærlighedens skyld. Den vil fare til himmels, eller den vil nedstøde sig selv til helvede. Den er gerningsretfærdighed hos Katholikkene, *resignatio in infernum*<sup>4</sup> hos Protestanterne.

Kærlighedens: *du skal* træffer i synderen et menneske, som ganske bogstaveligt er fritaget for at skulle, og som derfor i loven ikke hører kærlighedens: *du skal*, men lovens: *du skal skulle*; du sollst sollen. Det vil sige: synderen forsøger nu at virkeliggøre dette: *du skal*; gøre det sandt for sig selv.

Loven er vel retfærdig og hellig og god, men er dog for synderen til synd og død. Overfor dens tale fortvivler angeren i hovmod eller i selvforkastelse. Da kommer syndernes forladelse med det hele som gave. Her er ingen lov, her er kun naade; ingen fordring, kun gave. Her forstaar vi den betydning, forsoningen havde for Kierkegaard; paa den hviler alt. Til den kommer han, naar angeren fortvivler, fra den kommer han, naar ogsaa angeren er dømt. Alt hvad vi har talt om, kan eller skal vi mennesker ikke tage, det gives os. Men atter: det, der gives os, er det, som vi her har talt om. Man har sagt, at loven siger: *du skal*, evangeliet: *du maa* eller: *du tør*. Det er rigtigt, hvis man forstaar det ret; det betyder: loven siger: *du skal skulle*, *du sollst sollen*; evangeliet siger: *du maa*, *du tør*, *du darfst sollen*. Du maa have lov til at være forpligtet paa din næste, maa have lov til at leve dit liv paa Guds befaling, maa have lov at leve for livet.



## 12. Temaet i Søren Kierkegaards forfatterskab

### *Fragment*

(A) Temaet i Kierkegaards forfatterskab finder jeg skarpest udtrykt i den kendte optakt til „Sygdommen til Døden“. Forfatterskabet er en eksplikation til dette tema, og munder ud i „Sygdommen til Døden“, det værk, der i virkeligheden indeholder alt det, der er arbejdet frem i de tidligere værker, sat sammen i et hele. Kierkegaard bruger, som han selv siger, den majeutiske metode: han fremsætter een ting ad gangen, hvad der allerede dengang gav kritikerne anledning til at overse, at Kierkegaard udtalt bestandig havde den dialektiske modsætning med sig i tankerne.

Forstaaelsen af, hvad der er Kierkegaards tema, kan man selvfølgelig kun have fra hans værker; den rette fremgangsmaade maa være den at gennemgaa værkerne for at finde det fælles tema, forudsat at der er et saadant, for med det som ledetraad at kaste et nyt blik over saavel de enkelte værker som forfatterskabet som helhed. Jævnt udtrykt: man skal læse værkerne enkeltvis og lade dem faa lejlighed til hver for sig at gøre sig gældende, for saa engang imellem at læse hele forfatterskabet i sammenhæng. Jeg er ikke i tvivl om, at enhver, der gør det, vil finde det fælles tema, hvortil de forskellige værker bidrager med hver sin del, mens „Sygdommen til Døden“ samler alle enkelthederne sammen og lader dem ganske komme til deres ret som udtryk for een og samme sag, det, jeg kalder Kierkegaards tema.

I „Sygdommen til Døden“ staar der, at mennesket er aand; og aand er selvet, et forhold, der forholder sig til sig selv, eller det i forholdet, at det forholder sig til sig selv. Talen om mennesket som aand er Kierkegaards tema; i udtrykket selvet eller rettere: i selvet som et forhold, der forholder sig til sig selv – som til en fordring om at være sig selv, – træder det ganske klart frem, hvad Kierkegaard forstaar ved aand eller rettere: ved at tale om mennesket som aand, om det at være menneske som det at være aand.

Naar jeg siger, at aand er Kierkegaards tema, saa har jeg dermed naturligtvis kun sagt en almindelighed, som ingenting siger, og det er, som det skal være. Kierkegaard har ikke selv givet nogen definition paa

dette udtryk; jeg tænker, han vilde sige, at det er aandløst at spørge, hvad aand er. Aand er at være aand, og Kierkegaards værker handler om det at være aand. . . .

Den senere tids filosofiske og litterære interesse for Kierkegaard koncentrerer sig som bekendt om begrebet eksistens. Selv om man ikke ligefrem lader Kierkegaard være opfinder af den eksistentielle tænkning, saa gør man dog den menneskelige eksistens til genstand for Kierkegaards hele tænkning. Det er i og for sig ogsaa rigtigt, og den omstændighed, at Kierkegaard ikke bruger dette udtryk ret ofte udenfor „Efterskriftet“ og her polemisk i modsætning til den hegelske og kirkelige mediation, er ingen afgørende indvending: selve fremhævelsen af den menneskelige eksistens navnlig i modsætning til kirken spiller en stor rolle ogsaa senere hen. Men man overser, at Kierkegaard ved eksistens forstaaer det at eksistere; ligesom han ikke taler om nogen eksistentiel tænkning, men om den eksisterendes tænke, taler han heller ikke om eksistensen, men om den eksisterendes eksistens. (A 1) Kierkegaard begynder ikke med at tænke sig til en eksistensopfattelse for saa at realisere den; han begynder heller ikke med det empirisk givne menneske for at gøre sig rede for dets eksistens. Kierkegaard er eksisterende og søger at forstaa sig selv som eksisterende, forstaa sig selv i at eksistere, men denne forstaaelse er aldeles ikke forskellig fra den forstaaelse, der er givet i eksistensen, er givet med selve det at eksistere. (A) Eksistensen er ikke noget objektivt givet, som man kan gøre til genstand for en deskriptiv analyse; naar man bruger ordene i deres moderne betydning, er det hverken eksistensanalyse eller psykologi, Kierkegaard beskæftiger sig med. Han taler om det at eksistere som aand; den sfære, hvori alle Kierkegaards begreber er tænkt, er aandens sfære; aand er simpelt hen et mærke paa alle Kierkegaards kategorier, hvad tydeligt kommer frem i hans polemik mod præsternes prædikener: de jadsker i kategorierne og forveksler æstetiske – vi kan ogsaa sige psykologisk-videnskabelige – kategorier med aand. Genstanden for Kierkegaards tænkning er ikke objektivt givet; hans teoretiske skrifter er i denne henseende slet ikke forskellige fra den opbyggelige tale; han forlanger samme klarhed af det opbyggelige som af det videnskabelige, og af videnskaben forlanger han, at ogsaa den skal være opbyggelig.

Men hvis Kierkegaard ikke er eksistensfilosof, støder vi saa ikke paa det gamle spørgsmaal: om Kierkegaard er dogmatisk idealist eller idealistisk dogmatiker, eller han har opfundet frihedens Amerika, den rene subjektivism?

Jeg vil udtrykke problemet paa min egen maade: Kierkegaard siger i en af sine taler, at ingen forstaaer temaet, om ikke livet har givet ham teksten. Men hvilken sikkerhed har vi for, at den tekst, man læser i sit eget eller andres liv, giver netop dette tema? Har han haft temaet med sig paa forhaand og læst teksten ud fra det og derfor fundet det i teksten? Eller er hans resultat fremkommet ved en vilkaarlighed? Det er i grunden samme spørgsmaal, som ofte udtrykkes saaledes: er kristendommen Kierkegaards dogmatiske forudsætning, hvorudfra han bestemmer mennesket og dets liv, saa han med nødvendighed kommer fra det menneskelige til det kristelige, fordi det menneskelige ikke er en empirisk, men en kristelig bestemmelse? Er Kierkegaard teolog eller filosof? Er hans tale om paradokset en intellektuel vilkaarlighed eller et apologetisk forsøg?

Nu er der efter min mening ingen tvivl om, at alle Kierkegaards tanker er kristeligt bestemte, kristelige tanker; at han ikke bekymrer sig om andet end om at tænke kristeligt og aldeles ikke om at skaffe sig et grundlag for kristendommen, – hans apologi for kristendommen bestaar i at forsvare den overfor filosofiens forstaaen af den som en filosofisk mulighed eller en filosofisk sandhed; derimod har han aldeles ikke noget mod den filosofi, der vil være hedensk spekulation. Kierkegaards forstaaelse af mennesket er kristelig; han bestemmer mennesket som aand: i hedenskabet hen til aand, i kristenheden bort fra aand, d.v.s. aandløshed.<sup>1</sup> Der er i parentes bemærket hermed ikke sagt noget om Kierkegaards mulige filosofiske betydning, kun har han ikke givet nogen filosofisk antagelig kristendom eller nogen kristelig filosofi, men derimod nok en note til enhver filosoferen.

Kierkegaards tema er aand, men hvorfra har han dette begreb? Der synes at være to muligheder: enten at han har det fra kristendommen som en dogmatisk forudsætning, eller – hvad der jo i en vis forstand kommer ud paa det samme, – at han har fundet det gennem en analyse af sin egen bevidsthed. Spørgsmaalet maa besvares af dem, der stiller det; det interesserer hverken Kierkegaard eller os, (– undtagen maaske rent historisk eller geografisk). Men hermed skal der aldeles ikke være sagt, at Kierkegaard ikke har beskæftiget sig med problemet om begyndelsen, overgangen, bevægelsen eller springet, det er tværtimod et af de problemer, der har voldt ham størst anstrengelse, og hvis løsning er af den allerstørste betydning for hele hans tankegang. De nævnte udtryk er ikke identiske, men det drejer sig dog paa forskellig maade om det samme problem.

Kierkegaards tema er aand. Men hvorfra har han dette tema? Svar: han begynder med det. Men hvorledes begynder han med det? *Var* det, før han begyndte med det, eller blev det til derved, at han begynder med det? ... Spørgsmaalet om, hvorledes Kierkegaard begynder med aand, er – uden at de her valgte udtryk spiller nogen afgørende rolle – behandlet i afsnittet: Ligevægten mellem det æstetiske og det etiske i Personlighedens Udarbejdelse i „Enten-Eller“s anden del. (Og spørgsmaalet om, hvorledes det enkelte individ bliver sig bevidst som aand, udvikles i „Om Begrebet Angest“.)

Her [i Enten-Eller II] har vi, hvad Kierkegaard kalder en aandelig bestemmelse at mennesket i modsætning til den umiddelbare bestemmelse. Og vi faar besvaret, hvordan Kierkegaard kommer til aand: han kommer til aand ved aand; valget bliver til ved et valg, men dette valg er ikke et vilkaarligt valg; det er sig selv, individet vælger, et selv, der i valget er til for individet og altsaa ikke skabes, men paa den anden side ikke er udenfor valget, ikke er objektivt givet. Der er ikke andet end afgørelsen; afgørelsen er ren afgørelse. Individet vælger sig selv som opgave for sig, men derved skal der ikke forstaas den græske tanke om at forme sig selv i overensstemmelse med ideen. ((Ordet opgave maa nærmere forklares: handlende, bevidst overtagende sig selv i sin gøren og laden – ikke et materiale for sig selv)).

Det er ofte sagt paa forskellig maade, at Kierkegaards interesse er menneskets eksistens eller menneskets virkelige liv, men hvis man bruger ordet eksistens eller livet uden nærmere bestemmelse, – og denne nærmere bestemmelse ligger i begrebet aand, – saa bliver det ikke til at skelne Kierkegaards opfattelse fra en heroisk dyrkelse af meningsløsheden og vilkaarligheden som princip, saaledes som vi træffer det hos Sartre, der kalder det for ansvar: mennesket indlægger sin mening eller sit maal i det meningsløse liv. Og saa bliver det heller ikke muligt at stille noget alternativ til videnskabens løsning af problemet ved at opløse det og gøre mennesket til et nødvendigt udtryk for videnskabelige love.

(B) Temaet i Kierkegaards forfatterskab begynder som et sigte, anslaaes og foldes ud for at naa til sin fulde klarhed i „Sygdommen til Døden“. Temaet er med i alt, og alt er med i dets fulde udfoldelse. Det følger heraf at enkelthederne maa forstaas herudfra, mens temaet paa den anden side først bliver, hvad det er, ved enkelthederne. Det vil ikke sige, at man stykker sammen, – saa let gaar det ikke. Det vil heller

ikke sige, at man fortolker enkelthederne ud fra en saakaldt helhedsopfattelse, som man paa forhaand har konstrueret. Jeg er betænkelig ved at kalde temaet for eksistensen; som saa mange andre udtryk har det sin plads i forfatterskabet, men bruges udenfor „Efterskriftet“ ikke særlig meget – uden at det dog dermed er glemt, hvad der dermed er sagt. Snarere vilde jeg kalde det for „den enkelte“, et udtryk, som Kierkegaard selv valgte som overskrift over sit forfatterskab, over sit værk. Dermed er der netop ikke sagt andet end at temaet er anslaaet. Jeg har hverken tid eller lyst, navnlig ikke lyst til at sætte min Kierkegaard-fortolkning i relation til Kierkegaard-litteraturen; jeg er saa ganske sikker paa min forstaaelse, hvormed naturligvis ikke skal være benægtet muligheden af, at jeg undertiden læser forkert. Derimod føler jeg bestandig en vis utryghed overfor Kierkegaard selv, ikke just fordi jeg siger noget forkert, men fordi jeg *siger* det. Kierkegaard var jo ikke ligefrem noget overbærende menneske overfor docenter og lærde og tilhængere og i det hele taget ikke overfor dem, der gjorde hans indirekte meddelelse til en ligefrem. Man kan jo referere alt ganske nøjagtig og dog forfalske alt. Der skulde jo ikke blive andet tilbage end den enkelte og en tale til den enkelte. Imidlertid er Kierkegaard jo kommet saadan i vinden i vor tid, at det dog maaske ikke er ubetimeligt at gøre opmærksom paa, hvad der var hans egentlige interesse; en interesse, som Heidegger varetager meget bedre end de fleste ved at fraskrive ham titlen tænker.

I mangel af at forstaa den hele verden vilde Kierkegaard forstaa sig selv. . . . Men hvad vil det saa sige at forstaa sig selv? Hans interesse for en videnskabelig redegørelse, den være sig nu idealistisk eller empirisk, er saare ringe. Han siger selv, at hvis et mikroskop kunde hjælpe ham til at forstaa bedre, hvad aand er, skulde han være den første til at anskaffe sig et. Kierkegaard vil forstaa sig selv som aand, forstaa, hvad det er at være aand; alle begreber hos Kierkegaard er bestemmelser af mennesket som aand. Forfatterskabet handler derom, om aandens mulighed, om aandens vaagnen, om aandens historie, om aandens liv. Kierkegaards interesse er ikke at forstaa menneskets eksistens, – dette uendelig interessante emne for enhver tilskuer, som nok kan fylde tiden ud, hvis man har smag for det interessante, men det interessante er et tvivlsomt begreb, mener Kierkegaard. Man kunde nu sige, at Kierkegaards interesse er livet, er det at eksistere, og det vilde ogsaa være rigtigt, men hvad blev der saa af interessen for forstaaelsen andet end en fritidssysse. Kierkegaard begynder ikke med interessen for eksistensen

som et objektivt fænomen for saa at slutte med opbyggelse. Kierkegaards interesse er hans eget liv, men kristeligt bestemt . . . Saadan ser eksistensen slet ikke ud uden som aand, d.v.s. under et skal. – Hvor interessen slipper op, staar fordringen. . . . Jvnf. at talen om eksistensen er en misforstaaelse.

(C) Kierkegaards tema er menneskets eksistens som opgave for mennesket, dette liv, som det, der *skal* leves, som fordring og som mulighed. Kierkegaard skriver om det at være menneske som det at *skulle* være menneske. Menneskets overtagelse af sig selv er forfatterskabets indhold som menneskets egen gerning og derfor som frihedens historie. Denne overtagelsens akt, dette at have sig selv som opgave, at have livet som ansvar, er det, Kierkegaard forstaar ved aand. Aand er en bestemmelse af mennesket, et synspunkt, der anlægges, en fordring, der stilles; aand er mennesket ved at være aand, naar det lever som aand. (Aand er ansvarligheden, men ansvarligheden er kun mulig, naar mennesket er en syntese: er det alene sjæleligt, saa er der intet at være ansvarlig for; er det alene dyrisk, saa heller intet at være ansvarlig for). [Aand er] i ansvar for sig selv [at] vedkende sig sig selv, – rigtignok ikke, som det med naturens nødvendighed at skulle være menneske, – netop ikke med nødvendighed, men med frihed; ikke med driftens – eller en romantisk trangs –: du skal, men med det etiske: du skal, som simpelt hen er det etiske, hvilket er en bestemmelse af aand.

Denne overtagelsens akt karakteriserer Kierkegaard ved en række bestemmelser, der aldrig er bestemmelser af mennesket som tilstand, ikke er en beskrivelse af de forskellige dele i mennesket. Bestemmelserne af aand er alle substantiver i deres verbale betydning: ikke en handling i betydning af en ydre eller psykologisk foreteelse, den kan kun beskrives som det at gøre den. Aanden sætter sig selv som aand, mennesket er aand ved aand. Aand er ikke noget tilgrundliggende, der giver sig udtryk i visse handlinger, men aand er selve det at handle som aand. Kierkegaard siger, at aanden sætter sig selv som aand; han vilde ikke psykologisk kunne sige, at aanden sættes, gerningen sker som menneskets valg, som frihed, som afgørelse. Aand er ikke bevidsthedstilstand, men akt. Aand er det at være aand; men det at være aand er aandens gerning. Det er meningsløst at spørge om aandens eksistens udenfor dens gerning; den er ikke en ting, en substans; men det er selvfølgelig lige saa meningsløst at tale om det at være aand, uden at der er nogen, der er det.

Objektivt er aanden simpelthen ikke til; for aand er ikke andet end subjektivitet; derfor kan aanden ikke konstateres eller demonstreres; der er intet andet bevis for aand end aandens bevis i en selv. Aand er inderlighed, aand er alvor, men hvad alvor, hvad inderlighed er, kan kun defineres ved alvor og inderlighed: det er denne handling, ikke den følelse eller dette udseende.

Kierkegaard nægter selvfølgelig ikke, at mennesket kan og skal betragtes under synspunktet natur, men i modsætning dertil bestemmer han aand som ren akt, der kun er til, naar den er til: i aandens liv er mennesket kun bestemt af at være aand, af aand. Dette gælder ogsaa aandløsheden: aandløsheden er ogsaa en bestemmelse af aand, er aandens nægtelse, ufriheden er skyld mod friheden, frihedens misbrug.

Aand er givet mennesket som en mulighed af at være aand. At vorde aand er at vorde det gennem afgørelse, ikke at blive det gennem en psykologisk udvikling. Aand vorder et menneske kun ved sig selv; det er dette, der faar Kierkegaard til saa grundigt at beskæftige sig med meddelelsens dialektik.

Det eneste, Kierkegaard beskæftiger sig med, er aand, aandens problemer, og det vil ikke sige andet end det at eksistere i aandens bestemmelser: her gælder det kun at ville eller ikke ville; lydighed eller ulydighed; afmagt eksisterer kun som skyld; ordet kraft ekspederes ud af aandens sfære. Skal man forstaa, hvad Kierkegaard mener med at ville, er det aldeles nødvendigt at have dette in mente.

I aandens sfære er der ingen objektiv sandhed og ingen objektiv visshed. Der er intet objektivt tilhold, intet endeligt at holde sig ved. Kierkegaard begynder med valget, ikke et valg af noget, men af sig selv som vælgende, – aand er det at vælge. Kierkegaard skildrer, hvorledes mennesket bliver sig bevidst som aand, som frihed, bliver sig bevidst at kunne, at der er noget, der hedder at kunne, fordi der er noget, der hedder at skulle: individet opdager forskellen mellem sig selv og sit andet: at det har livet ikke som noget, det er, men som noget, det skal tage stilling til, – modsat umiddelbarheden, der er eet med sin naturlighed. Friheden opstaa historisk for mennesket i bevidstheden om skyld. Skyld betyder det ikke at vælge. Skyld er et frihedens udtryk; set under bestemmelsen aand er skyld frihedens misbrug: mennesket bliver skyldigt ved skyld.

Synd er en bestemmelse af viljen; i synden er friheden bundet af sig selv, fri i sin ufrihed. Naar frihedens lidenskab overfor fordringen om frihed derfor vaagner i et menneske, spørger det om mulighed, om gen-

tagelsen. Kierkegaard er ingen omvendelsesprædikant, selv om det altid er om vejen tilbage, om en tilbagevenden, han skriver, for omvendelsen er omvendelse til det, som man ved egen fri gerning har mistet, og som man derfor ikke kan tage tilbage, men maa have givet tilbage: man omvender sig ikke for at opnaa gentagelsen, men man omvender sig i troen paa gentagelsen, d.v.s. syndsforladelsen. Synd er en bestemmelse af viljen, den er kun som akt, derfor som skyld. Derfor et spørgsmaal om friheden restitueres; om paany at skulle og paany at faa muligheden givet [ved syndsforladelsen].



## 13. Sygdommen i døden

### *En enkelthed*

Den kendte optakt til „Sygdommen til Døden“ lyder saaledes:

„Mennesket er Aand. Men hvad er Aand? Aand er Selvet. Men hvad er Selvet? Selvet er et Forhold, der forholder sig til sig selv, eller er det i Forholdet, at Forholdet forholder sig til sig selv; Selvet er ikke Forholdet, men at Forholdet forholder sig til sig selv. Mennesket er en Synthese af Uendelighed og Endelighed, af det Timelige og det Evige, af Frihed og Nødvendighed, kort en Synthese. En Synthese er et Forhold mellem To. Saaledes betragtet er Mennesket endnu intet Selv.

I Forholdet mellem To er Forholdet det Tredie som negativ Eenhed, og de To forholde sig til Forholdet, og i Forholdet til Forholdet; saaledes er under Bestemmelsen Sjel Forholdet mellem Sjel og Legeme et Forhold. Forholder derimod Forholdet sig til sig selv, saa er dette Forhold det positive Tredie, og dette er Selvet“.

Sammenlignet med de tidligere skrifter bestaar det nye i „Sygdommen til Døden“ altsaa deri, at aand bestemmes som selvet, eller det at være aand bestemmes som at være et selv. Aand eller det at være aand er Kierkegaards væsentlige bestemmelse af det at være menneske. Egentlig er det en kristelig bestemmelse, men – netop derfor – gøres den gældende for mennesket som saadant: hedenskabet bestemmes i retningen af aand, aandløsheden i kristenheden i retningen bort fra aand (S. V. XI 159). Vi træffer udtrykket som en begrebsbestemmelse, saaledes her – men vi træffer det ogsaa sat sammen med og forklaret ved andre udtryk, som naar det i „Efterskriftet“ hedder: „Christendommen er Aand, Aand er Inderlighed, Inderlighed er Subjektivitet, Subjektivitet er i sit Væsentlige Lidenskab, i sit Maximum uendelig personligt interesseret Lidenskab for sin evige Salighed“ (VII side 21; jvnf. side 16 og 26). Kierkegaard taler om mennesket set under bestemmelsen aand, hvori det ligger, at mennesket baade kan og skal ses under andre bestemmelser, om aandens sfære, om aandskærlighed o.s.v. saaledes som i „Kjerlighedens Gjerninger“. Han kan tale om aanden som det evige i mennesket og om aandens vaagnen, og – hvad der er af væsentlig betydning: baade om aand som en bestemmelse af, hvad mennesket er, og som en fordring paa mennesket, at det skal være aand.

Kierkegaards udtryksmaade frister let til enten at spinde sig et begreb af aand, som i sin abstrakthed intet har med Kierkegaard at gøre, eller til ved aand at forstaa, hvad man saadan i opbyggelig følelsesfuld talemaade forstaaer ved aand. For at undgaa det er det nødvendigt at gøre sig klart, at om aand kan man kun tale i aandens egen sfære: aand er en maade at være til paa, et hvorledes, om end intet saaledes, intet substansbegreb, ikke noget aandeligt modsat noget materielt; dets evighed ligger ikke udenfor det selv i en uendelig forlængelse af det menneskelige, det er selve det evige liv. Aand lader sig ikke konstatere. Aand er ikke en tilstand, men aktualitet (XI 205). Aand er subjektivitet modsat objektivitet, det subjektive forhold i modsætning til det objektive forhold. Aand er at være til som aand modsat at være til som natur; at være til som enkelt modsat at være til som masse, det enkelte modsat det almene.

Her i „Sygdommen til Døden“ bestemmes aand som selvet, og selvet som et forhold, der forholder sig til sig selv. Vi forsøger først at udrede, hvad der ligger i, at mennesket er et forhold eller – hvad der betyder det samme – en syntese.

Mennesket er en syntese af sjæl og legeme, af evighed og timelighed, af endelighed og uendelighed, af frihed og nødvendighed (senere i „Sygdommen til Døden“: af mulighed og nødvendighed), – kort en syntese. Selvfølgelig mener Kierkegaard ikke, at mennesket er en samling af synteser, men mennesket er en syntese, og dette kan gives forskellige udtryk, ses under forskellige synspunkter eller i forskellige relationer. Det hedder da ogsaa i „Begrebet Angest“: „Synthesen af det Timelige og det Evige er ikke en anden Synthese, men Udtrykket for hiin første Synthese, ifølge hvilken Mennesket er en Synthese af Sjæl og Legeme, der bæres af Aand. Saasart Aanden er sat, er Øieblikket der“. De „forskellige synteser“ udfolder, hvad der ligger i, at mennesket er en syntese; som paavist af Sløk er ogsaa syntesen: mulighed nødvendighed en videre bestemmelse af uendelighed-enderlighed.<sup>1</sup>

En syntese er, som det hedder, et forhold mellem to, mellem sjæl og legeme, uendelighed og endelighed o.s.v. Mennesket er ikke baade timeligt og evigt eller dels timeligt og dels evigt; det er disse to bestemmelser sat sammen i menneskets eksistens, eller det er det, at mennesket er en syntese, der gør, at mennesket er eksisterende.

Vanskeligheden ved at forstaa, hvad Kierkegaard mener med evigheden eller det evige, kommer af, at man altid spørger om det eviges indhold, og saaledes forveksler det evige med noget timeligt eller endeligt.

I stedet maa man spørge om, hvad det er at være evig, hvori evigheds liv bestaar. . . .

Det evige er; det har ingen historie. Som evigt er mennesket, hvad det er; det har ingen historie. Evigt set er mennesket paa forhaand, hvad der forudsættes om mennesket; forholdet mellem mennesket og dets sandhed er identitet. Det sande menneske er mennesket; en definition af mennesket gælder ubetinget ethvert menneske; det almene menneske er mennesket; menneskets sandhed er menneskets virkelighed – i evigheden er tænken og væren eet, for tænkningen er den sande væren. Der er intet spørgsmaal om sandhedens virkelighed, for sandheden er virkeligheden. Evigheden har intet forhold til tiden; sandheden er tidløs; som evigt er mennesket sandheden eller er i sandheden – som Sokrates udtrykker det i „Smulerner“: „ved vi, hvad mennesket er, saa ved vi ogsaa, at mennesket i hvert øjeblik kan tage sig tilbage i sin evige sandhed, og tiden faar ingen betydning“.

Evigt set er mennesket sin egen „idealitet“, er det i sin evige gyldighed; evigt set er der intet problem; tiden og tidens problemer er et forsvindende intet, der opløses i eller ophæves i evigheden bagved.

Som timeligt, som levende i timeligheden, som levende timelighedens liv er mennesket i tidens strøm. I evigheden er mennesket i evig uforanderlighed, hvad det er; i tiden er mennesket i evig foranderlighed, hvad det er. Det har ingen historie, som naturen ingen historie har. I timeligheden er der ingen afgørelse; der er ingen tid til det, for tiden gaar stadig forbi. Mennesket er stadig i bevægelse, men det bevæger sig ikke, det bevæges. Det lever ikke; der leves igennem det. Det lever strømmens liv; dets forhold til dets egen virkelighed er identitet; væren og tænken er eet; virkeligheden er sandheden. Ligesaa urimeligt som det vilde være at sige til det evige menneske, at det skal være sig selv – det er sig selv – ligesaa urimeligt vilde det være at sige til det timelige menneske, at det skal være sig selv – det er sig selv. Ofte naar man hører dette udtryk blive brugt [at være sig selv], saa menes der betegnende nok kun det, at mennesket skal være, hvad det er, at det skal lade det bero dermed, – slaa sig til ro med det eller lade staa til som det.

Mennesket er et forhold, en syntese mellem det timelige og det evige sat sammen i eksistensen. „Mennesket er bestedt i Existents“, og det vil sige i en modsigelse, – en modsigelse, som mediationen søger at ophæve, ved at mediere mellem evigheden og timeligheden, idet den ophæver timeligheden, gør den til et moment i evigheden, eller hvad der er det

samme, lader det evige blive konkret i, udtømme sig i timeligheden. Man gør væren til en form for tænken. Eller man lader det evige være udtryk for det timelige, lader tænken være en form for væren – saaledes som i vor tid.

Syntesen er altsaa sat sammen af det uensartede, men i syntesen er de uensartede momenter virkelig sat sammen d.v.s. de forholder sig til hinanden. Syntesens forhold er dialektisk; momenterne bestemmer gensidig hinanden i deres væren. De maa derfor enes i et tredie; der maa være et sted, hvor de mødes. Dette tredie er aanden. Aanden er det, som konstituerer syntesen mellem sjæl og legeme. Aanden er altsaa udtryk for, at mennesket ikke blot er evigt og i modsigelse hermed ogsaa timeligt, men som evigt er timeligt og som timeligt er evigt. Mennesket er som eksisterende paa forhaand en syntese mellem sjæl og legeme, hvor aanden er det tredie, enheden. Men samtidig hermed kan Kierkegaard sige, at aanden er ikke paa forhaand, men er kun, naar den bliver sat, og at det er aanden, som naar den sætter sig selv, sætter syntesen. Paa samme maade taler han baade om, at aanden konstituerer syntesen, at aanden er det tredie, men ogsaa om, at det er aanden, som skal bære syntesen, (jvnf. IV, side 338, 315, 323, 331, 350, 361). Kierkegaard forstaar ved aand baade det, der paa forhaand konstituerer syntesen, og det, der sætter syntesen, baade det, der er syntesens teoretiske mulighed, og det, der gør den til virkelighed - eller med andre ord: aand bruges baade om det negative og det positive tredie, i modsætning til selvet, der kun bruges til at betegne det positive tredie. Det forklarer, at aand er nok<sup>2</sup> Kierkegaards stadige hovedbegreb, men at meningen dermed dog maa ekspliceres („Begrebet Angest“ handler om aandens vaagnen, aandens overtagelse af sig selv i frihed, om angst som tilstanden før det kvalitative spring; værket forstaas bedst og forstaas maaske overhovedet kun, naar man gør sig klart, at problemet er aandens eller frihedens overtagelse af det seksuelle. Det handler om syndens tilblivelse eller om, hvorledes individet, idet det bliver sig selv bevidst som aand, samtidig bliver sig bevidst som skyldigt. De nærmere enkeltheder kan vi ikke her komme ind paa, men vi maa nøjes med – i overensstemmelse med Kierkegaard – at gøre opmærksom paa, at den sjælelige-legemlige syntese baaret af aand ikke er en anden syntese end dem, vi træffer i de senere mere brugte formuleringer).

Som det positive tredie er aanden individets overtagelse af sig selv i frihed; aand er det tredie, der idet den sætter sig selv, sætter og bærer

syntesen mellem sjæl og legeme. Aanden realiserer syntesen, sætter sammenknytningen, og det sted, hvor det sker, er i øjeblikket. Øjeblikket er stedet for mødet mellem evigheden og tiden; i øjeblikket er tidens strøm standset af evigheden, evigheden er i øjeblikket det nærværende, der gør en adskillelse mellem det forbigangne og det tilkommende; i øjeblikket møder mennesket det evige, er det stillet overfor evigheden, men ikke udenfor tiden, tværtimod: mødet er kun et møde – og tiden gaar videre. Derfor betyder mødet afgørelse, bevægelse. Mennesket faar historie. Det er evigheden, der giver tid til afgørelse ved at sætte mennesket i det nærværende, men det er tiden, der sørger for, at denne afgørelse bliver en virkelig afgørelse, at mennesket ikke bliver staaende i nuet, men maa afgøre sig i nuet. Vi vil forsøge os med en omskrivning: i øjeblikket møder menneskets sandhed mennesket og gør fordring paa det, paa at genfinde sig selv i det; evigheden er forudsætningen, der forudsætter sig selv hos mennesket. Mennesket er i timeligheden, men evigheden berører timeligheden i øjeblikket og spørger efter mennesket, og mennesket maa svare nu, for i næste nu er øjeblikket ikke, eller mennesket er ikke i øjeblikket, men er ført videre af tidens strøm.

I syntesen evighed-timelighed er øjeblikket det tredie, men øjeblikket er kun til som virkelighed, naar mennesket giver møde i det; øjeblikket er stedet, stedet hvor syntesen sættes, men det, at den sættes, er afgørelsen i øjeblikket, er friheden som frihedens overtagelse af ansvaret for sig selv overfor sin evige forudsætning, er friheden som det tredie i syntesen mulighed-nødvendighed.

Mennesket er altsaa en syntese; det er aanden, som konstituerer og sætter syntesen; den sætter syntesen mellem sjæl og legeme, idet den i øjeblikkets møde sætter syntesen mellem evighed og timelighed, hvor den som friheden, frihedens vorden, overtager sin nødvendighed som en mulighed og altsaa overtager ansvaret for sin konkrete virkelighed. Og hermed har vi givet udtryk for, hvad det vil sige, at aanden er syntesens negative tredie, men idet den som selv sætter syntesen ogsaa er syntesens positive tredie.

Som en syntese, som et forhold mellem to med enheden som det negative tredie er mennesket endnu intet selv. Ganske vist: syntesens momenter er ikke blot uensartede, men forholder sig til hinanden. Forholdet er det negative tredie, er kun en mulighed af, at forholdet sættes i det positive tredie. Kierkegaard siger: „I Forholdet mellem To er Forholdet det Tredie som negativ Eenhed, og de To forholder sig til Forholdet, og i Forholdet til Forholdet; saaledes er under Bestem-

melsen Sjel Forholdet mellem Sjel og Legeme et Forhold“. Vi vover en omskrivning: Som sjæl er mennesket bestemt som et forhold til legemet; som sjæl forholder mennesket sig til sit forhold til legemet; det forholder sig ikke blot til legemet, men det er sig sit forhold til legemet bevidst: det forholder sig til forholdet, og i sit forhold til legemet forholder det sig til sit forhold til legemet. Paa ganske samme maade er mennesket som legemligt bestemt som et forhold til sjælen; som legemligt forholder mennesket sig til sit forhold til sjælen; det forholder sig ikke blot til sjælen, men det er sig sit forhold til sjælen bevidst: det forholder sig til forholdet, og i sit forhold til sjælen forholder det sig til sit forhold til sjælen. Med andre ord: mennesket er ikke blot et forhold mellem sjæl og legeme, men det er sig ogsaa dette sit forhold bevidst, – det ligger i Kierkegaards udtryk „under bestemmelsen sjæl“.

Det samme kan ogsaa anvendes paa de øvrige udtryk for mennesket som en syntese: som evigt er mennesket bestemt ved sit forhold til sig selv som timeligt; det er ikke blot et forhold mellem noget evigt og noget timeligt; det forholder sig ikke blot til timeligheden som slet og ret relation, men det er sig sit forhold til timeligheden bevidst: det forholder sig til forholdet, og i forholdet til timeligheden forholder det sig til sit forhold til timeligheden. Og det tilsvarende<sup>3</sup> kan siges om mennesket som timeligt.

Mennesket er en syntese, et forhold mellem to, og „I Forholdet mellem To er Forholdet det Tredie som negativ Eenhed . . .“. Mennesket er en sammensætning af uensartede momenter, men det, at det virkelig er sammensat, at der er et forhold, er enheden, det negative tredie, der vel er til som forholdet, men ikke er sat som forhold.

Saaledes betragtet er mennesket endnu intet selv, men „forholder Forholdet sig derimod til sig selv, saa er dette Forhold det positive Tredie, og dette er Selvet“. Med „dette forhold“<sup>4</sup> mener Kierkegaard aabenbart forholdets forholden sig til sig selv eller det at forholdet forholder sig til sig selv jvnf. første del af citatet.

Syntesen er altsaa muligheden for selvet. Var mennesket blot evigt, var der intet problem; var det blot timeligt eller var det evigt og timeligt som blot og bar relation, men ikke som forhold, var der heller intet problem. Syntesen er problemets mulighedsbetingelse, men at problemet sættes, at det bliver til som problem, som opgave, det er selvet. Selvet er syntesens forhold til sig selv som syntese, forholdets forhold til sig selv som forhold, – selvet er mennesket som en syntese mellem

evighed og timelighed, der har sig selv som en saadan syntese som opgave for sig selv, der altsaa skal sætte syntesen. Vi kan ogsaa sige det saadan: at mennesket er en syntese, vil sige, at det er eksisterende, at det skal sætte syntesen vil sige, at det skal eksistere, at eksistensen er en opgave for den eksisterende.

Hvilken er nu overgangen fra syntesens forhold, – hvori mennesket som evigt forholder sig til sit forhold til det timelige, – til selvets forhold til sig selv? Der er ingen overgang, men overgangen sker ved et spring. Syntesens enhed er ingen opgave for tænkningen; dialektiken kan – med et udtryk laant fra en anden sammenhæng – finde stedet, men heller ikke mere. Problemet løses ikke i tænkningens, men i virkelighedens medium. I syntesens forhold forholder mennesket sig som evigt til sit forhold til det timelige, men objektivt, neutralt. Der er nok bevidsthed, men ikke selvbevidsthed i betydning af interesse i lidenskab. I selvets forhold til sig selv som et forhold staar selvet overfor sig selv som en fordring paa selvet. Vi kan, idet vi knytter tilbage til tidligere udtryk, sige det saadan, at evigheden møder op i timeligheden og gør sin fordring gældende paa mennesket i timeligheden: at det i timeligheden skal vorde evigt, menneskets egentlighed fordrer sig selv af mennesket. Mennesket er evigt anbragt i timeligheden, d.v.s. det er en syntese, og nu lyder fordringen paa, at mennesket skal sætte denne syntese. Ved evighedens fordring paa det hindres det i at leve som blot timeligt; ved timelighedens baand er det hindret i at tage sig ud af timeligheden og være blot evigt. Intet menneske kan, som det hedder, være to steder paa eengang, naar det er nærmest derved, er det i lidenskabens øjeblik, i afgørelsen for det evige, men det slipper dog ikke for endelighedens ret – det kan ikke forblive paa stedet; dets forbliven i øjeblikkets afgørelse er afgørelsens gentagelse. Evigheden er for den eksisterende ikke nærværenhed, men det tilkommende; individets forhold til det evige kan kun være i „stræben“, i gentagelse.

Til belysning af spørgsmaalet vil det være nyttigt at sammenligne tankegangen i „Sygdommen til Døden“ med „Efterskriftet“. I „Efterskriftet“ drejer det sig om individets forhold til det evige, og fordringen er, at det skal vorde evigt. I „Sygdommen til Døden“ drejer det sig om individets forhold til sig selv som en syntese af endelighed og uendelighed o.s.v., og fordringen er, at individet skal vorde sig selv. Er der foregaaet en forandring i Kierkegaards tankegang; forholder det sig saadan, at mens Kierkegaard i „Efterskriftet“ opfattede det som opgaven at vorde evig, saa er han nu blevet klar over, at individet

ogsaa skal vorde timeligt eller endeligt? Er det evige og selvet som en syntese, der forholder sig til sig selv, det samme?

Først „Efterskriftet“: i modsætning til mediationen, der har gjort tænken og væren til eet og afskaffet eksistensen og dermed den etiske fordring, slaas det fast, at mennesket som en syntese mellem det evige og det timelige er eksisterende, og eksisterende skal udtrykke sit absolutte forhold til det absolutte telos ved lydighed mod den uendelige fordring. Der siges intetsteds, at mennesket ved at vorde evigt skal ophøre med at eksistere; det skal ikke ophøre med at være endeligt, men det skal som endeligt vorde evigt. Klosterbevægelsen [saavel] som mystikken afvises; mennesket skal vorde evigt, men i eksistensen, i tiden; det skal vorde evigt, men som dette konkrete menneske. Evigheden er mennesket i dets sandhed, i dets egentlige gyldighed, i dets egentlighed, det er hvad mennesket skal vorde. Men ikke ved at ophøre med at være konkret, tværtimod: mennesket skal vorde evigt, det vil netop sige, det skal vorde evigt som konkret; det skal som timeligt vorde evigt, men det vil ogsaa sige, at det som evigt skal vorde timeligt. Overser man det, er det fordi man ikke har gjort sig klart, at der med timeligt og evigt som ovenfor nævnt ikke menes forskellige substanser eller naturer, men udelukkende er tænkt paa at leve som evig og at leve som timelig, eller anderledes udtrykt, at man ser bort fra, at evighed betyder inderlighed, subjektivitet, lidenskab, ansvarlighed, og timelighed livet i timelighedens strøm. At mennesket som evigt skal vorde timeligt, understreges gang paa gang i forskellige udtryk: det skal som evigt vorde dette konkrete menneske, – allerede fremhævet i „Enten-Eller“ II – det skal gennemtrænge det timelige med det evige. Det er af største vigtighed at gøre sig klart, at Kierkegaard ikke siger, at mennesket skal blive evigt, men at det som timeligt skal blive evigt, at altsaa den anden udtryksmaade i virkeligheden siger det samme: mennesket skal som evigt vorde timeligt. Ellers ser man bort fra eksistensen og overser, at det drejer sig om et etisk forhold til det evige og ikke om et metafysisk eller mystisk.

Vender vi os nu til „Sygdommen til Døden“, vil vi se, at der her siges ganske det samme: mennesket skal vorde sig selv – men som syntesen af det endelige og det uendelige. Det hedder ikke blot, at mennesket skal vorde sig selv, men det skal vorde sig selv som syntese. „Efterskriftets“ vorde evigt svarer til „Sygdommen til Døden“s uendeliggøres; „Efterskriftets“ i timeligheden, som eksisterende, vorde konkret eller gennemtrænge timeligheden med det evige, svarer til „Syg-



jektivitet; jvnf. ogsaa om det direkte forhold til Gud VII, som er hedenskab)).

I udtrykket „Selvet er et Forhold, der forholder sig til sig selv, eller er det i Forholdet, at Forholdet forholder sig til sig selv...“ betyder selvet det konkrete menneske, det virkelige eksisterende menneske, som det paa hvem fordringen lyder, og det selv, det forholder sig til, er selvet som en fordring paa individet. Selvet i første betydning bliver til gennem fordringen, selvet i anden betydning er til som fordring eller som mulighed. I virkeligheden har vi hermed kun paa en ny maade bestemt mennesket som en syntese, – og saaledes forstaaet er mennesket endnu intet selv. Selvet er ikke til, før det er; eller selvet er til som en bestemmelse af mennesket. Og det vil sige, at et selv er mennesket, naar det er bestemt som selv, enten idet det vil være sig selv, eller idet det ikke vil være sig selv. I tro eller i fortvivelse. Selvet er eller selvet bliver til, derved at syntesen sættes, derved at syntesen gøres til opgave; selvet er kun til som mulighed og som fordring, at være et selv er at vorde et selv. Syntesen er til paa forhaand som mulighed og som fordring, men som virkelighed er den kun til, idet den bliver til eller sættes. Et selv er mennesket i forhold til sig selv som opgave for sig selv. Selvet er *det at* forholdet forholder sig til sig selv, og er altsaa kun til, naar forholdet forholder sig til sig selv som opgave for sig selv. Forskellen mellem begrebet syntese og begrebet selv er den, at syntesen kun er at være i forholdet, men selvet er, at denne væren i forholdet bliver en opgave for individet. Opgaven bestaar ikke i at finde en enhed, den rette grad af syntesens momenter, eller i at skabe et harmonisk forhold mellem momenterne; det vilde være en opgave for tænkningen eller for den moralske stræben. Opgaven er at vorde syntesen, men at vorde syntesen er ikke at forene momenterne men at forene det at vorde begge momenter, eller at forene begge former for vorden. Vi kan ogsaa sige, at bevægelsen er en dialektisk, en dobbelt-bevægelse. Syntesen sættes derved at mennesket vorder syntesen, d.v.s. derved at det eksisterer i den. Sammenknytningen af syntesens momenter er det, at de holdes sammen i eksistensen, derved at individet holder det at være endeligt og uendeligt sammen ved at være uendeligt som den endelige og endeligt som den uendelige. Som foran nævnt taler Kierkegaard aldrig om slet og ret at blive uendelig – det vilde være et direkte forhold og ikke et indirekte i subjektivitetens lidenskab. I „Sygdommen til Døden“ bruges betegnende nok udtrykkene: uendeliggøres og endeliggøres. Individet skal i uendeliggørelse af sig selv komme bort fra sig

dommen til Døden“s endeliggøres. Problemet er i begge tilfælde det samme, som beskæftiger Kierkegaard forfatterskabet igennem: de første ansatser træffer vi i Papirerne forud for forfatterskabet i drøftelsen af spørgsmaalet om sandheden „for mig“, i betoningen af troen, som ikke blot „historisk“, men ogsaa subjektiv, i „Enten-Eller“s tale om det almene og individet; skarpere og dybere udviklet i de følgende værker. „Frihedens Historie“, gennemtrængningen af en ydre eksistens med det religiøse i „Begrebet Angest“; hovedtemaet i „Efterskriftet“ og i alle de opbyggelige og kristelige taler. Som hele Kierkegaards levnedsløb kan karakteriseres som en helbredelsehistorie, kan forfatterskabet karakteriseres som „helbredelsens historie“, hvor vel at mærke hverken sygdommen opfattes som en skæbne eller helbredelsen som noget, der sker en, men hvor sygdommen er synden, viljens afgørelse, og helbredelsen troen som akt. At forfatterskabet er „historie“, en vej, der tilbagelægges, betyder ikke, at det tidligere ikke er medoptaget i det senere, tværtimod hører hele vejen med til „sandheden“, som den udvikles til sidst, og „Sygdommen til Døden“ er fuldendelsen af Kierkegaards fremstilling af det problem, som menneskets egen tilværelse, dets eksistens præsenterer ethvert menneske: vi er i de tidligere værker paa vej mod „Sygdommen til Døden“, og i „Sygdommen til Døden“ hører vi de tidligere værker med.

Den etiske fordring er at mennesket skal vorde sig selv; det er ikke en „udefra“-kommende fordring i betydning af en fordring, som kommer fra en eller anden i grunden uvedkommende magt, heller ikke fra Gud som en slags politibetjent, der paa samfundets respektive tilværelsens vegne stiller en fordring paa mennesket; fordringen er fra menneskets selv, fra eksistensen, derfor fattelig for individet som en fordring, der har ret til mennesket. Overfor denne fordring er der kun to muligheder: anerkendelse eller fornægtelse, lydighed eller ulydighed, – der er ingen objektiv sag, intet objektivt forhold til fordringen, men kun afgørelse i individets afgørelse af sig selv. Det er ikke Gud, der giver fordringen autoritet, – saa vilde den jo ingen autoritet have – men fordringen har autoritet. Ligesom Gud ikke træder til for at give fordringen autoritet, afgiver fordringen ikke noget bevis for Guds tilværelse. Fordringens ret ligger i, at det er selvet, som fordrer sig af individet; individets forhold til sig selv er ikke betragtning, men interesse, lidenskab. (– I anden betydning er fordringen som fordring en udefra kommende fordring, hvad vi senere skal komme tilbage til. (Jvnfr. IV om Gud som noget „udvortes“ og VII, om Gud som sub-

selv. Hvis man ser bort fra, at Kierkegaard i „Efterskriftet“ taler om at vorde evig som eksisterende eller i eksistensen, og i „Sygdommen til Døden“ om, at selvet skal vorde sig selv som syntese, kan man godt faa det ud af det, at mennesket er et noget, der skal blive evigt – forsvinde i uendeligheden. Men hvis man forstaar Kierkegaard ud fra Kierkegaard selv, er tankegangen klar: uendeliggørelsens og endeliggørelsens bevægelse er selvfølgelig ikke successive bevægelser, men fordrer og bestemmer gensidigt hinanden. Individet skal uendeligt komme bort fra sig selv i uendeliggørelse af selvet, d.v.s. det skal vorde evigt, og det vil atter sige, at det skal høre evighedens fordring paa sig. Og individet skal uendeligt komme tilbage til sig selv i endeliggørelse (XI, side 143); d.v.s. det skal som evigt blive dette ganske bestemte menneske, dette bestemte enkelte menneske.

Ogsaa paa et andet punkt kan der drages en sammenligning mellem „Begrebet Angest“ og „Efterskriftet“ paa den ene side og „Sygdommen til Døden“ paa den anden side: I de tidligere værker bestemmes aanden som det tredie, der forklaredes om aandens vaagnen til bevidsthed om sig selv, om dens tilbliven jvnf. syntesen mellem sjæl og legeme; dette skete ved at aanden, idet den satte den første syntese mellem sjæl og legeme, tillige satte den anden syntese som et videre udtryk for den første: syntesen i øjeblikket som frihedens sted. Her [i „Sygdommen til Døden“] gentages syntesen mellem evighed og timelighed, mellem endelighed og uendelighed, men om øjeblikket hører vi intet. Vi synes i og for sig her at have en syntese med selvet som det tredie, der nærmest svarer til syntesen mellem sjæl og legeme med aanden som det tredie. Her har Kierkegaard med sygdommen at gøre, med hvorledes syntesen ikke bliver sat, idet selvet ikke vil være sig selv som syntese. At det ikke vil være sig selv som syntese, kan, netop fordi det drejer sig om en syntese, udtrykkes paa to maader: dels ved uendelighedens fortvivlelse, at selvet ikke vil vorde sig selv ved at vorde endeligt, dels ved endelighedens fortvivlelse, at selvet ikke vil vorde sig selv ved at vorde evigt. Tilsyneladende staar vi her nærmere ved den første formulering. Imidlertid er vi ikke vendt tilbage til den første formulering uden at vi har haft udbytte af den anden: selvet er en mere indholdsrig formulering end aanden, eller med selvet er der givet en fyldigere udvikling af, hvad der ligger i begrebet aand. I selvet er mennesket bestemt som aand, aand som aandens sygdom eller som aandens helbredelse: fortvivlelse eller tro. Stedet hvor aanden sættes er i øjeblikket; at aanden sættes er selvet. Friheden er bestemt som en vorden respektive

ikke-vorden; i stedet for øjeblikket som det tredje har vi nu mulighed-nødvendighed med frihed som det tredje, men med friheden som en selvets gerning. Som selvets forhold til sig selv.

I syntesen uendelighed og endelighed er øjeblikket syntesens enhed som negativ enhed; syntesens positive enhed *er*, idet aanden, naar den sætter øjeblikket – naar den giver møde i øjeblikket – tillige sætter den anden syntese mulighed og nødvendighed med friheden som det positive tredje. Aanden er jo som det hedder side 142, friheden. Men friheden er ikke før den sættes, er ikke før den er, er frihedens gerning og er derfor det positive tredje. Efter denne fremstilling faar vi ikke som resultat, at mennesket bestaar af forskellige synteser, men at mennesket er en syntese, og at dette kan udtrykkes paa forskellig maade. I udfoldelsen deraf er den ene syntese den andens udtryk. Øjeblikket er altsaa den negative enhed – som det hed i citatet maa der jo være et tredje, naar der overhovedet skal være tale om et forhold; syntesen er jo ikke blot de to momenter, men at disse momenter er sat sammen, og dette *er* mennesket. – Hvis mennesket ikke var en syntese, var der intet problem, d.v.s. hvis der ikke var et negativt tredje – vi kan ogsaa sige et sted, hvor tid og evighed berører hinanden, – et frihedens sted, og dette sted lader sig meget vel tænke, det er jo det dialektiske, og det dialektiske lader sig tænke; men friheden selv lader sig ikke tænke, fordi den ikke kan fremdestilleres af det dialektiske, men fremgaar ved et spring. Hvis syntesen var fuldført, var der heller intet problem, hvis øjeblikket ogsaa var friheden – saa vilde i og for sig øjeblikket kun være overgangen i en dialektisk proces – og mennesket vilde være i evigheden; der vilde ingen historie være, eller historien vilde være afsluttet og mennesket være gaaet over i evigheden. Jvnf. senere om hvorledes mennesket bliver aand eller vaagner som aand, idet aanden jo kun kan sættes ved aanden selv, d.v.s. aandens vaagnen eller individets overtagelse af sig selv som aand kan kun ske ved aanden selv, derved at aanden sætter sig selv som aand eller med andre ord: aandens tilblivelse og aandens væren er et og det samme. Dette gælder naturligvis ogsaa kristeligt, d.v.s. det gælder ogsaa den deriverede aand; at mennesket er en deriveret, en skabt aand eller selv – men mennesket er saavel i sin tilblivelse som i sin væren afhængig af den magt, der satte det; det kan kun blive og kun være aand ved Gud, men Gud er hverken et begreb, hvoraf mennesket kan udledes eller en aarsag, hvoraf mennesket er en virkning, men er skaberen i kristelig radikal betydning af ordet. Jvnf. ogsaa om troen i „Begrebet Angest“.

Syntesen er de to forhaands-bestemmelser sat sammen i øjeblikket. Aanden eller selvet er, at dette forhold forholder sig til sig selv, har sig selv som opgave – Sløk udtrykker det saaledes – at friheden er, at individet i øjeblikket forholder sig til sine forudsætninger,<sup>5</sup> og denne bestemmelse er ogsaa rigtig, naar man saa erindrer, hvad der ovenfor er udviklet om disse forudsætninger. Sløk bruger udtrykker vorden om det tredie i syntesen endelighed og uendelighed; ogsaa det kan jeg vistnok gaa med til, men vorden er kun, naar mennesket om jeg saa maa sige udøver friheden, og er derfor kun et andet udtryk for friheden.

Vi har i det ovenfor anførte allerede anvendt en af Kierkegaards appositioner: aand er frihed; for at give et fuldkomment billede af Kierkegaards tankegang vil det i virkeligheden være nødvendigt at anvende ogsaa de øvrige: aand er lidenskab, aand er inderlighed. Til fordringen svarer lidenskaben, uden at dermed følger, at fordringen skylder lidenskaben sin tilblivelse; det forholder sig tværtimod omvendt. Ganske vist sættes fordringen af aanden, men denne er, idet aanden sætter den, sat; den sætter den som sat. Jvnf. hermed „Enten–Eller“ II. Lidenskab betyder modsætningen til det neutrale, et *tua res agitur*,<sup>6</sup> til det objektive forhold til sandheden. Og paa samme maade betyder inderlighed modsætningen til det udvortes, til afgørelse i det udvortes; at individet ikke har sandheden udenfor sig, at det ikke drejer sig om en endelig afgørelse, men om en absolut, ikke i forhold til en ydre lov, men i forhold til sandheden som subjektivitet. Det gælder naturligvis her ligesom med hensyn til de forskellige synteser, at alle begreberne er udtryk for samme sag, set under forskellige synspunkter og relationer: aand er ikke lidenskab og saa ogsaa . . . o.s.v.

I „Sygdommen til Døden“ er temaet jo selvets sygdom, at det ikke vil være sig selv, og denne sygdoms former kan, som Kierkegaard siger, findes ved at betragte syntesens momenter: Endelighed–uendelighed; mulighed–nødvendighed. Hvis den foregaaende fremstilling er rigtig, maa ogsaa de to former for sygdommen: uendelighedens og endelighedens og muligheden og nødvendighedens svare til hinanden, saaledes at den ene form er en videreudvikling af den anden. (Om dette er rigtigt er et stort spørgsmaal. Man kan i hvert fald ikke sige, at sygdommen først er virkelig i den anden form; mon ikke man maa sige, at det ikke er overvejnet af Kierkegaard). I virkeligheden er det vanskeligt ganske at adskille de to former fra hinanden; uendelighedens fortvivlelse er at mangle endelighed, muligheden fortvivlelse er at mangle nødvendighed. Det samlede udtryk for fortvivlelsen er, at individet ikke vorder sig

selv, men flygter fra at vorde sig selv ind i en af de muligheder, der ligger i, at syntesen er en sammensætning af to bestemmelser.

Udtrykket at vorde konkret maa sættes ind i det foregaaende, da det svarer godt til fremstillingen. Opgaven er at vorde konkret; sygdommen maa ses i modsætning hertil. Ogsaa udtrykket, hvor det ene bestandig er sit modsatte, svarer til mit udtryk, at individet som timeligt skal vorde evigt og som evigt skal vorde timeligt. Her synes jo tydeligt, at individet hverken skal vorde evigt eller vorde timeligt, men vorde syntesen. Tydeligere end i tidligere værker kommer det frem, at det at ville vorde en af delene – altsaa ved abstraktion fra syntesen – er fortvivlelse, da det ene hører ligesaa vel med til menneskets væren som det andet. I syntesen er det ene bestandig sit modsatte: det evige endeligt og det endelige evigt, hvorfor man overhovedet ikke kan tale om at vorde det ene moment for sig. Det ene er bestandig sit modsatte.

Særlig tydeligt kommer forbindelsen mellem de to udtryk for syntesen frem side 148: „idet selvet som syntese af endelighed og uendelighed er sat“ – udtrykket er sat bruges her ikke i betydningen fuldkomme; det bør sammenlignes med de andre steder, hvor ordet er brugt – „er som mulighed, for nu at vorde“ – her er det tydeligt at det første udtryk for syntesen meget godt svarer til „Begrebet Angest“ om syntesen af det evige og det timelige sat i forhold til vorden – „for nu at vorde reflekterer selvet sig i fantasiens medium“. Endelighed-uendelighed afgiver betingelserne for den senere syntese: idet der bliver tale om vorden har vi mulighed-nødvendighed, idet individet møder i det ved den første syntese skabte mødested; med den første syntese er opgaven stillet; idet individet sættes til opgaven, har vi den anden. Det er naar vorden kommer til, vi har den anden syntese; saa viser mulighed og nødvendighed sig. Vi kan sige: viser sig i. Det drejer sig om en stadig videreførelse: 1. sjel-legeme-aand. 2. timelighed-evighed-øjeblikket. 3. mulighed-nødvendighed-friheden d.v.s. vorden. Der er her grund til at gøre opmærksom paa, at mulighed betyder frihed til at handle, frihed til at være sig selv som fri, men netop frihed til at være sig selv til at overtage sin nødvendighed i frihed. Frihed betyder ikke frihed fra, mulighed betyder ikke en fra virkeligheden løsrevet mulighed. Hvis friheden, muligheden opfattes aldeles abstrakt, bliver sammenknytningen en umulighed: man kan ikke forene det at være kun mulighed med det at være noget bestemt; frihed betyder hos Kierkegaard mulighed til i sin konkrete tilværelse at overtage sig selv i ansvar for sig selv; det er altsaa frihed fra at være *bestemt af* til at være *ansvarlig*

for. Jvnf. allerede i „Begrebet Angest“ om skæbnen. Friheden tager altså skæbnen ud af nødvendigheden, men nødvendigheden binder friheden til ansvaret. Det svarer til, at sygdommen er at mangle mulighed, at være bestemt af, hvad der sker med en, i stedet for at være handlende i hvad man vorder. Som ogsaa sygdommen bestaar i at mangle nødvendighed, saa man handler i det tomme, har frihed uden ansvar for noget. Mulighed er at være mulighed for sig selv som opgave – mulighed for at forstaa sig i, overtage, gennemtrænge – leve. Jvnf. Kierkegaards eget problem om at overtage sig selv med hele sin arv; idet Kierkegaard ikke vil forstaa tilværelsen som andet end ansvar og derfor vil kunne have ansvaret for alt. Der er altsaa ikke tale om selv at kunne bestemme sin skæbne, en saadan frihed er uendelighedens fortvivlelse, at løbe vild i muligheden – bemærk at uendelighedens fortvivlelse kan udtrykkes ved at løbe vild i mulighed – men om at ville<sup>7</sup> kunne overtage sin skæbne i ansvar; jvnf. hermed hvad der i „Begrebet Angest“ siges om forsynet og skæbnen. Jvnf. ogsaa troen, der i nuet forholder sig til forsynet; jvnf. om evighedens i dag; der maa være mere i de kristelige taler.

Vi kan altsaa sige, at som syntesen mulighed-nødvendighed er en videreførelse af endelighed-uendelighed, saa er ogsaa de senere former eller rettere de senere begreber af fortvivlelse en videreførelse af de første begreber. Der er selvfølgelig ikke tale om forskellige sygdomme, men som Kierkegaard siger, om forskellige former for fortvivlelsen.

Selv et er et forhold, der forholder sig til sig selv. Naar selvet er sat som mulighed, bliver dets forhold til sig selv enten at ville være sig selv eller ikke ville være sig selv. Det første er troen; det andet er fortvivlelsen. Fortvivlelse er misforholdet i selvets forhold til sig selv. Men misforholdet er ikke i syntesen, saa vilde vi have skæbne, men i selvets forhold til sig selv. Med andre ord: sygdommen kan ikke føres tilbage paa noget, ikke forklares; den er en bestemmelse af selvets forhold til sig selv; jvnf. det senere afsnit om synden som en positivitet, der ikke lader sig forklare. Den er, naar den er, som handlingsakt. Muligheden bliver bestemt af nødvendigheden, som nødvendigheden af muligheden. De bestemmer ogsaa indholdsmæssigt gensidigt hinanden. Uendeligheden betyder endelighedens uendeliggørelse, (det vigtige at det hedder *uendeliggørelse*), endeligheden betyder uendelighedens sted. Stedet hvor mennesket skal være uendeligt.

Hvad er nu det nye i „Sygdommen til Døden“ sammenlignet med „Begrebet Angest“ og „Efterskriftet“? Der er ikke tale om noget nyt i den

forstand, at der i „Sygdommen til Døden“ gives en ny forstaaelse af problemet eller sættes nye sider til. I „Begrebet Angest“ drejer det sig om aandens vaagnen til bevidsthed om sig selv som frihed, om angst som tilstanden, hvoraf skylden respektive skyldsbevidstheden bryder frem, idet individet staar overfor at skulle overtage sig selv i ansvar for sig selv. Forskellen mellem „Begrebet Angest“ og „Sygdommen til Døden“, er angivet dermed, at det i det første værk drejer sig om angst, i det sidste om fortvivlelsen. Angstens genstand er et intet, for aanden, for selvet som mulighed. Fortvivlelsen er fortvivlelse over sig selv, er det ikke at ville være sig selv. Angst er angst før friheden, fortvivlelsen efter at friheden er sat. „Begrebet Angest“ er en historisk-psykologisk undersøgelse, der skildrer syndens og dermed selvets tilblivelse i den enkelte. I „Sygdommen til Døden“ skildres selvet som selvets fortvivlelse over sig selv. I „Begrebet Angest“ bryder aanden som aand frem af skyldsbevidstheden; og man kunde spørge: hvad nu om Adam ikke havde syndet? I „Sygdommen til Døden“ træffer vi selvet i selvets fortvivlelse over sig selv, og man kunde spørge: hvad nu om der ingen mislighed var i selvets forhold til sig selv? Historisk bliver selvet til gennem det kvalitative spring, enten det nu opfattes som synden eller som syndsbevidstheden; faktisk er der intet menneske, der er uden fortvivlelsen. Er nu selvets selvstændighed blevet til gennem synden, som Løgstrup mener. Er skabelse og syndefald samme begivenhed? Kierkegaard stiller selv spørgsmaalet i „Begrebet Angest“ [S. V. IV 308. 320] og svarer dels, at det er et taabeligt spørgsmaal, da man ikke kan tænke sig tilbage til en tid før synden, uskyldigheden er jo i virkeligheden et begreb, som sættes, efter at den ikke er mere. Men dels bruger han ogsaa det udtryk, at hvis Adam ikke havde syndet, var han gaaet lige ind i evigheden. Uden synden vilde der ingen historie være eller rettere: historien vilde være endt, idet den begyndte. Forstaaelsen af spørgsmaalet vil blive lettere ved et henblik paa „Kjerlighedens Gjerninger“, hvor det hedder, at Gud har i sin kærlighed givet mennesket at være noget overfor sig, givet det en vilje d.v.s. frihed. Og spørgsmaalet er nu, om mennesket selvisk vil beholde dette noget som sit eget, eller det vil i lydighed give det til sin skaber. Det er i grunden det samme spørgsmaal, som stilles i talerne om fuglen og liljen. Selvet er ikke synden; selvet er ikke skabt syndigt; selvet skal blive sig selv, aanden skal vaagne. Det gør den i menneskets historie gennem skylden, men Gud skaber ikke selvet ved at gøre det skyldigt. Jvnf. her Bultmann i Kommentaren til Johannes Evgl. Historisk set forholder det sig ganske vist saaledes, at



selvet, idet det bliver til som *selv*, at aanden, idet den vaagner, vaagner som skyldig, men historien er ikke en nødvendig historie. Synden er givet som mulighed gennem skabelsen, men som virkelighed gennem syndefaldet, der af Kierkegaard ikke forklares uden ved sig selv, altsaa er en fri handling. Mennesket fødes som Kierkegaard siger, ikke som skyldigt, men idet det fødes, fødes det som skyldigt.

Om det sande forhold, om selvets sande forhold til sig selv i at ville være sig selv, kan der derfor kun tales som om helbredelse. Men som der kun kan tales om sygdommen som det, der ingen forklaring har, det der ikke kan udledes, men er et faktum eller som Kierkegaard siger: et dogme, saaledes kan der kun tales om helbredelsen som det, der ingen forklaring har, som det, der ikke kan udledes af nogen foregaaende tilstand, ikke kan tænkes, men er ophævelsen af en foregaaende positivitet. Som synden, fortvivlelsen er akt, er helbredelsen det ogsaa; ikke en skæbne, en proces. Troen er fortvivlelsens overvindelse, er kun til som fortvivlelsens overvindelse. Saavel fortvivlelsen som troen er en frihedens gerning, er i frihed.

Vi er hermed kommet til det spørgsmaal, hvad det betyder, at selvet er et afledet selv, et selv der er sat ved et andet, og dernæst hvilken er kristendommens betydning for helbredelsen.

Naturligvis er dette ikke en paastand om, at Gud er nødvendig for at selvet kan være et selv, eller om kristendommens nødvendighed for helbredelsen som en dogmatisk tilføjelse i smag med, at det kun er de kristne, der har faaet kraft til . . .

At selvet ikke har sat sig selv, men er sat af Gud, og at det kun kan være et selv ved Gud, er eet og det samme. Selve det at være sat af en anden hører med til selvet, det er ikke noget, der kommer til. Kun ved forholdet til Gud kan mennesket være sig selv. Gud har skabt mennesket som en syntese, der har til opgave at vordre sig selv. En af mennesket selv sat opgave er ingen opgave. – Det ligger i det etiske, i fordringen paa mennesket, det ligger vel ogsaa i syntesens momenter: mennesket har ikke sat sig selv, sætter ikke sig selv, det er sat. Dets forhold til sig selv, naar det ikke er sat som et selv, er i grunden intet forhold.

Da Kierkegaard kun kender skyld, ikke spørgsmaalet om kraft o.s.v., maa kristendommens betydning være syndernes forladelse, jvnf. i „Efterskriftet“ om det opbyggelige. Mennesket kan ikke tilgive sig selv; angren skaffer ikke muligheden tilbage.

## 14. Aandens dobbeltbevægelse og livets forstaaelighed

Ud fra „Enten–Eller“s anden del kan vi bestemme aand som det at vælge valget, at vælge at vælge eller at vælge sig selv som vælgende, som overtagende sit liv i ansvar for sig selv. Modsætningen er det umiddelbare, det ikke at vælge – enten man endnu ikke er kommet til valget eller man i synd fornægter valget efter at være kommet til det. Modsætningen er det æstetiske, der her fremstilles i en romantisk form –, et udtryk som Kierkegaard næppe vilde bruge, – men som, hvad der ogsaa antydes her, ogsaa kan betyde det vegetative, animalske liv, hvor mennesket ikke er sig bevidst som aand, eller i aandløshed fornægter aanden.

Aand er altsaa selve den akt at vælge; i valget griber et menneske sig selv som aand, men til valget svarer gentagelsen af valget; det at vorde aand er ikke forskelligt fra det at være aand.

Selve behandlingen af emnet i „Enten–Eller“ svarer til de følgende værker: der er ikke tale om at vælge noget, noget enkelt eller noget endeligt, end ikke hele endeligheden. Tankegangen svarer til hele „Efterskriftet“s tale om den absolutte fordring og om at vælge det absolutte telos. Men svarende hertil, som den dialektiske modsætning, gælder det, at den, der vælger sig selv som vælgende, han vælger i dette valg, – om det ikke er et fantasivalg, – sig selv som konkret. I valgets første øjeblik gaar vel personligheden tilsyneladende ligesaa nøgen frem som barnet af moderens liv, men i næste øjeblik er det konkret i sig selv (Enten–Eller II side 200). Vi træffer altsaa allerede her de to dialektiske bevægelser, som vi lærer at kende i „Sygdommen til Døden“: uendeliggørelsens og endeliggørelsens bevægelse. Det er af afgørende betydning, at problemet ikke er det absoluttes forhold til det relative eller noget æstetisk i forhold til noget aandeligt, noget ubevidst i forhold til noget bevidst. Dette problem – som regel i form af det sanselige og det aandelige – spiller en meget større rolle hos Kierkegaardskribenterne end hos Kierkegaard selv; som jeg tidligere har gjort opmærksom paa, saa er sanseligheden syndighed, naar den ikke overtages af aanden, d.v.s. hele livet som sanselighed, enten det saa er moralsk eller umoralsk, og det er det, Kierkegaard gør gældende overfor kirken.

Problemet er valget af det absolutte valg, valget af sig selv som det absolutte, d.v.s. det absolutte valg af sig selv i forhold til valget af sig selv i sin konkrethed. Det er ogsaa det, Kierkegaard mener, naar han i „Begrebet Angest“ siger, at spørgsmaalet er, hvorledes en religiøs eksistens kommer i forhold til og udtrykker sig i en udvortes, hvorledes en religiøs eksistens gennemtrænger og gennemvirker en udvortes. Kierkegaard mener naturligvis ikke i tænkingens, men i aandens sfære: som ansvarlig, som handlende, som frihed. (Altsaa ikke forholdet mellem en uendelig fordring og de endelige fordringer, – den uendelige fordring og ordningerne. Det er ikke det, der egentlig interesserer).

Vi træffer det overalt: i „Enten–Eller“, i „Frygt og Bæven“: troen og dette menneske, jvnf. troens ridder; i „Begrebet Angest“: aanden, der sætter sig selv, idet den sætter syntesen, aanden, der er frihed; i „Efterskriftet“: menneskets forhold til det absolutte og til de relative formaal; i talen om at ville eet i alt, hvad et menneske vil; i „Kjerlighedens Gjerninger“ om at elske næsten i elskov og venskab, og i „Sygdommen til Døden“ i aanden som selvet.

Overalt en dobbeltbevægelse ((selvfølgelig ikke en succession)). Kierkegaard udvikler, hvorledes denne dobbeltbevægelse følger af, at mennesket er en syntese. Det er denne dobbeltbevægelse, der er hvad Kierkegaard forstaar ved aand, for aand er bevægelse, afgørelse, handling, aand er at være aand. Men her vil vi bruge andre udtryk og spørge: hvorfor en dobbeltbevægelse; hvorfor kan man ikke nøjes med at sige: vælge sig selv, vælge sit eget liv; hvorfor ikke: ville de relative formaal absolut; elske den elskede og vennen absolut, med en ubetinget og selvopofrende kærlighed; hvorfor ikke: ville det endelige eller endeligheden helt; uendeligt vorde det endelige? Det er jo dette spørgsmaal, der ligger til grund for saa megen kritik af Kierkegaard. (Kierkegaard afviser den udvej at lade det absolutte telos udtømme sig i de relative).

Svaret ligger i den anden række af begreber, der tjener til at bestemme, hvad aand er: aand er frihed, ansvar, alvor, inderlighed, subjektivitet, lidenskab, den indvortes afgørelse. Aand er at ville, – at ville er at ville eet. At ville eet er absolut at ville: det gode er ikke en genstand for ens villen, det gode er friheden, er selve det at ville eet, at ville uendeligt. Aand er, som jeg tidligere har fremhævet, ikke moral, men en religiøs bestemmelse, eller med Kierkegaards udtryk: en etisk-religiøs bestemmelse, hvor udtrykkene etisk og religiøs gensidig bestemmer hinanden. ((Det drejer sig ikke om at ville det og det, men om ganske at ville – ogsaa overfor alle muligheder, saa man ikke overskuer, hvad der kræves. Det

drejer sig om at lyde = i alt at være = ganske at være lydig)). At ville dette liv, at ville noget endeligt eller endeligheden, er i virkeligheden en umiddelbar bestemmelse, nemlig at ville livet og ikke at ville ansvaret; et udtryk for driftens og tilbøjelighedens liv æstetisk endeliggjort. Og det forandrer ikke væsentligt, om man i stedet for det æstetiske sætter den moralske korrekthed, – for Kierkegaard er der til syvende og sidst kun to alternativer: den æstetiske og den religiøse eksistens; det midt imellem er dumheden, spidsborgerligheden, aandløsheden. Det at ville absolut, at ville det absolutte telos, at ville eet, kan kun defineres ved sig selv; det kan ikke stykkes sammen; det har intet formaal; det er beredthed, villighed, lydhørhed. Der er to udtryk, der er ganske bestemmende for alt, hvad Kierkegaard skriver: at skulle og at ville; fordi den tilværelse, Kierkegaard taler om, er den, der møder individet som et skal, derfor drejer alt sig om at ville. Kierkegaard taler ikke sjældent om det som det afgørende for aandens eksistens: at forstaa sig selv i at skulle, men denne forstaaelse udtrykker individet i at ville. Fordringens indhold er at ville. Forstaaer man ikke, at disse to ord hører sammen, bliver fordringen et udefra kommende bud, men det er ikke udefra kommende, det kommer fra menneskets egen eksistens; vi kan sige: det er menneskets egen fordring, den fordring, hvori mennesket er skabt. Og det at ville bliver en æstetisk eller pietistisk bestemmelse, hvis man ikke forstaaer, at det er svaret paa det absolutte krav. Først altsaa maa et menneske ville eet, staa til raadighed for kravet, – det er derom, Kierkegaard bruger udtrykket at blive til intet: det betyder at blive til den, der er bestemt af, vi kan maaske sige: den, der holdes af fordringen, er ved og i fordringen, i sin anerkendelse af fordringen er skabt af fordringen, har sig selv fra fordringen. Ganske vist kan ordene misforstaaes: men man kan dog godt derom bruge udtrykket: blive til intet for Gud som leret i pottemagerens haand. – Det er ikke moralen, Kierkegaard bekymrer sig om, men lydigheden, ansvaret; og deri prøves individet ved den absolutte fordring om at ville eet; naturligvis ikke abstrakt: men den konkrete situation, anledningen lader individet opdage, at det staaer under et absolut krav, som ikke er identisk med en uendelig forstørrelse af det konkrete, hvad et normalt menneske kun kan forstaa som en overdrivelse eller blive sindssyg over.

Men da individet lever i denne verden og skal leve i den; da individet er en endelig aand, da det eksisterer, da det ikke er aand i tilstand, i et er, men i akt, i vorden, saa bliver spørgsmaalet for det andet om at give udtryk for sin villen i det endelige liv, om at blive konkret, ikke i de endelige ting, i tiden o.s.v., men i sit liv som foregaaende i ... 1. ((At gøre

det uendelige her og nu, jvnf. i „Sygdommen til Døden“: det, som kan gøres nu)). Det er virkelig ikke af omsorg for den protestantiske verdensaaabenhed, men af omsorg for Guds første-prioritet, for at lydigheden virkelig bliver lydighed. Kierkegaard kender ikke noget til det naturlige livs uskyld, naar aanden er sat, endsige til dets hellighed; overtages det ikke af aanden, overtager mennesket ikke ansvaret for det, er det synd.

Det kan maaske være nyttigt som en parallel at henvise til den megen tale om medmennesket: uden den absolutte fordring om at elske Gud i selvformægtelse er talen om at elske næsten simpelthen afgudsdyrkelse, og det vil med det samme sige, at næsten faar værdi og betydning for mennesket til dets begæringers tilfredsstillelse.

Og uden budet om at elske næsten bliver kravet et fantasikrav.

Det kan ogsaa være paa sin plads at henvise til den moderne tale om at ville dette liv, livet for livets skyld, om at have nok i livet i denne verden o.s.v.. Den er afgudsdyrkelse, og det vil atter sige dyrkelse af den menneskelige selvhævdelse skruet op i et heroisk plan; (man søger at slippe for at være aand); man vil sig selv i fortvivelse, men man vil dog sig selv.

Der er hos Kierkegaard to udtryk, som man næsten kan sige gensidig kræver hinanden. Det ene har ikke faaet nogen særskilt behandling; vi træffer det i „Sygdommen til Døden“: i at være sig selv og i at ville være sig selv hviler selvet gennemsigtigt i den magt, der satte det. Kierkegaard taler tidligt om at blive sig selv gennemsigtig, om at forstaa sig selv som eksisterende; det er netop et mærke paa alt, hvad der er af aand: ikke at kende noget større onde end at være i en vildfarelse. (Jvnf. i mangel af at forstaa den hele verden at forstaa sig selv). Tilværelsens forstaaelighed er et aandens krav; at forstaa sig i at overtage livet er at overtage det. Tilværelsen fordrer at blive forstaaet, at blive godtaget; den overtages jo ikke som et ubestemmeligt noget, at overtage er at forstaa livet som ansvar, forstaa at livet ikke blot har magt, men ret til mig. Det er saa nødvendigt at forstaa livet, at livet er forstaaeligt, at det individ, i hvem der er lidenskab, og det vil sige: det individ, der er sig bevidst som aand, endogsaa betragter det at være skyldig som en vinding frem for at lade noget staa hen i det dunkle, hvori det ikke kan forstaa sig selv i sit ansvar. Det kommer frem, naar Kierkegaard taler om skæbnen, om geniet og om grænsesituationerne.

Det gode er intellektuelt set sandheden, hedder det i „Begrebet Angest“, som det etisk er friheden. For at slippe let gennem tilværelsen slaar men-

nesket af paa aandens krav om livets klarhed. Videnskaben har travlt med at forstaa alt muligt, man glemmer at forstaa sig selv. Et menneske maa vide, hvad det skal gøre, virkelig *skal* gøre, ikke er nødt til at gøre, og kan videnskaben ikke angive det, har den intet med den væsentlige sandhed at gøre. Det virkelige liv er den enkeltes liv; og dette maa være gennemforstaaeligt for at kunne leves. Kravet om livets klarhed er ikke et andet krav, men er et mærke paa kravet om at overtage sit liv; man kan ikke overtage sit liv som en dunkel skæbne, saa bøjer man sig kun under det. Livets klarhed, dets forstaaelighed er ikke vundet een gang for alle, livet maa stadig vindes ind under forstaaelighed. Det er ingen oversigt, der søges, ingen formular. Det er dette krav om livets forstaaelighed, der gør det til en opbyggelig tanke altid at have uret mod Gud. Livet giver mening, om et menneske intet krav har overfor Gud, om et menneske ikke skal naa noget, have noget, kunne noget, men kun skal. Der er mening i livet ogsaa i sorgen, – thi du skal sørge. Der er mening i at dø, – thi du skal dø. Videnskaben løser ingen problemer; den bortfortolker dem, hvilket ingen forklaring er. Den forklarer ved almindeligheder; men den enkeltes liv er ingen almindelighed. Man kan kun nøjes med videnskabens forklaring, naar man vænner sig til at se bort fra det, der skulde forklares.

Kravet om livets forstaaelighed, mit livs forstaaelighed, og i sympatien kravet om næstens livs forstaaelighed for ham, er den kærlighed til livet, der kendes ved livet ind i de mørkeste kroge. Det er det, Kierkegaard atter og atter forsøger i sine opbyggelige taler: at hjælpe den enkelte til at komme derhen, hvor han kan forstaa sit eget liv. Han forklarer det ikke for ham; for forklaringen er kun til derved, at han selv forstaar sig i sit liv.

Forstaaeligheden er et krav: der kræves af mig, at jeg forstaar mit liv; og til kravet svarer ogsaa her lidenskabens absolutte villen. Kravet om at overtage livet er jo ogsaa et krav om, at jeg skal forstaa mig selv i at overtage det. Aand er ikke før, men efter reflektionen. Naar umiddelbarheden er hævet, derved at jeg har lært at skelne mellem mig selv og mit andet, saa kræves der ogsaa af mig, at jeg genvinder mit liv, at jeg tager det hele med og finder mig til rette i det. Jeg kunde fristes til at sige: frelser livet, det hele liv fra meningsløsheden, fra fortabelsen. Det er betegnende, at Kierkegaard i „Sygdommen til Døden“ slaar fast, at det opbyggelige maa være i klarhed, og at ogsaa videnskaben, d.v.s. tænkningen over eksistensens problemer skal være opbyggelig. ((Man kalder det selvoptagethed, at reflektionen indtræder, idet man søger tilbage til umiddelbarheden udenom afgangens, – men reflektionens overvindelse er

handling, – i umiddelbarheden er den ikke overvundet, – man vegeterer blot, og refleksionen viser sig, saa snart der skal træffes en afgørelse)).

Man har hævdet, at Kierkegaards interesse er eksistensen i modsætning til en væsensbestemmelse. Det forekommer mig, at denne udtryksmaade mere er vildledende end vejledende. Kierkegaards interesse er ganske rigtigt dette liv, som hvad man plejer at kalde empirisk virkelighed. Som saadant er det noget almindeligt, men Kierkegaards interesse er for den enkelte. Kierkegaards interesse er for det liv, der skal leves, for livet som mulighed og som fordring. Han har lige lidt med romantiken og realismen at gøre. Kierkegaards interesse bestaar i, at han tager livet bogstaveligt som den enkeltes liv: det er kravet om at ville, der gør livet til noget bestemt: kravet er jo et krav paa dette individ og er kun til som saadant; Kierkegaards krav om livets forstaaelighed er et krav paa den enkelte: at han skal finde sig til rette i livet som ansvarshavende, som vælgende, handlende, d.v.s. som aand.

Man kan simpelthen sige, at ogsaa kravet om livets forstaaelighed er et krav om selvformægtelse: man maa miste sig selv, miste livets overskuelighed, miste sit staasted, sine humane og kristelige dogmer, sine forklaringer: livet er meningsløst, naar det ikke forstaaes af den enkelte i hans liv. ((Komme til sin grænse og vises tilbage, d.v.s. gaa under for at forstaa sig selv som subjekt)). Ogsaa i kravet om at forstaa livet, – Kierkegaard kender overhovedet ikke til andet krav end det paa det enkelte individ, – er Gud til for mennesket: mennesket kan kun forstaa sig selv i at modtage sin selvforstaaelse; mennesket kan kun forstaa sig selv, naar det vises tilbage til sin grænse. Kierkegaards opfattelse af aandens krav om forstaaelse, dette lidenskabelige krav om at forstaa sin egen tilværelse, ikke om at forstaa tilværelsen som en genstand for menneskets intellektuelle hersken, kaster lys over hans tale om paradokset: for at forstaa sig selv maa forstanden opgive sig selv, træde til side, – og henvises til menneskets eget liv; dér skal det finde svaret paa sine spørgsmaal, nemlig ved at svare paa, hvem det selv er i hele dets usikrethed, ja, dets uvidenhed. Sandheden er paradokset, det er: der er ingen objektiv sandhed, men sandheden er individet selv med evighedens eftertryk. Ogsaa naar det drejer sig om forstaaeligheden som et krav paa mennesket, der omfattes af lidenskaben, er Gud til stede for mennesket i og med, at mennesket vedkender sig sig selv som skabt. Ogsaa paa dette omraade gælder det, at den kristelige tale om skabelsen er opfattet ikke som en lære, men som en bestemmelse af menneskets situation som menneske.

Efter min mening er kravet om tilværelsens gennemsigthed baade

som fordring og som mulighed for individet af aldeles afgørende betydning i Kierkegaards forfatterskab. Det kommer ogsaa tydeligt frem deri, at saa mange af Kierkegaards kristelige taler henvender sig til de lidende, de nytteleste og haabløse lidende. Maaske skarpest udtrykt i skrifttalens krav om, at et menneske ikke maa opgive ønsket enten ved at falde til ro i stoisk ligegyldighed eller ved endelig trøst. Den lidende staar paa en udsat post; han kæmper for hele menneskelivet, for livets forstaaelighed, ved at bevare troen paa Gud.

Men det er med livets forstaaelighed som med troen: som Abraham maatte drage ud af sit land paa det uvisse, saaledes maa man forlade sit sikre staated, alle oversigterne og forklaringerne. Kierkegaard kender ikke til nogen livets gaade, som engang skal løses, eller som man i romantisk søgen stræber efter. ((Det er dette liv, der skal forstaaes, og saa er paradokset der)). Ogsaa her gælder det hos Kierkegaard: ikke frem, men tilbage til livet, til det liv, hvis forstaaelighed skal erhverves; ogsaa her gælder det, at livets uforstaaelighed er synd; og at livets forstaaelighed kun kan generhverves i [erkendelsen af] skylden.

I slutningen af en af talerne har Kierkegaard skarpt udtrykt, hvad han forstaaer ved livets gennemsigthed: at have livet i dag som en evighedens dag.

Kierkegaards krav om, at livet skal have mening, – jvnf. i anden sammenhæng udtrykket have mulighed i „Sygdommen til Døden“, – har afgørende betydning for hans stilling til sociale og politiske spørgsmaal, jvnf. foran. Det gælder ikke om at gøre livet lettere, om at hjælpe mennesker til at slippe fra vanskelighederne, for livets byrde, ikke om at hjælpe dem til et andet og bedre liv, jvnf. om det behageliges og det ubehageliges kategori i „Sygdommen til Døden“, men om at hjælpe dem til at elske sig selv paa rette maade d.v.s. i kærlighed til Gud, jvnf. om at man skal elske Gud for at ville hjælpes af ham. ((Ogsaa naar der vises barmhjertighed, saa er barmhjertigheden en hjælp til at tage livet op, ikke til at slippe fra det)). Det er ikke min mening at nægte, at Kierkegaard er meget konservativ, somme tider ogsaa blot konservativ, men hans stilling til dem, man kalder de ringeste i samfundet, er dog først og fremmest bestemt af, at han ikke foragter deres tilværelse som mennesker, og véd, at forandringer i det udvortes intet hjælper. At elske livet, at elske næsten, at elske sig selv, det er for Kierkegaard eet og det samme, det er nemlig alt sammen ved at elske Gud som livets giver. Ikke at livet skal være forstaaeligt, men at mennesket skal forstaa det og derfor kræver det som mulighed; det maa have den ud over alle grænser, d.v.s. af Gud.



## 15. Mennesket som syntese

Vi har om Kierkegaards forstaaelse af, hvad det er at være aand, brugt udtrykkene: valg, frihed, subjektivitet, inderlighed, lidenskab, – overtagelse, gennemtrængning o.s.v.

Vi har om aand sagt, at det er en bestemmelse af mennesket, en fordring og en mulighed.

Vi har ikke anvendt begreberne: syntese af evighed og timelighed, sjæl og legeme, uendelighed og endelighed, frihed og nødvendighed, mulighed og nødvendighed. Er ogsaa disse udtryk bestemmelser af den akt, som er at være aand? Har ogsaa disse begreber noget med det Kierkegaardske tema at gøre? drejer det sig om en højere og en lavere del af mennesket eller om to forskellige verdener: een her og een hisset eller i platonisk forstand om en idéverden og en sanselig verden?

At det ikke drejer sig om to forskellige verdener, siger Kierkegaard tydeligt i Skriftetalen. Og dermed er den første mulighed, der jo kun er et andet udtryk for den anden, ogsaa udelukket. ((Ikke en anden verden, man kan tage sin tilflugt til, men alvoren, der gør denne tilværelse til det, mennesket ikke kan bryde ud af, men hvor det maa være, og derfor hvor det maa have Gud)). ((Naturligvis betyder Kierkegaards bestemmelse af mennesket som aand ikke pragmatisme.<sup>1</sup> Mennesket er virkelig det, det som aand er, og derfor ogsaa et sammenstød med en filosofisk livsopfattelse af mennesket, den være idealistisk eller materialistisk)).

Hvis vi ser forfatterskabet igennem, vil vi opdage, at allerede i „Enten –Eller“ II træffer vi dobbeltheden: individet i dets absolutte gyldighed og individet i dets konkrethed, og vi gjorde opmærksom paa, at det at vælge sig selv som det absolutte betød at vælge absolut. Her er betegnelserne altsaa aabenbart en betegnelse af dobbeltbevægelsen. ((Afgørelse, at talen om syntesen skal sige ganske det samme)).

Vi skal ikke her komme ind paa en redegørelse for de enkelte udtryk, om ogsaa de tjener til at forklare, hvad aand er, om det er udtryk for det samme. Naturligvis bestaar mennesket ikke af flere synteser, men det er forskellige udtryk for, at mennesket er en syntese. Det evige, det uendelige, muligheden o.s.v. er ikke til for mennesket som en del af dets væsen, men er til for mennesket som en mulighed: mennesket er evigt som en mulighed, ikke som en besiddelse. Det besinder sig ikke paa, om det er

evigt, men det vorder evigt i valget af det evige, jvnf. om det absolutte telos. Det evige er ikke som det absolutte telos en genstand, der vælges, men det at vælge det uendelige er at vælge uendeligt. Indholdet af uendeligheden er da inderligheden, – det siges direkte, at evigheden er inderligheden – subjektiviteten o.s.v. Med andre ord: uendeligheden er i grunden udtryk for aand som akt.

Uendeligheden er menneskets bestemthed; simpelthen at der lægges eftertryk paa det at være menneske; at det bliver alvor at være menneske; at livet tages for alvor som et ansvar, som en absolut fordring. Kierkegaard forklarer jo ogsaa gang paa gang, at evigheden er inderlighed og ansvar; det er det, der bliver, naar alt forgaar. ((Jvnf. Gamle Testamente: ikke skjule mig i døden – men heller ikke slippe for døden)).

Men endeligheden, den konkrete eksistens, mennesket i dets konkrete virkelighed er det, som bestemmes gennem valget af det absolutte. Vi kan ogsaa udtrykke det saaledes: at valget er valg af alvoren, og derigennem bliver livet til alvor, jvnf. her talen om øjeblikket som evighedens berøring med timeligheden. I grunden bliver timeligheden først til noget bestemt derved, at evigheden ser paa den, ellers kun momenter, tilstande. Uendelighedens bevægelse er flugt fra sig selv, om ikke den tilige er en uendeliggørelse. Kierkegaard bruger det udtryk uendeligt at kommer tilbage til mig selv i endeliggørelsen af mig selv. Uendeliggørelse er ikke en uendeliggørelse af mit naturlige eller naturgivne forhold til endeligheden, men er en uendeliggørelse ikke af endeligheden, men af mig; det er ikke denne verden, der bliver uendeliggjort, men mit liv i denne verden, der ved evigheden uendeliggøres. Det bliver til noget absolut, noget afgørende, noget uendeligt, ubegrænset af nogetsomhelst, evigt tynget af ansvaret. Alle bestemmelser bliver absolutte eller uendelige: forpligtelsen, skylden, ansvaret, – muligheden som et krav om at kunne leve livet og det i prægnant forstand, – og dermed er Gud til for mennesket: for Gud er, at der er mulighed, Gud er mulighed; det udtryk for mulighed, der gaar ud over, hvad mennesket selv raader over. Mennesket stilles i valget mellem tro og fortvivlelse, men dette valg er ikke et vilkaarligt valg mellem lige gyldige muligheder, fordi fortvivlelsen er at fornægte sin menneskelighed, er fortvivlet ikke at ville være det selv, man er, er altsaa at flygte, at lyve sig fra sig selv, mens troen er at ville være sig selv. Deri grunder mennesket gennemsigtigt i den magt, der satte det: det gaar ud over sig selv ved at gaa til sig selv; det kommer til Gud ved at komme til sig selv: for mennesket er Gud en nødvendighed, fordi mennesket som sat her i livet er gudsforladt, fordi timeligheden som saadan er menings-

løs, ligegyldig, simpelthen kun er noget ved Gud. Gør alvor af livet og Gud er til; forstaa livet ikke som et ubestemt noget, som vi kan give den mening, vi ønsker, men som dette bestemte, hvortil mennesket er bundet, livet i dets usikrethed som en nødvendighed, som sandheden, og mennesket er ikke uden Gud, fordi det ikke kan være uden Gud. Mennesket maa vælge mellem fortvivlelsen og troen; fortvivlelse er oprør mod ens egen virkelighed, men troen er at vedkende sig sit liv i denne verden, hvor livet ikke er Gud, men hvor mennesket dog er for Gud. Kierkegaard bruger overtagne udtryk og bringer den kristelige skabelsestanke frem, ikke som en teori, men som menneskets situation.

Kierkegaard taler om forfærdelsen og det opbyggelige. Hvad er det forfærdelige? Det er naar timeligheden gøres til timelighed, kristeligt til synd, naar timeligheden gøres til timelighed derved, at den hverken religiøst eller naturalistisk kan give mennesket noget staasted, noget tilhold; naar umiddelbarheden er ophævet, naar der ikke længer kan leves paa naturen, og naar dogmatismen, der altid grunder i en besiddelse, bliver rystet, med et udtryk fra „Sygdommen til Døden“: naar mennesket bliver rystet af et *du skal* og bliver aand, og aand er at være uden sanselig vished, uden det haandgribeliges tilforladelighed. Det er betegnende for udviklingen i „Sygdommen til Døden“, at fortvivlelsen netop ikke ytrer sig som en vedgaaen sin fortvivlelse, men som et forsøg paa at være sig selv nok i den: at undgaa at kalde den fortvivlelse, men gøre den til et sundt og normalt menneskeliv, hvor der i grunden ikke er noget i vejen. Som menneske, d.v.s. som aand, forlanger mennesket en absolut mening, et absolut haab, en absolut vished, en absolut tryghed, fordi det forstaaer livet som en absolut fordring, som der ingen vej er udenom, og denne vished, dette haab, denne mening kan mennesket kun have ved at have visheden i uvisheden, muligheden, hvor der for det sanselige øje ingen mulighed er, meningen, hvor mennesket ingen krav har at gøre gældende. Aand kan et menneske kun være i troen paa sin skaber, – eller det er det i oprør mod skaberen, nemlig ved at fornægte livet, fornægte menneskets intethed overfor Gud, samtidig med at det ikke kan undvære at faa lov at tilbede, at takke og lyde. Skal timeligheden være for mere end en spøg at regne, bliver resultatet livets meningsløshed; for mennesket er skabt, og kan ikke leve i dyrkelse af sig selv. For Kierkegaard er gudsfornægtelse fortvivlelse, men fortvivlelsen er ogsaa gudsfornægtelse.

Netop fordringen om at være aand gør timeligheden til timelighed, fratager den alle spor af sikkerhed, som man henter sig fra objektive betragtninger og fra spidsborgerlighedens beregninger. Derfor kan det i

grunden først her siges, at livet tages for det, det er. Og evigheden er ikke en verden, man flygter ind i, men den, der gør timeligheden til alvor, saa man kan sige: øjeblikket tabt, alt tabt; hvert øjeblik, hvor livet ikke leves absolut, gaar livet tabt.

Den kendte optakt til „Sygdommen til Døden“ faar paa denne maade sin forklaring: aand forklares her ved selvet, eller rettere: at være aand er at være et selv, men at være et selv er en betegnelse for, hvad det vil sige at leve sit menneskeliv. Selvet er ikke noget, mennesket har, men er noget, mennesket er, – er i at ville være sig selv og i ikke at ville være sig selv.

Selvet er et forhold, der forholder sig til sig selv. Selvet er at forholde sig til dette selv som en fordring, der er indlysende, da det jo er ens selv, man skal vorde.

Som syntese er mennesket sammensat af uendelighed og endelighed, af mulighed og nødvendighed; det kan kun vorde sig selv, idet det vorder det som syntese: som syntesen af det absolutte, ubegrænsede, der ikke har med nogen relativitet at gøre, som syntesen af at staa under den absolutte fordring og at maatte have den absolutte, den ubegrænsede mulighed og saa at være dette timelige, begrænsede menneske. At gøre alvor af dette, at gøre alvor af sig selv som den, man er: altsaa at vorde uendelig og som uendelig at vorde endelig; altid at have mulighed, d.v.s. absolut at have mulighed og saaledes være i dette livs nødvendighed; uendeligt at leve i dette liv, og endeligt at leve uendeligt.

Som regel opfatter man det saaledes, at mennesket er en syntese af det uendelige og det endelige i betydningen af, at mennesket er baade det ene og det andet, hvilket jo er urimeligt; mennesket er en syntese: en sammensætning, som skal realiseres. Den realiseres derved, at mennesket forener det ganske at være begge dele: aandens liv som det timelige menneske; som det begrænsede menneske aandens liv. Denne menneskets liv som en syntese er udtryk for, at mennesket med Kierkegaards udtryk er en afledet aand, d.v.s. at det kun kan vorde sig selv ved den magt, der satte det, at det er skabt, ikke skaber sig selv. ((At være en syntese udtryk for det at være skabt. Vorde = selvstændighed overfor Gud)).

Var mennesket ikke en syntese, vilde det ikke være et forhold, men det vilde være engel eller dyr; der vilde ingen historie være; timeligheden vilde blive ligegyldig, det er: mennesket vilde fortvivle over sig selv som timeligt. Eller det vilde forsøge at leve umiddelbarhedens liv og fortvivle over sig selv som evigt. Det stemmer ganske med „Begrebet Angest“: hvis

Adam ikke havde syndet, var han med det samme...<sup>2</sup>. Altsaa ingen synd, ingen historie.

Vil mennesket i sin menneskelighed ikke være aabenbar for Gud, da vil det fortvivlet være sig selv – være sig selv nok. Vil det ikke være sin menneskelighed, men være ude over sig selv og saaledes være for Gud, da vil det fortvivlet ikke være sig selv.

Hvad er det uendelige? Uendeligt at være dette begrænsede menneske. Hvad er mulighed? Altid at have mulighed som dette menneske, der er bundet til sin nødvendighed. Det er ikke en uendeliggørelse eller guddommeliggørelse af det endelige eller en endeliggørelse af det uendelige. Det er spas at redde et menneskes liv, siger Kierkegaard. Denne spas bliver ikke ved evigheden gjort til alvor, til livets mening. Det er alvor at hjælpe et andet menneske til at elske Gud. Denne alvor bliver ikke ved endelighedens gerninger til en relativitet, men netop derved bliver endeligheden til noget, – *livet frelses*.

Jeg mener altsaa, at Kierkegaard gør alvor af livet, men [han gør] ikke det umiddelbare liv eller livet i ordningerne til Alvoren.

Man kunde spørge: hvad har alt dette med kristendom at gøre? Det er kristendommens syn paa menneskelivet; kristendommens forstaaelse af livet. Men ikke som et særskilt kristeligt liv, men som det, hvortil mennesket er skabt, eller med Kierkegaards udtryk: kristendommen ser alle mennesker som anlagt paa at være aand; jvnf. hermed „Kjærlighedens Gjæringer“ om den frihed, den selvstændighed, Gud gav mennesket overfor sig. Men hvad er der i vejen for at mennesket kan have dette liv, have livet saadan? Intetsomhelst andet end det, at det ikke har det. Forkyndelsen af livet aabenbarer fortvivlelsen: en søgen efter livet er en søgen bort fra livet; en søgen efter næsten er en svigten af næsten. Om mennesket er en synder, skal det selv afgøre, eller med Kierkegaards udtryk: det maa det lære ved sig selv, men det lærer det ikke af sig selv, men af Gud, der gør fordring paa mennesket. Naturligvis betyder synd her ikke afmagt, men som vi før sagde: at viljen er ufri, frit er ufri, men derfor ogsaa at dømme som ufri i sin frihed. ((Frihed at kunne, at kunne sig selv, kunne sit liv, være fri til at leve, – modsætningen, at viljen er skyldig: at man ikke kan sit liv)).

Som jeg vist før har sagt: kristendommen giver mennesket at have dette liv fra Gud ved at opgive ethvert krav paa det, enhver besiddelse af det, enhver sikkerhed for sig selv, sin sandhed, sin tro, sin frelse: at være intet for Gud, at have livet fra ham, at have det ved syndernes forladelse: livet som krav og som mulighed, – alt andet er selvhævdelse,

og mennesket maa blive til intet for Gud, saa er det, hvad det var, da Gud skabte det, og saa er det atter Guds skabning. Men ogsaa dette er aand: er uden nogen sanselig vished, for aand er – ogsaa med et udtryk fra Kierkegaard – at tro syndernes forladelse.

## 16. Fortvivlelsen

(A) Aldrig har Søren Kierkegaard været saaledes i vinden som i vor tid, og det vil uden tvivl være meget længe, før han kommer det igen. Herhjemme har han længe været en fjern baggrund for Indre Mission (med et udtryk af Chr. Bartholdy) og en vejviser til Grundtvigianismen. Han har været brugt til at paavise humanismens utilstrækkelighed og kirkens – og kristendommens umulighed. Og nu tjener han ogsaa som indledning til psykoanalysen; han er eksempel paa „kapitalismens sidste krampetrækninger“; han naaede ikke at blive katolik, men havde han levet længe nok, saa . . .

Det har derfor gjort mig ondt, at den moderne menneskevidenskab i menneskeforstaaelse og menneskebehandling slet ikke har faaet noget ud af ham. Hverken den moderne psykologi, psykiatri eller sociologi har haft øjnene aabne for den inspiration og de mange dybsindige betragtninger over det menneskelige sjæleliv, man kan træffe hos Kierkegaard.

Hvoraf kommer saa det? Efter min mening udelukkende af, at man har manglet dristighed og uforfærdethed til at læse Søren Kierkegaard bagfra, d.v.s. som Fanden læser Bibelen. Og det kommer sikkert igen af, at man har været bange for at gøre sig til grin ved at faa skindet af at være dum. Men denne frygt er ganske ubegrundet; Fanden er nemlig slet ikke dum . . . ; han læser bibelen saa klogt og nøjagtigt som nogen profet eller apostel; han læser den bare bagfra og giver alt et modsat fortegn.

Opgaven er naturligvis for stor for et enkelt menneske og da navnlig for mig. Jeg vil bare gøre en begyndelse og nøjes med at gøre opmærksom paa, hvilket fund af menneskekundskab og recepter for menneskebehandling, der indeholdes i Søren Kierkegaards skrift: „Sygdommen til Døden“, naar man altsaa læser det bagvendt.

Vi begynder med begyndelsen. Søren Kierkegaard bestemmer mennesket som aand og siger, at aand er selvet, „et Forhold, der forholder sig til sig selv, eller det i Forholdet, at det forholder sig til sig selv. Selvet er ikke Forholdet, men at Forholdet forholder sig til sig selv. Mennesket er en Synthese af Uendelighed og Endelighed, af det Timelige og det Evige, af Frihed og Nødvendighed, kort en Synthese. En Synthese er et Forhold mellem To. Saaledes betragtet er Mennesket endnu intet Selv.“

„I Forholdet mellem To er Forholdet det Tredie som negativ Enhed, og de To forholder sig til Forholdet, og i Forholdet til Forholdet; saa-

ledes er under Bestemmelsen Sjæl Forholdet mellem Sjæl og Legeme et Forhold. Forholder derimod Forholdet sig til sig selv, saa er dette Forhold det positive Tredie, og dette er Selvet“.

Selve bestemmelsen af mennesket som et forhold mellem bevidsthed og legemlighed, mellem dets „frie tanke“ og dets givne virkelighed, mellem hvad det kan tænke sig og hvad det maa nøjes med, mellem dets syner og dets daglige virkelighed, mellem det billede, det gør af sig selv og sit liv, og det liv, det nu engang har, – alt dette mener jeg, vi uden videre kan godkende. Ogsaa vi skelner mellem behov og tilfredsstillelse og mener, at problemet for mennesket ligger her, og at maalet er at gøre mennesket til et tilfredsstillet behov, at skaffe enhed og harmoni mellem behov og tilfredsstillelse. Vi overser ikke forskellen mellem Kierkegaards definition og vor egen videnskabelige, men ogsaa vi mener, at menneskets problem hænger sammen med, at det kan gøre dette forhold til genstand for overvejelse.

Men vi har slet ikke hermed godkendt Søren Kierkegaards bestemmelse af mennesket som „aand“, hvad han kalder det positive tredie. For hermed mener han aabenbart, at mennesket som syntese, som et forhold mellem to forskellige sider af sit væsen, har sig selv som opgave, at det skal støtte sammenknytningen, at det skal overtage sig selv. Kierkegaard har haft øje for spaltningen i menneskets væsen, men i stedet for at søge enheden mellem de to momenter, enheden mellem behov og tilfredsstillelse, og dermed ophæve spaltningen, saa lader han denne blive staaende og gør det til en opgave for mennesket at holde dem sammen, han bruger det udtryk at sætte syntesen, og det er da det, han forstaar ved aand. I stedet for at finde enheden mellem momenterne gør han livet i disse modsigelser til opgave for individet. Han forener med andre ord ikke individet med dets liv i tilfredsstillet behov, men forlanger af det, at det selv skal leve sit liv i ansvar for det. Og derfor bliver forholdet til forholdet staaende som en stadig opgave, som et stadigt krav; livet bliver noget, mennesket skal leve, ikke til noget, som det er, og som det finder sin fulde tilfredsstillelse i at være.

Man forstaar let, at hvad Kierkegaard kalder „sygdommen“, derfor ikke bliver et misforhold mellem behov og tilfredsstillelse, men et misforhold mellem selvet og dets opgave, – forholdet forholder sig jo til sig selv, og misforholdet kommer til at ligge i selvets forhold til sig selv: at mennesket enten fortvivlet ikke vil være sig selv eller fortvivlet vil være sig selv. I stedet for at hjælpe mennesket til i fuld tilfredsstillethed at være identisk med sig selv gør Kierkegaard livet til en pligt og lader mu-



ligheden for konflikt blive staaende, ja, han sige endog, at det er menneskets fortrin frem for dyret at kunne „fortvivle“, altsaa muligheden af at komme ud for ikke at ville være sig selv, at ville dø bort fra sig selv. . . . Det er Kierkegaards ubegribelige galskab, at han mener, at mennesket *skal* leve sit liv, og at det *selv* skal gøre det. Det er naturligvis det, der har afskrækket den moderne videnskab, hvis maal det er at bortskaffe al mulighed for konflikt mellem mennesket og dets liv ved at gøre livets nødvendighed, det givne, til det som mennesket begærer og derfor vil, saa der overhovedet ikke bliver tale om at skulle. At gøre livet lettere er vor tids program, dens maal, at der ikke er noget, der hedder *skal*, fordi *skal* – givet med naturen – og *vil* falder sammen. Aand er hos Kierkegaard at skulle, og at være aand er at være det, man skal, – at ville betyder simpelthen at lyde. Derfor kan han ogsaa definere helbredelse som den tilstand, i hvilken mennesket i at være sig selv og ville være sig selv grunder gennemsigtigt i den magt, der satte det. Netop det sidste udtryk: den magt, der satte det, viser tydeligt, at Kierkegaard forlanger lydighed i stedet for at stille tilfreds.

I virkeligheden er det altsaa hvad Kierkegaard kalder aand, der er sygdommen, – lige det modsatte af, hvad han mente, – og lægemidlerne, hans lægemidler, der forværrer den. Men skal vi faa noget ud af Kierkegaard, – og det vilde være stor skam andet, – saa maa vi give ham ret i hans definition af, hvad han kalder aand: deri, at mennesket, som han siger, er aand eller mener at skulle være aand, deri at mennesket mener at skulle leve livet, ligger muligheden for sygdommen, og det er denne mulighed vi vil skaffe af vejen ved at stille menneskets behov tilfreds, saa det ikke skal andet end det vil, og ikke vil andet end det, det skal, – saa er der ingen mulighed for konflikt. ((For mon ikke Kierkegaard med sin tale om aand – aandens fristelse – har ramt noget centralt, – blot tog han fejl af sygdom og sundhed)). Med andre ord: vende tilbage til naturen, til at leve under bestemmelsen natur og frejdigt give al Kierkegaards tale om aand og om at skulle en god dag, faa enhver anfægtelse af aand bort, – sætte sig det som maal, som Kierkegaard kalder den fuldkomne, trygge aandløshed uden den mindste erindring om eksistensen af aand.

Altsaa tilbage til naturen eller frem til naturen, til enhedsmennesket, det sunde problemfrie, naturlige menneske, til det fuldkomne, „aandløse“ menneske, normalmennesket, mennesket som eksemplar af arten – et stort maal, der aldrig naas til fuldkommenhed, men naar vi grundigt studerer menneskets behov og finder den nøjagtige tilfredsstillelse, naar

vi faar tilværelsen gjort noget mere hensigtsmæssig og faar mennesket afpasset, tilpasset og passet, saa skal det efterhaanden nok naas. Maalet er menneskets velbefindende, og det vil være naaet den dag, da al tale om aand er skrevet i glemmebogen, da mennesket for at bruge Kierkegaards udtryk ganske har tabt sig selv og erindringen om at være et selv, – d.v.s. om at skulle, – fordi der ikke er andet end tilfredsstillende behov.

Og her er det, der er saa uendelig meget at lære hos Søren Kierkegaard; han har beskrevet sygdommen – aanden, det at være aand eller mene sig at skulle være aand – som ingen anden . . .

(B) Man hører særlig ofte beskyldningen for et „absolutistisk“ syn paa mennesket rettet mod Søren Kierkegaard. Taler han ikke i skriftet „Sygdommen til Døden“ om fortvivlelsen som en oplevelsesmulighed for ethvert menneske, som noget, ethvert rigtigt menneske skal opleve? Paa-dutter han ikke alle mennesker fortvivlelsen, og forlanger han ikke følgelig af dem, at de skal opleve denne fortvivlelse? Men nu den, som slet ikke kender til den fortvivlelse, som han gør til norm for mennesket, for den sande eksistens? den, som tværtimod føler sig ganske vel til mode og lever i fred og tilfredshed med sig selv, sin Gud og sin næste? f.eks. de vaskeægte ateister, eller hvad næsten værre er: de religiøse typer, som aldeles ikke kender til fortvivlelse? Handler „Sygdommen til Døden“ ikke om en særlig oplevelsestype, som for andre synes uvirkelig og sygelig? Altsaa en fordring om en bestemt oplevelse, en bestemt psykisk tilstand? Og har ikke allerede William James gjort opmærksom paa forskellen mellem de enfødte og tvefødte, – for ikke at tale om vor tids tale om de forskellige oplevelsestyper?

Lad os se lidt nærmere paa de „oplevelser“, Kierkegaard skildrer: først taler han om de fortvivlelsens skikkelser, der lader sig udfinde ved at reflektere paa de momenter, hvoraf selvet som syntese bestaar: uendelighedens fortvivlelse som det at mangle endelighed, – det er: fantasten i følelse, vilje og erkendelse; og endelighedens fortvivlelse som det at mangle uendelighed, – det er den, som i stedet for at være et selv bliver et tal; den, som i stedet for at være et selv faar livet til at gaa ved at være og gøre som „de andre“. – Dernæst mulighedens fortvivlelse, som er at mangle nødvendighed; de som ønskende, higende lever i haabet paa fremtiden, og de som tungsindig-fantastisk lever i frygten eller angsten for fremtiden, fordi de mangler nødvendighed, d.v.s. ikke har deres bestemte sted eller bestemte tid, som er dem anvist som der, hvor de skal leve. Og nødvendighedens fortvivlelse, som er at mangle mulighed, det er den, for hvem alt er blevet nødvendighed eller alt er blevet trivia-

litet: deterministen, fatalisten og spidsborgeren, fatalisten, der slæbes med af nødvendigheden, og spidsborgeren, som tempererer nødvendigheden med det sandsynlige.

Og dernæst fortvivlelsen set under bestemmelsen bevidsthed: svaghedens og trodsens fortvivlelse: fortvivlelsen som er uvidende om, at den er fortvivlelse; fortvivlelsen som er sig bevidst at være fortvivlelse, og dernæst svaghedens fortvivlelse: fortvivlet ikke at ville være sig selv som fortvivlelse over noget jordisk; fortvivlelsen om det evige eller over sig selv. Den højeste form for fortvivlelse: fortvivlet at ville være sig selv, trods.

Jeg gad vidst, om nogen vil kunne nægte, at alle disse „typer“ er taget „lige ud af livet“. Der er ikke noget særligt „religiøst“ endsige kristeligt ved dem. Det er fænomener, som enhver psykiater vil kunne træffe dem, – og som man for resten slet ikke behøver at være psykiater for at træffe. Kierkegaard gør i øvrigt selv opmærksom paa, at han kun skildrer hovedtyper, og at der indenfor dem er utallige nuancer.

Men saa er der altsaa ingen særlig sygdom til døden? Saa er det ganske ordinære svagheder eller sygelige tilbøjeligheder, det drejer sig om? Hvad er da sygdommen til døden? Det er jo kun dens skikkelser, vi har fundet. Sygdommen til døden er, at disse skikkelser er sygdommens skikkelser; at de i virkeligheden er sygdommen til døden: fortvivlet ikke at ville være sig selv eller fortvivlet at ville være sig selv. Sygdommen er en bestemmelse af disse sygdomme, nemlig den, at de er de ydre tegn paa denne sygdom. Der er altsaa slet ikke tale om at opleve sygdommen til døden, om at føle sig saaledes fortvivlet; der er ikke tale om fortvivlelsesoplevelser, men om et syn paa, en bedømmelse af de „oplevelser“, som vi kan finde nok af eksempler paa.

Sygdommens skikkelser? Ja, men nu det normale menneske, som slet ikke er „fortvivlet“, som er sund, hverken fantast eller masse-menneske, hverken fatalist eller spidsborger? Det menneske, som maaske nok har spørgsmaal, men egentlig ingen problemer med sig selv; det menneske, som ingen vanskelighed har med at være sig selv; det er han jo, og det bekymrer ham ikke videre, – som altsaa hverken i svaghed ikke vil være sig selv eller i trods vil være sig selv. Altsaa det problemløse menneske, – det er et meget bedre udtryk end vaskeægte ateist; det menneske, som lever sit liv som det nu er hans, som det rent umiddelbart er hans; gaar op i det og har fuldt tilstrækkeligt med det; nok har erkendelsesproblemer, men ikke paa anden maade med sig selv end med den øvrige natur.

Hvad skal vi sige til det? At Kierkegaard ikke taler om, hvad man saadan kalder fortvivlelse; at intet menneske kan blive fortvivlet, om han ikke var det; at altsaa hvad man saadan kalder fortvivlelse ikke er den egentlige fortvivlelse, men er opfattet<sup>1</sup> som en tilstand, netop som en oplevelse. Den fortvivlelse, Kierkegaard taler om, kan ikke paa-peges; den er intet psykisk fænomen blandt andre psykiske fænomener.

Fortvivlelsen i prægnant forstand er en mulighed, som mennesket bestandig kommer ud for; som mulighed er den menneskets fortrin fremfor dyret, som virkelighed er den fortabelse. Helbredelsen, – Kierkegaard bruger betegnende nok udtrykket helbredelse, ikke sundhed, der jo er en natur-bestemmelse, – er overvindelsen af fortvivlelsens mulighed, altsaa heller ingen tilstand, ingen oplevelse, – har altsaa intet med en pietistisk synds- og frelsesoplevelse at gøre. Fortvivlelsen[s mulighed] er i valget mellem at vorde sig selv og ikke vorde sig selv, d.v.s. mellem at ville være sig selv og ikke ville være sig selv. Fortvivlelsen er en akt, er kun til som akt. Kierkegaard ser mennesket staaende i afgørelsen; derfor er fortvivlelsen saavel som troen kun til som akt. Det menneske, som Kierkegaard taler om, er stillet i afgørelsen; ses det ikke dér, er det ikke det menneske, Kierkegaard taler om, men mennesket set under bestemmelsen natur. . . .

Videnskaben kan udmærket forstaa fortvivlelsens skikkelser som sygdom, men den forstaaer helbredelsen ganske anderledes end Kierkegaard. Da for den sygdommen er en tilstand, maa sundheden ogsaa være det, d.v.s. den forstaaer ved sundhed tilstanden, før mennesket sættes som en syntese, altsaa umiddelbarhed, eller tilstanden, hvor syntesen er ophævet i enhed. Altsaa før og efter syntesen! Før problemet, efter problemet, idet den normale tilstand er, naar der intet problem er. Sundheden er her en naturbestemmelse, ikke en vorden. D.v.s. videnskaben ser sygdommen i forholdet mellem sjæl og legeme, endelighed og uendelighed, mulighed og nødvendighed, – hvorved syntesens momenter ogsaa faar en anden betydning end hos Kierkegaard, – og for den er sundheden forudsætningen, saa det gælder om at føre individet tilbage til den principielt givne sundhed. Kierkegaard ser derimod sygdommen ikke i et misforhold mellem syntesens momenter (og bemærker, at saa vilde sygdommen være konstitutionel, være en skæbne), men i forholdets forhold til sig selv. Derfor har Kierkegaard ogsaa en mistanke til sundheden, den er tvivlsom, idet den baade kan bero paa, at individet er blevet helbredet, og paa, at sygdommen har slaaet sig ind efter, d.v.s. at mennesket har fundet sig til rette, er blevet tilfredsstill-

let uden at have sat syntesen. Set under bestemmelsen natur er mennesket sundt, naar det ikke er sygt; set under bestemmelsen aand eller selv er mennesket sygt, naar det ikke er blevet helbredet ved at vorde sig selv, det er: ved at ville være sig selv, overtage sig selv, sætte syntesen. Helbredelsen set under bestemmelsen natur, d.v.s. som en tilstand, betyder hos Kierkegaard ikke helbredelse, . . . udtrykkene for sundhed kan være fortvivlelsens skikkelser. Derfor kan Kierkegaard beskrive helbredelsen som en videreudvikling af sygdommen, selv om individet set under bestemmelsen natur bliver særdeles sundt. Saa<sup>2</sup> drejer det sig jo om behov, der tilfredsstilles: Uendelighedens fortvivlelse helbredes ved, at mennesket faar sine i det fantastiske vildfarne behov tilfredsstillet i sin endelige verden – gennem tilpasning og forandring af omgivelserne, saa endeligheden byder det, hvad det tidligere ikke fandt tilfredsstillelse for og derfor søgte i uendeligheden, i det fantastiske, i at svømme bort fra „virkeligheden“. Endelighedens fortvivlelse er en sygdom, som maaske ikke nyder saa stor interesse, naar den ikke viser sig i mindreværdskomplekser; man hjælper individet til ogsaa at være noget mellem de andre, saa det kommer til at befinde sig vel ved at være som de andre, det bliver bestemt af de andre. I det hele taget kan der ikke tænkes noget bedre udtryk for det, man her forstaar ved sundhed, end tilfredsstillelse; man helbreder lidelsen ved sygdommen, fordi man ved sygdommen ikke forstaar andet end lidelsen under den. Man hjælper individet til at faa sin fantastiske tilbøjelighed sundt og passende tilfredsstillet i „virkelighedens verden“; man hjælper det til at føle sig tilfreds med at være som de andre, sammenlignelsesvis med de andre. Individet er set under synspunktet behov og tilfredsstillelse: naar individet bliver fantastisk, er det fordi det ikke faar sit behov tilfredsstillet i virkeligheden; naar det har travlt med at dukke under i mængden af frygt for de andre, er det fordi dets behov for anerkendelse ikke tilfredsstilles mellem de andre. – Kierkegaard vilde sige, at man hjælper det med at skjule sygdommen. – I det smaa faar mennesket lov til at opleve det store, i hobby-dyrkelse, i gennemførlige projekter, saa det kommer til at se sin fantastiske trang mættet paa en sund og naturlig maa-de; saaledes finder man frem til eller rettere: tilbage til det normale menneske, saa der ingen sammenstød bliver, saa individet faar alle sine behov dækket og faar dem dækket med den tilfredsstillelse, der er for haanden.

At leve i muligheden: i ønsker og drømme og i angst og frygt er heller ikke sundt; saa gælder det om at tilfredsstille individets levetrang og

dets tryghedsbehov; det lader sig nok gøre ogsaa her at stille det tilfreds, uden at det falder i den anden grøft: fatalistens og spidsborgerens triste verden.

Man vil lægge mærke til, at kuren<sup>3</sup> bestaar i en passende dosis af modsætningen: i en tilfredsstillelse af behovet. Vi lever jo i det behageliges og det ubehageliges kategorier; man hjælper derfor mennesket til velbefindende i sygdommen, deri bestaar helbredelsen. Man helbreder fantasien med en omgang virkelighed, der imødekommer hans behov; man helbreder den, der føler sig trykket af at være som de andre ved at hjælpe ham til ogsaa at være noget mellem de andre. Man helbreder den, der lever i muligheden, ved at give ham tilfredsstillelse ved at se paa de muligheder, han kan opnaa, og ved at give ham tryghed og sikkerhed i denne usikre verden. Man hjælper fatalisten ved en dosis sandsynlighed, saa han – om end med tvivl i hjertet – kan tro paa de gode muligheder, og man hjælper spidsborgeren ved at give ham smag for noget højere, – f.eks. en omgang ny følemaade.

Helbreder man saa uendelighedens og endelighedens, mulighedens og nødvendighedens fortvivlelse? Ja, under forudsætning af, at mennesket er natur og er bestemt ud fra behov og tilfredsstillelse . . . At saa Kierkegaard kalder lægemidlerne for hjælp til at befinde sig vel under sygdommen og betragter den helbredelse, man tilstræber, som sygdommens sejr, burde ikke kunne afskrække nogen. Kierkegaard har aldrig nægtet, at det skulde kunne lade sig gøre at give en fuldstændig forklaring paa behov og tilfredsstillelse. Langtfra at hævde, at mennesker gaar rundt og føler sig fortvivlede, har han ment, at de kan leve i det mest fuldkomne velbefindende – som vaskeægte ateister og mand, fader og fuglekonge o.s.v.; hvad gør det saa, at Kierkegaard kaldte det for aandløshed og ikke lod sin bestemmelse af eksistens være underkastet psykologiens og sociologiens prøvelse, d.v.s. indordne under behov- og tilfredsstillelæssynspunktet.

Kierkegaard selv taler om fortvivlelsen, ikke om fortvivlelsesoplevelser, – det er ikke den fortvivlede handling at begaa selvmord, der er fortvivlelsen, men det syn paa livet, det gør selvmordet til noget tiladeligt. Fortvivlelsen, sygdommen selv, er ikke til for videnskaben, der ser mennesket under bestemmelsen natur, for den er en sygdom i aanden, i selvet, mennesket set under bestemmelsen aand: som et forhold, der forholder sig til sig selv, har sig selv som opgave. Med andre ord: det er det at skulle, der bestemmer mennesket som aand, som selv; det at skulle være sig selv, det at skulle overtage sit liv i ansvar for det.

Derfor maa man særlig se paa fortvivlelsen under bestemmelsen bevidsthed, nemlig bevidsthed om livet som et krav paa mennesket, som en fordring om at være sig selv i ansvar for sig selv. Da mennesket maa om ad fortvivlelsens mulighed for at komme til helbredelse, da det at være sig selv er at vorde sig selv, og da det at vorde sig selv er at ville være sig selv, saa er det klart, at mennesket kan befinde sig næsten fuldendt vel, naar det slet ingen bevidsthed har om selvet, om sig selv som et selv; derfor elsker ogsaa menneskene umiddelbarheden, søger at blive i den og søger i romantik og romantisk videnskab at komme tilbage til den. Den, der lever umiddelbart lader sig ikke forstyrre, han lever i det sanselige kategorier, det behagelige og det ubehagelige, og giver alle spørgsmaal om selvet, om det at overtage sig selv, en god dag; – det bekymrer ham ikke det mindste at være i en vildfarelse; han har nok i sit system, i sin videnskab og har ingen private problemer angaaende sit liv eller sit forhold til livet. Kierkegaard kalder denne tilstand for aandløshed, – enten som i hedenskabet eller som i kristenheden, hvor man har travlt med at konsolidere sig i aandløshed. At kalde det for fortvivlelse er næsten at gøre for meget ud af denne urokkelige sundhed; det er kun med „Sandhedens Rethaveri“<sup>4</sup> man kan gøre det. Men noget er der jo i vejen for de fleste – vel at mærke naar det drejer sig om at overtage sig selv i ansvar for sig selv, ellers tror jeg saamænd ikke, der behøver at være noget i vejen for noget menneske, saa videnskaben har ret i, at der principielt set ikke er nogen uoverkommelig hindring for at gøre mennesket lykkeligt, naar man blot faar det vænnet af med at lade sig anfægte af nogen fordring om at være sig selv. Men som regel opfattes det [at være lykkelig] som om det drejede sig om noget udvortes, noget jordisk, som man kan opnaa eller vænne sig til at undvære – tilpasning – og leve paa forventet efterbevilling: saadan faa tiden til at gaa, til de gode og rare relativister har faaet mennesket og dets tilværelse bragt i harmoni med hinanden. Der er overhovedet ikke andet i vejen for menneskets velbefindende end det, at det er menneske, – hvis man kunde faa det bildt ind, at det var livet, naturen, videnskaben eller Vorherre selv, saa vilde alt være godt. Hvis man bare saadan skal være sig selv, som man nu engang er sig selv, saa kan de fleste holde sig selv ud, men saa snart man faar fornemmelsen af det paatrængende i selvet – i det at være et selv, saa faar vi fortvivlelsen: svaghedens eller trodsens fortvivlelse. . . .

Kierkegaard har ikke noget øjeblik tænkt paa at beskyldte alle mennesker for at være fortvivlede, og heller ikke fordret nogen saadan

oplevelse af dem, men blot sagt, at de *er* fortvivlede saavel i deres følelse af fortvivlelse som i deres velbefindende. Efter Kierkegaard forholder mennesket sig til sig selv som en opgave for sig selv; ... dets liv er en fordring paa det. Det er ikke sig selv uden som den, der skal vorde sig selv ... Populært udtrykt drejer det sig om dagliglivet, men som det, det skal overtage i absolut ansvar, d.v.s. i ansvar overfor Gud. Det kender videnskaben ikke noget til; den lever jo efter at adskillelsen mellem mennesket og dets liv er ophævet. Det er modsætningen: videnskabens normale menneske og Kierkegaards aand eller selv, - det kvalitative spring fra *at være* til *at skulle være*, fra naturværen til eksistens, fra udfoldelse til afgørelse, fra objektiv til subjektiv sandhed.



## 17. „Indøvelse i Christendom“

Søren Kierkegaards opbyggelige taler er læserens samtale med sig selv ved talerens hjælp. De giver en redegørelse for menneskets situation som eksisterende, for hvad det er at være menneske, og stiller eksistensen som opgave for den eksisterende, det at være menneske som det at vorde sig selv i sin evige gyldighed. Formaalet er at føre individet hen til valget af sig selv; de stiller individet over for eksistensens fordring om at overtage, at realisere sig selv som eksisterende.

Helt anderledes med de kristelige taler og først og fremmest med „Indøvelse i Christendom“. Her begyndes der med „Indbydelsen“, der fremsættes ganske uformidlet, uden at være forberedt gennem en udfoldelse af individets eksistentielle selvforståelse. Indbydelsen henvender sig – ved talerens hjælp – direkte til den enkelte og stiller ham i valget mellem at ville eller ikke ville tage imod indbydelsen.

Indbydelsen gælder alle dem, „der arbejder og er besværede“. Alle: ikke nogle udvalgte, ikke fordi der maaske kunde være noget „udvalgt“ hos alle – altsaa ikke som „individualiteter“, men simpelthen blot som mennesker. Det er af kærlighed, ikke af forkærlighed, der indbydes; indbyderen „trænger“ ikke til nogen eller til noget hos dem, han indbyder. Alle dem, der arbejder og er besværede, – der siges ikke hvormed; som indbydelsen gælder alle, saa gælder den for alt eller i alt; enhver nærmere bestemmelse vilde være en begrænsning; indbydelsen gælder alle lidende, alle spørgende, søgende. Hjælpen er for dem, der arbejder og er besværede, men i grunden drejer det sig ikke om at ændre deres forhold, i saa tilfælde vilde den nemlig ikke kunne gælde alle og i alt. Derfor gaar indbyderen ind under de lidendes kaar i stedet for at hjælpe dem ud af dem ved at hæve dem op til sig.

Som indbydelsen gælder alle og i alt, saa giver den ogsaa alt, alt i det ene fornødne; der siges ikke, hvori hjælpen bestaar, den er hjælpen. Indbydelsen har sig selv som indhold, er sit eget indhold: han er hvilen, at blive hos ham, det er hvilen. Indbydelsen gælder ubetinget<sup>1</sup> alle og alle ubetinget, og den hjælper ubetinget. Andet indhold end det ubetingede har den ikke, netop fordi den er ubetinget.

Derfor stiller den heller ingen fordringer til de indbudte: den anviser dem ikke, hvorledes de selv skal finde hjælpen, men den *er* hjælpen. Men netop naar den ingen fordringer stiller, naar den indbyder ubetin-

get og hjælper ubetinget, saa fordrer den ogsaa, at de indbudte ubetinget vil lade sig hjælpe og lade sig hjælpe ubetinget. Derfor kan den godt tage alt med, men kun ubetinget med; dem, der har ophørt at sørge, indbyder den ikke, og den, hvis lidelse kun er til en vis grad, eller som kun vil være lidende, trængende til en vis grad, indbyder den ikke; den, der kan komme over det eller hjælpes af andre, den, hvem lidelsen ikke gør stum, ham kan den ubetingede hjælp ikke hjælpe, fordi han ikke søger den ubetingede hjælp. Den ubetingede hjælp kan kun hjælpe ubetinget.

Om indbydelsen er der altsaa ikke andet at sige, end at den er den ubetingede indbydelse til den ubetingede hjælp. Netop deri ligger i grunden standsningen: at den ikke er andet end det ubetingede, ikke er *noget* i verden, ikke er andet end indbyderen, der netop som den ubetingede hjælper ikke er noget i verden, – at indbydelsen ikke er andet end indbyderen i hans „fornedrelse“. Han er ikke en formaaende mand, der har *noget* at indbyde til; derfor er der heller ikke *noget* at komme efter. . . Indbyderen er den bestemte historiske person; den samme indbydelse og den samme indbyder som for atten hundrede aar siden. Om indbyderen, *om ham som indbyderen*, om hvem han som indbyder var, kan man intet faa at vide af historien, den profane historie, verdenshistorien eller kirkehistorien, men kun at „den hellige historie“; ikke en anden historie eller et særligt stykke i historien, men hans historie for troen, – ikke direkte kendelig, – saadan som han er for troen: forargelsens tegn og troens genstand. ((Han er modsigelsens tegn, ikke uden videre Gud, men Gud i dette menneske – heller ikke for troen er han uden videre Gud, for troen er han troens genstand; troen véd intet, men tror paa ham)). Anderledes eksisterer han ikke, for „kun saaledes har han eksisteret“<sup>2</sup>. Han er indbyderen: kommer hid til mig – –, og andet er han ikke, derfor i fornedrelsen. Han indbyder alle – og han er dette menneske; han sagde: jeg er Gud – et menneske som alle andre. Over for ham er der kun to muligheder: troen og forargelsen. Af historien kan man intet faa at vide om ham, for om ham kan man overhovedet ikke faa noget at vide, – og al historisk meddelelse er videns-meddelelse. Troen ved heller ikke noget om ham – den tror. Der er overhovedet intet andet end indbydelsen og indbyderen, intet ved siden af, intet bag ved – intet at vide.

At ville bevise, at der er en saadan indbydelse, at indbyderen er Gud, dette enkelte menneske, er taabeligt, da det strider mod fornuften, mod alt, hvad fornuften kan *tænke og begribe* – dens bevisen er jo at tænke

det fornuftige som det virkelige og begribe det fornuftige som det virkelige, at gøre noget til det „fornuftig-virkelige“; det er deri, fornuften bestaar, hvorfor fornuften kun kan begribe, at det strider mod fornuften og derfor ikke kan bevises. Historisk lader det sig kun bevise, at Kristus har været et stor mand, men beviser man heraf, at han har været Gud, overspringer man den kvalitative forskel mellem Gud og menneske og gør sig skyldig i gudsbespottelse. Heller ikke er følgerne af hans liv vigtigere end hans liv; lad dem være nok saa store, nok saa mærkelige, – af alt dette historisk mærkelige kan ikke følge, at han har været Gud. Og at bedømme Kristus efter følgerne af hans liv er at gøre den medfart, han fik at sine samtidige, til et tilfælde, som ikke vilde være hændet ham til enhver tid, – saa de senere kan se, hvad han var, i modsætning til de forblindede samtidige.

Kristenhedens ulykke er, at den er blevet vidende, at man af følgerne af de atten hundrede aar har faaet facit at vide, og forargelsens tegn og troens genstand derfor er blevet den eventyrligste af alle skikkelser, en guddommelig godmand. Dermed har man afskaffet kristendommen, for kristendommen er indbydelsen, der ikke er andet end indbyderen, indbyderen, der ikke er andet end indbydelsen – Gud i fornedrelsen, i fornedrelsen Gud – for troen, – for alle andre en forargelse. ((Forargelsens mulighed for at troen kan blive til, hvorfor man ikke kan tro, fordi man kender udfaldet; er det ikke paa udfaldet man tror! f.eks. at det at miste alt skulde være at vinde alt)).

... Saaledes var og er han til – for den samtidige, og hver den, der skal komme til troen paa ham, maa begynde med at være samtidig med ham i hans fornedrelse. Hvad han var dengang, det er han i dag: indbydelsen er den samme, indbyderen er den samme, fornedrelsen er den samme. De samtidiges dom om ham – borgermandens, statsmandens, filosofens – vil ogsaa i dag være, hvad man maa mene om ham, for han er forargelsens tegn og troens genstand – den samme for forargelsen som for troen: et menneske, et enkelt menneske, der sagde sig at være Gud. Netop ved at være den ubetingede indbydelse og ikke andet – derfor i fornedrelse: se, hvilket menneske – maatte han vække forargelse: hvis han havde haft en blot menneskelig forestilling om menlidenhed og ikke ubetinget været til for menneskene (derfor til for dem som mennesker og ikke for dem i deres „selviskhed“, i sammenhold o.s.v.); hvis han havde haft en blot menneskelig forestilling om menneskets elendighed, haft noget andet at hjælpe imod end den absolutte elendighed, noget andet at hjælpe med end den ubetingede hjælp, – saa

var det ikke gaaet ham, som det gik ham . . . Hvis han havde været andet end Gud, end Gud for mennesket, end syndernes forladelse, hvis han havde forstaaet noget andet ved menneskets elendighed end synden, skylden, end gudløshed, fortabelse, – noget andet ved hjælpen end gudsforholdet, noget andet ved elendigheden end at være uden Gud, uden gudsforholdet, – saa havde det været en anden sag. Men han udtrykte, hvad Gud forstaaer ved medlidenhed og hvad Gud forstaaer ved menneskets elendighed.

Kristendommen er det absolutte: den er sig selv sit formaal; den har intet endeligt, intet timeligt formaal, intet andet formaal end sig selv. Den kan ikke anvendes til noget; ikke tages i tjeneste for menneskers ønsker, ikke bruges til trøst i timelighedens modgang. Den vil ikke omdannes efter menneskers forestillinger, men omdanne mennesker efter sine forestillinger. De relative hvorfor og hvortil kan ikke anvendes paa kristendommen; den er selv det absolutte hvorfor og hvortil, – andet er den ikke, som Kristus ingenting var, netop fordi han udtrykte det, som Gud forstaaer ved det absolutte. Derfor er der overfor kristendommen heller ikke anden tid end den nærværende; den der ikke er samtidig med det absolutte, for ham er det slet ikke til. Samtidig er virkelighed *for dig*, – samtidig kan et menneske kun være med sin egen virkelighed og med Kristi liv paa Jorden som det absoluttes virkelighed for ham, naar det nemlig for ham *er* det absolutte. Historisk kristendom, kristendom, der ikke betyder samtidighed, ikke betyder virkelighed for dig . . . , er galimathias, – kristendom som objektiv, historisk virkelighed, hvorom der kan doceres, paavises, belæres.

Som kristendommen kun kender een elendighed: synden, og een hjælp: syndernes forladelse, saaledes er det ogsaa syndens bevidsthed, der driver et menneske til kristendommen, – det er nemlig naaden, man kommer efter, naar man kommer til kristendommen.

Over for kristendommen er der som foran nævnt ikke andre muligheder end forargelse og tro, – troen er gaaet vejen om ad forargelsens mulighed.

Ligefremt er det ikke til at se, at Kristus er den, han sagde sig at være. Han giver heller ikke selv nogen „ligefrem meddelelse“: synet af ham selv er under alle omstændigheder en hindring for, at der kan være tale om en ligefrem meddelelse (ligefrem = entydig, som ikke kræver stillingtagen), –, og ellers siger han jo ogsaa selv: salig den, som ikke forarges paa mig. Der er derfor ingen ligefrem overgang til det at blive

kristen. Beviserne kan i maksimum tjene til at gøre opmærksom, saa han<sup>8</sup> kan komme hen til det punkt, hvor han vil tro eller forarges; beviserne er endnu det tvetydige, først i valget bliver hjertet aabenbart, og det var jo derfor, Kristus var kommet til verden, for at gøre hjerternes tanker aabenbare. For at blive troende maa man have passeret forargelsens mulighed forbi, og det er det, der er afskaffet i kristenheden. Forargelsen forholder sig til sammensætningen af Gud og menneske eller til gud-mennesket, der ikke er enheden af Gud og menneske, men af Gud og dette enkelte menneske. Situationen: at det er dette enkelte menneske, der siger sig at være Gud, hører med; ellers er det kun hedskab. Forargelsen kan være i retning af højheden: at et enkelt menneske siger sig at være Gud, eller i retning af ringheden, at den, der er Gud, er dette ringe menneske. Til dette svarer forargelsens mulighed, naar det viser sig, at disciplen ikke er over mesteren, – at det at være kristen er at være hans efterfølger. Desuden kan der være tale om forargelse over for Kristus som et slet og ret menneske, der kolliderer med det bestaaende.

Kristendommen er ingen lære, al tale om forargelse i forhold til den som lære er en misforstaaelse... forargelse er enten i forhold til Kristus eller til det selv at være kristen. Kristus er paradigmet i samtidighedens situation, og enhver slægt har at begynde forfra med Kristus, men kristenheden har taget sig den frihed at lægge det hele historisk ud, – det er ikke langt fra, at den bilder sig ind at være Kristus; den har jo arvet ham...

I gamle dage tog man enten bestemmelsen Gud eller bestemmelsen menneske bort, nu har man docerende gjort gud-mennesket til den spekulative enhed af Gud og menneske sub specie æterni, eller apperent i den rene værens intetstedsværende medium, i stedet for at gud-mennesket er enheden af at være Gud og et enkelt menneske i en historisk virkeligheds situation. Eller man har rent afskaffet Kristus og gjort hans lære til hovedsagen – læren her i betydning af indbydelsen: kommer hid til mig . . ., og heraf kommer det, at man bilder sig ind, at kristendommen er lutter ligefrem meddelelse. Men overalt, hvor det er tilfældet, at læreren er et væsentligt medhørende, er der en reduplikation, d.v.s. at læreren altid er med og meddelelsen derfor heller ikke ligefrem.

Hvis vi i modsætning til den spekulative enhed af Gud og menneske og under hensyn til, at ligefrem meddelelse er umulig, skal give en bestemmelse af begrebet gud-menneske, saa gælder det for det første,

at gud-mennesket er et tegn. Et tegn betyder den nægtede umiddelbarhed; tegnet er noget andet end det umiddelbart er. Et modsigelsens tegn er et tegn, der i sig indeholder en modsigelse eller i sammensætningen indeholder en modsigelse. Et modsigelsens tegn er, hvad der drager opmærksomheden paa sig, og nu idet opmærksomheden retter sig imod det, viser sig at indeholde en modsigelse. Saaledes med gud-mennesket: umiddelbart er han et enkelt menneske, ganske som andre mennesker, men nu modsigelsen, at han er Gud. Ved miraklet gør han opmærksom, men miraklet er dog ingen umiddelbar meddelelse, men troens genstand. Altsaa som tegn drager han opmærksomheden hen paa sig, som modsigelsens tegn sætter han mennesket i et valg, idet, samt i det mennesket vælger, bliver det sig selv aabenbart. I hvad mennesket siger om ham, siger det, hvem det selv er, hvad det selv vil. Det var jo ogsaa derfor, gud-mennesket var et modsigelsens tegn: for at han skulde gøre hjerternes tanker aabenbare.

Og for det andet: som det enkelte menneske i den uendelige kvalitative afstand fra det at være Gud er han som Gud ukendelig, incognito. Der er ingen ligefrem meddelelse, og han er ikke ligefrem kendelig, – saadan maa det være, om han skal være modsigelsens tegn, der gør hjerternes tanker aabenbare.

Ved den indirekte meddelelse sættes der mennesket et valg: om det vil tro ham eller ikke. Saaledes er han mysteriet, ved hvem alt blev aabenbart, men i mysteriet. Aand er nægtelse af den ligefremme umiddelbarhed; som sand Gud maa Kristus derfor ogsaa være iført ukendeligheden, hvilket er en nægtelse af al ligefremhed, der netop er karakteristisk for afguden. . . .

Forargelsens mulighed er, at der ingen ligefrem meddelelse er, og det vil atter sige, at der ingen ligefrem modtagelse er: der er et valg, og dette valg er troen, hvori modtageren selv bliver aabenbar: om han vil tro eller forarges. I den moderne filosofi har man gjort troen til det umiddelbare, til en mening; kristendommen gøres til en lære, og det at tro, at det er som denne lære siger, det kaldes saa at tro, hvorfor det næste stadium maa blive at begribe. Men som kvalitativt forskelligt fra alle andre mennesker maa gud-mennesket fordre troen, fordre at blive troens genstand og nægte den ligefremme meddelelse.

Omvendt gælder, at hvis gud-mennesket ikke var forargelsens mulighed, kunde han heller ikke være troens genstand. Uden forargelsens mulighed var der den ligefremme kendelighed, og saa var gud-mennesket en afgud; den ligefremme kendelighed er hedenskab.

Sandheden i den forstand, hvori Kristus er sandheden, er ikke en sum af læresætninger, ikke en begrebsbestemmelse og deslige, men et liv. Sandheden er derfor ikke det at vide sandheden, men at være sandheden; naar fordringen er at være sandheden, saa er det at vide sandheden en usandhed, mens det at være sandheden er et med det at vide sandheden. Naar man docerer kristendommen, bliver alle ord dannede i retning af, at sandheden er en erkendelse, hvorimod i den oprindelige kristendom alle udtryk er dannede i retning af, at sandheden er en væren. Der er altsaa forskel paa sandhed og paa sandheder – kendelig paa bestemmelsen at være eller paa adskillelse mellem vej og resultat. Hvor der er forskel paa vejen og hvad der naas ved at gaa den, kan efterfølgeren komme til at begynde paa et andet sted end forgængerens, men naar sandheden er vejen, er det at være sandheden et liv, saa er ingen væsentlig forandring tænkelig i forholdet mellem forgænger og efterfølger.

Indbildningen med den triumferende kirke skyldes, at man har opfattet sandheden som et resultat, et udbytte, man i fællesskab kan overtage, saaledes som det jo er overalt, hvor sandheden ikke er vejen. Kristi lære er sandheden, men i den forstand, at sandheden er vejen, og han selv som gud-mennesket selv vejen. Til samme indbildning har ogsaa det skin bidraget, at vi alle saadan er kristne, – er dette givet, saa er det jo en umulighed med en stridende kirke; en stridende kirke er i vorden, en bestaaende kristenhed er, vorder ikke. Endelig hænger indbildningen med den triumferende kirke sammen med den menneskelige utaalmodighed, der vil foregribe det senere; man vil gøre timeligheden til en sejrns tid, mens den dog efter Guds bestemmelse er prøvens tid. Guds rige vil ikke være af denne verden, om end i denne verden.

... Mere afgørende kan der jo ikke lægges vægt paa dette liv end ved at gøre det til en eksamen, en prøvelse, (– hvilket er noget andet end at leve for et andet liv, i en vis forstand at leve udelukkende for dette, – for evigheden, siger Kierkegaard, men rigtignok det evige som nærværende i afgørelsens øjeblik. Det evige jo ikke en verden for sig, ikke en kvantitativ forlængelse af timeligheden, men en kvalitet, om man kan bruge dette udtryk, der egentlig ikke er særlig tydeligt og navnlig ikke uden videre afgrænset fra metafysikken og mystikken).

## 18. Kierkegaardsk belysning over protestantisme og katolicisme

Ifølge et avisreferat foreslog en katolsk teolog paa Kierkegaard-kongressen, at man, da Kierkegaard jo havde angrebet hele kristenheden, altsaa baade den protestantiske og den katolske kirke, skulde enes om at betragte Kierkegaards forfatterskab som et ingenmandsland, hvor begge parter uden at forstyrre hinanden kunde gaa ud og hente, hvad de havde brug for. Det fremgik ikke af referatet, hvad der blev svaret paa dette forslag fra protestantisk side, men man har jo her i lange tider brugt at organisere<sup>1</sup> sig Kierkegaards tanker.

Jeg skal her ikke komme ind paa spørgsmaalet om lovligheden af denne fremgangsmaade; i krigstider er jo alt tilladt, og Kierkegaard kan af gode grunde ikke protestere. Men hvis denne beskæftigelse med Kierkegaard skal kaldes for Kierkegaard-forskning, d.v.s. et forsøg paa at gøre rede for hans kristendomsopfattelse og meningen med hans angreb paa kirken, saa er der grund til at gøre opmærksom paa, at den metodisk er saa falsk som vel muligt. Og det kan ikke nægtes, at en meget stor del af den efterhaanden meget vidtløftige Kierkegaard-litteratur bærer præg af, at det er saadan man bærer sig ad. Det kan derfor heller ikke undre, at den gør et temmelig mistrøstigt indtryk. Det er sjældent man træffer paa et forsøg paa at forstaa Kierkegaard ud fra Kierkegaard selv; man søger ikke noget hos Kierkegaard, men udtryk og argumenter for sit eget dogmatiske system, enten dette nu er teologisk, filosofisk eller litterært. Og altsammen naturligvis med god samvittighed, selv om den hos protestantiske teologer aldrig bliver saa velfunderet som hos katolikerne.

Det er en kendt sag, at man har fundet omtrent hele den ortodokse dogmatik hos Kierkegaard – han siger jo ogsaa selv, at læren er der i det store og hele intet i vejen med – og derfor forholdsvis let kan supplere op med det øvrige.

Særlig karakteristisk er ogsaa den maade, hvorpaa man tager stilling til Kierkegaards angreb paa kirken. Ved at forandre hans begreber fra kvalitative til kvantitative bliver man let i stand til at finde overdrivelserne og misvisningerne hos ham, samtidig med, at man ydmygt giver udtryk for sin vilje til at revses af ham og tage ved lære af de mange



rigtige ting, han har sagt. Derved opnaar man den store fordel, at man i sin selvsikkerhed ogsaa indoptager sin usikkerhed og finder frem til et kristenliv, der ogsaa har medtaget syndsbekendelsen som berettiget moment. Paa den maade bliver det hele i virkeligheden ligegyldigt: enten havde Kierkegaard væsentlig, vi kan ogsaa godt sige: absolut ret, og saa spiller det mindre rolle med Kierkegaards overdrivelser og de uberettigede konsekvenser, han drager – ikke ud fra sit eget, men ud fra modpartens standpunkt. Han tænker jo i den grad dialektisk, at han, som han selv siger, er tilbøjelig til at fremsætte det ene moment, som om dette var det eneste, der var at sige, og derover glemme den dialektiske modsætning. Men naar han lader sig forlede til at sige, at der ikke var en eneste ærlig præst i landet, saa var det, fordi han ved her at gøre en indrømmelse ikke vilde kunne undgaa alt det vrøvl og luskeri, hvormed man vilde komme udenom at tage stilling til det, han egentlig havde at sige.

Katolske teologer har fundet mange ansatser, ja, en hel krypto-katolsk tendens hos Kierkegaard. Det sker paa den maade, at man tager Kierkegaards gloser som myndighed (der bliver til objektiv autoritet), ordination (hvis betydning og manglende betydning hos Kierkegaard man slet ikke undersøger), lighed mellem Gud og menneske (der gøres til eet med analogia entis<sup>1</sup> begrebet), korrektiv (der bliver til et kvantitativt begreb) og mange andre. Naturligvis kan ogsaa hans kritik af Luther benyttes; naar Luther kaldes en oprører, gaar man naturligvis ud fra, at det er mod den katolske kirke, skønt det hos Kierkegaard er ment i en ganske *anden* alvorlig betydning. Og naar Kierkegaard fremhæver den kristelige fordring og i den anledning fremhæver den katolske kirke paa den protestantiske kirkes bekostning, overser man ganske hans manglende kendskab til og manglende interesse for den katolske kirke, og at han simpelthen havde sin forstaaelse af fordringen fra Luther, der paa sin side havde opfattet den anderledes end den katolske teologi, – ellers havde han nu heller ingen grund haft til at blive reformator. Men der mangler endnu meget i, at Kierkegaard er katolik: det faar man frem ved at paavise, hvorledes hans mangler netop fremkommer, fordi han ikke kendte det katolske kirkebegreb og den hellige læremyndighed. Der hører virkelig megen nidkærhed til for at læse Kierkegaard, naar man ikke faar mere ud af det!

Overfor saavel denne typisk katolske som protestantiske maade at læse Kierkegaard paa, maa jeg fremhæve, hvilke metodiske forudsætninger, jeg gaar ud fra – det kan naturligvis kun blive til antydning

ger, men de er dog nødvendige for forstaaelsen af min behandling af emnet.

Kierkegaard havde kun een interesse: det at vorde kristen, vel at mærke saaledes, at han ikke først afgjorde, hvad kristendommen var, for saa at gaa over til spørgsmaalet om dens tilegnelse eller praktisering, men saaledes at han ved kristendom overhovedet ikke forstod andet end det at vorde kristen. Derfor hedder det i „Efterskriftet“, at kristendommen er eksistensmeddelelse, og i „Indøvelse i Kristendom“, at den er Kristus som vejen, d.v.s. at den er fornedrelse og ophøjelse, en fremstilling, der indholdsmæssigt i virkeligheden ikke adskiller sig fra talen om at høre Guds ord, som vi finder den i „Til Selvprøvelse“. Fremstillingen er dialektisk, men Kierkegaards dialektik er eksistensdialektik og ikke platonisk.

Dernæst at mange af Kierkegaards ord og begreber er i den grad almindelige og arveligt belastede, at man overhovedet kun forstaar meningen med dem, naar man ser dem i sammenhængen og altsaa læser, hvad Kierkegaard vil sige med dem. Hans mening ligger i tankerne eller sætningerne og ikke i gloserne som løsrevne ord; det er sammenhængen, der giver gloserne deres meget distinkte betydning. Det særprægede ved Kierkegaards sprog er, at det er saa bogstaveligt; ordene siger nøjagtigt og absolut det, de siger, det svarer jo ogsaa til hans kvalitative dialektik. At lyde Gud er saaledes at lyde Gud og nichts weiter, altsaa at gøre det. Jeg plejer at udtrykke mig saaledes, at Kierkegaards substantiver skal tages i deres verbale betydning: som det at gøre det – en sprogmand har forklaret mig, at det udtryk anvender sprogforskningen paa anden maade, men derfor kan det dog godt forstaaes, hvad jeg mener med det.

Endelig er der mange af Kierkegaards tanker, specielt i papirerne, der jo for en stor del bestaar af replikker, der kun kan forstaaes i relation til det, der polemiseres imod, og Kierkegaards saakaldte ensidighed d.v.s. den intensive konsekvens, hvormed han holder sig til sit eget problem, gør, at mange spørgsmaal bliver skudt ud i periferien, og at man ligefrem kan finde frem til hans opfattelse af dem ved at undersøge, hvor langt de ligger fra centrum; det gælder f.eks. hans stilling til læren, som han lader blive staaende paa en lignende maade, som Jesus lod faste, almisse og offer blive staaende. Kierkegaard maa forstaaes i sin bestemte situation; det gælder vel i øvrigt altid, men det gælder i udpræget grad, naar talen er om Kierkegaard, at en direkte sammenligning mellem ham og f.eks. Luther er umulig. En saadan

sammenligning vilde overhovedet først give mening efter en fremstilling af begges stilling i tiden og deres ord til tiden – svarende til hvad Kierkegaard forstaaer ved korrektivet. – Det gælder for os her om at finde Kierkegaards intension og saa vidt muligt give os læsningen i vold, saa vi følger ham gennem den lange samtale med sig selv og sin samtid.

Man kommer selvfølgelig ingen vegne ved at samle alle de steder sammen, hvor Kierkegaard har udtalt sig om protestantisme og katolicisme. Kierkegaard bruger ordene protestantisk eller luthersk saavel som katolsk eller middelalderlig dels om de to momenter, der dialektisk svarer til hinanden – man kan sammenligne udtryk som oversætning og undersætning – og dels om den protestantiske og katolske kirke, og her gaar de sammen under begrebet kristenhed, i en vis forstand ogsaa i begrebet det bestaaende. Andet har ikke haft Kierkegaards interesse; det fører overhovedet intet til at sammenligne Kierkegaard med protestantisk eller katolsk teologi, naar hensyn tages til indholdet. Det drejer sig derfor ikke om Kierkegaards syn paa protestantisme og katolicisme, men om den belysning, som hans forfatterskab kaster over dem. Kierkegaards hele forfatterskab handler om, hvad det er at være menneske, hvad det er at være kristen, d.v.s. discipel, og er derfor et spørgsmaal til mennesket, til kirken, et spørgsmaal, der ogsaa indeholder dommen og angrebet. Kierkegaard henvendte sig som bekendt til det bestaaende; det strider paa ingen maade imod hans hævde af, at han altid taler til de enkelte som enkelte. Det bestaaende repræsenterer jo det gældende, hvorfor han maa henvende sig til den enkelte gennem det bestaaende, og hvis det bestaaende gaar udenom, maa han da imod det bestaaende henvende sig til de enkelte. Det er saa konsekvent gennemført hos Kierkegaard, at det er umuligt at tale sagligt om ham, uden at det bliver til et personligt spørgsmaal til den enkelte, hvorledes han vil svare med og for sig selv paa hans tiltale; med en omformning af Kierkegaards udtryk kan man sige, at ligesom den enkelte er sig selv og slægten, saaledes er det enkelte medlem af kirken ogsaa sig selv og kirken. Man svarer med sig selv som menneske, som man svarer med sig selv som discipel eller som den, der er krævet for det at være discipel.

Vi maa altsaa begynde med en fremstilling af Kierkegaards kristendomsopfattelse og forstaa denne som et spørgsmaal til kirken – af Kierkegaard naturligvis opfattet som selve kristendommens spørgsmaal

til kirken – saavel i den protestantiske som i den katolske form, saa kan vi derudfra antyde, hvad dette spørgsmaal maa betyde for dem som kirker og for deres læresystemer, først og fremmest for betydningen af det at være kirke og for betydningen af at have et læresystem.

I en optegnelse fra 1852 (X,4 A 461) skriver Kierkegaard under overskriften: kan jeg forstaa? – Vil jeg forstaa? følgende:

„Hele Intellectualitetens Sfære, og Alt hvad der hører indenfor den, er kjendeligt paa den Formel, at jeg i Forhold til det maa spørge kan jeg forstaa det? Opgaven er her at forstaa; Differentserne mellem Menneske og Menneske høre saa her hjemme, at den ene kan forstaae mere end den anden, forstaa lettere, hurtigere o.s.v. Genie og Talent, og har jeg ikke denne Different saa er der derom ikke videre at sige.

Det Ethiske og det Ethisk-Religieuse er kjendeligt paa den Formel: vil jeg forstaae det. Her er altsaa ingen Differentser.

Det Ethiske og Ethisk-Religieuse maa for Alt intet optage i sig, hvorom det i Sandhed gjelder: kan jeg forstaae det? I samme Øieblik er det Ethiske altereret, har tabt Myndigheden, Sinkeriet er indtraadt“.

Denne optegnelse maa være vejledende for os, baade naar det gælder om forstaaelsen af eksistensens problemer, og naar det gælder om forstaaelsen af den kristelige eksistens. Naar Kierkegaard afviser diskussionen om Guds tilværelse, saa er det fordi det, naar det gælder Gud, er saaledes, at begrebet ogsaa er dets væren, som han siger. Vi kan gengive det saaledes, at Guds tilværelse er Guds maade at være til paa; Gud spiller altid Herren, Gud er kun til som menneskets Gud og skaber og det i bogstavelig forstand, eksistentielt forstaaet, saaledes at det at tage stilling til spørgsmaalet om Gud er det samme som det at tage stilling til spørgsmaalet om sin egen eksistens, under hvilke bestemmelser man vil leve sit liv og følgelig se det at leve livet, som det hedder i „Enten–Eller“. Spørgsmaalet er: vil du vælge dig selv i din evige gyldighed, vil du være gyldig, vil du leve gyldigt – vil du leve for Gud – udtrykket for Gud betegner en slags dativ-formel. Det er ingen intellektuel afgørelse, men menneskets selv-afgørelse, dets afgørelse af sig selv, af hvem det vil være, og dermed af, hvem det er. Som bekendt har Kierkegaard intetsteds skildret, hvordan man kommer fra søgen til tro, fra sin spørgen efter Gud til Gud, fra bekymringen om bekræftelsen til bekræftelsen, og det af den simple grund, at radikalt forstaaet er det at spørge efter Gud det samme som at have Gud som den, man spørger efter, det at trænge til Gud det samme som det at have Gud, som den man trænger til – altsaa som sin Gud. Det svarer til, at det at

vælge Gud betyder det samme som at anerkende Gud, det at vælge ansvaret det samme som at være stillet i ansvaret.

Det samme gælder i forhold til kristendommen; det er derfor kristendommen ikke er en lære, men et „liv“, en eksistens. „Indøvelse i Christendom“ handler som bekendt om gudmennesket, men det drejer sig dog om indøvelse i kristendom! Det stemmer – som hele skriftet – nøje med det før citerede sted fra papirerne – udtrykket er ikke spekulativt ment, men saa meget mere bogstaveligt.

Indbydelsen er den ubetingede indbydelse til alle, som arbejder og er besværede, alle søgende og spørgende – til alle, i alt og om alt. Kommer hid til mig – dermed har han sagt sig at være Gud. Det er indholdet af hans budskab: jeg er Gud, for Gud er det mennesket spørger efter, naar det virkelig spørger. Men hvordan tager mennesket stilling til denne indbydelse, naar stilling-tagen betyder tro eller forargelse –? Ved at tage stilling til indbyderen, dette enkelte menneske, ikke til at skelne fra andre mennesker. Mennesket modtager den ubetingede indbydelse ved at modtage den betingelsesløst i dette menneske. Det tror paa indbydelsen – i ham; det tror paa ham som indbydelsen.

Hvad afgør mennesket? Sig selv overfor indbydelsen, og dermed hvad indbydelsen er for mennesket. Der er jo ikke andet end indbydelsen som et spørgsmaal til mennesket: om det betingelsesløst vil tage mod den – det er: tage mod den i den fornødrede. Det tror eller det forarges paa ham, – andre muligheder er der ikke overfor ham, der sagde sig at være Gud, skønt et menneske som alle andre. Afgørelsen overfor ham er selv-afgørelse, han gør hjerternes tanker aabnbare. Og indbydelsen er ikke andet end den ubetingede indbydelse, der modtages betingelsesløst. Man kan intet vide om ham – han er den ubetingede hjælp for den, der ubetinget vil hjælpes; han er en forargelse for den, der vil have noget for det, grunde for sin tro.

Hvad han er, er han som den ubetingede indbydelse, der kræver afgørelse – det gør han ved ikke at være andet end et menneske som alle andre. Der kan intet vides om ham: troen tror ham – den ser jo kun den fornødrede. Forargelsen fornægter ham – den ser kun den fornødrede. Om han er Gud, kan ingen vide, troen tror det, forargelsen nægter det – troen fordi den tror, forargelsen fordi den forarges. Ingen afgør, hvem han er, uden ved at afgøre sig selv, men netop ved at afgøre sig selv overfor ham, afgør mennesket, hvem han er for mennesket. Det svarer paa hans indbydelse ved at ville eller ikke ville hjælpes af ham.

Forargelsens tegn og troens genstand – man kan kun *vide* noget om indbydelsen ved at se bort fra indbyderen, der gør indbydelsen „tvetydig“. Og naar man ved noget om ham, saa er det ikke længer ham, men kun hvad der er opkommet i menneskers eget hjerte. Og kan man intet vide om ham, kan man heller ikke forkynde nogen lære om ham. En lære er entydig, ser bort fra modsigelsen, kræver ikke afgørelse, man kan slutte sig dertil uden at afgøre sig selv.

Den ubetingede indbydelse i den fornødrede, altsaa indbydelsen, der ikke er andet end indbydelse, ikke er andet end Gud som Gud for mennesket, ikke giver mennesket noget, men alt – alt det fornødne i det ene fornødne, – er en forargelse for den blot menneskelige opfattelse af medlidenhed: her forandres intet, gives intet, men alt i og ved indbydelsen. Dertil svarer ogsaa en anden opfattelse af menneskets elendighed end den blot menneskelige: synden, gudløsheden, fortabelsen som menneskets eneste elendighed. Fordi kristendommen er alt, derfor er den ikke *noget*; fordi den giver alt, giver den ikke *noget*. Den er ingen potensation af det menneskelige; den hjælper ikke mennesket timeligt, men evigt. Derfor har den heller intet relativt hvorfor og hvortil; den er ingen faktor i historien; den kan ikke tages med, fordi den kun kan tages a tout prix – og derfor i opgivelsen af det relative.

Som det absolutte – som Gud – er kristendommen altid nærværende, overfor den er der kun een tid, den nærværende; det er i virkeligheden ogsaa det Kierkegaard mener med begrebet samtidighed. Kristendom som historie, kristendom, der ikke er, hvad den er, for den enkelte i afgørelsen, er meningsløs, – den er jo det absolutte, og det absolutte er absolut nu, er helt i øjeblikket og bestemmer det helt – og [bestemmer] dermed alt. Kristendommen ganske bogstaveligt som Gud for mennesket og mennesket for Gud – en væren, en virkelighed, det at Gud er det og mennesket *er* det.

Der kan ikke være tale om nogen ligefrem meddelelse; mennesket maa afgøre, om det vil tro paa den fornødrede som indbydelsen – det er: om det at vil tro højheden i ringheden, i ringheden tro højheden, om det vil den hjælp, som er i fornødrelsen, fornødrelsen som højhedens udtryk. Om forargelse i forhold til en *lære* om gud-mennesket kan der ikke være tale, (A<sup>1</sup>) her bliver der jo ikke tale om at vælge, hvorledes man vil stille sig til ham, men om at afgøre, hvad hjælp og hvad medlidenhed er; det er jo afgjort i læren, saa der er intet at forarges paa; læren afgør sagen, saa mennesket slet ikke kommer til at afgøre sig overfor ham.

I virkeligheden drejer det sig om en stilling-tagen til ham som frel-

seren, til ham som frelsen, det er til frelsen i fornedrelsen, til fornedrelsen som frelsens udtryk, – derfor forarges ikke blot den paa ham, som kun vil ham i højheden, men ogsaa den, som kun vil ham i ringheden. En stillingtagen til ham som paradigmet for enhver slægt: at det er at være menneske ubetinget at være til for Gud ved at opgive verden, den uendelige lidenskab, med hvilken indbydelsen omfattes. Al forargelse er i virkeligheden forargelse over den ubetingede indsats, der for den menneskelige forstand er en afsindighed.

(A) Derfor kan Kierkegaard sige, at kristendommen er had til det at være menneske, til det at ville vinde og fastholde sit eget liv; til det at ville *vide* et hvorfor og et hvortil, der ikke alene udtrykker sig i det absolute: du skal. Kristus er gud-mennesket, højheden og ringheden, indbydelsen og fornedrelsen. I ham indlader Gud sig med mennesket og stiller dermed fordring paa mennesket af det selv og af dets verden.

(A<sup>1</sup>) Kristus er Guds gave og Guds fordring, forsoneren og forbilledet. Kristendommen er Guds gave og Guds fordring, tilgivelsen og kravet, – vejen, sandheden og livet, – givet til og fordret af mennesket. En kærlighed, der forlanger genkærlighed, en genkærlighed, der er saligheden, for det er saligheden at elske Gud af sit ganske hjerte, sjæl og sind. Spørgsmaalet er udelukkende, om mennesket vil den frelse, som han er, han der er givet mennesket som frelsen. Han er sand Gud, d.v.s. i ham er Gud til for mennesket som Gud; han er sandt menneske, d.v.s. han er fordringen til det at være menneske for Gud. Afgørelsen overfor ham er derfor menneskets afgørelse af sig selv; at vælge ham er at følge ham efter. – At vælge ham som vejen er at gaa vejen, som sandheden at ville være af sandheden, som livet at ville livet saaledes.

(A) Han er Gud, d.v.s. han er myndigheden, det ubetingede: du skal; han er mennesket, d.v.s. han er det at høre det ubetingede: du skal, og dermed høre Gud. Han er gudsforholdet givet mennesket som dets forhold til Gud – naturligvis som det at ville det, for kun ved selv, d.v.s. frivilligt, at ville det, staar mennesket i forholdet. Det er virkelighed, og virkelighed betyder for Kierkegaard altid afgørelse, handling i afgørende forstand.

Som tidligere nævnt hører de to skrifter: „Til Selvprøvelse“ og „Dømmer selv“, – hvoraf Kierkegaard selv kun udgav det første, – nøje sammen med „Indøvelse i Christendom“. Mens „Indøvelse i Christendom“ i en vis forstand førte læseren de 1800 aar tilbage og gjorde ham samtidig med forargelsens tegn og troens genstand – d.v.s. den hellige historie, naturligvis ikke den historiske Jesus, – saa er bevægelsen i

„Til Selvprøvelse“ tilsyneladende den modsatte: Jesus gjort nærværende i ordet, som han er og som er ham. Ordet faar derfor i virkeligheden samme betydning som gud-mennesket, hvorfor der ogsaa kan tales paa samme maade om Det ny Testamente som om indbydelsen og indbyderen, om Det ny Testamente som et ganske almindeligt oldtidsskrift – uden inspirationslære, – som mennesket betingelsesløst adlyder eller fornægter, hører som Guds ord eller forarges paa. „Til sidst gav Du ham dit Ord – dit Ord som en Gave.“ Det er klart, at Kierkegaard her ved ordet forstaar det samme som gud-mennesket . . . Hvor forsigtig man skal være med uden videre at sammenstille Kierkegaard og Luther, skønt situationen og dermed problemstillingen er en ganske anden, faar vi her et fingerpeg om. Kierkegaard skriver: Der var en tid, da Evangeliet, „Naaden“, var blevet forvandlet til lov. Kristendommen er for Kierkegaard simpelthen Evangeliet i modsætning til loven, men ved Evangeliet forstaar Kierkegaard den Guds kærlighed, der gør fordring paa menneskets kærlighed. Efter Kierkegaards oprindelige sprogbrug – paa det sidste bruger han undertiden det sædvanlig protestantiske trosbegreb, hvor modsætningen er tro og gerninger – er Evangeliet altsaa baade gave og opgave. Ved loven i modsætning til evangeliet forstaar Kierkegaard at skulle gøre fyldest, at skulle skaffe sig frihedens mulighed tilbage, som det fremgaar af alle de tidligere skrifter fra „Begrebet Angest“, „Frygt og Bæven“, „Gentagelsen“, „Stadierne“ og „Efterskriftet“. Kierkegaard lever efter Luther; det lutherske problem: hvorledes faar jeg en naadig Gud, spiller tilsyneladende slet ingen rolle i Kierkegaards problemstilling, og det af den simple grund, at det for Kierkegaard er en afgjort sag; kristendommen er eksistensens fornyelse, er, at alt er blevet nyt i Kristus; forsoningen, og det vil hos Kierkegaard sige Guds tilgivelse, er det nye udgangspunkt. Kierkegaard vil ikke prædike loven, men kun evangeliet, kun naaden. Hvis man ved retfærdiggørelse af tro forstaar at have alt til givendes, saa har ingen skarper end Kierkegaard hævdet det lutherske grundprincip. I den sammenhæng er der ogsaa grund til at gøre opmærksom paa, at Kierkegaard ikke ved naade forstaar den indgydte naade, men som han siger, [det] at Gud vil have med mennesket at gøre – det hænger sammen med, at alle Kierkegaards begreber er eksistensbegreber, hverken spekulative eller naturbegreber, ligesom han aldrig tænker i moderne forstand psykologisk, det ligger jo ogsaa i hans bestemmelse af mennesket som en forholden sig til sig selv, og i at han ved virkelighed altid mener handling.



Kristendommen er altsaa efter Kierkegaard kun evangelium, kun naade; det afgørende er derfor, hvad der efter Kierkegaard er at forstaa ved det. Det betyder, at Gud i sin godhed indlader sig med mennesket som dets gud og i sin godhed giver mennesket lov til at indlade sig med sig som Guds lydige skabning, der fornægter sig selv for at lyde ham, der bliver til intet for ham for at være til for ham i tilbedelse og taknemmelighed. Det er ikke en lære om, at Gud gør det, men det er, at Gud gør det. Det er ikke en lære om Guds forhold til mennesket, men Guds forholden sig til mennesket. Det er derfor heller ikke en lære om menneskets forhold til Gud, men er menneskets forholden sig til Gud, det Kierkegaard mener med, at kristendommen er eksistensmeddelelse og eksistens. I Kristus er Gud til for mennesket, derfor at han Gud. I Kristus er mennesket til for Gud, derfor kan Kierkegaard sige om Kristus, at han er selvfornægtelsen eller det ubetingede sat ind i tilværelsen. I Kierkegaards kristologi er der virkelig ikke optaget noget intellektuelt moment; som Kristus er gud-mennesket, Gud som Gud for mennesket, mennesket som menneske overfor Gud, saa er han Gudsordet til mennesker, Gud som herren, mennesket som krævet og lydigt mod Gud.

Det drejer sig, som Kierkegaard siger, om et personligt forhold, Gud er personlighed, og man forholder sig kun personligt til ham. Guds tilværelse er at være Gud, og Gud handler mod mennesket ved at være Gud for det, ved at give det lov at være til for sig, men virkelig at Gud gør det.

Det hele grunder i Guds godhed. Derfor kan Kierkegaard sige, at naaden er oversætningen, men fordringen undersætningen, og tale om de to momenter, der gensidig betinger hinanden. Afgørende er selvfølgelig, at Kierkegaards begreber er kvalitative eller absolutte: naade er ubetinget naade, og kravet er ubetinget krav. Det er i denne sammenhæng værd at bemærke, at selv et udtryk som ideal eller idealitet hos Kierkegaard ikke betegner et fjernt maal, som man mere og mere nærmer sig til, men kræver menneskets ubetingede lydighed nu. Det hedder jo heller ikke, at ingen maa tjene to herrer, men at ingen kan tjene to herrer.

Det er herudfra vi skal forstaa Kierkegaards tale om korrektivet: korrektivet er ikke et paa den anden side, ikke et baade-og; det drejer sig heller ikke om at tænke de to momenter sammen til en enhed, men om i troen at holde dem sammen. (D.v.s. at leve under det ubetingede krav i den ubetingede tillid til naaden). Kierkegaard mente

virkelig ikke, at Luther havde *delvis* ret i sin fremhævelse af, at det altsammen er naade – ligesaa lidt som han mente, at han selv *delvis* havde ret i sit angreb paa kirken. Saa havde det hele som foran nævnt været en temmelig ligegyldig affære.

Momenterne baade betinger og forklarer hinanden. Korrektivets betydning er derfor *ogsaa* at lade det andet moment fremstaa i dets renhed. Uden det lutherske korrektiv bliver fordringen heller ikke det, den skal være, men fører til fortjenstlighed eller fortvivelse, den bliver overkommelig, i hvert fald ved den overnaturlige naades hjælp – og altsaa dog overkommelig, og det vil atter sige, at den absolutte lydighed, selvfornægtelsen, gaar ud til fordel for et baade-og, baade Guds interesse og ens egen. Her ser man at Kierkegaard har sin forstaaelse af middelalderen eller katolicismen fra Luther: fordringen, som den opfattedes i middelalderen og stadig i katolicismen, trænger ikke til det lutherske, da den kun er opfattet kvantitativt, modereret ved hjælp af naaden, der bistaar mennesket med at opfylde den. Men heller ikke det lutherske – som Kierkegaard opfatter det – kan staa alene; saa bliver naaden til aflad og er i grunden ikke længer naaden, ikke det, at Gud vil have med os at gøre, men at han overlader os til os selv. At Gud vil mennesket, er Guds godhed, den er ubetinget; at svare paa denne Guds godhed er at frygte, elske og forlade sig paa Gud, – at gøre det *fordi* og ikke *for at*, simpelthen at gøre det. Derfor er det at elske Gud at hade sig selv; at lyde Gud at fornægte sig selv; at tjene Gud er kun at tjene een herre og naturligvis ikke derigennem tjene sig selv. Der er intet endeligt formaal med det; ethvert tillige eller baade-og er udelukket. At søge Guds rige er ikke at søge andet end Guds rige og er altsaa paa bekostning af enhver anden søgen.

Guds godhed er, at Gud vil give os lov til at elske ham – at elske Gud er, som det hedder i „Kjerlighedens Gjerninger“, at elske sig selv paa rette maade, altsaa at elske sig selv som Guds skabning, at elske det at være Guds skabning, at adlyde Gud – fordringen er altsaa ikke en betingelse, vi skal opfylde for at vinde livet og blive salige. Fordringen er at elske Gud, og at gøre det er saligheden. Der er grund til at understrege, at saaledes forstaa Kierkegaard ogsaa det evige liv: for Gud at være sig selv nærværende i at sige „i dag“. Naar Kierkegaard taler om forskellen mellem kristendom i Guds interesse og i menneskets interesse, saa er Guds interesse at blive elsket, men det er ogsaa Guds godhed at ville elskes, hvorimod det er i menneskets interesse at gøre anden brug af Guds godhed end den, der bestaar i at svare paa den

med sig selv og altsaa fornægte sig selv. Man maa absolut ikke blande det sammen med at gøre noget for Gud eller for Guds sag, for Gud behøver intet menneske og Gud har ingen sag.

I kristendommen er Gud Gud og herre, jeg gentager: det at han virkelig er det, ikke en lære derom. Det er øjeblikket, det er evigheden i timeligheden; det er at Gud følger med, at Gud er med i historien, men ikke at Gud gaar ind i historien. Det er betegnende, at Kierkegaard taler om mennesket og om slægten, ikke om den kristne og om kirken. I det hele taget er kristendommen hos Kierkegaard aldrig forstaaet i sekterisk forstand som en konventikel. Hvad der her er sagt om Gud og verdenshistorien, gælder ogsaa Gud og kirkehistorien: Gud er med i kirkens historie, men er ikke i kirkehistorien. Derfor siger Kierkegaard, at det ikke giver mening at tale om kristendommens historie, kristendommen er altid sig selv, evigt sig selv, hvorimod man nok kan tale om de kristnes historie eller om kirkens historie. Ikke blot skelner Kierkegaard mellem kirken og Guds rige, men Guds rige er for Kierkegaard altid det at Gud er herren, derfor aldrig noget paa langs i tiden; at Gud er kirkens herre betyder for Kierkegaard det bogstavelige, at kirken staar overfor sin herre, ikke at kirken i den forstand har Gud til herre, at Gud om jeg saa maa sige tager ansvaret for kirken. Der er jo heller ikke meget ved for Gud paa den maade at være med i kirkens historie; det fører ogsaa med sig, at det hele ender med, at kristendom bliver til politik paa Guds vegne.

Kierkegaard kender altsaa i grunden kun den verdslige kirkehistorie, og det netop fordi Gud, naar han er med, altid spiller herren og derfor altid er den, kirken har med at gøre, og ikke den kirken har med sig. Man kan udtrykke det saaledes, at Kierkegaard overhovedet ikke kender til kirken i objektiv forstand, som en frelsesanstalt, som en frelseshistorie. Kirken, det er at være kirke, at være Jesu discipel – jeg gentager: at være det. Det betyder isolation, men isolation betyder hos Kierkegaard ansvar, og ansvar udelukker kompagniskab. Derimod er der ikke tale om isolation eller individualisme i moderne forstand: Gud vil have haand i hanke med udviklingen, Gud vil være herre, Gud vil bevægelse, uro, mens menneskene vil ro og sikkerhed for selv at blive herrer. Og som man kun er kristen ved at vordes kristen, saa er kirken kun kirke ved at vordes kirke. Den kirke, der er blevet sikker paa sig selv, har afskaffet Gud. Det er atter her af interesse, at Kierkegaard i stedet for at tale om det kristne fællesskab taler om alles lighed for Gud, om fællesskabet og om den fælles forstaaelse i det at være for

Gud, og dette gælder ogsaa i kristelig forstand. Han *dyrker* ikke fællesskabet, fordi han *staar* i det, fordi mennesket i ligheden for Gud er i forstaaelse med alle mennesker: hvad der gælder ham, gælder ogsaa de andre, men naturligvis kun som muligheden af det.

Det er rigtigt, at Kierkegaard forkaster kirken, i objektiv forstand, men det er ikke fordi Gud ikke er med, men netop fordi Gud er med, men i virkelig forstand som den, der er med som herre, som den mennesket har med at gøre, idet det staar under sin herres myndighed. Gud har ikke givet noget fra sig til kirken, netop fordi han vil være Gud for menneskene, selv vil det. Gud og myndighed betyder i grunden eet og det samme; Guds ord er myndighed og skal derfor forkyndes med myndighed, men rigtignok er det ikke den myndighed, som kirken eller præsterne har, men den de staar under. Der er en bog, som hedder Det ny Testamente, overfor den føler jeg mig saaledes og saaledes forpligtet. Denne myndighed udtrykker Kierkegaard undertiden ved ordinationen, at præsten er beskikket af Gud, af Gud forpligtet paa Guds ord, men hvis det ikke er saaledes at forstaa, hvis præsten ikke lever under denne myndighed, fratager Kierkegaard ham uden videre det hele og siger, at ordinationen slet ikke gælder for saadan en fyr – den giver nemlig forpligtelse og ingen ret, – mellem menneske og menneske gælder det sokratiske, selv apostelens myndighed ligger kun i, at gennem ham gør Gud sin myndighed gældende.

Vil kirken være noget, vil mennesket have noget, afskaffer det Gud og fritager mennesket for det ansvar og for den salighed at have med Gud at gøre. Hvor konkret, personligt og bogstaveligt Kierkegaard mener det, fremgaar af, at han paa et meget sent tidspunkt om sin opfattelse af forholdet mellem Gud og mennesket kan bruge udtrykket *providentia specialissima*,<sup>2</sup> at Gud interesserer sig personligt for det enkelte menneske i alle dets forhold. Derimod betegner han det som flugt fra sig selv, fra det at være sig selv, at gaa op i noget abstrakt som stat eller kirke. Kierkegaards frelseshistorie er den enkeltes historie, den enkeltes forhold til Gud, mens frelseshistorien taler den enkelte forbi og frelser ham ved at fritage ham for livet. Og dermed for saligheden, for det er, som der staar i indledningen til „Sygdommen til Døden“, saligheden at være til for Gud.

Kirken er efter Kierkegaard et abstraktum, og det bliver naturligvis ikke bedre, om man forstaaer det mystisk, men dermed har Kierkegaard virkelig ikke afskaffet betydningen af det at være kirke i konkret forstand, af at være discipel. Han siger saaledes, at Gud behøver et me-

dium, og dette medium skulde præsterne være; de skulde være dem, hvorigennem Gud henvender sig til mennesker, men rigtignok ikke saaledes, at de har faaet en særlig funktion, en særlig opgave eller karakter, men saaledes at de er det ved at staa under Guds myndighed, eller som Kierkegaard siger: være under Guds opdragelse; tale med myndighed kan ingen uden ved selv at staa under myndighed, derved forkynder han myndigheden eller det at staa under myndighed. Der er ingen vej fra Kierkegaard hverken til protestantisk eller katolsk kirkelighed, – de der er gaaet den vej, er for resten ogsaa gaaet den for at slippe for Kierkegaard, selv om de naturligvis gerne har villet tage ham med sig.

Saaledes som jeg her har fremstillet det, er kristendommen Guds indladen sig med den enkelte og med slægten, og det er i grunden det samme, da den enkelte er sig selv og slægten, og slægten i grunden kun er mennesket overfor Gud.

Det følgende falder derfor i to afsnit, der svarer til hinanden: først taler vi om kristendommen og dette menneske, det er den enkelte som synder, og dernæst om kristendommen og det bestaaende, kristenheden eller kirken. At Kierkegaard kan tale til det bestaaende, kommer selvfølgelig af, at han ansvarliggør det og dermed gør det til noget konkret, gør det til mennesker, der som saadanne er ansvarlige.

Vi har fremstillet Kierkegaards kristendomsopfattelse, der som han selv siger er evangelium og ikke lov, men han kan dog ogsaa sige, at evangeliet i grunden er strengere end loven, fordi loven dog giver noget for noget, mens evangeliet giver alt for intet og intet for alt, – lydigheden har jo intet endeligt hvorfor og hvortil, men kun det ubetingede: du skal. Fordringen er en absolut fordring om efterfølgelse, om at forlade alt og hade endog sit eget liv, om at give alt fra sig, allesammen negative udtryk, der angiver betingelsen, eller vi kan ogsaa sige maaden, hvorpaa Guds ord maa høres. Overfor denne fordring ender mennesket med det fuldstændige nederlag; menneskets natur er middelmaadighed, et baade-og, et tillige eller til en vis grad, mennesket forsøger sig altid med at tjene to herrer. Hele endeligheden er dømt og tilintetgjort, og mennesket kan ikke mere end gaa ind under dommen; det har mistet livet. Der er ingen mulighed for tilbagevenden, mennesket bliver staaende i skylden; det kan ikke tilgive sig selv, i forhold til fordringen staaer det altid med skylden. Hvordan kommer mennesket da overhovedet til at leve, – naar betingelsen for at høre Guds ord er den absolutte lydighed, naar det at komme til indbyderen betyder den ubetingede fornædrel-

se i verden, hvordan kan da mennesket, som jo er synder, høre Guds ord, hvordan kan det komme til indbyderen.

Jeg vil tillade mig at udtrykke problemet paa en anden maade: naar kristendommen er Guds indladen sig med mennesket og menneskets indladen sig med Gud, Guds kærlighed, der kræver genkærlighed, at frygte, elske og forlade sig paa Gud og derfor at have forladt alle ting, – naar det er gudsforholdet, og naar gudsforholdet ikke er et middel til opnaelsen af saligheden, men saligheden selv, naar vejen ikke er en besværlig vej, der fører til maalet, men er maalet, hvordan kan da en synder overhovedet have med Gud at gøre, hvordan bliver evangeliet overhovedet andet end menneskets dom og tilintetgørelse?

Som bekendt udgav Kierkegaard samtidig med de polemiske skrifter talerne ved altergangen om fredagen; forfatterskabet standser ved alterets fod. I virkeligheden er jo det egentlige forfatterskab til ende med „Indøvelse“ og „Til Selvprøvelse“ og saa disse taler, – tilbage staar kun at træde offentlig op mod det bestaaende, at tvinge sig selv til at oppebie øjeblikket til at sige det forfærdelige ord: kristendommen er slet ikke til. Saavel „Indøvelse“ som talerne er Kierkegaards sidste ord til sine læsere: fordringen skal høres, men samtidig skal ogsaa forsoningen d.v.s. tilgivelsen forkyndes, at den enkelte maa tage sin tilflugt til naaden.

Det er af tilgivelsen mennesket skal leve, det er ved den, han skal faa livets mulighed tilbage. For ikke at misforstaas gør jeg opmærksom paa, at Kierkegaard ikke vil have gjort det, han siger, til en „sætning“, en lære, en viden om, at vi har jo syndsforladelsen, saa er den sag i orden. Kierkegaard hævder, at det er fordringen, der skal forkyndes; tilgivelsen har det ene menneske ikke ret til at tilsige det andet, det har Gud forbeholdt sig; dermed mener han, at tilgivelsen ikke maa forkyndes, som den et menneske har, f.eks. gennem kirken eller per dogmatik, men kun som den et menneske kan tage sin tilflugt til.

Altsaa: høres skal fordringen, evangeliets fordring, for deri er for troen selve gudsforholdet, ja, deri er saligheden skjult. Der er Gud Gud for mennesket, og mennesket er for Gud. Men i tilgivelsen giver Gud mennesket sig selv og giver mennesket at være for ham, er Gud et menneskes Gud og skaber og herre, dets tilflugt, dets haab og dets glæde, er Gud derfor virkelig den, som et menneske har at frygte, elske og forlade sig paa. Her er Gud menneskets tro, Gud selv, men ogsaa virkelig menneskets tro.

Til tilgivelsen svarer indrømmelsen, syndsbeholdelsen, hvori menne-

sket bekender sin uret og synd og bekender sig til Guds ret og naade, bekender sin vantro og deri bekender sig til troen paa Gud. I tilgivelsen er Gud virkelig Gud for mennesket, og i syndsbekendelsen er mennesket virkelig skabning og barn overfor Gud. Men hvad der blev sagt om tilgivelsen, at det ikke var en dogmatisk sætning, som eengang for alle afgjorde sagen, det gælder selvfølgelig ogsaa for indrømmelsen eller syndsbekendelsen. Det er virkelig et forhold til Gud selv, et personligt forhold til den personlige Gud; ikke i ro, men i uro; ikke noget, man saadan objektivt kan bygge paa, men for inderliggørelsen. Det udtrykker Kierkegaard ved, at livet er i frygt og bæven, stadig under fordringen, som er Guds evige vilje, som Gud ikke kan fravige, Gud er Gud, og alt vil han gøre for mennesket, men ophøre med at være Gud kan han ikke. Men i syndsbekendelsens tilflugt til naaden er der ogsaa frimodighed, – det er derfor, Kierkegaard i det bekendte forord „Moralen“ til *Indøvelse*<sup>3</sup> kan give en saa frejdig beskrivelse af det kristne liv i det almenmenneskelige, i fuld fortrøstning til, at hvis Gud vil kræve noget særligt af den enkelte, saa skal han nok selv sige det, for selvfølgelig maa Gud have lejlighed til at kalde den enkelte frem, Gud vil holde justits og dertil bruger han dem, han dertil kalder. Det er i denne sammenhæng, man forstaar Kierkegaards skarpe kritik af den saakaldte lutherske kaldstanke, hvormed det hele er endt i borgerlig retfærdighed, der tager Gud til indtægt for at søge livet i denne verden. I frygt og bæven – d.v.s. det er ikke noget mennesket har, men noget det i hvert øjeblik modtager; det gælder ogsaa her, at der ikke er tale om en tilstand, men om en vorden, og at alt, hvad der giver mennesket noget sandseligt tilhold, sikkerhed i sig selv, maa bort – enten det nu er ved at være medlem af kirken som en frelseshistorie, ved sakramenterne eller paa anden maade. Det er vel overflødigt at gentage, at Kierkegaards begreber altid er kvalitative: til den absolutte usikkerhed svarer den absolutte vished og omvendt. Selvfølgelig skal mennesket være absolut vis, for det hedder: du skal tro, du skal faa en ulykke, om du ikke tror! Men som det hedder i en af de opbyggelige taler: til den absolutte vished om Gud som Gud svarer den absolutte usikkerhed i sig selv eller paa sig selv.

Hvis man gennemlæser Kierkegaards forfatterskab og papirer for at faa en klar oplysning om, hvad fordringen efter Kierkegaards opfattelse gaar ud paa, bliver man tilsyneladende ladt i stikken. Fordringen faar kun et negativt udtryk og er derfor tilsyneladende rent negativ. Som bekendt giver Kierkegaard en rent negativ udlægning af ordet:

søger først Guds rige. I øvrigt bruger han udtrykkene: at hade sig selv, at opgive alt, at fornægte sig selv, at hade sit liv i denne verden, eller han bruger tilsyneladende rent abstrakte udtryk som ubetinget eller absolut, gudsfrygt og menneskefrygt, og mange andre. Det er jo klart, at dermed kan der ikke være sagt alt. I „Til Selvprøvelse“ faar vi jo heller ikke noget at vide om, hvad Guds ord siger, men kun om, hvad der fordres til til sand opbyggelse at betragte sig i ordets spejl. Den ubetingede lydighed er forudsætningen for at høre Guds ord; man skal ikke først have forstaaet, at det er saadan som Guds ord siger, men først være villig til i blind lydighed at adlyde Guds ord, saa vil man forstaa, at det er saadan, som Guds ord siger. Kierkegaard hævder, at naar man læser saaledes, saa er Det ny Testamente let at forstaa; der behøves ingen lærde forklaringer. Den negative forudsætning er altsaa den ubetingede villighed til at lyde, der ikke spørger om hvorfor og hvortil, men nøjes med det absolutte hvorfor og hvortil, – at det er Gud, der siger det. Saadan set er fordringen altsaa indholdsløs, eller indholdet er selve det ubetingede; den er en fordring paa mennesket, ikke paa dets præstationer, men om at ofre alt i lydighed mod Gud. Og dermed er mennesket dér – i øjeblikket –, hvor det hører, hvad Gud vil det.

Men nu kunde vi jo dog spørge efter, hvorledes f.eks. Kierkegaard har læst i Det ny Testamente! Vi kunde spørge om, hvad der saa staaar i Det ny Testamente. Herpaa giver Kierkegaard intet svar. Derimod taler han om at være ene med Det ny Testamente – for kuriositetens skyld nævner jeg, at man fra katolsk side har fremhævet Kierkegaards aversion mod bibelselskaber og hans harcelleren over bibellæsningen uden at lade sig afficere af, at Kierkegaard saa stærkt betoner, at det gælder om at være ene med Det ny Testamente, om at læse det primitivt, som den elskende læser brevet fra den elskede. Det burde ikke være vanskeligt at se, at hvad Kierkegaard angriber, er den lærde og den betragtede, i sædvanlig forstand opbyggelige bibellæsning, hvor man bruger Bibelen til at komme i stemning over.

Til forstaaelsen hjælper Kjærlighedens Gjerninger, hvor det jo hedder, at ingen gerning som saadan er en kærlighedens gerning, men at paa den anden side en hvilken som helst gerning kan være en kærlighedens gerning. Det hedder ogsaa i øjeblikket, at enhver time efter Guds bestemmelse skulde være en ansvarets time, – og det var til at indskærpe det, man skulde have præsterne. Et sted i papirerne skriver Kierkegaard, at det vilde være en misforstaaelse, om man beskrev stjernehimmelenes skønhed saaledes, at den, man talte til, i stedet for at se paa



stjernehimmelen hørte paa beskrivelsen; saaledes er det ogsaa her: det enkelte menneske skal vende blikket opad, selv have med Gud at gøre. Det er gudsfrygt at handle mod mængden, derfor kan til den ene tid det ene være det rigtige, til en anden tid det modsatte.

Kierkegaard kender altsaa ingen særlige gerninger. Selv til sidst hævder han, at askesen ikke er formaal i sig selv; han bruger undertiden udtrykket noget nær lig med selvfornægtelse, til andre tider er der tale om at holde kødet i ave. Det er da aabenbart, at Kierkegaard „bagefter“ ikke kender noget særligt kristeligt menneskeliv – det svarer til, at Kierkegaard som foran anført ikke har det religiøse menneske og det religiøse liv i populær forstand til tema, men mennesket og menneskelivet, det at eksistere som menneske og derfor selvfølgelig i det almene – at Kierkegaard bagefter ikke har tænkt sig andet end det almindelige menneskeliv saaledes som Moralen til „Indøvelse“ beskriver det. Naturligvis er det saaledes, at Gud til hver en tid kan „kalde mennesket ud“. Man vil maaske indvende, at Kierkegaard jo til sidst fælder dommen over hele det naturlige menneskeliv. Det gjorde han nu allerede i „Begrebet Angest“, hvor det hedder, at naar synden er sat, er timeligheden synd. Saa det er slet ikke noget nyt. Men sagen er, at uden tilgivelsen og indrømmelsen er livet synd; det hjælper ikke med de uskyldige glæder eller det naturlige liv, for det drejer sig jo ikke om etiske spørgsmaal, men om religiøse, og naar indrømmelsen ikke følger, staar alt stille i dommen, der er intet bagefter, det hele er synd. Og tænkes kunde det jo ogsaa, at indrømmelsen blev forstaaet som en indrømmelse engang for alle, saadan noget som at vi jo alle er syndere, men at Gud har tilgivet os o.s.v., saa betyder indrømmelsen selvfølgelig ingenting og kan ikke godtages. Protestantismens fejl er jo, at den har gjort det til en lære, der sikrer mennesket over for Gud, og gør timeligheden til i sig selv berettiget. Den lutherske kaldstanke er jo efter Kierkegaard blevet til, at det gælder bare om at være dygtig i sit erhverv, – det er det, Gud vil, at mennesket skal nyde sit liv i denne verden. Kristendommen er forvandlet til, hvad Kierkegaard forstaaer ved jødedom: Guds velsignelse over dette liv, udfoldelse og lykke, som er Guds vilje, saa at stræben derefter har Guds velsignelse. Det er i denne sammenhæng, man skal forstaa Kierkegaards tale om frivilligheden, der jo er den afgørende forskel mellem det kristelige og det humane. Hele kristendommen er blevet til, at man smukt skal finde sig i at miste alt, om det skulde ske, og præsten bruger de stærkeste kristelige udtryk om ægtemanden, der har mistet sin kone, skønt han jo dog ikke selv har

ofret hende; saa vilde præsten skam bruge en helt anden tone. Om det fordres er udtryk for hele luskeriet. Sandelig fordres det. Og ganske vist er det en inderlighedens bestemmelse, men den skjulte inderlighed er efterhaanden blevet til et skalkeskjul, saa nu er det nødvendigt at fremsætte fordringen i dens fulde strengthed.

Vi har nu talt om forholdet mellem kristendommen og mennesket – vel at mærke som en forholden sig – men det samme gælder, som vi sagde, forholdet mellem kristendommen og slægten – i denne sammenhæng udtrykt ved kirken eller det bestaaende – man kunde saamænd ogsaa sige staten og politik, som det fremgaar af bogen om Adler.

Gud henvender sig til slægten ved at henvende sig til den enkelte og gøre ham ansvarlig for sit liv i slægten, og han henvender sig til den enkelte ved at henvende sig til slægten, til det overtagne, vi kan ogsaa sige til det almene, hvori det har sit liv, til det bestaaende med dets lære og dets liv. Kierkegaard er selvfølgelig klar over, at der altid har været og altid vil være et bestaaende, og det er i sin orden. Der er en verdenshistorie og en kirkens historie – Kierkegaard sætter det nuværende bestaaende, kirken, lig med jødedommen paa Jesu tid og kalder den for kirken. Det bestaaende vil – paa ganske samme maade som det enkelte menneske – have en tendens til at konsolidere sig, til at guddommeliggøre sig, til at gøre Gud til eet med sin historie og tage ham med sig i historien (det er det Kierkegaard tænker paa med sin tale om kristendommens perfektibilitet, moderne udtrykt kirkehistorien som frelseshistorien) og derved unddrage sig ansvarsforholdet til Gud. Det bestaaende er ro, men kristendommen er uro. Vil det bestaaende nu sætte kristendommen over i ro, afskaffer det kristendommen. Gud er ikke længer herren – netop naar han bliver gjort til kirkens herre, som det hedder. Og herved kommer det bestaaende til at gardere det enkelte menneske mod Gud, det overtager hans partes, gudsforholdet erstattes med tilhørsforholdet til det bestaaende. Men at Gud er herren betyder, at det bestaaende staar under en herre, at det forholder sig til Gud som herren, at det staar under myndighed og følgelig aldrig kan tiltage sig denne myndighed; det har kun myndighed ved at staa under myndighed. Man har overhovedet ikke forstaaet et ord af Kierkegaard, hvis man ikke har set, hvor uendelig langt dette er fra saavel det katolske kirkebegreb som fra enhver protestantisk kirkelighed. Kierkegaard anerkender overhovedet ikke kirken som en objektiv størrelse – han kender kun disciplen – derfor lyder ogsaa spørgsmaalet til det be-

staaende: vil det gøre indrømmelsen, vil det indrømme, at det ikke er kristendom og saaledes dog forholde sig til kristendommen. Med andre ord, hvis det bestaaende guddommeliggør sig selv, bliver til en tilstand i stedet for at være stedt i en krise, hvis det ikke vil være det bestaaende i frygt og bæven, saa maa man for kristendommens skyld holde sig borte fra det bestaaende, fra den officielle gudsdyrkelse, der ikke er andet end at gøre nar ad Gud.

Som jeg har sagt: Kierkegaards tale til den enkelte er ogsaa en tale til slægten, og hans tale til det bestaaende er ogsaa hans tale til den enkelte. Kristendommen er ganske simpelt, at Gud er herren, at han indlader sig med mennesket som dets Gud, og at mennesket indlader sig med ham som hans lydige tjener. Igennem tilgivelsen er Gud ogsaa herre for synderen, og gennem indrømmelsen, syndsbekendelsen forholder den enkelte sig til Gud som til sin herre. Saaledes ogsaa det bestaaende, naturligvis det bestaaende forstaaet som den enkelte eller de enkelte, der har regeringsmagten, man kan virkelig kun tale til mennesker og ikke til en mystisk upersonlig størrelse. Altsaa kræves der ogsaa af det bestaaende den fulde indrømmelse, hvor hele livet, hele tiden ender; – bagefter, saa er der i tro paa tilgivelsen, men stadig i frygt og bæven, frimodighed til at være det bestaaende, som Kierkegaard siger: saa skal der virkelig regeres og ikke slaas af af hensyn til publikum for at bevare magten; det bestaaende staar jo ikke magten eller udfaldet eller verdenshistorien, men Gud til ansvar. Men vil det bestaaende ikke gøre indrømmelsen eller gør det indrømmelsen til en formel engang for alle, for saa at gaa videre, som om intet var sket, saa ender det hele med dommen, og der er intet bagefter. Kierkegaard startede over for det bestaaende med et spørgsmaal og endte med at holde dommedag. Han mente selvfølgelig ikke, at han skulde give et bidrag til en forbedring af den protestantiske dogmatik eller en indskærpelse af, at man ikke maa glemme livet over læren – dertil havde man jo ogsaa de opvakte, og Kierkegaards stilling til dem er velkendt. Som bekendt sammenlignede han sin opgave med Sokrates': han skulde ikke bringe nogen ny lære, men fravriste tiden dens viden, dens sikkerhed paa sig selv som kirke – virke til uro i retning af inderliggørelse. Han havde ikke som opgave at levere nye sætninger, men at sætte kirken under anklage – ved selv at gaa ind under anklagen – at sætte den ind under frygt og bæven.

Det siger sig selv, at det er taabeligt at spørge, om Kierkegaard kan tages til indtægt for den protestantiske eller den katolske kirke. Kierkegaard skrev til sidst i sine papirer, at hvis en præst vil indlade sig med

mig, maa han først nedlægge sit embede. Vi har ingen lejlighed til at indlade os med Kierkegaard personlig og maa følgelig forstaa ham „ved os selv“ – ogsaa selv besvare det spørgsmaal, om vi muligvis bagefter skal tage embedet op igen! Men for at indlade sig med Kierkegaard maa kirken, saavel den katolske som den protestantiske, først opgive sin sikkerhed paa sig selv som kirke – det er vorden i stedet for tilstand eller sikkerhed, og det skal naturligvis tages bogstaveligt og ikke som en slags moralsk reformation, hvorved man bliver yderligere sikker paa sig selv. Det er først og fremmest betydningen af kirken, betydningen af at have en kirke, det drejer sig om.

I denne sammenhæng maa jeg maaske nævne det saa meget omtalte udtryk at blive til intet for Gud. Det har naturligvis intet med selvud-slettelse at gøre, men betyder netop i ansvar, i tilbedelse, i tak og i lydighed at være intet for Gud – ved at være det. Ved at være i og ved denne handling og ikke være noget eller have noget uden for den. Slet og ret at tro, saa er man intet for Gud, man er jo kun, hvad man er, ved at være for Gud som sin skaber og herre. Der bliver ingen lejlighed til at tvivle, naar man bruger øjeblikket til at tro. Men rigtignok maa vi her minde om det citat fra papirerne, som vi begyndte med: troen paa trossætninger og andet deslige, Bibelen, Grundtvigs mageløse opdagelse, det katolske læresystem, men det er jo for udialektisk til at Kierkegaard i Efterskriftet vil befatte sig med det.

Hvilken betydning kan Kierkegaard have for den protestantiske og katolske kirke og teologi? Ja, Kierkegaard har jo skrevet saa meget, saa der er meget at hente, men den betydning Kierkegaard paa denne maade faar, bliver ikke med hans gode vilje.

Det kierkegaardske problem er, hvad det er at være kirke, vel at mærke som en væren, og ikke en lære om kirken. Det kierkegaardske problem er, hvad det er at vorde kristen, ikke en kristelig lære. Vi kan sige, det drejer sig om kirkens betydning og om lærens betydning. Om kirken i objektiv forstand som frelsesanstalt, om kirkens historie som frelseshistorie, er der efter Kierkegaard kun eet at sige: den maa bort – jvnfr. foran om indrømmelsen. Om læren, dogmatiken, gælder det samme. Kristendommen er et personligt forhold til den personlige Gud. Dét erstatter læren med forholdet til sin egen livsforklaring, hvorved valget overflødiggøres, det tvetydige tegn erstattes med den entydige lære. I den forstand maa den altsaa bort; den maa blive betydningsløs som kirken, for at den kan være den forkyndelse, der stiller mennesket i valget. For at tage et eksempel: dogmet om det evige liv maa bort, i

stedet for forkyndes det at blive til intet for Gud i tavshed, lydighed, i glæde – stedet eller øjeblikket, hvor mennesket kaster al sin bekymring paa Gud for at være til i dag. Og dér tales der saa absolut, at det hedder: i dag er du med mig i Paradis, ogsaa naar du dør. Men det er rigtignok for den, der ikke er paa stedet, for den der ikke siger det, den rene afsindighed.

Kierkegaard siger, at læren er der i det store og hele intet i vejen med – det hænger jo nu noget sammen med, at den var ham saa aldeles ligegyldig – men betydningen, brugen af læren er det, det kommer an paa, om den skal forkynde ham, der var forargelsens tegn og troens genstand, eller den foregiver at skænke mennesket en viden. Kristendom er Kristus, og Kristus det er fornedrelsen i ophøjelsen, ophøjelsen i fornedrelsen. Det er alt, resten er som Kierkegaard siger mytologi, mytologi betyder hos Kierkegaard digtning, forklaring, filosofi og naturligtvis ogsaa dogmatik som en livsforklaring, et læresystem, alt hvad der ikke kan eksisteres i og som der kun kan eksisteres i. ((Ingen har afmytologiseret som Kierkegaard, men det er ikke for at værgе kristendommen mod den uægte forargelse, men for at hævde forargelsens mulighed, valget, selvafgørelsen som uadskillelig fra det kristelige)).

Der er overhovedet intet for det hellige læreembede eller for den frelseshistoriske teologi at hente hos Kierkegaard. Dér er man jo garderet mod anfægtelsen, mens Kierkegaard om anfægtelsen siger, at den skal man gaa i møde, hvorimod det er fristelsen man skal vende ryggen til. Ethvert bestaaende, enhver kirke tenderer i retning af at blive „katolsk“. Kierkegaard var protestant over for den protestantiske kirke – der er ikke andet at hente hos Kierkegaard end at blive stillet paa bar bund og dér have med evangeliet at gøre.

Maa jeg slutte med at fortælle en historie.

Vi tænker os en Fader, saadan som Gud er fader i fuldkommen, uforanderlig faderlighed. Han elsker sin søn og vil i denne sin kærlighed være til for sønnen; han vil leve for sønnen, idet han er til for ham som hans fader. I denne sin kærlighed fordrer han sønnens kærlighed som et barns kærlighed til sin fader: i absolut fuldkommen lydighed. I lydighed skal sønnen være for sin fader, det er deri hans liv som søn bestaar. Hvad han ubetinget skal gøre, er kun dette ene: adlyde sin faders vilje. Og lydighed betyder valg og dermed opofrelse af sin egen vilje – ellers var det ikke lydighed.

Sønnen har nu en række pligter, „relative pligter“: han skal arbejde i sin faders have, holde maaltid, fornøje sig, og alt dette sammen med faderens andre børn.

Men nu tænker vi os, at sønnen ved modtagelsen af sit liv som søn har grebet fejl, at han har fulgt sin egen vilje og fornægtet sin fader, saa at hans liv i eet og alt, i alle dets handlinger og stræben, nu er ulydighed, og at han saaledes ved misbrug af sin frihed til at gøre faderens vilje har mistet sin frihed til at gøre den. Hvad er der saa at gøre? Sønnen har gennem egen skyld forskertset det at være sin faders søn, og kan hverken gennem gode gerninger eller anger vinde det tilbage, for tilgive sig selv kan han jo ikke.

Men hvad kan faderen gøre? Nu, ændre sin vilje kan han ikke, for saa var han jo ikke længere fader. Men heller ikke kan han fremtvinge sig sønnens lydighed, for dermed vilde han jo opgive sønnen som søn. Hvad gør han da? Han tilgiver sønnen. Det vil sige: han giver ham af ren naade det at være søn tilbage. Saa faar sønnen lov til at blive i sin faders hus, faar lov at leve under faderens absolutte fordring, men i henseende til sin egen lydighed faar han lov at tage sin tilflugt til sin faders tilgivelse. Fordringen lyder paa, at han skal forlade alle ting for at adlyde faderen, at han endog skal hade sit eget liv af kærlighed til faderen. Og denne fordring gælder uforkortet. Men uforkortet gælder ogsaa faderens tilgivelse for den, der lader fordringen staa og indrømmer sin skyld. Og saa vil sønnen af taknemmelighed mod faderen stræbe efter at gøre hans vilje uden dog at tillægge denne sin stræben nogen som helst betydning over for faderen. Da han sætter sin lid til faderens tilgivelse, vil han ikke forsøge selv at forsone sin fader. Han vil altsaa ikke henfalde til selvplagelse eller formaste sig til at udgive egne paahit for lydighed mod faderen. Opmærksom paa, om faderen skulde ville forlange noget mere af ham, vil han leve i de daglige pligter, altid sig sit ansvar over for faderen bevidst.

Saaledes er da forholdet mellem dem som mellem fader og søn. Men sønnen lever i dette forhold af sin faders naade, i faderens hus, hvor alene faderens vilje og naade hersker.

Men der er ogsaa en anden fortælling; den lyder saadan: De ulydige sønner blev enige om, at ingen jo dog kunde opfylde faderens ubetingede vilje, og at den derfor heller ikke kunde være saa bogstavelig ment. Og de kom ogsaa overens om, at kun de særlig fremragende kunde opfylde hans krav, de overordentlige, der gjorde mere end man strengt

taget kunde fordre af dem. Nogle af dem stræbte saa efter i højere grad at være faderen lydige, og mente derfor at gøre sig særlig fortjente af faderen og blive beundrede af de andre. Mens der var andre af dem, der fik travlt med at gøre fordringen tilpas lille, saa de baade kunde tjene deres fader og tage sig af deres egen fordel.

Endelig var der nogen af dem, der sagde: At ville fortjene vor faders naade er en utilbørlig tanke, som aldrig kunde falde os ind. Nej, vor fader tilgiver os, og da eller naar vi altsaa ikke selv skal fortjene os hans naade, saa vil han virkelig ikke, at vi skal ofre noget for hans skyld. Han vil tværtimod, at vi skal være glade og rigtig nyde livet, og dermed vil han ogsaa hjælpe os, saa naadig som han er.

Paa denne maade kom faderens tilgivelse efterhaanden i foragt, og til sidst var der slet ingen, der gad høre om den.

Saaledes er det efter Kierkegaards mening gaaet med kristenheden – baade i katolicismen og i protestantismen. Det er derfor den sidste del af hans forfatterskab er et angreb paa kristenheden. Kierkegaard siger: Dette er dog for galt; høres skal Guds fordring, saa menneskene i hvert fald kan blive holdt i respekt og faa brug for naaden. Fordringen gælder ubetinget og for alle, ikke blot for nogle overordentlige, og om fortjente kan der overhovedet ikke være tale. Ellers ender det med, at man giver menneskene aflad, mens de overordentlige bliver hædret paa grund af deres særlige præstationer, eller dermed, at man sælger aflad til alle over en bank og saaledes misbruger naaden.

Kierkegaard vendte sig til det bestaaende, til den officielle kirke og sagde: Vil I indrømme, at det, som I repræsenterer, i grunden slet ikke er kristendom, og blive staaende i ansvaret over for den ubetingede fordring, saa kan I regere videre og forlade jer paa naaden, for saa vil det dog være Gud, der er herren. Men vil I forgude jer selv og sætte jeres middelmaadighed, jeres baade-og, paa kristendommens plads, saa maa der protesteres.

Og til dem, der vilde reformere og gøre en sand kristendom gældende, sagde Kierkegaard: Godt, – vil I reformere, saa lyder fordringen til dem, der vil reformere: gør det som enkelt menneske, uden magt og uden tilhængere, derigennem at gøre den ubetingede fordring gældende, at man stiller sig selv ind under den – for lydighedens skyld, for Guds og for næstens skyld. Ellers er jeres reformering ikke andet end et forsøg paa at afskaffe Guds fordring og sætte jeres egne fordringer i stedet og saa kalde denne lovløshed, dette gudløse oprør for kristendom i modsætning til det bestaaendes middelmaadighed.

## 19. Ventetiden før „Øjeblikket“

*Fragment.*

Med Indøvelse og Til Selvprøvelse paa den ene side og Talerne ved Altergangen om Fredagen paa den anden side er forfatterskabet forbi. Det slutter ved alterets fod, som Kierkegaard udtrykker det. Han har altsaa selv tænkt, at der hermed var sat punktum, dels havde han jo tænkt sig at bryde af og dels paa at søge et embede paa landet. Imidlertid skete det ikke saadan. Der vaagner en række betæneligheder, og resultatet af langvarige og pinefulde refleksioner træffes i optegnelserne X, 4 A 59–61, af P. A. Heiberg gjort til kulminationspunktet i Kierkegaards religiøse udvikling, hvad man, naar man ikke tager ordet resultat alt for absolut, ogsaa nok kan være enig med ham i. Det nødvendige forbehold over for P. A. Heibergs konklusion grunder sig i den særlige karakter, som Papirerne har, og som gør deres benyttelse yderst vanskelig: Det er tydeligt, at Kierkegaard af og til gør resultatet af en personlig udvikling og en dertil knyttet refleksionskæde op og derudfra drager konklusionen med hensyn til sin opgave eller sit bestik. Saaledes i de af P. A. Heiberg særligt fremhævede optegnelser. Men selv om Kierkegaard nok saa meget slaar konklusionen fast for sig selv, og den virkelig ogsaa angiver retningen for hans fremtidige arbejder eller personlige afgørelser, saa drejer det sig dog tillige langt hen om anticipationer, om ikke altid om forsøg paa at forcere sig selv, saa dog om forsøg paa at give sig selv parolen; man maa derfor være forberedt paa tilbageslag eller paa at den givne parole behøver en nærmere bestemmelse. Desuden bærer optegnelserne ofte spor af, hvad det har kostet Kierkegaard at fastholde den afgørelse, han har truffet. Man maa ogsaa regne med, at det hele kan have forskubbet sig.

Hvad selve tankeindholdet angaar, saa maa man regne med, at den lige linje ofte brydes af sideskud; da Kierkegaard altid følger en tanke ud i dens yderste konsekvens, hænder det ikke sjældent, at man kommer til at savne den dialektiske modsætning eller modreplik. I det hele taget kan det paa grund af optegnelsernes karakter af bemærkninger eller replikker være vanskeligt at finde traaden, – man risikerer selv at have spundet den; i hans intense beskæftigelse med problemer har der altid været en personlig interesse, men han har samtidig bevidst og ubevidst tænkt med forfatterskabet for øje, – det gælder ogsaa efter



det egentlige forfatterskabs ophør, – saadan som det nødvendigvis maa være tilfældet med en forfatter, hvis liv og forfatterskab i den grad er eet som tilfældet er med Kierkegaard.

Det hænder undertiden, at tankerækker ophører, tilsyneladende uden at efterlade sig noget spor, enten det nu er, fordi det virkelig har været sideskud, eller det er fordi resultatet er blevet brugt som ingrediens i en ny tankerække, – jeg nævner som eksempel refleksionerne over det umiddelbare gudsforhold og os almindelige mennesker, og om Kristus og Ny Testamente som regulativ. Da man ikke har anden mulighed for at efterprøve sin forstaaelse end en sammenligning med udgangspunktet: Indøvelse og Til Selvprøvelse og slutpunktet i Øjeblikket, beror tolkningen trods grundig beskæftigelse med materialet ofte paa et personligt skøn. Afgørende er naturligvis hovedopfattelsen af Kierkegaards tankegang i det hele taget og hans kristendomsopfattelse, – man naaar aldrig til at forstaa Kierkegaard, hvis man ikke tager i betragtning, at det fra først til sidst drejer sig om dialektiske momenter, og atter ikke misforstaar dette ved at mene, at det drejer sig om relative modsætninger, der tænkes sammen. Endelig spiller det ogsaa en rolle, at Kierkegaard i saa høj grad er en polemisk natur: han opererer ofte ud fra modstandernes begreber, og man har ikke sjældent en fornemmelse af, at det vilde lette forstaaelsen af enkelthederne meget, om man kunde faa lejlighed til at give Kierkegaard ret og saa spørge: hvad saa? Megen diskussion om Kierkegaards forhold til protestantismen – det Lutherske – og Katholicismen kunde have været sparet, om man havde gjort sig klart, at han anvender ordet Katholicisme om det ene dialektiske moment: fordringen om efterfølgelse, og dernæst om den særlige udformning, det fik gennem den middelalderlige Katholicisme, og som gjorde reformationen nødvendig, – og Protestantismen om det andet dialektiske moment: forsoningen eller naaden, og om hvad det i tidens løb er blevet til. En total misforstaaelse af Kierkegaard er det overhovedet at finde nogen affinitet<sup>1</sup> mellem ham og saavel den katolske som den protestantiske ortodoksi, – specielt gælder dette hans forstaaelse af kirken og af kristendommen som et historisk fænomen, – Kierkegaards opfattelse paa dette punkt burde kunne faa enhver ærlig katolik til at give afkald paa at lære noget af ham.

Som før sagt indeholder Papirerne ofte som følge af deres karakter af replikker kun det ene dialektiske moment, og endelig maa det pointeres, at de ofte i deres polemik adskiller sig fra forfatterskabet som Kierkegaards officielle tale til samtiden: i Papirerne gør han sin ret

gældende og gør op med samtiden, mens han f.eks. i Øjeblikket altid tager sig selv med i det *vi*, som angrebet rammer.

Der paabegyndes altsaa ikke noget nyt forfatterskab, det faar en naturlig betydning for Papirernes indhold: det bliver tilbageblik, og fremadskuen paa den opgave, som han nu er stillet overfor. Det er en ventetid, og opgaven stilles bestandig frem og gøres til genstand for refleksioner: sandhedsvidnet og dets skæbne, hvilket naturligvis ogsaa afspejler Kierkegaards opfattelse af det egentlig kristelige. Efterhaanden som det virkelig bliver afgjort, at der ingen vej er uden om opgaven, kommer optegnelserne til at handle om den nærmere bestemmelse af opgaven, særlig i forhold til situationen i tidligere tider. Det er kristendommen, der skal sættes ind, og Kierkegaard sætter den stadig i relation til samtiden, polemikken bliver her mere direkte modsat tidligere, hvor polemikken mere fremgik af bestemmelsen af det kristelige. Særlig tager efter Mynsters død polemikken mod det bestaaende og den officielle kristendomsforkyndelse, til en begyndelse i sammenhæng med Kierkegaards opgørelse af sit mellemværende med Mynster, mere og mere plads.

I virkeligheden er Kierkegaards ventetid – fra forfatterskabet til angrebet paa det bestaaende – mindst lige saa mærkelig som den mægtige fart, hvormed han arbejdede i forfatterskabs-perioden. Man kommer til at tænke paa billedet med rovdyyret i Øjeblikket, om den rette mand og øjeblikket, – det maa have været en kolossal belastning af nervesystemet saaledes at leve aarevis in suspenso<sup>2</sup>, – man forstaar godt fristelsen til at sætte ild paa i utide og længslen efter martyriet, der netop derfor bliver en realitet, skønt Kierkegaard selv var klar over, at det maaske drejede sig om hypokondri. En saadan villet taalmodighed maa have taget paa nerverne.

## 20. Guds død og den levende Gud

Vor situation er den, at Gud er død; den oversanselige verden har mistet sin troværdighed. Det kan godt være, man ikke har gjort sig det klart, men selv hvor man ikke er blevet sig det bevidst, er man stadig i færd med at tilegne sig den, inddrikke<sup>1</sup> den i subjektet, gøre den til en værdi, opretholde troen paa den, med at finde Gud og tro paa ham, – og derved dræber man Gud. Det er udviklingen; det er vor skæbne; ingen teologi kan hjælpe paa det: teologien søger i saa fald at bringe liv i det døde, og som ovenfor nævnt: ingen Gud er saa død som ham, vi søger at kalde til live. Det er os, der gør ham til noget objektivt; det er os, der gør ham til den frie almægtige Gud; ja, det er os, der gør ham til den ukendte Gud. Der kan overhovedet ikke tales om tro paa Gud, uden at vi skaber os en Gud og derved dører ham.

Den kristelige – kirkelige Gud er blevet utrolig; slet ikke fordi mennesker ikke vil tro, men fordi de ikke kan tro. Ved at bindes til den oversanselige verden, til den døde Gud, ved at gøres til Guds invisibilia<sup>2</sup>, til paradokset som udtryk for den oversanselige verden, kan evangeliet ikke undgaa at dele skæbne med den. Det er ikke nok med afmytologiseringen, hvis afmytologisering betyder en afskaffelse af de mytiske udtryk og en modernisering af den kristelige begrebsverden (hele livsanskuelsen som livsanskuelse hvordan den saa nærmere er udformet): hele den idealistiske verden er blevet utrolig; den er kun udtryk for menneskets begær, – ærligst er det at kalde den for vilje til magt. Al religion er forsøg paa at gøre den oversanselige verden til sin, d.v.s. den er livsflugt. Det gælder baade den kristelig-kirkelige religion og de moderne religionserstatninger.

Gud er blevet utrolig og bliver utrolig, jo mere vi arbejder med at tro paa ham og erkende ham; han er en genstand, en værdi, et udtryk for vor livsvilje; at søge Gud er at afskaffe ham; at finde ham er at gøre ham til ét med sin subjektivitet. At vende sig mod Gud er at miste den horisont, hvorudfra livet skal ses, eller at kigge paa horisonten i stedet for at se livet, verden ved horisonten (drikke verdenshavet ud i subjektivitet; løse sig fra solen ved at tage baandene i sin haand); det er at vende sig fra den jordiske virkelighed: Gud er ikke til i menneskets forhold til ham. Det er ikke for at være original, at jeg ikke siger: i menneskets direkte forhold til ham, men fordi ordet indirekte forhold

til Gud dog forstaas som et forhold til Gud ad omveje. I det øjeblik vi har med Gud at gøre, er Gud ikke til for os som Gud; de mange forbehold tjener kun til at tilsløre sandheden.

Man hører bestandig i vor tid, at man skal dog først kunne tro paa Gud eller paa Kristus, før vi kan høre evangeliet, eller at det at høre paa Kristus er at tro paa hans guddommelighed, og mennesker har en instinktiv fornemmelse af, at en saadan tro er uærlig; det er i virkeligheden et *sacrificium intellectus*: enten ved vi, hvad det guddommelige er, og saa kan vi ikke tro paa det, – det er jo kun vore egne ideer eller vore egne krav og længsler, – eller vi ved det ikke, og hvordan skal vi saa kunne vide, at Kristus er guddommelig. Hvis kristendommen er en tale om Gud som genstand for vor erkendelse og ikke om menneskets situation som menneske, har den intet at sige, – saa taler den heller ikke om Gud, men om menneskets forestillinger om Gud. At tale om Gud, at tale om mennesket i forhold til Gud er gudsbespottelse, – Gud er kun til – hvis han er til – som den, der taler til mennesket; det kan man kalde aabenbaring, men Guds aabenbaring er ikke en forklaring paa Guds væsen eller en aabenbaring af hans tilværelse, men at han lægger beslag paa mennesket, og han er kun til for mennesket, – hvis han er til for mennesket, – naar det hører hans ord, selve det, der siges det, og ikke spørger efter, hvem det er, om det er Gud, der siger det. Hvis Gud er til for mennesket, enten det nu er som ideal, som værdi, som noget subjektivt eller som noget objektivt, som en genstand, eller som noget, mennesket kan regne med, saa er han i hvert fald kun en afgud. Det kan nok gøre én forskrækket ved den moderne teologi, at den er saa sikker, – man sammenligne den f.eks. med Nietzsches gale menneske, der søger Gud. En teologi, der ikke vedgaar sin vantro, er herlighedens teologi, selv om den er aldrig saa ortodoks. Hvor meget er den andet end en reaktion over for tidligere tiders subjektivismen ved en objektivisme, der forsøger at gøre Gud troværdig ved at gøre ham til noget objektivt?

Der gøres i vor tid mange forsøg paa at finde frem til en ny humanisme, der lader den oversanselige verden falde for at holde sig til denne; saa vidt jeg kan se, drejer det sig ikke om andet, end hvad Nietzsche kalder afarter af den kristelig-kirkelige oversanselige verden. Men spørgsmaalet er, om evangeliet overhovedet har nogen mulighed for at undgaa at drages med i udviklingen, – som Nietzsche ikke blot har forudset den, men i virkeligheden ogsaa ved at gøre livsviljen til princip for værdisættelsen har forudbestemt den. Skal der i vor tid

være mening i at forkynde kristendom (eller høre paa kristendom), maa man ganske opgive forbindelsen mellem evangeliet og den oversanselige verden, d.v.s. man maa opgive at appellere til menneskets begær efter at komme ud over sin egen tilværelse, menneskets krav om en højere verden; man maa opgive at lade kristendommen være udtryk for aabenbaringen af den højere verden. Man maa opgive den direkte gudserkendelse; og det, man ofte kalder indirekte gudserkendelse, er i virkeligheden ogsaa direkte gudserkendelse, bare, at man nu ser Gud i aabenbaringens incognito, erkender Gud i korset, tilegner sig den højere verden igennem korset. Man har gennemskuet forklædningen, Guds *contrarie*<sup>2</sup> skikkelse og fundet Gud deri. Det vil sige, at man ikke gør alvor af hverken Luthers *visibilia*<sup>3</sup> eller Kierkegaards paradoks. Men som Paulus var Græker en Græker og Jøder en Jøde, maa evangeliet være ateisten en ateist, om det skal kunne tale til ham. Nietzsches *gudsøger* spiser man ikke af med en Gud, som mennesket kan finde i *visibilia*, i paradokset; han ser straks, at det er den døde Gud, og han forstaar, at man ved denne søgen og finden yderligere slaar Gud ihjel. Nietzsches *gudsøger* søger den Gud, som mennesket ikke kan søge og da heller ikke finde, – fordi han er Gud, og er, naar han er Gud: den, der har fundet og finder mennesket; den, hvem mennesket i sin flugt og i sin søgen er bestemt af; den, der er ved sig selv og ud af sig selv; den, ved hvem mennesket er og ud af hvem mennesket er; den, hvem mennesket ikke erkender, men er erkendt af.

Evangeliet er prædikenens daarskab. Det er det, det er, og ikke andet og mere; uden forklaringer, uden nogen guddommelig oprindelse eller myndighed; uden anden sandhed end sig selv, uden anden virkelighed end sig selv; uden anden nødvendighed end den, det selv postulerer.

Luthers *visibilia* er ikke Guds *visibilia*, – saa vilde Gud ikke være *skjult* deri; saa vilde man gennem *visibilia* trænge frem til Guds *invisibilia*. Luthers *visibilia* er virkelig *visibilia*; det er ikke andet end hvad det er. Det er korset, – korset som det er for forargelsen, eller korset som det er for troen. Troen er tro paa *visibilia*, paa korset; troen er ikke andet end tro paa korsets tale om mennesket og dets forhold til livet og til Gud, – om livet nu er noget andet, end hvad mennesket gør det til, og om Gud nu er til, – og opstandelsestroen er ikke andet end troen paa korset. Korset er en dom over mennesket, dets gudserkendelse, dets *invisibilia*, herlighedens teologi og herlighedens gerninger, de gode gerninger som vejen til den usynlige højere verden, den dom, at det er menneskets hovmod, dets begær, og det vil atter sige dets flugt fra

livet. *Visibilia* er virkelig, hvad det er; der er intet guddommeligt ved det; der er ingen højere myndighed, der er ikke spor af Gud i det. Og troen er ikke en tro paa noget guddommeligt i korset, men tro paa, hvad korset siger troen, – siger mennesket til antagelse eller forkastelse. Korset er det kors, som blev oprejst i Jødeland, men korset er menneskets kors, fordi det er en tale om mennesket; – ellers er talen om korset kun overtro; at tro paa Kristi kors er at anerkende korset som en dom over sig selv. Luther taler om at blive conform med Kristus – ikke at forveksle med efterligning af Kristus; selv i den allerstørste menneskelige ydmyghed hører det ind under herlighedens teologi, – og Luther kunde i en vis forstand ligesaa godt som Kierkegaard tale om, at kristendom er eksistensmeddelelse. Og naar man indvender mod Kierkegaard, at han ikke taler om opstandelsen, saa er det et spørgsmaal, om Luthers tale om opstandelsen skal være andet end en tale om korset, – om det ikke er korset, opstandelsen forkynder, og om ikke Kierkegaard netop ved at forkynde fornedrelsen forkynder det, som opstandelsen taler om.

Guds *invisibilia* er Guds *posteriora*;<sup>4</sup> det vil sige, mennesket kan ikke og skal ikke vende sig mod Gud selv, hverken i erkendelsen eller i troen eller i kærligheden. ((I korset dømmes saavel erkendelsen som præstationerne, mens mennesket fordres for lydighed mod kravet, for livet, – erkendt og villet af Gud)). Det er virkelig *posteriora* og ikke den usynlige Gud gennem *posteriora*. Troen er ikke en tro paa det usynlige, men paa det synlige; jævnt udtrykt: paa det, der her siges. Jeg ved vel, at Luther brugte Hebræerbrevets udtryk: at troen er tro paa det, som ikke ses, – men det, som ikke ses, er ikke den oversanselige verden, er ikke Gud i sig selv, er ikke Gud, men er det, som virkelig ikke kan ses: Guds naade for den, der staar under korsets dom, mens han staar under korsets dom. Det skal jeg senere vende tilbage til.

Korset er i og for sig ikke andet end et kors, der forkyndes som sandheden om mennesket; det er altsaa ikke andet end korsets ord. Det er ikke andet end det, det siger; det har ingen oversanselig oprindelse; det har ingen guddommelig myndighed. Vi kan ogsaa sige, at det har ingen oprindelse, eller at det er ganske ligegyldigt mod sin oprindelse. Korsets ord er ikke andet end det, det lyder paa, for det er ikke og vil ikke være andet end sit indhold, andet end det, det siger. Skal det have Gud bag sig for at være noget, er det ingenting, – saa gaar vi bagved det for at finde den usynlige Gud, saa hører vi ikke paa det, men vi lytter i det til en anden Gud, vor Gud, vor højere verden, saa finder vi

myndigheden i stedet for at staa under myndighed; vi tilegner os Gud, og det vil sige, at vi dræber ham. Gud erkendes kun i posteriora, d.v.s. Gud erkendes kun ved at vi hører paa hans ord, og det vil atter *ikke* sige, at vi bagved eller gennem ordene lytter til Gud selv, men at vi lytter til det, der siges, og ikke bekymrer os om, hvorfra det kommer, – lydighed mod ordet er virkelig lydighed mod ordet, som det der lyder, og som det lyder.

I denne sammenhæng er der grund til at komme ind paa spørgsmaalet om vished. Det forekommer mig, at Luther her er blevet mest misforstaaet. Luther søgte ikke vished om en naadig Gud, men han søgte en naadig Gud. Søger man vished om Guds naade, saa er sagen allerede afgjort; der mangler kun, at vi faar vished derom. Og saa bliver resultatet snart, at man har en saadan sikkerhed for en naadig Gud, at man kan begynde at bekymre sig for Guds tilværelse. Luther søgte en naadig Gud; han søgte altsaa ikke Gud; det vilde være et latterligt foretagende. Men den naadige Gud fandt han heller ikke ved at søge Gud i Gud selv, i invisibilia, skarpere udtrykt: ikke ved at søge Gud, men ved at anerkende korset, korset som sit kors. Det er i denne sammenhæng værd at gøre opmærksom paa, at korset hos Luther betyder humilitas,<sup>5</sup> stultitia,<sup>6</sup> o.s.v.; det vil sige det betyder menneskelivet i dets vantro og gudløshed, det betyder dette liv i modsætning til invisibilias himmelflugt. Korset var ingen vej til herligheden, men var en vej til det at være menneske som menneske med ansvar for menneskelivet, – ikke over for den kendte, men over for den ukendte Gud. Her fandt Luther en naadig Gud, men det maa han nu om; der er ingen, der har haft mulighed for at kontrollere det, – og Luther benægtede som bekendt ogsaa at give grunde derfor. Luther troede paa<sup>7</sup> den usynlige naade under det synlige kors; det var han ogsaa nødt til; udleveret til livet og i livet udleveret til Gud var han hjemfalden til Guds naade og havde ikke andet at gøre end at tage Gud paa ordet, d.v.s. at tro paa det ord, som han ingen garanti havde for, og som Gud ikke var bundet til, men som bandt ham til Gud. Det er hovmod at tvivle om Guds naade, for skabningen har ikke andet at gøre end at tro paa den.

Det stærkeste og skarpeste udtryk for Luthers lære om visibilia, for posteriora finder vi i læren om retfærdiggørelsen af tro. De kender modsætningen til den katolske lære om gratia infusa<sup>8</sup>, men over denne modsætning er der blevet bygget bro derved, at man har gjort retfærdiggørelsen af tro til en retfærdiggørelse ved hjælp af tro, ved en

tro paa Guds invisibilia ogsaa kaldet for Guds naade. Hos Luther betyder troen anerkendelse af korsets dom som menneskets dom over sig selv, anerkendelse af Guds ubetingede ret til og krav paa mennesket, og det vil atter sige – vi taler jo om posteriora – af skabningens livs krav paa mennesket som skabning. I denne dom over menneskets begær, dets hovmod, dets krav – ogsaa om salighed – er Gud og hans krav paa mennesket menneskets retfærdighed. Guds retfærdighed er virkelig Guds retfærdighed. Luther siger: det er troen, der retfærdiggør menneskets liv, ikke livet, der retfærdiggør troen, – sagt med andre ord er det livet, der retfærdiggør mennesket, ikke mennesket, der retfærdiggør livet.

Kierkegaards paradoks er ikke det intellektuelle paradoks; er ikke det intellektuelle paradoks' virkelighed, – men det er Jesus fra Nazareth og evangeliet om ham. Det er ikke guden i tiden, men mennesket Jesus.

Det er vel nok den almindeligste opfattelse af Kierkegaard, at hans paradoks er det intellektuelle paradoks, er teorien om, at Gud er blevet menneske, at det evige er blevet historisk; det hænger sammen med, at man i stedet for at tænke Kierkegaards tanker har nøjedes med at referere dem uden at lade sig forstyrre af Kierkegaards advarsler herimod. (Visse kritikere har paavist, at Kierkegaard har gjort dét daarligt, som han slet ikke har gjort)).

Det intellektuelle paradoks er den oversanselige verden, det evige og guddommelige, der træder ind i tiden og bliver historisk. Denne definition kan der ikke være noget at indvende imod. Og som mulighed, som projekt, kan forstanden heller ikke have noget at indvende imod det. Noget andet er, om forstanden skal tro paa dets virkelighed; det kan den kun gøre ved et sacrificium intellectus, ved overtro, og det er en misforstaaelse, at Kierkegaard har stillet en saadan fordring til forstanden. ((Forstanden kan ikke have med det at gøre, ganske simpelt fordi det ikke er noget, mennesket skal forstaa, men noget, det skal forstaa sig selv i)).

Nu har Hegel forsøgt sig med at bevise det historiskes nødvendighed, at befri kristendommen for skin af tilfældighed; Kierkegaard har paavist, at ved denne hjælp hjælper man kristendommen af med sig selv. Men hvordan kommer man da fra det intellektuelle paradoks til det virkelige paradoks eller til paradoksets virkelighed. Vi skal her ikke komme ind paa alle de forsøg, der er gjort for at hjælpe Kierkegaard over vanskeligheden: ved hjælp af læren om syndigheden, af det huma-



nes utilstrækkelighed, af kristendommen som det, tanken spørger efter, og som mennesket i virkeligheden søger, er paradokset blevet næsten nødvendigt, og da det nødvendiges væsen er at være, er dets virkelighed ogsaa næsten dermed bevist. Det mangler kun et lille bitte spring, og dette spring er sacrificium intellectus. Saa er den oversanselige verden blevet historisk; saa erkender vi Gud i paradokset og paradokset som Gud. Og dette paradoks kan ikke være andet end Jesus fra Nazareth; det kan vi om ikke se paa ham, saa dog slaa fast, at han maa være, fordi det intellektuelle paradoks er virkelighed, og denne virkelighed kan erkendes i Jesus fra Nazareth. Troen er blevet til tro paa det intellektuelle paradoks som virkelighed, og det vil sige som vilkaarlighed. Troen har faaet noget objektivt at holde sig fast ved, – springet er det spring, hvorigennem man suggererer sig selv til vished, ikke springet bort fra betragtningens sfære til troens.

Som virkelighed er det intellektuelle paradoks ikke andet end vilkaarlighed. Sagen afgøres objektivt, og skal sagen afgøres objektivt, maa det være efter kriterier; men har menneskene kriterierne, har de med det samme ogsaa sandheden. Noget paradoks er det ikke og bliver det ikke. Og nogen afgørelse kan der ikke være over for dette paradoks: hvordan skal jeg kunne afgøre, om Kristus er Guds søn, om virkelig han er Guden i tiden, – Kierkegaard har selv gjort det af med alle sandsynlighedsbeviser; skulde han saa virkelig have hjulpet paa vanskeligheden ved et tankeløst spring?

Det kan endda gaa, saa længe den oversanselige verden har nogen troværdighed, saa kan man dog paa en eller anden maade og i en eller anden form tage kristendommen med, men naar den oversanselige verden er blevet utroværdig, saa bliver paradokset ikke til andet end en tilflugt for dem, der trænger til noget at ty til mod livets barske virkelighed og mod selv at skulle overtage livet i verden. Men i virkeligheden er det intellektuel uredelighed: man kræver af forstanden, ikke som Kierkegaard at den skal lade være med at erkende paradokset, men at den skal erkende det eller erkende, at det ikke kan være inden for dens verden; man forlanger ikke som Kierkegaard, at forstanden skal træde til side, men at den skal se paa paradokset og bøje sig for det, (for at den ikke kan forstaa det), fordi den kan erkende det som et paradoks. Man lader fornuften tænke paradokset til virkelighed, tænke det evige historisk, eller mere moderne udtrykt: tænke en højere verden i denne – ved et lille bitte spring eller en tankeløshed, der kaldes for tro.

Kierkegaards paradoks er Jesus fra Nazareth og evangeliet om

ham. Den fornødrede, – i hvem ingen kan se Gud, for Gud skjuler sig i ham; Gud gør sig ukendt i ham og uerkendelig i ham, d.v.s. han skal virkelig ikke kendes i ham. Der er virkelig ingen mulighed for at gennemskue forklædningen; der er ikke andet end hans budskab og budskabet om ham; ikke andet end ham selv, end hans ord, end det ord, hvori han forkyndes. Han er afgørelsen, øjeblikket, for afgørelsen er overfor ham. Ikke overfor Gud i hans usynlige væsen, heller ikke overfor ham som aabenbaringen af Guds usynlige væsen, men slet og ret overfor ham.

Kierkegaard siger, at læren her ikke kan adskilles fra læreren, at hans budskab er om ham selv, men altsaa dog om ham selv. (I Johs. Evang. taler Jesus om sin sendelse, og hans budskab er, at han er sendt af Gud, men derved taler Jesus om sig selv, om hans sendelses betydning, saa det er sendelsens betydning, der er det væsentlige, ja, er det, at han er sendt af Gud). Han vil drage alle til sig, men det er til den fornødrede. Sandheden er fornødrelsen, sandheden er det, som er Jøder en forargelse og Grækere en daarskab: korset over menneskets vej til Gud gennem erkendelse og gennem dets præstationer, – det sidste siges tydeligt i „Sygdommen til Døden“; – sandheden er kravet om lydighed, om ansvar for livet, et krav, som tilintetgør alle præstationer for at kræve mennesket for lydigheden mod hans ord, ordenes tale, ordenes indhold. Og evangeliet er troen paa denne sandhed, det er troen paa denne sandhed som syndernes forladelse, at Gud vil mennesket, – at Gud i al evighed kun vil eet og altid vil det: mennesket for lydigheden mod ansvaret for livet. Lydigheden mod ansvaret, ikke lydighed mod Guds vilje, men lydighed mod ansvaret – det er lydighed mod Gud.

Paradokset er kun det, det er: en tale om menneskets skyld over for menneskelivet og en tale om livets krav paa mennesket – som værn mod fortvivlelsen styrket ved troen paa syndernes forladelse. Paradokset er kun paradoksets indhold; det er kun, hvad det siger. Det er ikke det guddommelige, Platons idéverden i menneskelig skikkelse, men det er det guddommelige for den, for hvem det betyder, hvad det vil betyde, hvad det er i sig selv. Det trænger ikke til Guds myndighed, det har myndighed i sig selv, og det er Guds myndighed. Myndigheden er ikke noget, der kommer til, men ordet har myndighed, og denne myndighed kendetegner det som Guds ord. Det er ikke Gud, der skaffer ordet myndighed, men det er ordet, der skaffer Gud myndighed. Vi skal ikke i paradokset høre Gud, men vi skal høre paradokset, høre

det, der siges os forstaaeligt, lydligt<sup>9</sup>, og saa er det Gud, der siger det. Vi skal ikke bruge ansvaret til at kende Gud med, men vi skal erkende ansvaret, – og Gud er negativt givet i ansvaret som en nødvendighed for mennesket. Der er kun ordet at høre, ikke det guddommelige Guds ord, som man nu bygger troen paa, men det menneskelige ord, – med Gud har vi intet at gøre, om vi gør alvor af, at forholdet til Gud er indirekte, men kun med en tale, der ikke adskiller sig fra nogen som helst menneskelig tale uden ved det, den siger. Luthers posteriora gælder ogsaa hos Kierkegaard.

Kierkegaards paradoks træder *i stedet for* den højere verden; det træder ikke ind for den højere verden. I paradokset er Gud hverken genstand, værdi, ideal, garanti, ja, han er i sig selv slet intet for mennesket, og mennesket er intet for ham, saa det skal holde liv i ham ved sin tro eller sit liv. I paradokset har mennesket slet ikke med Gud at gøre; spørgsmaalet om man kan tro eller ikke tro, om man tror paa Jesus som Guds søn, er uvedkommende; her er kun afgørelsen over for denne bestemte tale om mennesket og dets liv. Nihilismen er ikke overvundet; den faar gaa sin gang; mennesket slipper ikke af med sin vantro, men evangeliet bliver ved at lyde, ved at gøre krav paa menneskets øre, og i at høre dette krav er mennesket ikke den, der erkender Gud, men den, der er erkendt af Gud, og Gud er ikke bestemt af mennesket eller ud fra mennesket, men mennesket er bestemt ud fra Gud eller af Gud.

((Der findes ikke andet menneskets forhold til Gud end vantroen, Nietzsches dræben af Gud; der findes ikke andet Guds forhold til mennesket end gennem visibilia, posteriora, paradokset, hvor Gud aabenbarer sig ved at skjule sig og saaledes stiller mennesket i afgørelsen over for kravet om den blinde lydighed og den blinde tro)). ((Paradokset er evangeliets maade at være til paa, – evangeliet kalder sig for et paradoks. Det er meningsløst at spørge, om paradokset er til, – det er til som paradoks og har ikke anden tilværelse end paradoksets, saa det yder ingen støtte til troen paa Gud)). Kristendommen erklærer sig for et paradoks, Hvad vil det sige? Kun det, at den ikke kan afledes, ikke kan begrundes, ikke kan erkendes i nogen nødvendighed; at den er en tilfældighed; og det vil sige, at den er det, den siger og ikke andet, og dertil kan og skal der tages stilling.

Hvorfra den kommer, og hvor den gaar hen, ved ingen om. Det vil naturligvis ikke sige, at videnskaben ikke har lov til at forstaa den som et led i aarsagssammenhængen, men at intet menneske kommer udenom

trods denne forklaring at tage stilling til den uafhængig af denne forklaring. Den taler om menneskets forhold til mennesket og til livet som helhed, og at afgøre, om den taler sandt eller falsk, det er menneskets ansvar.

Kristendommen erklærer sig for et paradoks, d.v.s. den vil ikke forstås hverken af en troende eller en vantro betragtning, men den vil høres til antagelse eller forkastelse. Den vil kun kendes paa sig selv; den vil ikke være en sag, men menneskets egen sag om dets eget liv.

Det vil atter sige, at spørgsmaalet om paradoksets sandhed, om det er virkelighed, er ligegyldigt, det er denne bestemte sandhed, denne bestemte virkelighed, der skal tages stilling til. Spørgsmaalet er, hvad mennesket siger om denne sandhed, om det vil lade den gælde for sig; (om denne Gud eller om Gud dér, om dette menneske eller om mennesket dér; om denne frelse eller om frelsen dér). Troen er afgørelse over for paradokset, er anerkendelse af paradokset, er troens lydighed. I forholdet til paradokset bliver Gud ikke til for mennesket, men mennesket til for Gud. I forholdet til paradokset udtaler et menneske sig ikke om, hvad Gud er, men om, hvad det selv er; afgør det sig ikke for Gud, men for eller imod en tale, der gør fordring paa at være sandhed om menneskets eget liv.

Troens risiko er, at mennesket risikerer sig selv i troens lydighed, d.v.s. udleverer sig selv, forsagende saavel erkendelsen som præstationerne, for at leve af skaberens naade. Hvad der ellers maatte være at sige, er lutter tilgift, der gives dér, hvor der ikke spørges derefter.

## 21. Solche Werke sind Spiegel ...

### I.

Solche Werke sind Spiegel, wenn ein Affe hineinguckt, kann kein Apostel heraussehen. Paa anden Dansk: som man raaber i skoven faar man svar. Teoretisk udtrykt:

Al fortolkning er selvfortolkning, ganske uden hensyn til, om man former den som en selvbekendelse, eller man søger at give en objektiv, videnskabelig redegørelse og slet ikke vil vide af, at det drejer sig om én selv, at det er *én selv*, det er sagt til, og at man ved sin fortolkning giver *sit* svar.

Selvfølger vil jeg ikke benægte videnskabens ret og betydning, naar det f.eks. drejer sig om Ny Testamente, men i og med det videnskabelige arbejde viser det sig alligevel, at al fortolkning er fortolkning af fortolkeren selv. Derfor er alle diskussioner om bibelkritik saa latterlige – og som regel gennemværlige.

Denne sætning – al fortolkning er selvfortolkning – kunde belyses principielt, men skal den virkelig forstaaes, maa den dog fremstilles i eksempler.

Jeg havde oprindelig tænkt at lade foredraget forme sig som en række eksempler hentet fra den saakaldte Kierkegaard-forskning; altsaa paavise, hvilke forskellige slags væsener, der kigger i værkerne – og hvilke der følger med nødvendighed maa stirre ud af dem. Men jeg har besluttet mig til at nøjes med at belyse sætningen ud fra den tyske Kierkegaard-forsker og -oversætter Christoph Schrempf's to-bindes værk om Kierkegaard.<sup>1</sup> Der er nu straks den vanskelighed derved, at Schrempf's bog hverken er noget betydeligt eller aandrigt arbejde; han er temmelig bornert; hans evne til at indføle sig i den person, han vil skildre, er heller ikke stor. Hans værk har kun interesse som et ærligt opgør; Kierkegaard har hverken skaffet ham ry som dybsindig tænker eller nogen betydelig stilling i kirken, – af kirken har han endog skaffet ham ud. Schrempf sværger ikke ved mindet om Kierkegaard; han destillerer ikke den onde gift ud af Kierkegaards værker, men giver os til gengæld heller ikke det rene vand som kristelig næring. Men netop af den grund har jeg i Schrempf's misforstaaelse fundet mere Kierkegaard-forstaaelse end i de allerfleste Kierkegaard-bøger.

Med ønsket om, at oplæseren vil give sig overmaade god tid, – eller

om at tilhørerne om fornødent vil tvinge ham dertil, – lader jeg nu Schrempf og Kierkegaard og opgøret imellem dem komme til orde, og jeg haaber ogsaa, at tilhørerne vil gøre sig den anstrengelse, det vil koste, at finde meningen i hver af de mange tørre sætninger, – den mening, jeg har fundet i dem, eller en anden god mening.

## II

Naar Schrempf's bog paa een gang er en biografi af Kierkegaard og et personligt opgør med Kierkegaard, skyldes det – efter hvad han selv siger – den omstændighed, at han, da han som stud. theol. tilfældigt fik fat paa Kierkegaards „Til Selvprøvelse Samtiden anbefalet“ virkelig læste den – til selvprøvelse.

Den overbeviste ham om, at Bibelen kun læses rigtigt, naar den læses til opbyggelse, medens han dog ikke med Kierkegaard vilde lade opbyggelsen bestaa i, at han ved hvert ord som et Guds ord føjede til: „det er om mig“ eller „til mig“; thi paa det tidspunkt var Bibelen ikke længer det Guds ord for ham, som den før havde været, og han fandt det ganske urigtigt som Kierkegaard at bortskaffe tvivlen ved at behandle den som ulydighed mod Gud.

Efterhaanden – og ogsaa efter, at han var blevet præst – læste han alle Kierkegaards skrifter.

Kierkegaard fik ham dog ikke til at vende tilbage til biblicismen, men han gjorde ham hans eget personlige uklare forhold til kirken mere klart, hvilket resulterede i, at han paadrog sig sin afskedigelse.

Selv om Schrempf ikke er sikker paa, at han derved har handlet, som Kierkegaard ønskede det – Kierkegaard vilde maaske have fundet det rigtigere, om han selv som vantro havde forlangt sin afskedigelse i stedet for at provokere den frem – og selv om han mener, at han vel ogsaa var naaet dertil uden Kierkegaards hjælp, saa er han dog Kierkegaard taknemmelig for hans medvirken og tilskyndelse til afgørelsen; med rette siger Schrempf, at han paa denne maade har bevist Kierkegaard den taknemmelighed, som han maatte ønske – nemlig derved, at han har taget ham alvorligt.

Men netop derigennem, at han tog Kierkegaard alvorligt, forandrede han selv, og dermed ogsaa hans stilling til Kierkegaard.

Han gjorde nemlig den ejendommelige opdagelse, at en stor del af hans religiøse overbevisning kun hørte hjemme paa prædikestolen og altsaa i god tro var taget paa autoritet, og besluttede sig derfor til for

fremtiden at nøjes med den overbevisning, der virkelig var hans egen, og de livsspørgsmaal, der blev tilbage, naar han tabte interessen for de spørgsmaal, som ikke virkelig paatvang sig ham, nemlig det spørgsmaal, om den Gud, der er kærlighed, ogsaa virkelig er til; og derom spørger han nu enhver autoritet, først og fremmest Kierkegaard.

Dette, at holde sig til det, han virkelig var overbevist om, opfattede Schrempf som en konsekvens af Kierkegaards tale om den eksistentielle tænker. Men naar han nu vender sig til Kierkegaard med sit livsspørgsmaal, bliver han ladt i stikken: Kierkegaard formaaede ikke at fastholde spørgsmaalet om Gud. Troede han kun, fordi han troede, han skulde tro? – saa troede han jo i grunden ikke . . .

For Schrempf er det spørgsmaal, om der er en Gud, man kan hengive sig til i tillid, langt vigtigere end spørgsmaalet om, hvorvidt han selv er kristen, medens Kierkegaard optaget af spørgsmaalet om sin egen kristendom overhovedet ikke turde (iflg. Schrempf) spørge om det andet. – „Jeg er“, skriver Schrempf, „mere og mere kommet til den opfattelse, at det er vigtigere, at faderen tænker paa sit barn, end at barnet tænker paa sin fader; og til syvende og sidst er det vel endog faderens sag at opdrage barnet til at tænke paa sig“.

Schrempf blev dog ikke færdig med Kierkegaard og er aldrig blevet det. Kierkegaard tvang ham til et stadigt opgør med sig, Kierkegaard, i hvem han mere og mere saa sit eget tidligere Jeg, sin egen kristelige fortid.

Den intime beskæftigelse med Kierkegaards værker, som oversættelsesarbejdet medførte, gjorde, at Schrempf tabte en del af sin respekt for Kierkegaards „Dialektik“. Sine bedste tanker – om den subjektive, eksistentielle tænker, om „den Enkelte“ og om „Samtidighed“ – har Kierkegaard efter Schrempf's mening aldrig tænkt igennem, – netop troens lydighed hindrede ham deri. Derfor mener Schrempf, at han ved sit opgør med Kierkegaard hjælper ham til hans ret over for ham selv. I øvrigt mener Schrempf, at Kierkegaard heller ikke selv formaaede at føre sine tanker ud i praksis; men selv om han behandler Kierkegaard von oben herab, maa det dog holdes ham til gode, at han har taget ham alvorligt. Der ligger her, mener han, en anerkendelse, der ikke ligefrem hyppigt bliver Kierkegaard til del.

### III.

Schrempf finder altsaa sit eget standpunkt udtrykt i Kierkegaards tanketilløb, som han imidlertid maa forsvare baade mod Kierkegaards

anvendelse og mod hans livs praksis. Vi gaar nu over til at vise dette i en række enkeltheder, – et sammenhængende referat af Schrempf's bog er uden interesse for vort emne.

I august 1835 erkendte Kierkegaard og med rette, siger Schrempf, at det for ham gjaldt om at af finde en idé, for hvilken han vilde leve og dø, at finde den sandhed, der var sandhed for ham. Men til trods for tilløbet og det gode forsæt formaaede han ikke at fastholde spørgsmaalet om sandheden, men var stadig udadrettet; ogsaa naar han beskæftigede sig med spørgsmaalet om kristendommen, synes han at holde sig selv paa afstand og betragte problemet objektivt og upersonligt. Hans optegnelser viser, at han var forarget paa kristendommen, altsaa en decideret ikke-kristen, og dog fastholdt han, skønt forarget, kristendommen, og beskæftigede sig med at finde ud af, hvad kristendom var, den sande til forskel fra den falske, ja, han bruger udtryk som at han kæmper for kristendommen, – den kristendom, siger Schrempf, der ikke var sandhed for ham.

Han har i grunden slet ikke set sagen klart; han siger: „Se, derpaa er det, det i livet kommer an, at man engang har set noget, følt noget, der er saa stort, at alt andet er intet i sammenligning med det.“ – Men, siger Schrempf, kommer det ikke meget mere an paa, at man finder en idé, for hvilken man vil leve og dø? Heller ikke hans religiøse oplevelse, den pludselige glæde, bringer ham til nogen klarhed. Og saa beslutter han – vel paa faderens tilskyndelse, – at han vil arbejde paa at komme i et langt inderligere forhold til kristendommen. Men, siger Schrempf, kristendom er dog ikke et forhold til kristendom, men derimod, at man tænker og derfor ogsaa lever kristeligt. Kierkegaard vil, før han er en kristen, blive en alvorlig kristen . . . Paa denne falske vej var han vel allerede blevet bragt ind som barn gennem en „kristelig“ opdragelse, der bestod i, at man præsenterede barnet for kristendommen som en sandhed, det skulde tro og gøre, i stedet for at lære det at tænke og leve kristeligt . . . Netop herved bliver kristendom et forhold til kristendom; ikke „kristelig“ tro, men tro paa kristendom som den sandhed, man *skal* tro paa . . .

Faderens død gjorde ondt værre; thi herved blev Kierkegaard for bestandig bundet til den dødes autoritet. Hvorledes hans falske autoritetsforhold til faderen, der aldrig blev gjort op, hindrede ham i at forstaa det væsentlige, kommer efter Schrempf klart frem i hans optegnelser om „den store Jordrystelse“. At Gud er kærlighed, havde den gamle Kierkegaard ikke paa nogen overbevisende maade kunnet for-



klare sønnen; derimod lærte han ham at holde fast paa troen paa Gud og paa, at Gud er kærlighed, – til trods for, at han ikke kunde forstaa det eller se det, Kierkegaard kom altsaa ind paa dette falske, at tro til trods for, at han ikke var overbevist, – til trods for, at han altsaa ikke troede, men kun troede, at han skulde tro . . . Dette var, skriver Schrempf, Kierkegaards proton pseudos (den første løgn), og det blev han sig aldrig selv bevidst.

#### IV.

Problemet om, hvorvidt der er en Gud, har Kierkegaard i virkeligheden – vi refererer stadig Schrempf's tanker, – aldrig beskæftiget sig alvorligt med, – og han er derfor naturligvis heller aldrig naaet til nogen klar og utvetydig overbevisning. Det er med ham som med Hiob; han tager slet og ret sine ord mod Gud tilbage uden at have forlangt eller faaet nogen forklaring af Gud. Han opgiver sin tvivl uden at have faaet tvivlen gendrevet. Trods al velbegrundet tvivl og fortvivlelse synes han aldrig for alvor at have draget Guds tilværelse i tvivl. Derfor, siger Kierkegaard, betyder den kristelige opdragelse, – den, der bestaar i at lære barnet, at Gud er kærlighed, – saa meget, for ellers vil et menneske senere hen i livet faa svært ved at fastholde troen paa Guds kærlighed, naar det ser og oplever saa meget, der gør troen paa Guds kærlighed vanskelig. Saa grunder da Kierkegaards tro sig til syvende og sidst paa et: „Du skal! Det er ganske vist, for det er blevet mig sagt“. Skulde hans tro virkelig være bleven hans egen overbevisning, maatte denne hans tro allerførst opløses i det spørgsmaal, om den Gud, han troede at tro paa, virkelig ogsaa var til. Men Kierkegaards tro er aldrig blevet hans egen overbevisning; han er ikke selv naaet til at være virkelig overbevist; han ved i virkeligheden aldrig at svare sig selv og andre med andet end dette: Du skal tro. Som følge heraf overser han naturligvis i sine værker selve hovedsagen: Hvorledes der i et menneske opstaar den overbevisning, at der eksisterer saadan noget som en Gud. Selv om han forsikrer, at troen er den sejr, som har overvundet verden, lader han dog alt bero med forsikringer. Hvorledes det gaar til, at troen overvinder verden, véd han nemlig slet ikke selv, da han ikke selv paa langt nær i troen har overvundet verden.

Det er skønt og rigtigt og opbyggeligt at have en Fader i himlen, der giver os alt, hvad vi trænger til . . . Men er det nu ogsaa sandt? . . . Thi naar jeg har en Fader i himlen, der vil og kan sørge for mig, saa er jeg

ganske rigtigt en ren taabe, om jeg ganske overflødigt gør mig sorger og bekymringer; for at indse det behøver jeg hverken liljen eller fuglen eller Søren Kierkegaard eller Jesus. Men om denne Fader i himlen, hvis eksistens gør mine sorger unødige og taabelige, om han eksisterer? Dette spørgsmaal kan hverken liljen eller fuglen besvare mig; og det bliver ikke besvaret derigennem, at Kierkegaard aabenbart betragter det som utilladeligt og derfor ignorerer det. Af Kierkegaard faar man blot at vide, at man ikke er nogen kristen, naar man gør saadanne spørgsmaal.

Troen paa at have en Fader i himlen skulde dog kunne ophæve ethvert tungsind. Har altsaa Kierkegaard været tungsindig, saa troede han ikke, at Gud er kærlighed, eller at der er en Gud, der er kærlighed, men kun, at han skulde tro. – Kierkegaard indskærper, at man skal takke Gud for alle ting. Men Gud kan man dog ikke takke for dette eller hint, men kun for sin tilværelse som helhed; i tungsindet lider man ikke under dette eller hint, men under livet som helhed. Naar Kierkegaard derfor takker Gud, takker han ikke Gud, fordi han er taknemmelig, men fordi han mener at skulle takke Gud.

Kierkegaard virker da heller aldrig til opbyggelse – heller ikke i de opbyggelige taler. Han formaar ikke at overbevise, ja, han forsøger end ikke derpaa. I stedet for at opbygge læseren i overbevisningen om, at Gud ubetinget elsker ham, vil han opbygge ved fordringen om, at han ubetinget skal elske Gud. Og vækker han ikke ved sin lidenskabelige tale om, at et mennesket skal elske Gud, den mistanke, at Guds kærlighed dog ikke for ham er hævet over enhver tvivl? Naar man har en oprindelig og urokelig forestilling om, at Gud er kærlighed, behøver man dog ikke først at sige det med alle selvsuggestionens midler. Han viser, hvorledes mennesket er besjælet af den tvetydige angst, der baade frygter synden og frelsen, men han viser ikke, hvorledes mennesket naar til en indre vished om et utvetydigt forsyn. Han løser problemet om Guds eksistens ved at forudsætte ham, og spørgsmaalet om Guds forsyn og kærlighed ved at kræve, at et menneske over for ham altid skal mene, det har uret. Men herved frister han et menneske til at ville have uret over for Gud, ogsaa hvor det i virkeligheden føler sig hadet af ham, – fordi det er opbyggeligt altid at have uret over for Gud. Ved sit: „Du skal“ bibringer han mennesket tvivl om rigtigheden af sit glade budskab.

Paa samme maade, naar Kierkegaard vil tale til trøst. Hans liv, ikke mindst hans tungsind, viser, at han ikke er trøstet; han vil tænke sit

tungsinds tanke sammen med Gud i Kristus, d.v.s. med syndernes forladelse; han vil lære trøst af evangeliet. Han vil altsaa igennem kristelig opbyggelige betragtninger suggerere sig til en trøst. Han vil hjælpe mennesker til at gennemgaa en kur, som ikke har helbredt ham selv, – men netop derfor ser han ingen vej ud af sygdommen til døden. At ville kaste sin sorg paa Gud er ikke det samme som at gøre det; at ville trøstes er ikke det samme som at være trøstet. Og Kierkegaard hjælper mig ikke ved at sige: Du skal. Jeg véd nemlig – siger Schrempf – af erfaring, at det ikke nytter at ville tro. Hvad jeg kun tror, fordi jeg skal tro og derfor vil tro, det tror jeg i grunden ikke. Derfor bærer den vilde tro mig heller ikke, men er tværtimod en byrde, som jeg maa bære.

Selv i de værker, der handler om kristendommens sandhed, har Kierkegaard ikke stillet spørgsmaalet om kristendommen. Han gaar i virkeligheden ud fra kristendommens ret og beskæftiger sig kun med spørgsmaalet om, hvordan den tilegnes. Han undersøger ikke, om kristendommen er mulig, men spørger om, hvorledes den er mulig. Og han gaar ud fra, at samtiden ejer en kristelig overbevisning, at kristendommen er gyldig ogsaa for den, – og det gør han for med rette og eftertryk at kunne bebrejde sin samtid, at den ikke gør alvor af kristendommen. Han anklager menneskene for i kristendommen at have en kostbar perle, som de i virkeligheden ikke gør noget ud af. Men her gør Kierkegaard sin samtid uret; for den var kristendommen ikke den kostbare perle. Kierkegaard regner med en overbevisning, som ikke er, med en kristendom, som han dog selv betragter som selvforblændelse. Men enten er man dog kristen eller ogsaa er man det ikke. Var Kierkegaard mon selv kun kristen, fordi han skulde det?

Skulde Kierkegaard have hjulpet sin samtid, maatte han have kunnet overbevise den om, at kristendommen var en kostbar perle. Han ser ikke, at troen er en gave, som ikke kan tages, men kun gives. Hvis hans samtid havde troen, vilde de ogsaa leve ud af troen. Men Kierkegaard forlanger, at de skal tilpasse deres liv efter en tro, som de aabenbart ikke har. Han overser, at en tro, der virkelig er en tro, automatisk bestemmer sind, følelse og vilje hos den troende.

At Kierkegaard bygger sin tro paa et „Du skal“ og ikke paa en virkelig tro, en virkelig overbevisning, viser sig i øvrigt overalt. Han tror i grunden ikke paa det kristelige sindelag, som han i sine opbyggelige taler forudsætter hos læserne. Navnlig har han ikke forstaaet, at et menneske sammen med alle sine sorger kan, ja nødvendigvis maa,

kaste ogsaa ethvert ansvar over paa Gud. Den, hvem det er kommet til bevidsthed, at han af et Noget kaldet Gud bliver elsket med en allestedsnærværende, alvidende og almægtig kærlighed, han er sikkert fri for alle bekymringer, ogsaa bekymringen for sit forhold til Gud, der saaledes elsker ham. Mellem et menneske og Gud maa det nemlig væsentlig dreje sig om, at mennesket erkender, at det er ubetinget i Guds magt, at det som det eneste mulige saa ogsaa er det eneste rigtige at overlade sig ubetinget til Gud . . .

Men alt dette har Kierkegaard ikke forstaaet eller formaaet at holde fast, til trods for, at han forlanger, at man ubetinget skal regne med Gud. Han forlanger, at et menneske skal erhverve sin egen sjæl, – og det kan dog kun Gud gøre. Han beder Gud om tilgivelse, skønt den, der tror paa en kærlig Gud, dog ikke behøver at bede om tilgivelse. Den rette bedende strider i bønnen med Gud og sejrer derved, at Gud sejrer, har Kierkegaard sagt. Nej, barnet kæmper overhovedet ikke med faderen, og sejrer altsaa ikke derved, at faderen sejrer. Kæmpe kan et barn kun med faderen, naar det i den fjende, det mener at skulle kæmpe med, ikke erkender faderen. – Kierkegaard tror altsaa i virkeligheden ikke paa det sindelag mod Gud, som han forudsætter hos den bedende.

Uden først at overbevise om det glædelige i troen paa Guds kærlighed, vender Kierkegaard sig til menneskenes vilje og siger: Du skal. Han stiller altsaa mennesket over for et valg, men lægger ikke mærke til, at man dog ikke kan vælge det, man ikke kender, og at man, naar man kender det, ikke behøver at vælge det. Var Kierkegaard ikke saa overbevist om, at Gud var kærlighed; troede han kun derpaa, fordi han mente, han skulde tro? Og kan man med rette kalde det et valg at vælge mellem himmel og helvede? Kan man kalde det efterfølgelse af idealet at indgaa til livet, selv om vejen ogsaa er smal? Kierkegaard har overset, at Kristus ikke stillede fordringer, men kun gav raad for den, der vilde eje det evige liv. En fordring er det kun for den, der ikke selv er overbevist.

Og det er kun alt for forstaaeligt, at den, som ikke er overbevist om Guds kærlighed, men dog skal tro den, maa forarges. Han skal jo tro paa den kærlighed, han ikke har erkendt som kærlighed. Og Kierkegaard overbeviser ikke mennesket om, at der ingen grund er til at forarges, ja han kræver i grunden, at det skal tro, til trods for at det er forarget, – og det, fordi han regner med en tro, som ikke er en tro, men en troens lydighed eller en vilje til tro.

Idet Kierkegaard gaar ud fra Guds kærlighed, ser han det ikke som

sin opgave at overbevise sig selv og andre om Guds kærlighed, men synes kun at kende den opgave selv at elske Gud. Alle ting tjener dem til gode, som elsker Gud, siger han. Kun derigennem, at jeg elsker Gud, tjener alle ting mig til gode. Men har Kierkegaard da ikke gjort Guds kærlighed betinget af mennesket?

Som det er med troen, er det med kærligheden: Kierkegaard indskærper, at kærligheden er pligt: Du skal elske. Altsaa: jeg skal elske N.N.; det er min pligt. Ja, men naar jeg ikke elsker ham, hvorledes kommer jeg da til det? Fordi jeg pligtmæssigt vil elske ham, elsker jeg ham dog ikke. At ville elske er ikke at elske, saa lidt som at ville tro er det samme som at tro, eller at ville forlade mig paa er det samme som at forlade mig paa... At ville elske er paa ingen maade kærlighedens begyndelse, men en hindring for at komme til at elske. Ved at forkynde pligten til at elske hindrer Kierkegaard mig altsaa i at elske... Naar jeg elsker, elsker jeg netop grundløst, formaalsløst... Kierkegaards kærlighed til næsten skal være den selvfornægtende kærlighed... Men i at elske fornægter jeg ikke mig selv, men befinder mig tværtimod i kærlighedens selvforglemmelse saa godt som nogen sinde, naar jeg er beskæftiget med mig selv... Selvfornægtelse i streng forstand gives ikke; enhver saakaldt selvfornægtelse bestaar i, at man opgiver et lavere ønske for et højere... Hvad mener Kierkegaard for øvrigt med selvfornægtelse og afdøen? Tror han det nytter at sige til den livsglade, at han ikke maa være livsglad? Og den, som ikke er livsglad, hvorledes skal han bære sig ad med at afdø?

## V.

Kære tilhørere! Kierkegaard har ikke mange læsere i vor tid. Jeg har præsenteret Dem for en af dem... De vil sikkert have forstaaet, at jeg i grunden ved Christoph Schrempf's hjælp har holdt en lovtale over troens „Du skal“. Det er ikke hver dag, man hører derom; der er derfor grund til at være taknemmelig mod Schrempf. De fleste præster véd bedre besked; der er jo dog troende præster ogsaa endnu: overbeviste, trøstede, kærlige og glade. De har det strengt i vor tid; menneskene gider jo ligefrem ikke blive overbeviste om perlens ægthed og herlighed...

Troens „Du skal“ er for vantro og ikke for troende, for tvivlende og ikke for overbeviste, for de syge og ikke for de helbredte, ikke for dem, som er, men for dem, som ikke er kristne. Dette ord gør os til det,

vi ikke er, og stiller os som opgave at blive det, vi er: at nøjes med det at være mennesker, der lever af Guds naade.

Jeg har ikke villet staa med pegepinden i haanden, og derfor ikke villet gøre opmærksom paa, hvorledes en ærlig mand som Schrempf ved sin ærlighed afdækker den svindel med tro og oplevelse, med lydig-hed og overbevisning, som omtrent hele vor kirke udgiver som evan-gelium. – Thi det er virkelig evigt sandt: Her gælder der et enten-eller: enten overbevisning og liv eller tro og haab.

## NOTER

Manuskripterne til de fire første artikler fandtes sammen i en mappe med paa-skrift: Paradoxet, og er utvivlsomt forarbejder til en paatænkt større afhandling. De er antagelig skrevet omkring 1955, da den tredje artikel i en meget forkortet form udkom i tysk oversættelse i tidsskriftet *Orbis Litterarum* i det nævnte aar.

### 1.

Indledningen kan saadan set godt betragtes som en indledning til hele bindet, da den handler om læsningen af Kierkegaard i almindelighed, ikke specielt med henblik paa paradokset.

1. Martin Heidegger: *Holzwege*, 1950, side 230.
2. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, 1931, side 235, fodnoten.
3. Ms. har: og deres mulige indflydelse paa hinanden.

### 2.

Undertitlen er sat af udgiverne.

1. *Sacrificium intellectus* = opofrelse af forstanden, opgivelse af det, man ad erkendelsens vej kan naa frem til.
2. *Perfectibilitet* = evne til at udvikle sig til fuldkommenhed.
3. Jvnf. til det følgende: P. A. Heiberg: *Et Segment af Søren Kierkegaards religiøse Udvikling*, *Kierkegaard-studier III*, 1918, hvorfra en del stof og flere mere eller mindre direkte citater er hentet.
- 3a. *Subreption* = Tilsnigelse.
4. *Papirerne I A 94 og 101*.
5. *Credo ut intelligam* = jeg tror for at forstaa.
6. *Nihil est in intellectu . . .* = der er intet i Forstanden, som ikke før har været i Sansningen.
7. *Credo quia absurdum* = jeg tror, fordi det er fornuftstridigt.

8. *Conditio sine qua non* = en uomgængelig betingelse.

9. *Fides qua* = troens hvorledes (det eksistentielle); *fides quae* = troens hvad (indholdet).
10. *Redintegratio* = Tilbageføring til det oprindelige.
11. *Viden*: Ms. har tro, men det maa være en fejlskrivning, jvf. det ovenstaaende K.-citat.
12. *Synergisme* = Samvirke mlm. Gud og Menneske i *Frelsesspørgsmaal*.
13. *S. V. IV*, 179 ff og 204 ff.
14. *S. V. IV*, 192 ff.

### 3.

Denne artikel er trykt efter to manuskripter, der omend paa visse steder ret forskellige i ordlyd følger den samme tankegang. Nogle steder er det ene bredere og bedre udarbejdet end det andet, andre steder omvendt. Vi har overalt, hvor det var muligt uden at bryde sammenhængen, valgt at følge det, der indholdsmæssigt gav mest, og hvori der var færrest uklarheder. Et A eller B indsat i teksten angiver, hvilket af manuskripterne der følges. I enkelte afsnit, som er betegnede ved et A + B, er det tilgrundliggende manuskript suppleret med udtryk fra det andet. Et enkelt sted har vi indsat en *passus* fra det danske manuskript til artiklen i *Orbis Litterarum*, i teksten angivet ved et O.L., idet vi mente, det

gav et godt supplement. Et stykke, mærket C, stammer fra en løs side, der ikke var medtaget i manuskriptets nummerering.

1. *conditio sine qua non* = en uomgængelig betingelse.
2. *Diaspora* = adspredelse, udlændighed; jvnf. udtrykket: Jøderne i adspredelsen, i mange enkelte lande.
3. *lidende* betyder her som overalt hos Kierkegaard ikke saa meget noget følelsesmæssigt som noget passivt.
4. *Index sui et falsum* = kriterium baade paa sig selv og paa det modsatte (usandheden).
5. *Abbrevierede* = forkortede.
6. *Prologomina* = indledning.
7. S. V. VII, 328.
8. *In actu* = i eller som handling (i modsætning til statisk).

#### 4.

Til denne artikel er der brugt to manuskripter, angivet i teksten ved A og B. B er sikkert skrevet sammen med de øvrige artikler om paradokset, mens A synes at være en senere bearbejdelse og forkortelse; i hvert fald angives det paa et givet sted i A, at et bestemt stykke af B skal indsættes her (det drejer sig om det først benyttede stykke af B).

De første sider af A, som er udeladt her, er et resumé af den forrige artikel; det fremgaar deraf, at A er udarbejdet til et foredrag om eksistensfilosofi og kristendom. Vi har fulgt A, men har ud over det af forfatteren selv angivne stykke ogsaa brugt andre indskud fra B.

1. *Terminus a quo* = den grænse,

hvorfra; her omtrent = forudsætning, udgangspunkt for.

2. *Implicit* = udtalt indbefattet i.
3. *Esoteriske* = skjulte, hemmelighedsfulde.
4. *Das unverfügbare* = det ikke til raadighed staaende.
5. *Soteriologien* = frelselæren.
6. *Beati possidentes* = lykkelige besiddende.
7. Saa bliver syndsforladelsen til . . ., ms. har: som formel bliver vi hurtigt færdige med synds.
8. *Prototypen* = det første og dermed retningsgivende eksemplar, d.v. her s. Kristus som typen paa det sande menneske.
9. *Theologia crucis* = korsets teologi, - i modsætning til: *theologia gloriae*, herlighedens teologi. Fra Luthers Heidelberg - sætninger, XIX - XXI, se Tidehverv, aargang I, 1927, side 54 f.
10. *Conformitas* - ligedannethed, ensartethed.
11. *Simul justus, simul peccator*, eller som det oftest citeres: *simul justus et peccator* - paa eengang retfærdig og synder.

#### 5.

Til denne artikel findes to forskellige manuskripter, der dels gentager, dels supplerer hinanden; vi har derfor valgt at sætte dem sammen, hvorved det meste af stoffet kommer med uden irriterende gentagelser, og uden at tankegangen bliver for spredt. Ved et A eller B i teksten er det angivet, hvilket manuskript der følges. De to først benyttede stykker af B staar i ma. i omvendt rækkefølge.



Overskriften er tilføjet af udgiverne.

1. Instar omnium, d.v.s. et eksempel, der staar for alle andre.
2. Sætningen er ufuldendt i ms. (vælgende?)

6.

Overskriften er tilføjet af udgiverne.

1. Ms. har: forholdet til sig selv.
2. d.v.s. i "Enten-Eller" II.

7.

I den midterste del af denne artikel er der foretaget nogle mindre omstillinger i teksten, da rækkefølgen i ms. bar præg af stor tilfældighed. Ms.s rækkefølge er angivet ved tallene I til VI indskudt i teksten.

1. Uno tenore = i uafbrudt rækkefølge.

8.

Artiklerne VIII, IX og X er sikkert skrevet omtrent samtidig og paa et meget tidligt tidspunkt, i hvert fald før 1940.

1. Meningen er antagelig: sejren betyder farens stadig nye overvindelse, altsaa ikke resultatet men handlingen.

9.

Denne artikel er i sin helhed hentet fra et haandskrevet manuskript, A; da begyndelsen synes at mangle, er indledningen og et enkelt indskud hentet fra et maskinskrevet ms. med omtrent samme indhold.

1. Ms. har: ønsket, utvivlsomt skrivefejl.
2. I samme samling taler, fx. S. V. III

side 22: "forudsætter, at han har det."

3. S. V. III, 33 f.

10.

1. Her slutter den udarbejdede del af ms., resten foreligger kun i spredte noter og er for en stor del gentagelse og referat.

11.

Denne artikel er trykt efter tre haandskrevne manuskripter; de to, A og B, er ufuldendte, sideløbende og omtrent enslydende, paa enkelte punkter supplerende hinanden, mens det tredje, C, fortsætter deres tankegang og paa et par steder gentager dele af A. I den første del af B er indflettet nogle udtryk fra en anden version, hvoraf kun begyndelsen foreligger.

De efterfølgende fragmenter (P.S.) stammer fra løse papirer, opbevaret sammen med de tre haandskrifter og flere andre uanvendelige brudstykker. De er enten forarbejder eller - snarere - senere tilføjede kommentarer. Det hele er nok forberedelser til et foredrag holdt paa Tidehvervs sommermøde paa Hindsø i 1936; det endelige manuskript, hvis der nogensinde har været et saadant, er bortkommet.

1. In, cum, sub = i, med og under.

Udtrykket stammer fra den lutherske nadverlære, hvor det betegner Kristi nærværelse i brødet og vinen.

2. Sætningen er ikke fuldført. Maaske mangler ordet befalingen, som vi lige ovenfor har hørt giver fordringen indhold.
3. Resignatio in infernum. Saaledes ms. for resignatio ad infernum, d.v.s. ly-

dig hengivelse i Guds vilje, selv naar den fordømmer én til helvede. Udtrykket er overtaget fra den tyske mystik og anvendt i Luthers kommentar til Romerbrevet (8,28), som det stærkeste udtryk for, at kærlighed til Gud er selvets død.

12.

Denne artikel er trykt efter to fortløbende manuskripter, A og C, mens et indskud, B, er taget fra et tredje, ellers uanvendeligt ms., sandsynligvis et forarbejde. Et indskud, A 1, er taget fra A's slutning, som ellers er udeladt, og indsat i stedet for tre linjer med samme, men mere kortfattet indhold.

1. S. V. XI, 159.

13.

Artiklen maa være skrevet i 1955 eller kort derefter, da den omtaler den i 1955 afholdte Kierkegaard-kongress.

1. Smlg. Johs. Sløk: *Die Antropologie Kierkegaards*, 1954, side 35 ff.
2. Nok. Ms. har paa engang.
3. Det tilsvarende. Ms. har ganske det samme.
4. Citationstegn om *dette forhold* er sat af udgiverne.
5. Johs. Sløk: smstds.
6. *Tua res agitur = det er din sag, det gælder.*
7. Ms. har: men vil kunne, utvivlsomt grammatikalsk lapsus.

14.

Overskriften er sat af udgiverne.

1. Et ord mangler i ms. (tiden? endeligheden?)

15.

Overskriften er sat af udgiverne.

1. Pragmatisme, filosofisk retning, der som sandt kun anerkender det, som godtgør sig som virksomt i erfaringen.
2. . . . . gaect lige ind i evigheden.

16.

Denne artikel er sammensat af to manuskripter, A og B, som angivet i teksten, med visse ændringer i rækkefølgen for at formidle overgangene. A er ufuldendt, der findes ikke stort mere end det her benyttede.

1. Men er opfattet . . . Ms. har: fortvivlelsen er her opfattet.
2. Saa . . . d.v.s. naar man ser det under bestemmelsen natur.
3. Kuren, ms. har helbredelsen, men den har vi jo lige hørt var en tilstand, og der menes jo noget andet (helbredningen!).
4. Sandhedens rethaveri, S. V. XI, 155.

17.

Hele artiklen er sammensat af forskellige brudstykker, fundet i samme mappe med paaskriften: *Indøvelse*.

1. Ubetinget betyder her som overalt hos Kierkegaard: uden betingelser af nogen art.
2. S. V. XII, 23.
3. Han, — maa være mennesket, ikke Kristus.

18.

Paa to steder i ms. A har vi indskudt et par supplerende sætninger fra et sideløbende fragment med næsten samme indhold (A 1).

1 a. Organisere sig = forbeholde sig, sætte sig paa.

1. Anologia entis = væsensanalogi.

2. Providentia specialissima, d.v.s. forsyn overfor de særlig udvalgte. Udtryk fra den lutherske ortodoksi, som stammer fra Romerbrevets kap. 8, hvor det betegner Guds særlige forsyn for de troende.

3. S. V. XII, 64.

19.

Dette er indledning til et langt manuskript om Papirerne efter forfatterskabets ophør; det gør rede for Kierkegaards overvejelser før angrebet paa det bestaaende. Vi har udeladt det meste her, da det dels synes at være for meget referat, dels snarere hører hjemme i en Kierkegaard-biografi. Vi har medtaget indledningen som et fingerpeg om, hvordan Papirerne efter det egentlige forfatterskabs ophør kan læses.

1. Affinitet = berøringspunkt, slægtskab.

2. In suspenso, uafgjort, svævende, egt. i ophæng, nemlig om en vægt; her: i afventende sindstilstand.

20.

1. Ms. har indrikke, antagelig en skrivefejl, jvnf. linie 5 fra neden.

2. Invisibilia = de usynlige ting; Guds invisibilia = Guds usynlige væsen, hans guddommelige magt, herlighed, visdom, godhed o.s.v.

2 a. Contrarie, d.v.s. modsat af, hvad han virkelig er.

3. Visibilia = de synlige ting; Guds visibilia = Guds synlige fremtrædelsesform i Jesu menneskelighed, afmagt og kors.

4. Posteriora = de bagved liggende ting, her ryggen, bagsiden af en ting eller person. Guds posteriora er hans mod verden vendte væsen: menneskelighed, svaghed, daarskab, lidelse, kors. Moses fik kun lov til at se Gud bagfra (posteriora Dei), ikke ansigt til ansigt. Der sigtes her til Luthers anvendelse af begreberne posteriora dei og visibilia - invisibilia i Heidelberg-sættningerne XIX og XX.

5. Humilitas = ydmyghed, ringhed.

6. Stultitia = daarskab.

7. Ms. har: Luthers tro var paa en naadig Gud.

8. Gratia infusa = den indgydte naade.

9. Lydligt; skal muligvis være: hørligt, begribeligt (ordet, som det lyder), næppe: lydeligt (til at adlyde) eller tydeligt. Se linje 19.

21.

Dette foredrag blev oplæst paa Tidehvervs sommermøde i 1932, idet forfatteren ikke selv kunde være til stede. Derfor udtrykkene: oplæseren, tilhøreren.

1. Christoph Schrenpf: S. Kierkegaard. Eine Biographi 1927. Bind 1-2.

Søren Kierkegaard: Gesammelte Weerke. Unverküerst herausgegeben von H. Gottsched und Chr. Schrenpf. Jena 1909-24. Bind 1-12.

## SUMMARIES

### *1. Introduction*

It is unprofitable to consider Kierkegaard's writings from a developmental point of view. They do not simply reflect a personal religious development and still less consist in a systematic joining of concepts to form a total view. It is rather a question of marking time. K. knew in advance his "result", Christianity, and what interested him was its conjugation in the concrete situations in the life of a single existing human being. Consequently the pseudonyms must be viewed as speeches in a constant dialogue about Christian existence.

### *2. The Genesis of the Concept of the Paradox in Kierkegaard's Mind, as Elucidated on the Basis of the Papers. Continuation of I*

It is shown by quotations from the *Papers* how K. under the influence of St. Augustine and Hamann slowly left a philosophical, intellectualist concept of Christianity and attained to a subjective, practical-religious understanding of faith. His road went through an increasing sense of the polemic, the humorous, and the marvellous. The concept of the paradox in other words did not develop through theological speculation, but concurrently with the amplification of K.'s personal understanding of faith. The contents of the paradox are the forgiveness of sins as that which makes the old state new, i.e. offers a new possibility of life. Therefore the paradox is understood only in its dialectical relation to the consciousness of sin.

The article ends in the demonstration of a parallel, but essentially different line in K.'s understanding of the paradox, viz. the line ending in "The Project" and "The Metaphysical Whim" in *Philosophical Fragments*. The paradox there is the historical appearance of the God-man, Christ.

### *3. The Concept of the Paradox in Søren Kierkegaard Continuation of II.*

The concept of the paradox in *Philosophical Fragments* is developed with constant reference to the *Concluding Unscientific Postscript*. A fundamental obscurity in the *Fragments* is pointed out. The work aims at a confrontation of philosophy and Christianity in such a way that

both in spite of their essential difference are viewed in the sphere of objective thinking. But on the way a shifting takes place, it being evident that Christianity not only differs from philosophy by virtue of essentially different concepts, but also by virtue of its sphere, viz. subjective existence. In this connexion the development of K.'s understanding of Socrates is analyzed. Finally various traditional interpretations of the *Fragments* are criticized, thus on the one hand the humanistic and the ecclesiastically orthodox interpretations and on the other hand the pietist and the existentialist ones.

#### 4. *Christianity and Existentialism* *Continuation of III.*

On the basis of Christianity Kierkegaard became attentive to existence as a concept and set existence as the requirement of Christianity. This did not, however, mean that he had invented a special Christian existence or offered a new, Christian knowledge as to what it means to exist; for this is known to man in advance. He knows what life is and what guilt and forgiveness are. Indeed, is there anything particularly Christian at all which goes beyond an existentialist "belief"? No, not if the reference is to a knowledge of life and its conditions. What is Christian is simply what is old, but as something new. It is the miracle and the paradox and forgiveness and atonement as reality. What is Christian is that a historical event really makes something new of what is old – not once for all, but constantly repeated in the preaching of judgment and forgiveness. In other words: What is Christian is that the truth of existence, which otherwise is only an idea, is now a reality, as it is believed. Because of this affinity between Christianity and the understanding of human existence Christianity is always exposed to being reduced to existentialism or humanism. Only the paradox prevents this reduction.

#### 5. *Either – Or*

The article is an account of K.'s determination of the ethical as that of choosing the choice, of choosing absolutely, of choosing oneself or of choosing liberty (cf. *Either – Or* II. "On the Balance Between the Esthetical and the Ethical in the Development of the Personality"). In his exposition of these formulations Olesen Larsen tries to distinguish K. from any pietist-idealist as well as philosophical and scientific idea of

a moral development of the personality. He solely aims at placing man as an individual who is responsible for himself in his concretion and becomes himself by accepting this responsibility.

#### *6. On Being a Self*

When man is to become himself or to choose himself in his eternal validity, it is nowhere in K.'s writings indicated that man is to replace the concrete, temporal frame of his life by something else and higher. No changes of that kind lead closer to eternity, but on the contrary veil its true character. Eternity does not consist of a special "what", but of a distinct way of behaving, viz. the state of unconditional responsibility.

#### *7. The Edifying Discourses*

In the first half of the article some remarks on matters of principle in connexion with the reading of K.'s Edifying Discourses and on their relation to the pseudonymous writings. In the second half Olesen Larsen discusses in what sense K. may be termed a realist.

#### *8. To Keep One's Soul in Patience*

In a paraphrase of the central part of the discourse patience is determined partly as a relation to God, partly as man's relation to himself. The problem of independent human activity (performance) in the relation to God is illustrated, just as K.'s discourse is bounded from the current pietist-idealist understanding of the task of patience as ennobling of the self.

#### *9. Every Good Gift and Every Perfect Gift is from Above*

The first discourse.

The article is a slightly explicatory paraphrase of K.'s discourse.

#### *10. Every Good Gift and Every Perfect Gift is from Above*

The Third Discourse.

The theme of the discourse is determined as faith and good deeds, and its problem is how man can do good deeds without their being performances before God or before fellowmen. A comparison is made

between the view of the matter in "Works of Love" and that in the Sermon on the Mount.

### *11. Works of Love*

A number of reflexions on themes from the discourses in *Works of Love*. The following problems are illustrated: the hidden state of love and the necessity of believing in love. The Pharisees' and Christ's views of the obligation of law. The possibility of motivating obedience. The unity of love with duty, its form and its character of action. The significance of decision. Sin – repentance – forgiveness. Becoming. Good deeds and self-denial. The relation between the first and second commandments of the law and between law and gospel.

### *12. The Theme in Søren Kierkegaard's Writings. Fragment*

Whereas the other pseudonymous works contribute each with its speech to the theme which is common to all the writings, "The Sickness unto Death" collects all details and presents them in their unity. K.'s main theme is not existence, for he is not a philosopher of existence, but his theme is man as a spirit, i.e. this life as the one to be lived as a demand and a possibility. All his thoughts about that are determined from a Christian point of view.

### *13. The Sickness unto Death. A detail*

In a thorough interpretation of the first section of *The Sickness unto Death* the concepts of spirit, synthesis, and the moment are explained. In this connexion a comparison with *Concluding Scientific Postscript* and *The Concept of Dread* is made, and it is determined what new features are provided by *The Sickness unto Death* as compared with these earlier works. Finally the relations between the various forms of despair are illustrated.

### *14. The Double Movement of the Spirit and the Comprehensibility of Life*

In all K.'s works the word spirit denotes the choice or the action which constitutes the self. Spirit, therefore, is not the contrast to the

sensual, but to the spontaneous. In other words, to being spirit belongs a taking over of concrete life with the whole of its contents. Being spirit is unconditional having to and wanting to. What one has to do cannot be indicated, as alle material contents develop from one's concrete temporal life.

Man is subject to the demand and has been offered the possibility that concrete life is understood thoroughly. If this is omitted, life cannot be lived. The comprehensibility, however, solely occurs in the "must" which life is subject to.

#### *15. Man as Synthesis*

K.'s understanding of man as spirit and his understanding of man as synthesis are not two distinct views. Nor are the various syntheses with which he operates anything but and more than differentiated aspects of the same matter. This is established through an explanation of the concepts of infinity and finiteness. "K. uses adopted terms and brings up the Christian idea of creation, not as a theory, but as man's situation."

#### *16. Despair*

A comparison between the understanding of human despair in *The Sickness unto Death* and the discussion by the psychologico-sociological sciences of mental illness and health. The sciences regard man as nature and therefore by „despair“ mean an abnormal psychical state, which disappears by the satisfaction of ungratified requirements. K. does not speak about a conscious mental state, but about a possibly unconscious betrayal of the unconditional task to be fulfilled by man.

#### *17. Training in Christianity*

After a determination of the difference between K.'s Edifying Discourses and his Christian Discourses, as first of all found in the *Training in Christianity*, a paraphrase of the main ideas in this work is given.

#### *18. Kierkegaard's Relation to Protestant and Catholic Religiousness*

In continuation of a number of critical remarks on the part of Protestant and Catholic Kierkegaard literature which cites K. in support of their own dogmatic special interests, the methodical fundamental rules are



indicated which must apply to any understanding of his writings. On the basis of *Training in Christianity, For Self-Examination, and Judge for Yourselves!* K.'s view of Christianity then is outlined. Especially the following features are illustrated: the relation between doctrine and existential information, K.'s attitude towards the Lutheran idea of justification, his discourse on the corrective, and his view of the Church, the history of the Church, and of the offices of the Church. It is concluded that there is no road from K. to Protestant or Catholic religiousness. This is elaborated through an elucidation of the relation between demand, concession, and forgiveness in the life of the individual as well as of the Church. The main stress here is laid on a distinction between possessive dogmatics and personal disquiet. Finally K.'s relation partly to the New Testament, partly to the Lutheran idea of vocation is considered from the same point of view.

#### 19. *The Period of Waiting before „The Instant“*

A comment on P. A. Heiberg's reflections on some central notes in the *Papers* from the period between the end of the authorship and the attack on the Church. Parallely some fundamental methodical observations on the reading of the *Papers* are made, and a characterization is given of K.'s personal situation immediately before the publication of "The Instant."

#### 20. *God's Death and the Living God*

God is dead if he is comprehended as the object of man's work at faith, recognition, and appropriation. He only exists as the one who speaks to man. When God is not the object, but the subject, he consequently turns man's eyes away from himself and the supersensual world to the existing earthly reality. In other words, Christianity only makes sense as a discourse on man's situation. In connexion with these thoughts light is shed on Lutber's mention of the visible and the invisible God, of cross and resurrection, and of certainty of salvation. Finally the relationship with K.'s mention of the paradox is pointed out.

#### 21. *Solche Werke sind Spiegel*

As a vivid illustration of the sentence: All interpretation is self-interpretation, Olesen Larsen renders the German translator of Kierkegaard,

Christoph Schremp's interpretation and criticism of K.: K. cannot help anybody to believe, because he was not himself convinced, but offended. One cannot be a convinced believer by only being commanded what to believe; for faith can only appear as a gift. A relation to God the main concepts of which are existence and duty, is a relation at a distance and in dread, i.e. no real relation. The living relation to God only arises through a conviction that God really exists as a loving God. This conviction then automatically will determine mind, feeling, and will in the believer, i.e. do all that for him which he could not do himself by means of his strenuous concentration.

Without otherwise accepting Schremp's interpretation Olesen Larsen considers him to be a man who takes K. more seriously than most people. His criticism of the "thou shalt" of faith can against its purpose serve as a eulogy of these very words. Actually they are the only words which contain a consolation to unbelieving and doubting people who without having "conviction and life" to fall back on, are referred to faith and hope.