



Danskernes Historie Online

Danske Slægtsforskeres Bibliotek

Dette værk er downloadet fra Danskernes Historie Online

Danskernes Historie Online er Danmarks største digitaliseringsprojekt af litteratur inden for emner som personalhistorie, lokalhistorie og slægtsforskning. Biblioteket hører under den almennyttige forening Danske Slægtsforskere. Vi bevarer vores fælles kulturarv, digitaliserer den og stiller den til rådighed for alle interesserede.

Støt Danskernes Historie Online - Bliv sponsor

Som sponsor i biblioteket opnår du en række fordele. Læs mere om fordele og sponsorat her: <https://slaegtsbibliotek.dk/sponsorat>

Ophavsret

Biblioteket indeholder værker både med og uden ophavsret. For værker, som er omfattet af ophavsret, må PDF-filen kun benyttes til personligt brug.

Links

Slægtsforskeres Bibliotek: <https://slaegtsbibliotek.dk>

Danske Slægtsforskere: <https://slaegt.dk>

FESTSKRIFT

UDGIVET AF

KØBENHAVNS UNIVERSITET

I ANLEDNING AF

HANS MAJESTÆT KONGENS FØDSELSDAG

11. MARTS 1952



SØREN HOLM

SØREN KIERKEGAARDS

HISTORIEFILOSOFI

KØBENHAVN MCMLII

BIANCO LUNOS BOGTRYKKERI

SØREN HOLM

SØREN KIERKEGAARDS
HISTORIEFILOSOFI



KØBENHAVN

BIANCO LUNOS BOGTRYKKERI

1952

FORORD

I den næsten uoverskuelige Litteratur om Søren Kierkegaard og hans Tænkning har der efter mit Skøn manglet en samlet Redegørelse for to af de mest centrale Problemer i hans Forfatter-skab, nemlig det Dialektiskes Begreb og Historiefilosofien. Jeg har ofte følt Trang til at behandle dem begge. Den første Opgave vilde bestaa i at give et Bidrag til Besvarelsen af et terminologisk Spørgsmaal, som i og for sig ikke vedrører Kierkegaards Anskuelser, men kun hans Maade at udtrykke sig paa. Den sidste Opgave, som jeg har forsøgt at give et Bidrag til Løsningen af i nærværende Skrift, angaar sikkert det mest centrale i hans Filosofi og Kristendomsforstaaelse. Naar jeg har valgt denne Opgave først, skyldes det dens nære Forbindelse med mine egne religionsfilosofiske Studier. Om jeg nogen Sinde giver en samlet Redegørelse for Kierkegaards Dialektik, er tvivlsomt; men hvor forskellige Betydninger Ordene dialektisk og Dialektik kan spænde over hos Kierkegaard, har jeg søgt at vise ved en Række Fodnoter til de Steder, hvor Ordene bruges i nærværende Bog, der er et Forsøg paa at give en Parafraze og kort Kommentar til vor store Tænkners Opfattelse af Forholdet mellem Kristendom og Historie.

Om Historie havde Søren Kierkegaard ikke meget Begreb, hverken methodisk eller kulturelt-sociologisk. Men hans særlige Opfattelse af Kristendommen tvang ham til at udforme en Historiefilosofi, der paa samme Tid skulde være en Polemik mod Hegel og en Væsensbestemmelse af Kristendommen. Da Kristendommen er en historisk Religion, og da Kierkegaards Forstaaelse af Historien er saa mangelfuld — ved vort Universitet havde han ikke kunnet lære at forstaa den, hverken i det theologiske eller i det filosofiske

Fakultet — er det ikke underligt, at hans kristne Historiefilosofi førte til uholdbare Resultater. Kierkegaards Historiefilosofi og hans deraf følgende Bestemmelse af Kristendommen er blevet til i Polemik mod Hegels Filosofi. Hvad den vilde være blevet uden dette Vehikel, er ikke godt at vide. Dialektisk Skarpsindighed skulde han nok have lagt for Dagen; men den var utvivlsomt gaaet i en helt anden Retning. Det lønner sig imidlertid ikke at spekulere over, hvad Kierkegaard eventuelt kunde være kommet til at mene. Denne Bog vil holde sig til det positive, at gøre Rede for, hvad han faktisk mente om det Eviges Indgang i den Historie, der efter sit Væsen ikke er dialektisk for det Evige og ikke kan fordøje Paradokset, som det hedder i hans egen Terminologi.

Regensen, i November 1951.

SØREN HOLM.

I

DEN HISTORISKE BAGGRUND

1. LESSING

Da det religionsfilosofiske Problem opstod med Renaissancefilosofien, var det Kristendommens Forhold til den nye Naturvidenskab, der bestemte Problematiken. For alle de store filosofiske Systembyggere gjaldt det om at bestemme Guds Stilling i Forhold til Universet og at forene hans Handlinger med de naturvidenskabelige Love. Det blev altsaa Naturvidenskaben og Naturfilosofien, der bestemte Religionsfilosofiens Karakter, og dette vedblev at være Tilfældet næsten til vore Dage. Ikke blot Romantikens Naturfilosofi, der fik sin mest fremtrædende Repræsentant i Schelling, men ogsaa den liberale Theologi, der grundlagdes af Albrecht Ritschl og fik sin store danske Repræsentant i F. C. Krarup, fandt Religionsfilosofiens Hovedproblem i dens Forhold til Naturerkendelsen, og i det tyvende Aarhundrede har man forsøgt at skabe en Religionsfilosofi i Tilknnytning til den moderne Relativitetsteori. Dette blev saaledes forsøgt af Nordmanden Kristian Schjelderup i 1921 i hans Bog om »Religionens Sandhet i Lys av den relativitetsteoretiske Virkelighetsopfatning«, og 1926 udsendte Arthur Titius sit mægtige Værk om »Natur und Gott. Ein Versuch zur Verständigung zwischen Naturwissenschaft und Theologie«.

Fra og med Oplysningstiden har der imidlertid ogsaa været en anden Problemstilling for Religionsfilosofien, idet man har spurgt om Kristendommens Forhold til det historiske. Kristendommen hævder at være en historisk Religion, der er kommet ind i Tilværelsen og nærmere angivet i Historien paa et konkret og nøje

paaviseligt Tidspunkt, og den hævder at være kommet ind ovenfra, ved en Aabenbaring, der ikke skyldes immanente Aarsager, men en guddommelig Indgriben, ved hvilken Sandheden er kommet ind i Verden og fra da af har fortsat sin Virkning op gennem Historien. Det er derfor blevet Religionsfilosofiens naturlige Opgave at undersøge denne Aabenbarings Forhold til det alment historiske eller spørge, om den eviggyldige Sandhed, der gennem Aabenbaringen er kommet til Mennesker, overhovedet lader sig sætte i Relation til de immanente historiske Hændelser. At have stillet det religionsfilosofiske Problem paa denne Maade har *Lessing* som den første Æren for.

Det skete med en lille Opsats fra 1777 med Titlen »Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft«¹⁾. Med sine seks Sider løftede dette lille Skrift hele den religionsfilosofiske og apologetiske Problemstilling af dens Hængsler. Skriftet er affattet overmaade sammentrængt og er vanskeligt at læse. *Lessing* begynder med at fastslaa den Forskel, der ligger i Spaadømmes og Underes Beviskraft, efter som man selv har oplevet dem eller blot hører om dem ad den historiske Overleverings Vej. Havde vi set Jesus gøre Undere, vilde vi ikke nægte at tro paa dem. Vi havde bøjet vor Forstand for de umiddelbare Kendsgerninger, for disse Aands og Krafts Beviser. Men for os i det attende Aarhundrede er disse Beviser for Aand og Kraft ikke mere Aand eller Kraft, men blot *Vidnesbyrd* om Aand og Kraft. Efterretninger om opfyldte Spaadomme er ikke selv opfyldte Spaadomme, og Efterretninger om Undere er ikke selv Undere; thi Undere virker umiddelbart, Meddelelser om dem kun middelbart, gennem et Medium, som berøver dem al deres Kraft.

Naar dette er Tilfældet, kan *Lessing* ikke forstaa, at nogen vil forlange af ham, at han paa en meget ringe Foranledning skal tro de ubegribelige Sandheder, som Folk for 1600—1800 Aar siden troede paa langt større Foranledning. Dette har ingen Ret til at kræve af ham. Det højeste, man kan hævde, er, at disse Efterretninger om opfyldte Spaadomme og Undere er lige saa tilforladelige, som historiske Efterretninger overhovedet kan blive det. Selv om

¹⁾ Jvf. I Korinthiebrev 2, 4: Min Tale og min Forkyndelse var ikke med Visdoms overbevisende Ord, men med Aands og Krafts Bevis. — Ved Aand og Kraft forstaaes der rimeligvis ekstatiske Virkninger ved Aandsmeddelelsen og Undergerninger.

de ikke kan demonstreres, maa man tro lige saa fast paa dem som paa demonstrerede Sandheder, fordi de staar saa fast, som Indholdet af historiske Efterretninger overhovedet kan gøre det.

Her gør Lessing en elegant Koncession, idet han antager, at disse Efterretninger er lige saa tilforladelige, som historiske Efterretninger i det hele taget kan blive det. Men saa føjer han det afgørende til: Men naar de kun er *lige* saa tilforladelige, hvorfor gør man dem saa uendelig mere tilforladelige? Og hvorledes bærer man sig ad med det? Det sker ved, at man bygger noget helt andet paa dem, end man er berettiget til at bygge paa historiske Sandheder. Man bruger dem til Demonstration af Kristendommens Sandhed. Dette havde jo de gamle orthodoxe Theologer gjort, naar de fra de bibelske Beretningers Tilforladelighed og Undernes Fakticitet sluttede til Kristendommens Sandhed. Hertil siger Lessing nu, at naar historiske Sandheder som saadanne ikke kan bevises, kan man heller ikke bevise noget ved Hjælp af historiske Sandheder. »Das heisst: Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.« Jeg nægter ikke, siger Lessing, at Kristus har gjort Undere — igen en elegant Koncession — men jeg nægter, at disse Undere kan føre mig til blot den ringeste Tro paa Kristi Lære.

Det var det ene. Men dernæst spørger Lessing, hvad det vil sige at holde en historisk Sætning for sand. Jeg tror, at Aleksander den Store har levet, og at Kristus har oprejst døde til Live. Men kan jeg deraf slutte, at Gud har en Søn, som er ham væsenslig? Kan jeg af Kristi egen Opstandelse fra de Døde slutte, at han er Guds Søn? Det er en »metabasis eis allo genos«, et Spring over i en helt anden Kategori, at ville slutte fra historiske Sandheder til metafysiske og moralske Sandheder. »Das ist der garstige, breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich den Sprung versucht habe.« Det er kun Kristi Lære selv, der kan faa mig til at tro paa hans guddommelige Karakter. Underne kunde hjælpe Mængden paa Spor af denne Lære, og allerede det var noget stort. Men det historiske kan ikke bevise denne Lære.

I »Eine Dupplik« fra 1778 gaar Lessing videre med denne Tanke. Evangelisterne maa betragtes som andre Historieskrivere i Oldtiden. De kan fejle, og vil nogen nægte dette, nægter han det ikke af Hensyn til Evangelisterne, men af Hensyn til sin Dogmatik.

Helligaandens Tilskyndelse til at skrive har jo ikke gjort Evangelisterne alvidende, og vi maa da bygge paa Resultatet af deres Overbevisning og ikke paa den fuldstændige Overensstemmelse imellem dem. Undernes Sandsynlighed kan ikke godtgøre Religionens Sandhed; men den underfulde Religion kan sandsynliggøre Underne, og derfor skal Underne ogsaa blot opfattes som Stilladset, der bruges til Rejsning af en Bygning, men fjernes, naar Bygningen er færdig. Alle historiske Beviser for Kristendommen maa vises tilbage til deres Hjørne i Tøjhuset, hvor de tidligere har haft deres Plads.

Naar Lessing taler om »tilfældige historiske Sandheder«, er »tilfældig« et Genusprædikat. Det havde ingenlunde været i Strid med Logiken, om en historisk Begivenhed ikke havde fundet Sted, men som Faktum er den ikke uden videre Udtryk for en logisk Nødvendighed. Det faktiske kan logisk set udmærket være det tilfældige, og vi skal siden se, at Søren Kierkegaard her stiller sig ganske paa Linie med Lessing. Hvad Lessing vil hævde, er blot, at vi i Religionen staar over for nødvendige Sandheder, og det maa i det attende Aarhundredes Terminologi hedde Fornuftsandheder. Det var først Hegel, der forbandt Logik og Historie med hinanden, medens Lessing vil holde dem helt adskilte. Med mere moderne Udtryk kunde han sige, at vi i Historien møder de faktiske Begivenheder, medens vi i Religionen møder de ideale Værdier.

I Skriftet »Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft« hævder Lessing det praktiske Bevis for Kristendommens Sandhed. Det bekymrer ham ikke, om Sagen er sand eller falsk, blot Frugterne er gode, og i »Axiomata« fra 1778 hedder det, at Theologernes Hypoteser og Beviser ikke angaar den Kristne. Det er ham nok, at han føler sig salig i Kristendommen: Naar den lamme føler den elektriske Strøms velgørende Slag gennem sin Krop, interesserer det ham ikke, om det er Nollet eller Franklin, der er Opfinderen. Lessings Grundsyn bliver derfor, at Værdien er uafhængig af den historiske Opfindelse. Deri har han formentlig Ret; men han har ikke set, at alle Værdier er historiske i deres Oprindelse. Ogsaa Religionens Sandheder er ifølge deres Oprindelse »zufällige Geschichtswahrheiten«, selv om vi i Troen tillægger dem en Gyldighed, der rækker ud over den historiske Situation, i hvilken de er traadt frem.

2. KANT

Kant er enig med Lessing i, at det praktiske og aktuelle i Religionen gaar forud for det historiske. Religionen er for Kant Anerkendelsen af vore Pligter som guddommelige Bud, og den moralske Fuldkommenhed bliver derfor et Ideal, som Mennesket skal hæve sig op imod. Da Mennesket ikke selv er Ophavet til dette Ideal, bliver det bedst at sige, at det moralske Urbillede er kommet ned til os fra Himlen og har taget sig menneskelig Skikkelse paa, har fornedret sig og lidt til Verdens Bedste. I Modsætning til disse Lidelser kan ethvert Menneskes Lidelser under en eller anden Synsvinkel betragtes som selvforskyldte. Ved rent praktisk at tro paa denne Guds Søn kan Mennesket haabe paa at blive gudvelbehageligt, idet han i trofast Efterfølgelse søger at blive Urbilledet lig, og alene paa denne Maade kan et Menneske anse sig for en ikke uværdig Genstand for det guddommelige Velbehag¹⁾.

Vi staar her over for en *Idé*, som ligger i vor moralsk lovgivende Fornuft. Vi *skal* være i Overensstemmelse med den, og følgelig maa vi ogsaa *kunne* være det. Der behøves ikke noget Eksempel fra Erfaringen til at gøre Ideen om det gudvelbehagelige Menneske til Forbillede for os, fordi denne *Idé* ligger i vor egen Fornuft. Hvis et Menneske kræver mere end en udadtil Livsvandel, f. Eks. ogsaa Mirakler, for at kunne tro paa dette moralske Ideal, beviser han dermed blot sin moralske Vantro; thi Troen paa Dyden kan ikke erstattes af en Mirakeltro, som blot er rent historisk²⁾. Selv om ogsaa et Menneske med guddommeligt Sindelag til et givet Tidspunkt var kommet ned paa Jorden, sendt fra Himlen, og ved sin Lære, sit Liv og sin Lidelse havde givet os det bedste Eksempel paa et gudvelbehageligt Menneske, vilde han selvfølgelig have præsteret et overordentlig stort moralsk Gode i Verden, men derfor havde vi alligevel ikke Grund til at anse ham for mere end et naturligt Menneske, skønt han med fuld Sandhed kunde tale om sig selv som den, hvem man ikke kunde overbevise om nogen Synd³⁾.

Hvis en Kirke skulde bygges paa historiske Fakta, kunde den

1) Kant: Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 1793. Immanuel Kants Werke, udgivet af Ernst Cassirer, Bind VI, 1914, S. 201 f.

2) Religion innerhalb . . . S. 203.

3) Religion innerhalb . . . S. 204 f.

ikke udbredes længere, end Kendskabet til disse Fakta naaede. Men Gud forlanger heller ikke Tro paa visse historiske Fakta, men kun en moralsk Livsvandel, og de, som øver den, er sande Borgere i hans Rige¹⁾. Al Religion bestaar nemlig i, at vi betragter Gud som Lovgiveren for alle vore Pligter, og denne Lov har vi i vor egen Fornuft; men foruden dette rent moralske Religions syn gives der ogsaa et *statutarisk*, som grunder sig paa noget *historisk*, som kan være overleveret gennem Tradition eller en hellig Skrift og saaledes føres tilbage til en guddommelig Aabenbaring. Dette historiske eller statutariske kan imidlertid aldrig blive andet end rene Midler til Befordring af den moralske Religion²⁾, og det historiske optræder heller ikke som Middel overalt, hvor der findes en moralsk Religion. Det er derfor rigtigst at sige, at der kun findes een Religion, men flere Slags *Tro*, som bygger paa det historisk-statutariske³⁾.

Den moralske Religion er noget rent praktisk, medens vi i de enkelte positive Religionsformers statutariske og historiske Elementer møder noget theoretisk, der ikke kan aftvinge os nogen moralsk Interesse, hvis det ikke tvinger os til at opfylde vore menneskelige Pligter som guddommelige Bud⁴⁾. Det historiske har i Modsætning til det moralske kun partikulær Gyldighed, idet det kun kan angaa dem, til hvem den historiske Efterretning er naaet frem. Om det historiske gælder det samme som om al Erfaring, at det ikke indebærer Bevidstheden om, at det — og det vil i dette Tilfælde sige Troens Genstand — er saaledes og ikke kan være anderledes. Det historiske er blot rent faktisk saaledes, og følgelig faar det Tilfældighedens Præg over sig, — netop det samme, som Lessing havde sagt. Det historiske kan derfor nok høre med til Kirketroen, men ikke til den rene Religionstro, som alene bygger paa Fornuften og derfor ogsaa alene kan anses for nødvendig og saaledes være den sande Kirke⁵⁾. Den historiske Kirketro tager sit Udgangspunkt i Kristi stedfortrædende Soning; men denne Soning er kun Vehikel for den rene Religionstro, til hvilken den i en uvis Fremtid skal gaa over⁶⁾,

1) Religion innerhalb . . . S. 248.

2) Religion innerhalb . . . S. 249.

3) Religion innerhalb . . . S. 252 f.

4) Religion innerhalb . . . S. 255.

5) Religion innerhalb . . . S. 261.

6) Religion innerhalb . . . S. 264, 262.

saa Resultatet kan blive en almen Kirke, som kan være »ein ethischer Staat Gottes«¹⁾. Det historiske forgaar, medens det moralske bestaar.

Kants Religion bliver næsten identisk med Oplysningstidens »naturlige Religion»; men medens Rationalismen vilde rationalisere og reducere de kristelige Trossætninger, vil Kant *symbolisere* dem, fordi han anser dem for værdifulde og uundværlige. Dette gælder ikke mindst Troen paa Gudmennesket som det moralske Forbillede og Soneren af den menneskelige Synd. Men naar det væsentlige i Religionen ligger i Menneskets Fornuft og er noget nødvendigt og almengyldigt, som har sit Indhold i den fælles menneskelige Anerkendelse af vore Pligter som guddommelige Bud, kan det historiske qua tilfældigt kun faa yderst ringe Betydning. Det sande i Religionen er noget tidløst gyldigt. Den evige Salighed knyttes ikke sammen med noget historisk som hos Kierkegaard, der vil bygge den evige Salighed paa det historiske som dens *conditio sine qua non*. Hos Kant kan det historiske kun blive Udgangspunktet, Vehiklet eller »Anledningen«, ganske som Tilfældet ifølge Kierkegaard er i Græciteteten, hvor Læreren, som aabenbarer Disciplen Sandheden, højst kan blive den historiske Anledning, fordi Disciplen selv har Sandheden i sig. I sin Skildring af Græciteteten som Religionen »innerhalb«²⁾ benytter Kierkegaard Sokrates som Eksempel, men han kunde i Virkeligheden med samme Ret have benyttet Kant, som her kun adskiller sig fra Sokrates ved, at hans Methode ikke var den maieutiske. Trods sin Lære om »det radikale Onde« placerer Kant Moral-loven i Menneskets egen Fornuft, ligesom han tillægger Mennesket en Vilje, som magter den moralske Stræben. Du kan; thi du skal.

3. FICHTE

J. G. Fichte hævder i den sjette Forelæsning i »Anweisung zum seligen Leben« 1806, at det historiske Moment i Religionen er uden væsentlig Betydning, og han stiller sig hermed paa Linie med Lesing og Kant. I Johannes-Evangeliets Ord om Forholdet mellem Gud og Logos ligger der en eviggyldig Sandhed, som ogsaa møder os,

1) Religion innerhalb . . . S. 271.

2) Falder ofte sammen med »Religiøsiteteten A« til Forskel fra Kristendommens Paradoxs-Religiøsitet, som Kierkegaard kalder »Religiøsiteteten B«.

naar vi læser, at det guddommelige Lys skinner i Mørket. I denne Indledning til Evangeliet har vi noget absolut sandt og gyldigt, medens det følgende udtrykker noget, som kun er gyldigt for Jesu egen Tid og den Aposteltid, i hvilken Kristendommen fik sin historiske Grundlæggelse. Naar det forjættes, at Guds Ord rent og purt, Guds egen »Dasein« uden al Iblanding af Uklarhed og Mørke og uden nogen individuel Indskrænkning optraadte levende i Jesus af Nazareth paa dette konkrete Sted og til dette konkrete Tidspunkt, er det historiske og ikke metafysiske Udsagn, vi stilles over for. Vi staar her over for to helt forskellige Opfattelser, af hvilke den metafysiske er den absolut sande, og den historiske er den tidsbestemte og derfor ikke stedsegylidige.

I den metafysiske Opfattelse bliver Guds evige Ord fuldtud Kød for hver den, som levende føler sin Enhed med Gud og virkelig giver sit Liv hen i det guddommelige Liv. For denne Opfattelse er Jesus af Nazareth helt igennem det empiriske Udtryk for det evige Ord, som ingen har været det før ham. For Johannes er Kristus Guds Søn, den førstefødte, der ikke er fremkommet ved nogen Emanation, men ved at udtrykke Guds Kærlighed. Jesus har lært os den absolute Enhed af den menneskelige og den guddommelige Eksistens, som ingen før ham har gjort det, og de, der siden Kristi Tid er kommet i Samfund med Gud, er kommet det ved ham. *Hvorledes* dette imidlertid er sket, kan ikke have nogen religiøs Interesse, thi *ikke det historiske, men kun det metafysiske gør salig*. Det historiske gør kun forstandig og er altsaa noget theoretisk, som Kant havde sagt det. Hvis et Menneske virkelig kommer i Samfund med Gud, kan det ikke have nogen Interesse i at vide, paa hvilken Maade det er kommet det. Hvis Jesus skulde vende tilbage til Jorden, vilde han være tilfreds, om han fandt Kristendommen bevaret i Menneskers Hjerter, men om man huskede ham selv og hans Fortjeneste, vilde ikke interessere ham, som ikke søgte sin egen Ære, men blot Fadrens, som sendte ham. Det er altsaa Sagen selv og ikke dens historiske Omstændigheder, der er det afgørende.

Hvis Ordene skal presses stærkt, bliver de Udtryk for historiske og metafysiske Sætninger¹⁾, som lukker hinanden ude. Det historiske er Udtryk for blotte Fakta, men det historiske Faktum staar isoleret uden at kunne afledes af nogen *højere* Grund. I Modsætning

1) Se Anweisung zum seligen Leben, Beilage zu der 6. Vorlesung.

hertil er den metafysiske Bestanddel af et særligt Fænomen det, der med Nødvendighed følger af en højere og mere almen Lov og kan udledes af denne. Det er en videnskabelig Grundbrøde og en Underkendelse af Videnskabens Grænser, hvis man ikke vil nøjes med at betragte det historiske Faktum som Faktum, men søge at tyde det metafysisk, og Resultatet af saadanne Forsøg kan da ogsaa kun blive Digtning og vilkaarlige Hypoteser. En saadan Vilkaarlighed foreligger f. Eks., naar man ønsker at skildre, hvorledes Jesus som Individ er fremgaaet af det guddommelige Væsen, hvorimod det er fuldtud begribeligt, hvorledes hele Menneskeheden som saadan er fremgaaet af det guddommelige Væsen. Saadanne theoretiske Spørgsmaal har imidlertid heller ikke interesseret Jesus, og han har da i sin Lære ogsaa kun fremført, hvad der var Viden værd. Alt det øvrige har han ladet ligge. For ham laa den eneste Realitet i Foreningen med Gud, og han havde sin Erkendelse ene og alene gennem sin blotte Eksistens.

Jesus kendte kun det saliggørende Liv fra sig selv, men ikke i almene Begreber, som den spekulative Filosof søger at udtrykke det i. Jesus hentede Kendskabet til dette Liv fra sig selv alene, fra sin Selvbevidsthed og ikke fra theoretiske Begreber. Han tog det blot historisk, og enhver anden, der bærer sig ad paa samme Maade, vil ogsaa tage det rent historisk. Han vil sige om Jesus, at han levede paa den og den Tid i dette bestemte Land, og dermed er han tilfreds. Hvem der ønsker at vide mere endnu, f. Eks. ved hvilken vilkaarlig Foranstaltning fra Guds Side eller ved hvilken indre Nødvendighed i Guds Væsen et saadant Individ er blevet muligt og virkeligt, han overskrider det rent historiske Faktum og giver sig til at metafysicere det historiske.

For Jesus var en saadan Transcendering imidlertid absolut umulig; thi saa maatte han have skilt sin egen Personlighed ud fra Gud og ladet sig selv staa isoleret som et mærkværdigt Fænomen, der maatte betragte saavel sit eget Væsen som sin Opgave som en Gaade. Men en saadan Adskillelse mellem sig selv og Faderen finder vi netop ikke hos den Johannæiske Kristus. For Johannes var Jesus ikke Gud, thi han havde ikke nogen selvstændig Jesus, men Gud var Jesus og traadte frem som Jesus. Det var ikke Johannes' Opgave at forklare denne Jesus og hans mærkværdige Personlighed psykologisk. Det har været de moderne forbeholdt; men de burde

i Stedet indskrænke sig til at leve jævnt og ligetil og saa overlade det til dem, som har Lyst dertil, at beundre og forklare dette Liv.

Forskellen mellem Kant og Fichte ligger ikke i Synet paa det historiske Betydning, men udelukkende i, at den ene af dem er Ethiker og den anden Mystiker. For Kant gælder det om at virkeliggøre Moralloven i Religionen, for Fichte gælder det om at finde Hvile i en Kærlighedsmystik, der vil give sig Udtryk i gode Gerninger. Men i begge Tilfælde er det historiske ligesom hos Lessing det tilfældige, paa hvilket ingen kan bygge sin evige Salighed. Hos Kant er det det moralske, der gør salig, og hos Fichte det metafysiske, mystisk opfattet i Intuitionen, ikke logisk eller erkendelsesmæssigt, som Tilfældet er det hos Hegel, for hvem det historiske og det fornuftige gaar sammen i en højere Enhed. Derfor bliver hans Historie-syn ogsaa et helt andet end de tre foregaaende Tænkeres.

4. HEGEL

Det centrale i Hegels Historiefilosofi er Identificeringen af de to Faktorer, som Lessing havde kaldt for det historisk-tilfældige og det evigt-fornuftmæssige. Nøglen til hele Hegels Filosofi er i Virkeligheden et Par Linier i hans »Philosophie des Rechts«, som han lader trykke spatieret og som en Slags Vers:

Was vernünftig ist, das ist wirklich;
und was wirklich ist, das ist vernünftig¹).

Disse Ord passer ogsaa udmærket paa hans Historiefilosofi, som Søren Kierkegaard rammende har karakteriseret som Enheden af det metafysiske og det tilfældige²). Hegel løfter Historiens vekslende Hændelser op til den guddommelige Tankes Nødvendighed, og derfor kan han ogsaa hævde, at det sande kristelige Trosindhold skal retfærdiggøres ved Filosofien og ikke ved Historien. Skal vi overføre hans Tankegang til Fichtes Terminologi, kan vi udtrykke den ved at sige, at det historiske gør kun salig i dets Enhed med det metafysiske, men denne Enhed skal ikke skabes eller statueres, men blot forefindes eller konstateres. Medens Lessing hævdede, at alle historiske Sandheder qua historiske er tilfældige, vilde Hegel af-

¹) Philosophie des Rechts, Werke VIII 1840, S. 17.

²) Søren Kierkegaards Papirer, udgivet af P. A. Heiberg, V. Kuhr og E. Torsting, III, A 1.

gjort hævde, at vi i Historien møder »nødvendige Fornuftsandheder«, der ligesom Staten er Udtryk for »der Gang Gottes in der Welt«¹⁾. Historien er den guddommelige Tankes eller Ideens Selvfoldelse gennem Tiden, og derfor kan Kierkegaard med Rette hævde, at Hegel har bragt Bevægelsen ind i Logiken. Naar Kierkegaard derpaa hævder, at saa har Hegel eo ipso ogsaa bragt Nødvendigheden ud af Logiken, vil Hegel hævde nej. Alt virkeligt er fornuftigt.

Blandt de Modsætninger, der skal forenes eller medieres i den Hegelske Filosofi, er ogsaa Modsætningen mellem Gud og Menneske, og da denne Forening er nødvendig og maa finde Sted i Inkarnationen, bliver Hegel enig med Anselm af Canterbury²⁾ i, at Guds Menneskevordelse sker »rationabiliter« eller med logisk Nødvendighed. Foreningen af Gud og Menneske kræver, at Gud bliver inkarneret i et konkret og virkeligt Menneskeindivid, og Jesus Kristus er dette Menneske, der som Gud altsaa maa blive Gud-Mennesket. »Christus ist erschienen, ein Mensch, der Gott ist, und Gott, der Mensch ist; damit ist der Welt Friede und Versöhnung geworden«³⁾. Denne Kristusbegivenhed tager Hegel for virkelig Historie, ikke for »Mythe«, og han hævder næsten i Fortsættelse af de anførte Ord, at det ligger i den »kristelige Guds« Fremtræden, »dass sie [die Erscheinung] einzig in ihrer Art sey; sie kann nur Einmal geschehen.«

Idet Jesus har den fulde Gudsbevidsthed, i hvilken han ved sig at være i Gud og Gud at være i ham, er Enheden af Gud og Menneske fuldbyrdet, og den religiøse Kærlighed sletter Synden ud. Da Jesus som historisk Skikkelse var død paa Korset, kom hans Disciple ved Aandens Hjælp til en dybere Tydning af hans Liv og Skæbne. Hans Død var Dødens Død, og denne dobbelte Negation betyder positivt Opstandelsen; men Opstandelsen hører ikke hjemme paa Historiens og de sanselige Kendsgerningers, men paa Troens Omraade. Opstandelsen er derfor ikke ligesom Døden paa Korset en simpel historisk Hændelse, men Guds egen evige Historie, som kommer til Udtryk i Menighedens Opstandelsestro, og det er i denne Tro, vi finder den evige guddommelige Mening med Jesu historiske Skæbne.

Jesu Død er blevet det historiske Udgangspunkt for Menneskets

1) Philosophie des Rechts, Werke VIII, S. 313.

2) Jvf. S. 49.

3) Hegel: Philosophie der Geschichte, Werke IX, 1840, S. 394.

Bevidsthed om Forsoningen af Gud og Verden. Oversat fra filosofisk til theologisk Sprogbrug hedder det, at Gudmennesket ved sin Død har forsonet Gud og Mennesker med hinanden, og Troen er nødt til at forestille sig denne Forsoning som en historisk Begivenhed i Tiden, medens den for den filosofiske Tænkning maa være en evig Fornuftsandhed, som Kristus saa at sige eksemplificerer eller konkretiserer. Som evig Fornuftsandhed kan Forsoningen imidlertid ikke være nogen Hændelse eller Begivenhed. Hvad der er Hovedsagen for Hegel, er »Sønnens« evig-kosmiske Forskellighed fra Faderen, og vil man ikke turde hævde, at det helt igennem er Hegels Opfattelse, at Jesu historiske Fremtræden helt og holdent skal betragtes som blot og bar Illustration til dette evigt-kosmiske, kan man i bedste Fald sige, at den er en konkret Potensering af det evige. Der kan aldrig blive Tale om nogen »tilfældig« historisk Sandhed som hos Lessing; thi hos Hegel er intet tilfældigt. Kristi Fremtræden bliver derfor højst det eviges Afspejling i det timelige, men ikke dets paradoksale Indtræden i Historien, som vi møder det hos Søren Kierkegaard. Hos Hegel maa det evige give sig skiftende Udtryk gennem Historien, men hos Kierkegaard er det evige og det historiske saa inkommensurable for hinanden, at det eviges Indtræden i Historien bliver det store Paradoks, som støder an paa Tankens Form, men som til Gengæld skal tilegnes i Lidenskab, naar Tanken attraar sin egen Død.

Medens Kierkegaard skelnede mellem »Spekulationen«, der intet har med Kristendommen at skaffe, og den lidenskabelige Tilegnelse af Paradokset, mellem det intellektuelle og det eksistentielle, betragtede Hegel Spekulationen, der har Gud som sin sidste og højeste Genstand, som en religiøs Akt. Medens Kierkegaard med sin Religionsfilosofi vilde vise, at Filosofien intet har med Religionen, specielt Kristendommen at skaffe, betragtede Hegel Religionsfilosofien som den sande Gudstjeneste. Gud vil som den højeste Tanke ogsaa tænkes af Folk, som virkelig evner at tænke. Han vil ikke nøjes med at blive anskuet i Forestillingens billedlige Form af barnlige Sjæle. Det er over for denne Betragtning, Søren Kierkegaard har udtalt de kendte Ord i »Efterskrift til de philosophiske Smuler«, at Religionen ikke er et Asyl for daarlige Hoveder eller en Sinkelektie i Intellektualitetens Sfære¹⁾.

1) Efterskriften, VII 315.

5. SCHLEIERMACHER OG STRAUSS

Naar Kierkegaards Forfatterskab i mange Maader kan betegnes som et Angreb paa Hegels Filosofi, skyldes det, at begge Tænkere som deres Hovedproblem havde det historiske. Men netop fordi deres Historiefilosofi var saa forskellig, maatte Kierkegaard angribe Hegels Forsøg paa at placere den logiske Nødvendighed inden for Historiens Rammer. Som en Forbundsfælle i denne Kamp mod Hegel kunde han bruge Lessing, der i Historien blot vilde se det logisk tilfældige. Kant og Fichte interesserede ham ikke synderligt, og det samme gælder *Schleiermacher*, skønt der ogsaa havde været al god Grund for Kierkegaard til at protestere over for hans Forsøg paa at lade Kristi Liv og Virke glide ind i Historiens almindelige Kontekst. *Schleiermacher* ser ikke heri noget særligt Under ved Siden af de øvrige saakaldte frie Aarsager, thi Fromheden kan ikke have nogen særlig Interesse i at lade denne genoprettende Aarsag forholde sig paa nogen særlig Maade til Naturforløbet¹). Om Kristi Fremtræden i Historien siger *Schleiermacher*, at den som guddommelig Aabenbaring hverken er noget absolut overnaturligt eller ufornuftigt, og vi kan her godt tænke os at staa over for noget, som er en Virkning af vor egen Natur²).

Heller ikke *David Friedrich Strauss* har Kierkegaard taget megen direkte Notits af i sin Historiefilosofi, skønt *Strauss* i sin »*Leben Jesu*« fra 1835 vilde hævde, at Ideen om Guds og Menneskets Forsoning ikke var virkeliggjort i Jesus af Nazareth, fordi det nu engang ikke ligger til Ideen at udtømme sig i eet Eksempel og da slet ikke i det første. I »*Christliche Glaubenslehre*«, 1840—41, hævder *Strauss*, at det ikke er den historiske Jesus, men hele Menneskeslægten, der er Virkeliggørelsen af Religionens Grundidé: Forsoningen af Gud og Menneske, og denne Forsoning finder hos *Strauss* sit Udtryk i Identiteten af Menneskeanden og Gud. Det er netop her, Kristologien hos *Strauss* bliver til Anthropologi.

Om Røret omkring *Strauss* skulde have sat Kierkegaard ind paa historiefilosofiske Undersøgelser, tør jeg ikke sige. Men den unge

1) Fr. *Schleiermacher*: *Der christliche Glaube* I, 2. Udgave 1830, § 47, S. 258.

2) *Christlicher Glaube*, I § 13 Thesen og S. 89 ø.

Hans Brøchner havde jo i 1842 f oversat Strauss' »Troselære« og i sit Eksamenspetitum erklæret sig for Straussianer, og Andreas Frederik Beck havde ligeledes 1842 i Afhandlingen om »Begrebet Mythus eller den religiøse Aands Form« udtalt sin Bekendelse til D. Fr. Strauss. Det er sikkert dem, Hostrup sigter til i »Gjenboerne« (første Akt, syvende Scene), hvor stud. theol. Klint siger til Søren Kirk¹), at der forestaar os en Ødelæggelse fra Straussianerne, selv om de endnu kun er to eller — knapt maalt — halvanden. Allerede i »Adam Homo«s første Del, der udkom 1841, lader Paludan-Müller en Straussianer optræde i det pastorale Selskab ved den lille Adams Daab. Det er Herr Pastor Flint med det kolde Hjerte, den skarpe Forstand og den fine Logik.

Hans Øre vendt er mod de nye Røster,
 Og høit i Ære Doctor Strauss han holdt,
 Med hvem han superklog og skeptisk lytter
 Til Skriftens Udsagn som til Sagn og Myther.

Der har saaledes været god Baggrund i Samtidens Danmark for en Behandling af det Emne, som Kierkegaards udviklede paa sin Vis i de »Philosophiske Smuler« fra 1844.

¹) I de senere Udgaver kaldet Søren Torp, en dialektisk Karikatur af Søren Kierkegaard.

II

VÆREN SOM EVIGHEDSKATEGORI

Hos Søren Kierkegaard opfattes Væren tidløst logisk som en udpræget Evighedskategori. Det er kun, naar han taler folkeligt eller humoristisk, at Evigheden kan faa kvantitativt Udtryk. Han taler saaledes i »Afluttende uvidenskabelig Efterskrift« om, hvor lidt den halvanden Times Tid, han har at leve sammen med Mennesker her paa Jorden, er mod en Evighed. Skulde denne korte Tid maaske forfølge mig i alle Evigheder?¹⁾ Evigheden er her ligesom i den populære Opfattelse den uendelig lange Tid; men Kierkegaard kan ogsaa bruge Begrebet kvantitativt-rumsligt om de frelstes Opholdssted efter Døden. Præsten lover, at vi skal ses igen, men sæt nu, at Evigheden var saa rummelig, at jeg slet ikke fik Øje paa hans Velærværdighed, som saa godhedsfuldt havde indestaaet for, at vi virkelig skulde ses igen²⁾. I Kierkegaards filosofiske Tænkning er Evigheden derimod det tidløse, Tidens Negation, som han har lært det af den græske Filosofi, først og fremmest Platon, der atter er paavirket af Eleaternes Lære om Væren som det evige og uforanderlige.

Paa denne Baggrund bliver det evige identisk med det virkelig værende, der som sin Modsætning har det ikke-værende, som idelig skifter og derfor er undergivet Forkrænkelighedens og Ufuldkommenhedens Vilkaar. Kierkegaard siger i »Philosophiske Smuler«, at det er det eviges Fuldkommenhed, at det ikke har Historie, og derved bliver det evige det eneste, som virkelig *er*. Udtrykt paa en lidt anden Maade vil det sige, at det ikke er underkastet nogen Udvikling³⁾. I en kommenterende Anmærkning til »Smulerne«⁴⁾ bruger

1) Efterskriften, Søren Kierkegaards Samlede Værker. 2. Udgave ved J. L. Heiberg, A. B. Drachmann og H. O. Lange, VII 168.

2) Efterskriften, VII 169. Jvf. Stadier paa Livets Vei, VI 411.

3) Philosophiske Smuler, IV 268.

4) Papirer, VI B 45.

Kierkegaard Gudstanken til Illustration af Forskellen mellem det evige og det historiske. Han tror ikke, at Gud er til, men veed det. Derimod tror han, at Gud har været til, og i dette Tilfælde staar vi over for det historiske, medens vi i første Tilfælde har det tidløst evige. I »Begrebet Angest« karakteriseres Tiden som den uendelige Succession, hvor forbigangent og tilkommende er skilte fra hinanden ved Nuets Moment, og derfor kan Tiden aldrig blive det virkelig Nærværende. I Evigheden er der i Modsætning hertil ingen Adskillelse af det forbigangne og det tilkommende, fordi det nærværende her er sat som den ophævede Succession. Det evige er det stedse nærværende, og derfor kunde Romerne ogsaa kalde Guddommen for præsens. Guderne var præsentis dii¹⁾).

At være historisk vil altid sige at være forbigangent. Det er at tilhøre Fortiden, og som det ifølge sit Væsen ahistoriske bliver Evigheden derfor noget stedse nærværende. Dette vil negativt sige, at den er uden Succession, som vi f. Eks. finder det hos Johannes Scotus Eriugena, Spinoza og andre, som af Plotins Nyplatonisme har lært, at Verden er evig, og at Væren er i fuldkommen Hvile uden nogen Overgang til Fremtid. I Overensstemmelse hermed bestemte Schelling Evigheden som Væren uden Tid, den er Nunc stans, et staaende eller uforanderligt Nu. Paa denne Baggrund forstaar vi Søren Kierkegaards Bestemmelse af Evigheden i »Begrebet Angest«. »Det Evige . . . er det Nærværende«. Tænkt er det Evige det Nærværende som den ophævede Succession (Tiden ved Successionen, der gaaer forbi). For Forestillingen er det en Fortgaaen, som dog ikke kommer af Stedet, fordi det Evige er for den det uendeligt indholdsfulde Nærværende. I det Evige findes da igjen ikke Adskillelsen af det Forbigangne og Tilkommende, fordi det Nærværende er sat som den ophævede Succession²⁾). Betegnelsen det »indholdsfulde Nærværende« leder stærkt Tanken hen mod Mystikens Tale om den »Fylde«, der præger den Oplevelse af Evigheden eller Nuets, som er adskilt fra Tiden. Men Mystikken og Nyplatonismen har jo ogsaa ofte fulgtes ad gennem Historiens Gang.

Som det slet og ret værende, der hverken er undergivet Forandring eller Tilblivelse — som Væren contra Vorden, kan vi ogsaa kalde det — bliver Evigheden identisk med *Nødvendigheden*, thi

1) Begrebet Angest, IV 392 f.

2) Begrebet Angest, IV 392 f.

heller ikke det nødvendige er undergivet Tilblivelsens og Forandringens Kategori. »Nødvendigheden staaer ganske for sig selv; der bliver slet intet til med Nødvendighed, lige saa lidt som Nødvendigheden [selv] bliver til, eller at noget ved at blive til bliver det Nødvendige. Der er slet Intet til, fordi det er nødvendigt, men det Nødvendige er til, fordi det er nødvendigt eller fordi det Nødvendige er¹⁾. Derfor udelukker Nødvendighed og Tilblivelse ogsaa hinanden, ganske som Evighed og Tilblivelse gør det. Ingen Tilblivelse er nødvendig, fordi al Tilblivelse sker ved Frihed og ikke af Nødvendighed²⁾. I Historien har vi Tilblivelse, og det er derfor, Historie og Evighed udelukker hinanden. Dette var netop Tilfældet i Græciteten, under den saakaldte Sokratiske Forudsætning, som Kierkegaard taler om i »Philosophiske Smuler«. I Græciteten kunde Læreren blot blive Anledningen for den lærende til at blive sig Sandheden bevidst. »Saa længe det Evige og det Historiske staae udenfor hinanden, er det Historiske kun Anledning.« En Erkendelse af det evige maa derfor se bort fra alt timeligt og historisk som noget fuldstændig ligegyldigt og uvedkommende³⁾.

Fra Eleaterne gaar der over Platon, Nyplatonismen, Spinoza og Hegel en Opfattelse, der identificerer Tænken og Væren med hinanden. Undertiden udtrykker man det samme ved Identificeringen af det værende med det fuldkomne, og det Platoniske Begreb *Idé* spænder over begge Identitetspar. »Idea« er nemlig baade det tænkte Begreb eller den tænkte Forestilling og den evige *Idé*, der paa samme Tid tænkes og evigt *er*, men i denne Evighed og uforanderlige Væren ligger netop dens Fuldkommenhed involveret. Hvis vi siger, at det evige er fuldkomment, eller at det værende er fuldkomment, fældes der en udpræget analytisk Dom. Der føjes intet nyt til i Prædikatet, som ikke allerede per definitionem ligger indesluttet i Subjektet. Tydeligst kommer dette Forhold maaske frem hos *Spinoza*, der gør Væren til en Væsensbestemmelse, naar han siger i Begyndelsen af »*Ethica*«: *Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam*. Søren Kierkegaard viser i »*Smulerne*«, at han har været opmærksom paa dette, idet han anfører nogle Citater fra *Spinozas* »*Principia philosophiae Cartesianae*«, hvor det hedder Pars I Pro-

1) *Philosophiske Smuler*, IV 267.

2) *Philosophiske Smuler*, IV 267.

3) *Philosophiske Smuler*, IV 253.

positio VII Lemma I: Quo res sua natura perfectior est, eo majorem existentiam et magis necessariam involvit; et contra, quo magis necessariam existentiam res sua natura involvit, eo perfectior est. Paa Dansk betyder det, at jo mere fuldkommen en Ting er efter sin Beskaffenhed, desto større og mere nødvendig Væren ligger der i den, og omvendt gælder det, at jo nødvendigere Væren en Ting ifølge sin Væsensbeskaffenhed har i sig, desto mere fuldkommen er den. Forudsætningen for denne Opfattelses Sandhed og for Retten til at læse Sætningen fra begge Ender er Identiteten af Væren og Fuldkommenhed, og i den tilhørende Nota II siger Spinoza da ogsaa tydeligt, at »Per perfectionem intelligo tantum realitatem sive esse«, ved Fuldkommenhed forstaar jeg udelukkende Virkelighed eller Væren. Kierkegaard, som citerer alt dette, kunde passende have føjet til, at den sidste Sætning gaar igen i Spinozas »Ethica« Pars II Definitio VI, hvor det hedder: Per realitatem et perfectionem idem intelligo, ved Virkelighed og Fuldkommenhed forstaar jeg samme Sag. Det er jo i Virkeligheden ogsaa denne Identitet af Væren og Fuldkommenhed, der historisk ligger til Grund for Ræsonnementet i det ontologiske Gudsbevis, som vil slutte fra Guds Fuldkommenhed til hans Eksistens.

Søren Kierkegaard er klar over, at vi her staar over for den nyplatoniske og i Virkeligheden jo ogsaa Platoniske Lære om Eksistensgraduationerne. En Ting kan have mere Væren end en anden, og de mindst værende eller — hvad der vil sige det samme — de mest ufuldkomne participerer saa lidt i Væren, at man kan kalde dem »de ikke værende«, ta mē onta, en Sprogbrug, vi ogsaa et Par Gange møder hos Paulus. I Romerbrevet 4, 17 kaldes Gud den, som levendegør de døde og »kalder ta mē onta hōs onta«, det, der ikke er, som det, der er, og i I Korinthiebrev 1, 28 siges det, at Gud har udvalgt det uædelbaarne og ringeagtede paa det fornemmes Bekostning. Han har udvalgt »ta mē onta«, for at han kunde tilintetgøre »ta onta«, det, som er noget. Søren Kierkegaard er ganske klar over, at en saadan Eksistensgraduation ikke uden videre er holdbar, og Fejlen i den beror paa en manglende Distinktion mellem den faktiske og den ideale Væren. Hele Fejlen i Platons Idélære hævdes jo ogsaa almindeligvis at bestaa i, at han har hypotaseret Ideerne og derved draget dem ned i den faktiske eller reale Værens Plan. Maaske udtrykker vi Forholdet bedst ved Hjælp af et Par Termini,

som Marburgerfilosofiens Grundlægger Hermann Cohen har anvendt i en anden Sammenhæng. Platons Fejl bliver da, at han tillægger Ideerne »Dasein«, medens han »kun« skulde have tillagt dem »Sein«. I dette »kun« ligger der imidlertid ikke nogen saglig Indskrænkning, thi selv om Sein staves med færre Bogstaver end Dasein, betegner det noget højere og mere fundamentalt. Sein ligger over Sanseverdenen, medens Dasein er Genstand for empirisk Iagttagelse.

Gaar vi videre med denne Distinktion mellem Værensgrader inden for den faktiske Væren og lader Graduationerne fortsætte ind i Ideernes Væren, bliver Følgen, at Ideerne lægges ind i Tilblivelsens Sfære, hvor der hersker Forandring og Fænomenerne kommer og gaar i vekslende Rækkefølge. Men dette vil Kierkegaard ikke indrømme Berettigelsen af. Ideerne hører efter hans Mening hjemme i Evighedens Sfære, hvor ingen Forandring er mulig, fordi alt her tidløst maa siges at *være*, ikke at *vorde*. Evigheden er ikke dialektisk¹⁾ i Retning af Tilblivelse eller Forgaaen, kunde det ogsaa hedde i Kierkegaards særegne Terminologi. Vi møder her en klar Modsætning til Hegels Forsøg paa at forene Væren med Tilblivelse eller Vorden, der sker ved, at han »bringer Bevægelsen ind i Logiken«, som Kierkegaard rammende udtrykker det. For Hegel kan Væren ogsaa appliceres paa det, der bliver til. »Ferner aber *ist* das, was anfängt, schon, eben so sehr aber *ist* es auch noch *nicht*. Die Entgegengesetzten, Seyn und Nichtseyn sind also in ihm in unmittelbarer Vereinigung; oder er [der Anfang] ist ihre *ununterschiedene Einheit*.«²⁾

Fejlen er altsaa hos Spinoza og andre, at der statueres en Gradsforskel i Væren inden for den faktiske eller empiriske Værens egne Grænser, skønt Distinktionen kun gælder mellem den ideelle eller evige Væren paa den ene Side og den faktiske, foranderlige Væren, som vi finder delvis i Naturen og helvis i Historien³⁾ paa den anden Side. »Det Eviges rene Væren«⁴⁾ glider ikke kontinuerligt over i den empiriske og lavere Væren, som Tilfældet er ifølge Platonismen.

1) D. v. s., at den ikke begrebsmæssig lader sig bestemme. I det følgende vil vi møde en Række forskellige Betydninger af »dialektisk« og »Dialektik« hos Søren Kierkegaard, og hvor Sammenhængen ikke umiddelbart gengiver Betydningen, vil den blive angivet nærmere i Fodnoter.

2) Hegels Werke III, Logik I, 1833, S. 68.

3) Philosophiske Smuler, IV 268.

4) Efterskriften, VII 561.

Det evige er altid højere end det historiske, fordi det er det til Grund liggende¹⁾. I det historiske har vi derimod et Eksempel paa den faktiske Væren, og i Forhold til faktisk Væren erklærer Søren Kierkegaard enhver Distinktion mellem mere eller mindre Væren for meningsløs. Faktisk set har en Flue lige saa megen Væren som Guden, og denne dumme Bemærkning har igen lige saa megen Væren som Spinozas Dybsindigheder; thi i Forhold til den faktiske Væren gælder den Hamletske Dialektik²⁾: at være eller ikke være. Der gives hverken Mellemløst eller noget tredje, som vi lige har set, at Hegel mente det. »Den faktiske Væren er indifferent mod alle Væsens-Bestemmelser Forskjellighed, og Alt, hvad der er til, parteciperer uden smaalig Jalousi i at være, og parteciperer lige meget«³⁾.

Med den ideale Væren forholder det sig helt anderledes end med den faktiske Væren, thi naar vi taler ideelt, taler vi ikke mere om Væren, men om *Væsen*, ikke om existentia, men om essentia, og da befinder vi os inden for Nødvendighedens Sfære, hvor alt er, og intet nogen Sinde bliver til. Det Nødvendige er i Besiddelse af den højeste Idealitet, og derfor er det. Denne Væren er dets Væsen. Her vilde virkelig Spinozas Gudsbevis, at essentia involvit existentiam, have sin ubestridelige Ret. Men da der er Tale om en evig Væren, kan Nødvendighedens Væsen aldrig finde Udtryk i en faktisk Væren, eller som dette hedder paa sin Kierkegaardske, at det Nødvendiges Væsen »ikke kan blive dialektisk i den faktiske Værens Bestemmelser, fordi det er.« Naar Talen er om Gud, bestaar Vanskeligheden i at tillægge ham faktisk Væren, »at faae Guds Idealitet dialektisk ind i den faktiske Væren«⁴⁾. Det gaar altsaa ikke uden videre an at tilskrive Gud

1) Efterskriften, VII 564.

2) Dialektik betyder her Begrebsdistinktion.

3) Philosophiske Smuler, IV 235 Note. — Kierkegaard synes selv at antyde Tanken om en Værensgradation, naar han i Philosophiske Smuler, IV 214 henkaster en Bemærkning om, at »den forud for Igjenfødselen gaaende Ikke-Væren indeholder mere Væren end den Ikke-Væren, der gaar forud for Fødselen«. Da den genfødte jo er født og eo ipso maa være til, ogsaa før sin Genfødselse, medens den, der først skal fødes, endnu ikke er til, bliver Forskellen i Væren mellem den, der skal fødes, og den, der skal genfødes, altsaa ikke en Forskel i Grad eller Kvantitet, men i Kvalitet. Det bliver Forskellen mellem at være og ikke være, og Kierkegaards Anvendelse af Udtrykket »mere Væren« maa derfor her opfattes humoristisk.

4) Philosophiske Smuler, IV 235.

en Realitet som f. Eks. Solens eller New Yorks, der ikke participerer i den ideelle, men udelukkende i den faktiske Væren, og altsaa her participerer lige meget.

Svarende til denne Vanskelighed med at »faae Guds Idealitet ind i den faktiske Væren« synes Kierkegaard i »Efterskriften« at ville nægte Guds »Eksistens« i det faktiskes Sfære, naar han siger, at »Tilværelsen selv er et System — for Gud, men kan ikke være det for nogen eksisterende Aand«¹⁾. Gud kan altsaa ikke siges at eksistere eller »at være til«, naar Udtrykket tages efter dets populære Betydning, som at f. Eks. Vesuv eller Rom er til. Om Guds Eksistens gælder ganske simpelt det Platoniske, at han *er*, og det vil atter sige, at Gud er evig, ganske som de logiske Sandheder er det, og derfor er Gud saadan set ligesom Logiken inkommensurabel eller ikke-dialektisk for Bevægelse, Tilblivelse og Vorden. Gud som den, der har Væren, forholder sig til Tilblivelsen og Bevægelsen som et Est til et Fit, kunde vi sige, og dette Forhold har Kierkegaard søgt at give Udtryk i »Stadier paa Livets Vei«, hvor han taler om Menneskets Forhold til det metafysiske. Han siger her, at det metafysiske er Abstraktionen, og der er intet Menneske, som eksisterer metafysisk. Det metafysiske eller det ontologiske »er«, men det »er ikke til«, og bliver det til, fremtræder det altid i det æsthetiske, ethiske eller religiøse. Naar det metafysiske er, er det altid Abstraktionen af eller et Prius — eller Apriori, som vi nu vilde kalde det — for det æsthetiske, ethiske eller religiøse²⁾. I »Efterskriften« siger Kierkegaard udtrykkeligt, at »Gud eksisterer ikke, han er evig«, medens det er Menneskets Opgave at tænke og eksistere³⁾. Som den, der *er*, kan Gud ikke være Genstand for Troen, men kun for en Antagelse. »Evigt forstaaet *troer* man ikke, at Guden er til, selv om man antager, at han er til,« thi den evige eller rene Væren er en blot og bar Væsensbestemmelse og ikke en Værensbestemmelse inden for den faktiske Værens Rammer. Derimod hævder Troen, at Guden er blevet til inden for den historiske Værens Rammer, hvorved hans evige Væsen er flekteret ind i Tilblivelsens dialektiske Bestemmelser⁴⁾. I dette

1) Efterskrift, VII 106.

2) Stadier, VI 499.

3) Efterskrift, VII 321.

4) D. v. s. i de Bestemmelser, som begrebsmæssigt gælder for Tilblivelses-kategorien.

historiske Faktum maa Guden imidlertid siges at være blevet til, fordi vi er kommet uden for den rene tidløse Væren¹⁾).

Ifølge Søren Kierkegaard var det Hegels Fejl, at han lod den faktiske Væren, der stedse og efter sin Væsensbeskaffenhed staar under Tilblivelsens Kategori, være et Udtryk for Tanken, i hvis Sfære Nødvendigheden og Evigheden hersker, og hvor intet kan vorde, men alt ganske simpelt *er*. Logiken siger, at intet opkommer, fordi alt er, og det var Eleaternes Fejl, at de overførte dette paa Eksistensen eller den faktiske, empiriske Væren, naar de sagde, at »Intet opkommer, Alt er«²⁾. Resultatet blev nødvendigvis Skepsis over for Sansernes Vidnesbyrd; men over for dette Vidnesbyrd har Kierkegaard forholdt sig ganske som Grundtvig. De var begge naive Realister, Empirikere og Nominalister i deres Erkendelseslære. Kierkegaard siger, at det var Hegels store Misforstaaelse at bestemme »Wesen« som »was gewesen ist«, thi *gewesen* er Fortid af at være, og følgelig maa *Wesen* være den ophævede Væren, en Væren, som har været, men dette er en logisk Bevægelse, som vilde tilintetgøre den Tidløshed, der præger Begreber som Evighed, Væren og Nødvendighed³⁾).

Over for Hegel hævder Kierkegaard, at »I Logiken maa ingen Bevægelse *vorde*; thi Logiken er, og alt logisk *er* kun⁴⁾, og denne det Logiskes Afmagt er⁵⁾ Logikens Overgang til Vordelsen, hvor Tilværelse og Virkelighed træder frem.« Naar Logiken betragter sit konkrete Indhold, vil den se, at hvad den indeholder, har den haft fra første Begyndelse, og enhver »Bevægelse« i Logiken er en immanent Bevægelse, der foregaar inden for Logikens egne Rammer; men saa er det i Virkeligheden ikke nogen Bevægelse, fordi al virke-

1) Philosophiske Smuler, IV 279.

2) Begrebet Angest, IV 317 Noten.

3) Begrebet Angest, IV 316 Noten. — Kierkegaards naive Realisme kommer til Udtryk i den kendte Paastand, at »Eksistens er højere end Bevis« (f. Eks. Efterskriften, VII 30 Noten). Dette Synspunkt synes Kierkegaard at have overtaget fra J. G. Hamann, der betød saa meget for ham under de bevægede Ungdomsaar i Trediverne. Hamann siger, at Eksistens gaar forud for Erkendelse. Glem ikke over Cogito det ædle Sum. (Tage Schack: Hamann, 1948, S. 272).

4) D. v. s. at der i Logiken udelukkende kan blive Tale om Væren, men aldrig om Vorden eller Tilblivelse, kun om Nødvendighed, men aldrig om den Frihed, som præger al Tilblivelse.

5) D. v. s. beror paa.

lig Bevægelse altid udtrykker en Transcendens, der ikke har sin Plads i Logiken. Det negative i Logiken, Negationen, er Bevægelsens Immanens, den er det forsvindende og det ophævede, og paa denne Maade sker der i Virkeligheden ikke noget i Logiken. Det negative bliver Fantom. Dette vilde Hegel imidlertid ikke nøjes med, og for at faa noget til at ske i Logiken, gjorde han det negative til noget mere, end det i Virkeligheden er i Logiken. Han gjorde det til det, der frembringer en Modsætning, men saa kunde det ikke nøjes med at være Negation, det blev en Contra-Position¹⁾).

I »Kjerlighedens Gjerninger«, der udkom 1847, er Kierkegaard ogsaa enkelte Steder inde paa det dialektiske Forhold mellem timeligt og evigt. »Det Timelige har tre Tider [Præsens, Futurum og Præteritum], og er derfor egentligen aldrig ganske til, eller ganske i nogen af dem; det Evige er«²⁾. I det forbigangne har vi det virkelige eller faktiske, og svarende hertil har vi i det tilkommende det mulige; men »evigt er det Evige det Evige«³⁾. Det faktiske er altsaa det historisk tilblevne, medens Evigheden med sit Nødvendighedspræg ligger uden for Timelighedens og Tilblivelsens Sfære.

Vi kan ganske kort udtrykke Sagen ved at sige, at Søren Kierkegaard har opfattet Virkeligheden som den konkrete Værensbestemmelse, der faktisk foreligger som Genstand for vor empiriske Iagttagelse, medens Hegel efter Kierkegaards Mening betragtede Virkeligheden som en Væsensbestemmelse, som noget, der angaar »Wesen« eller essentia, Nødvendighed og Evighed. Hegel har ikke distingveret mellem essentia og existentia, mellem mundus intelligibilis og mundus sensibilis, mellem Tænknings formale og Sansningens materiale Verden. Det er imidlertid denne Distinktion, der faar Søren Kierkegaard til at anse den rene Væren og den logiske Nødvendighed for Evighedskategorier, som ikke er dialektiske for Tilblivelse eller Forandring og følgelig heller ikke for Historien, som vi nu nærmere skal se det udviklet i det følgende.

1) Begrebet Angst, IV 317.

2) Kjerlighedens Gjerninger, IX 318.

3) Kjerlighedens Gjerninger, IX 284.

III

NØDVENDIGHED OG HISTORIE

1. PROBLEMET

Der har ofte været Uenighed om, hvorvidt Historiens totale Forløb og dens enkelte Begivenheder er Udtryk for Menneskers frie Handlinger, eller de er præget af samme haarde Nødvendighed, som man har villet finde i de fysiske Begivenheders Række. I hvert Fald til for cirka en Menneskealder tilbage vilde man have formuleret Problemet ved at spørge, om Kausalloven alene gælder inden for Naturens Omraade, eller om den ogsaa har sin Gyldighed inden for Historien, hvor de virkende Faktorer er Menneskers Handlinger. Er disse Handlinger frie, eller udtrykker de en Nødvendighed af samme Grad som den fysiske?

Dette betydningsfulde Problem, hvis Besvarelse skulde afgøre, om Mennesket skal opfattes som en fri Personlighed eller som et Led i et stort Maskineri, har Søren Kierkegaard givet en indgaaende Behandling i »Philosophiske Smuler« i det »Mellemspil«, han har føjet ind mellem Kapitel IV. og V. Kierkegaard har her formuleret Problemet som et Spørgsmaal, han giver Formen »Er det Forbigangne mere nødvendigt end det Tilkommende?«, og han præciserer Meningen med dette Spørgsmaal ved at give det en Variant, som i Virkeligheden siger ganske det samme: »Er det Mulige ved at være blevet virkeligt derved blevet mere nødvendigt end det var?« En saadan Gentagelse af Spørgsmaalet finder vi ogsaa i »Frygt og Bæven«, hvor Spørgsmaalet, om der gives en teleologisk Suspension af det ethiske er identisk med det følgende Spørgsmaal, om der gives en absolut Pligt imod Gud.

»Mellemspillet« i »Philosophiske Smuler« er et Stykke abstrakt Historiefilosofi, der i Formen udmærker sig ved en haarfin Dialektik og i Indholdet ved den skarpe Kløft, det statuerer mellem Historien paa den ene Side og den logiske Tænkning og delvis ogsaa Naturvidenskaben paa den anden Side. Historien skal ses under Frihedens Kategori, medens Naturen mere betragtes under Nødvendighedens Synsvinkel. Hos mange Tænkere ser vi, at Forholdet Aarsag—Virkning, *causa—effectus*, bestemmes som et Forhold Grund—Følge, *ratio—consequentia*, der til Forskel fra Logikens tidløse Forhold Grund—Følge er underlagt Tidens Kategori. Det hævdes ofte, at Tingene har udviklet sig og Begivenhederne er forløbet, som dette nødvendigvis *maatte* ske, og naar vi ikke har kunnet sige i Forvejen, hvorledes denne Udvikling vilde blive, skyldes dette udelukkende vor ufuldkomne Indsigt og ikke, at Udviklingen skulde foregaa i en »Frihed«, der ligger uden for den fysiske Nødvendighed eller den logiske Beregnelighed.

Inden vi gaar til Søren Kierkegaards Besvarelse af Spørgsmaalet om det fortidiges Nødvendighed, kunde det imidlertid have sin Interesse at se, hvorledes en af Spekulationen ubelastet Tænkning vilde besvare det. Hvis »the man from the street« med sin common-sense omsider har fattet Meningen med Kierkegaards lidt snørklede Formulering af Spørgsmaalet, vilde han sikkert svare omtrent paa følgende Maade. Han kender hverken til Aarsagslov eller mekanisk Nødvendighed, og det aner ham ikke, at nogen skulde være faldet paa at distingvere mellem en Kausalitet af fysisk-mekanisk Art paa den ene Side og menneskelige »Frihedshandlinger«, der har dirigeret eller paavirket den historiske Udvikling, paa den anden Side. Han »ved« blot, at Fortiden ikke staar til at ændre, og at Fremtiden er yderst uberegnelig.

Skulde nogen derfor finde paa at anvende Ordet Nødvendighed i Forbindelse med Fremtidens Begivenheder, vil »Manden fra Gaden« uden videre kalde dette for meningsløs Tale; thi vi har jo saa at sige alle »Valget« mellem en Række forskellige Muligheder, som vi kan realisere nogle eller maaske kun enkelte af. Kun yderst sjældent staar vi i en Situation, der kun frembyder een Mulighed for vor Handlen. Som Regel er Tilværelsens Muligheder legio, medens den faktiske Virkelighed i Betydning af det, der allerede er indtruffet, — jvf. *factum*, der betyder det, som er sket — kun er een. Gaar vi

omvendt til Fortiden, kan der som Følge af, at Faktum kun er eet, ikke blive Tale om at ændre den, og Fortiden er følgelig Udtryk for den Nødvendighed, som vi har at respektere ved at lade den forblive, hvad den er.

Hvis vi tænker os Tiden eller Tidsforløbet som en fastlagt Linie, vi bevæger os frem paa op gennem Historiens og Slægternes Gang, flyttes Nutidspunktet stadig fremad. Fortiden vil vokse, idet den indoptager stadig mere og mere af denne Linie i sig, medens Fremtiden tilsvarende vil formindskes. Vi kan sammenligne dette Nutidspunkt med Nulpunktet paa et Termometer. Ligesom dette Nulpunkt sætter et uudstrakt Skel mellem de saakaldte Varme- og Kuldegrader, sætter Nutidspunktet et uudstrakt Skel mellem Fortiden og Fremtiden. Nu vil vi imidlertid tænke os, at dette Nutidspunkt ligesom Nulpunktet paa Termometret ikke bevæger sig, men staar stille, og vi lader i Stedet for Historiens Begivenheder bevæge sig i »tilbagegaaende« Retning paa dette Tidstermometer. Som Følge heraf kommer Fremtidens Begivenheder eller Indhold stedsse til at passere Nutidspunktet, hvor de et kort Øjeblik er aktuel Virkelighed, for at glide over i Fortiden og blive til Historie. Manden fra Gaden vil karakterisere denne Passage af Nutidspunktet ved at sige, at der hermed sker en Overgang fra Mulighed til Nødvendighed. Saa længe denne Nutidslinie ikke er passeret, er der endnu Mulighed for, at en menneskelig Indgriben kan ændre Begivenhedernes Forløb. »Endnu kan en Line den arne naa«, som det hedder hos Gustav Fröding, men om lidt vil det være »for sent«. Fortiden staar ikke til at ændre og er derfor præget af den ubønhørlige Nødvendighed.

At passere Nutidspunktet betyder derfor i denne common-sense-Filosofs Øjne at være gaaet fra Mulighedernes over i Nødvendighedens Sfære, og naar denne Mand skal svare paa Søren Kierkegaards Spørgsmaal, om det forbigangne er mere nødvendigt end det tilkommende, vil han uden Tøven svare med et Selvfølgelig! Vi er selv i udstrakt Grad Herrer over, hvad der skal ske i Fremtiden, medens Fortiden ligger fast som noget aldeles nødvendigt. Hvis denne Mand havde lært sig lidt Græsk, vilde han maaske i Erkendelsen af Fremtidens Uberegnelighed sige, at den er bestemt ved tychē, Tilfældet, der netop ifølge sin Definition er Nødvendighedens Modsætning. Derimod vil han sige, at Fortiden er præget af anangkē, den strenge Nødvendighed. At besvare Søren Kierkegaards Spørgsmaal vilde der-

for ikke falde ham vanskeligt, og skulde han maaske være tøvende i sit Svar, skyldes det blot, at han finder Spørgsmaalet saa inderlig overflødigt og lidt for kunstfærdigt i dets Formulering.

Efter at have hørt Manden med den sunde common-sense vil vi gaa til en skolet Filosof fra Tiden omkring 1900. Han nærer ikke Tillid til nogen common-sense, og hans filosofiske Skoling vilde efter al Rimelighed faa ham til at besvare Spørgsmaalet omtrent som følger. Alt i Tilværelsen er underkastet Aarsagsloven, som siger, at alle Begivenheder er nødvendige Virkninger af forudgaaende og lige saa nødvendige Aarsager. Enhver Begivenhed eller Forandring er en saadan Virkning, og der kan ikke ligge mere i Virkningen, end der laa i Aarsagen, thi ellers vilde der være fremkommet et Nyindskud, en Nyskabelse eller et Under¹⁾; men dette vilde stride mod Axiomet om Energiens Konstans, som ikke blot er en yderst frugtbar Arbejdshypothese, men tillige i ikke ringe Grad maa siges at have faaet sin Verifikation gennem fysiske og kemiske Forsøg.

Denne skolede Filosof vilde videre hævde, at der ingen fornuftig Grund findes til at mene, at denne Kausalitet kun skulde have sin Gyldighed paa det fysiske Omraade; thi i Sjælelivet er det lige saa umuligt at forestille sig Fremkomsten af Nyindskud. Hvor skulde de komme fra? Hvis der foregik saadanne Opdukkelser af nyt, vilde Tilværelsen miste sin Tryghed og Paalidelighed, og Tingenes faste Gang vilde afløses af rene Tilfældigheder, der vilde gøre Livet til en Risiko, der ikke kan løbes. Hvad vi i Logiken kalder Grund—Følge, gælder overalt. Kun har det i Fysikens og Psykologiens Verden faaet en mere speciel Form i Forholdet Aarsag—Virkning, som blot har den Særegenhed, at det er et Forhold i Tid og følgelig ikke er reversibelt, som Forholdet mellem Grund og Følge er det. Vi kan jo ikke vende Forholdet mellem Aarsag og Virkning om og faa Tiden til at løbe baglæns, i hvert Fald ikke i den virkelige Verden. Det er kun ved at køre en Film baglæns, vi kan faa Virkningerne til at komme før Aarsagerne, som naar vi ser en Mand fare fra Vandet op at staa paa Timeter-Vippen. Vi maa frem for alt huske, vil den skolede Filosof indprente os, at saavel Forholdet Grund—Følge som Forholdet Aarsag—Virkning er et Identitetsfor-

¹⁾ Hans Brøchner havde bestemt Underet som den partielle Skabelse, medens Skabelsen modsvarende var det universelle Under.

hold. Enhver Aarsag er en Grund, medens blot nogle Grunde tillige er Aarsager, og enhver Virkning er en Følge, medens blot nogle Følger tillige er Virkninger.

Skal denne Filosof nu svare paa Søren Kierkegaards Spørgsmaal, om det forbigangne er mere nødvendigt end det tilkommende, vil han uden Tøven svare nej. Der foreligger nemlig i begge Tilfælde en uomgængelig Nødvendighed; thi alt det, der sker, sker ifølge en nødvendig forudgaaende Aarsag, uden hvilken Forandringen eller Begivenheden ikke kunde indtræffe, men med hvilken den maatte indtræffe, og denne Aarsag er atter selv Virkningen af en tidligere nødvendig Aarsag. I Retning af Fortiden har vi derfor en regressus in infinitum, og vendt mod Fremtiden møder vi en tilsvarende progressus in infinitum. Men saavel det ene som det andet Sted har vi Nødvendigheden.

Disse to Betragtningssæt, der repræsenteres af henholdsvis den uskoledede common-sense og den skoledede Tænkning, er en velegnet Baggrund for Forstaaelsen af den særlige Maade, Søren Kierkegaard behandler Problemet paa, og for Forstaaelsen af det Svar, han giver. Vi skal nu følge hans Udredning af Problemet og se, at han hverken svarer som den ene eller den anden af de to nævnte Mænd, hverken som Dagligdagens eller som Professionens Filosof.

2. KIERKEGAARDS BESVARELSE

I sin Besvarelse af Problemet om det fortidiges Nødvendighed gaar Søren Kierkegaard ud fra det Aristoteliske Udtryk *Tilblivelse* eller »kinesis«, som Aristoteles kalder den Bevægelse, der skaber Muligheder om til Virkelighed. Kinesis eller Bevægelse er i sig selv hverken Mulighed eller Virkelighed, hverken dynamis eller energieia, men saa at sige begge Dele under eet. Saa længe der er kinesis, er der ogsaa dynamis, thi kinesis forsvinder først, naar de Muligheder, som ligger i dynamis, er udviklede eller ført frem til den Virkelighed, som kaldes energieia. Hele Historien i videste Forstand er en Overgang fra Mulighed til Virkelighed eller en Realisering af Muligheder, og Betingelsen for denne Virkeliggørelse er netop kinesis. Aristoteles siger i sin »Fysik«s tredje Bog (201 b), at det er Virkeliggørelsen af det mulige i dets Egenskab af Mulighed, som er Bevægelse. En Ting kommer først i Bevægelse og forandres, naar dens

Virkeliggørelse er denne Bevægelse. I denne Virkeliggørelse ligger der imidlertid ikke nogen logisk Selvudvikling, og Kierkegaard siger derfor i »Begrebet Angest«, at »Det er derfor ikke at forstaae logisk, men i Retning af den historiske Frihed, naar Aristoteles siger, at Overgangen fra Mulighed til Virkelighed er en kinesis«¹⁾.

Den Hegelske Logiks Lære om Overgangen fra Mulighed til Virkelighed har ifølge Kierkegaard intet med Aristoteles' Kinesislære at skaffe. »Ordet Overgang er og forbliver en Aandighed i Logiken. I den historiske Friheds Sfære har den hjemme, thi Overgangen er en Tilstand og er virkelig«, og følgelig maa det heller ikke forstaaes logisk, men snarest som et Udtryk for den historiske Frihed, naar Aristoteles kalder Overgangen fra Mulighed til Virkelighed for en kinesis. Kierkegaard pointerer hermed kraftigt, at Forandring, Tilblivelse og Vorden er Begreber, som udelukkende hører hjemme inden for den faktiske Værens Rammer, ikke i den tidløse Væren eller i Evigheden, og denne faktiske eller empiriske Væren hedder paa Menneskelivets Omraade *Eksistensen*. Det er en fundamental og skæbnsvanger Sammenblanding af Kategorierne, hvis denne Eksistens forveksles med den tidløse Væren, som det først skete hos Eleaterne. »Logikens evige Udtryk er, hvad Eleaterne ved en Misforstaaelse overførte paa Eksistensen: Intet opkommer, Alt er«²⁾.

Tilblivelse er altid en Forandring; men det, der bliver til, maa ikke selv ændres under Tilblivelsesprocessen. Hvis saaledes et bestemt Projekt A skal realiseres, træder det ind i Bevægelsens Sfære, kommer saa at sige i kinesis, og denne kinesis er Midlet til at føre Projektet fra Mulighedens over i Virkelighedens Kategori. Under denne Overgangsproces skal Projektet A imidlertid vedblive at være identisk med sig selv; thi ellers blev det jo ikke Planen A, men B eller C o. s. v., der virkeliggjordes. Følgelig er det med selve Tilblivelsen, der skal ske en Forandring og ikke med A som saadan, hvis Væsen, *essentia* eller Indhold stadig forbliver det samme. Tilblivelsen maa være en Overgang fra ikke at være til, til at være til, den maa være en Overgang fra Ikke-Eksistens til Eksistens; men logisk set er Eksistensen jo altid noget tilfældigt. Det havde iøvrigt allerede David Hume, som Kierkegaard ikke synes at kende meget til, gjort gældende og kort før ham ogsaa Leibniz. Dette Forhold kan

1) Begrebet Angest, IV 388 Note 1.

2) Begrebet Angest, IV 317 Noten.

ogsaa udtrykkes ved Hævdelsen af, at Eksistensen ikke indgaar i Begrebet eller Definitionen.

Kierkegaard hævder, at den Ikke-Væren, fra hvilken Projektet A ved at realiseres gaar over i Væren, selv paa en Maade maa eksistere, thi ellers »forblev det Tilblivende ikke uforandret i Tilblivelsen«, og en saadan Væren, der alligevel var en Ikke-Væren, maa være *Muligheden*. I Modsætning hertil er en Væren, der er Væren, den virkelige Væren eller Virkeligheden. Tilblivelsens Forandring er altsaa Overgangen fra Mulighed til Virkelighed¹⁾. I »Begrebet Angest« hævder Kierkegaard, at »Det Mulige svarer aldeles til det Tilkommende. Det Mulige er for Friheden det Tilkommende, og det Tilkommende for Tiden det Mulige«²⁾.

Paa denne Baggrund spørger Søren Kierkegaard nu, om det nødvendige kan blive til, og hans Svar er et afgjort Nej. Tilblivelse er nemlig Forandring, og det nødvendige kan ikke forandres, fordi det altid immanent forholder sig til sig selv og ikke som Tingene i den faktiske Væren transcendent til noget andet. Al Tilblivelse er en Liden, men det nødvendige kan ikke lide, som der lides i Virkelighedens Sfære, naar det mulige »viser sig som Intet«, d. v. s. naar det gaar over til at være noget andet i samme Øjeblik, som det virkeliggøres; thi naar Virkeligførelsen er realiseret, er Muligheden tilintetgjort. Netop ved at blive til viser et Fænomen, at det ikke er nødvendigt, fordi det nødvendige er det eneste, der ikke kan blive til, og det er af den simple Grund, at det ligesom det evige *er*, og da denne Væren er tidløs, kan den ikke være underkastet Forandringens Kategori, der udelukkende hører hjemme i Tiden³⁾.

Det gaar ikke an paa Hegelsk Maner at bestemme det nødvendige som Enheden af Mulighed og Virkelighed, thi Muligheden er ikke forskellig fra Virkeligheden ifølge sit Væsen, men blot i Væren, og Væren eller *existentia* deltagende ikke i Nødvendighed; det gør blot Væsen eller *essentia*, fordi det nu engang er det nødvendiges Væsen at være, forstaaet evigt og logisk, ikke timeligt og eksistentielt. Hvis Muligheden ved at blive til Virkelighed samtidig blev til Nødvendighed, vilde den i denne Overgang eller Forandring blive til noget helt andet — ganske som Projektet A vilde blive til noget

1) Philosophiske Smuler, IV 266.

2) Begrebet Angest, IV 398.

3) Philosophiske Smuler, IV 266.

andet end A, hvis det forandredes under dets Virkeliggørelse — men dette har intet med Forandring at gøre, fordi Væsenet under Forandrings- og Tilblivelsesprocessen netop forbliver identisk med sig selv. Ved at blive til det nødvendige vilde Muligheden blive det eneste, der udelukker Tilblivelsen, som hører hjemme i den faktiske Værens existentia-Kategori og ikke i Evighedens eller den ideale Værens essentia-Kategori. Men at Muligheden skulde udelukke Tilblivelse, vilde indebære en oplagt Selvmodsigelse¹⁾.

I sine efterladte Papirer udvikler Kierkegaard dette Forhold lidt nærmere. Den Væren, i hvilken det tilblivende ved Tilblivelsen gaar over, er Virkeligheden. I Tilblivelsen bliver det mulige til det virkelige, men det kan ikke blive til det nødvendige; thi det nødvendige kan ikke forandres, og Tilblivelse er jo en Forandring. Men derfor viser alt det, som kan blive til, ogsaa, at det ikke er noget nødvendigt. Hvis det mulige ved at blive virkeligt, tillige var blevet det nødvendige, var dets Væsen eller essentia blevet forandret, og det vilde ikke mere være identisk med sig selv. Overgangen fra Mulighed til Virkelighed er derfor udelukkende en Forandring i Henseende til Væren, men under ingen Omstændigheder i Henseende til Væsen²⁾.

Kierkegaard hævder derfor, at Nødvendigheden er en Kategori for sig, og der bliver overhovedet intet til med Nødvendighed, saa lidt som Nødvendigheden selv skulde blive til. Følgen heraf er da ogsaa, at intet af det, der er til, er til med Nødvendighed; men det nødvendige er selv til, fordi det er nødvendigt — eller sagt paa lidt anden Maade: fordi det nødvendige nu engang er. Som Følge heraf er det virkelige imidlertid ikke en Smule mere nødvendigt end det mulige; thi de ligger begge i et helt andet Plan end Nødvendighedens. De ligger i Forandringens eller Tilblivelsens Plan, og den Forandring, der foregaar her, udtrykker ikke det logisk-ideale eller det evige, men den faktiske Virkelighed, og inden for dennes Rammer sker Overgangen fra Mulighed til Virkelighed altid ved *Friheden*³⁾.

Tilblivelse er aldrig noget nødvendigt. Den er ikke nødvendig før den blev til, thi saa kan den jo ikke *blive* til, og heller ikke efter Forandringen kan den være nødvendig, thi i saa Fald var den jo ikke blevet *til*, d. v. s. gaaet over fra Ikke-Væren til Væren. Intet,

1) Philosophiske Smuler, IV 268.

2) Papirer, VB 15.

3) Philosophiske Smuler, IV 267.

der bliver til, bliver nemlig til af en Grund¹⁾), men nok af en Aarsag. Søren Kierkegaard paastaar imidlertid, at alle Aarsager i sidste Instans viser tilbage til en fritvirkende Aarsag, og det er de mellem-liggende Aarsager, der har frembragt Illusionen om Tilblivelsens Nødvendighed. Som tilblevne maa Aarsagerne imidlertid vise tilbage til en fritvirkende Aarsag, og dette Forhold gælder ogsaa inden for Naturens Verden. Selv den Konsekvens, der præger Naturlovene, kan ikke forklare Nødvendigheden af Tilblivelsen, hvis man virkelig vil reflektere over, hvad Tilblivelsens Dialektik²⁾ er, tænke igennem, hvad det vil sige, at det bliver til, som ikke tidligere har participeret i den faktiske Væren³⁾.

Hvad der her gælder med Hensyn til Naturen, gælder selvsagt endnu mere, naar Talen er om menneskelige Frihedshandlinger, som vi møder dem i Historien og i »Øjeblikket«, hvor der skal handles. I »Begrebet Angest« synes Kierkegaard at statuere et skarpere Skel mellem Natur og Historie, end det gøres her i »Smulerner«. Han siger i »Begrebet Angest«, at Naturens »Tryghed«⁴⁾ har sin Grund i, at Tiden ingen Betydning har for den. »Naturen ligger ikke i Øjeblikket«. Naar vi har Øjeblikket, har vi ogsaa Historien og dermed Aanden, thi »Saasnt Aanden er sat, er Øjeblikket der«⁵⁾.

Umuligheden af at forene Tilblivelse og Nødvendighed har sin særlige Betydning for vor Opfattelse af *Historien*. Hvad der er blevet til, er dermed ogsaa historisk, og det historiskes afgørende Prædikat er derfor, at det er noget tilblevet, over for hvilket Naturen altid staar som det nærværende. Hegel havde bestemt Naturen som Ideens Udfoldelse i Rummet, medens Historien var dens Udfoldelse i Tiden. »Die Weltgeschichte, wissen wir, ist also überhaupt die Auslegung des Geistes in der Zeit, wie die Idee als Natur sich im Raume auslegt«⁶⁾. Kierkegaard synes at være ret enig med Hegel, naar han siger, at Naturen er »for abstrakt til i strængere Forstand at være

1) Grund svarer her nøje til det latinske ratio, den logiske Grund, som er tidløs, og har intet med den tidsbestemte causa eller Aarsag at skaffe.

2) D. v. s., hvad Begrebet Tilblivelse i Virkeligheden betyder efter sit Væsen og sine Følger.

3) Philosophiske Smuler, IV 267.

4) D. v. s. dens relative Uforanderlighed.

5) Begrebet Angest, IV 395.

6) Hegels Werke IX, Philosophie der Geschichte S. 89, jfv. »Enzyelopädie«, Werke VII § 254.

dialektisk¹⁾ i Retning af Tiden«. Den lader sig ikke tyde under Tidens Kategori. Det er Naturens Ufuldkommenhed, at den ikke rigtig har Historie, og det er dens Fuldkommenhed, at den dog har en Antydning deraf, nemlig at være blevet til, og i den Forstand tilhører den det forbigangne. I Modsætning hertil er det det eviges Fuldkommenhed, at det ikke har Historie²⁾).

Nu kan selve Tilblivelsen imidlertid indeholde en Fordobling i sit Væsen. Den kan indeholde en Mulighed for Tilblivelse inden for sin egen Tilblivelses Rammer, og i dette Tilfælde staar vi over for det egentlig historiske, som er dialektisk i Retning af Tiden. Til fælles med Naturen har Historien da en første eller principiel Tilblivelse, der for Historien er den Mulighed, som virkeliggøres i stadig nye Tilblivelser op gennem Tiden; men for Naturen er denne første eller principielle Tilblivelse dens hele Virkelighed. De sekundære eller efterfølgende Tilblivelser i Historien bliver til inden for den første Tilblivelse, som Historien har fælles med Naturen, og de bliver til ved en relativt frit virkende Aarsag, som definitivt viser tilbage til en absolut frit virkende Aarsag³⁾).

Søren Kierkegaard er enig med den tidligere omtalte common-sense-Filosof i, at det forbigangne eller det, som er sket, ikke staar til at ændre; men han nægter, at denne Uforanderlighed skulde være Udtryk for en Nødvendighed. At det forbigangne ikke kan ændres, betyder blot, at dets Saaledes ikke kan blive til et Anderledes, men deraf følger paa ingen Maade, at dets *mulige* Hvorledes ikke kunde være blevet et Anderledes. Det nødvendiges Uforanderlighed betyder, at det idelig forholder sig til sig selv og udelukker enhver Forandring. Det er ikke nok at erklære det forbigangne for uforanderligt i den Forstand, i hvilken det har sin Uforanderlighed, nemlig ved »at være dialektisk i Retning af en tidligere Forandring«, af hvilken det forbigangnes Uforanderlighed fremgaaer, men det er ogsaa dialektisk i Retning af en højere Forandring, som ophæver den, som vi f. Eks. har set det, naar Angeren vil ophæve en Virkelighed⁴⁾).

Bevæger vi os i modsat Retning til det tilkommende, gælder det,

1) D. v. s. at kunne opfattes.

2) Philosophiske Smuler, IV 268.

3) Philosophiske Smuler, IV 268.

4) Philosophiske Smuler, IV 269.

at det ikke er mindre nødvendigt end det forbigangne, thi det forbigangne blev jo ikke nødvendigt ved at være sket, ja tvertimod, ved at være sket viste det sig tydeligt som ikke-nødvendigt, eftersom Nødvendigheden ikke har Relation til Tilblivelse, men kun til den evige eller tidløse Væren. Var det forbigangne nødvendigt, kunde der ikke slutes *e contrario*, at saa maa det fremtidige ikke være nødvendigt, men der maatte slutes analogt, at saa var det fremtidige ogsaa nødvendigt. Hvis Nødvendigheden blot kunde vise sig paa et eneste Punkt, kunde der ikke mere skelnes mellem det tilkommende og det forbigangne, thi at profetere Fremtiden og forklare Fortiden vilde være eet og det samme. Men over for dette maa det ikke glemmes, at »Tilblivelsen er Virkelighedens Forandring ved Friheden«, og ogsaa Fortidens Begivenheder er jo blevet til. Dersom det fortidige var blevet nødvendigt ved at være blevet til, tilhørte det jo ikke mere Frihedens, men Nødvendighedens Kategori, og det vilde være en tragikomisk Historie med den Frihed, der idelig maatte se Nødvendigheden konsumere, hvad den selv frembragte. Frihed og Tilblivelse vilde begge være Illusion¹⁾.

Naturen, der ligger helt under Rummets Kategori, har umiddelbar Eksistens, medens Historien, der er dialektisk i Retning af Tiden, har en Dobbeltthed i sig, nemlig at det, som har været nærværende, kommer til at staa som det forbigangne, naar det ved at være sket er gaaet over i Historiens Fortid. Det forbigangne har ligesom det nærværende Virkelighedens Præg over sig, fordi det baade er vist og sandt, at det er sket. Men den Omstændighed, at det er sket, involverer atter en Uvished, som hindrer os i at betragte det forbigangne i Lighed med Logiken som noget, der absolut skulde have været saaledes fra Evighed af. Kun naar denne Modsigelse af Vished og Uvished holdes fast, forstaas det forbigangne rigtigt, medens det i alle andre Tilfælde grundigt misforstaas. Det forbigangne blev ikke til med Nødvendighed, det blev ikke nødvendigt ved at blive til, og ingen Eftertids Tydning formaar at gøre det nødvendigt. Den samtidige var ikke i Stand til at se Nødvendigheden, da det skete, men naar der er gaaet nogle Aarhundreder, mener mange at kunne se det nødvendige i Tilblivelsen, fordi de ikke forstaar, at det, de saaledes opfatter som nødvendigt, er noget helt

¹⁾ Philosophiske Smuler, IV 269 f.

andet end det, der i sin Tid blev til ved Frihed. Hverken Viden om Fortid, Nutid eller Fremtid skaber Nødvendighed¹⁾, og Grunden er den, at Tilblivelsen foregaar i den faktiske Værens Sfære, medens Nødvendigheden ligger i den evige Værens Sfære. Forskellen er derfor en Forskel i Væsen og ikke i Væren, og en Forbindelse mellem de to vilde derfor være en metabasis eis allo genos.

Den sande Historiefilosof er en baglæns Profet, som i sin Egenkab af Profet ved, at der til Grund for det forbigangnes Vished ligger en Uvished af samme Art som den Uvished, vi nærer over for det tilkommende. Historiefilosoffen maa regne med den Mulighed, af hvilken ingen Nødvendighed kan fremkomme. Over for det forbigangne maa Historikeren staa med den Lidenskab, der kaldes Beundringen, og som er den lidenskabelige Sans for Tilblivelse. Beundrer han intet, har han heller intet Forhold til det historiske; thi hvor der er Tilblivelse, kan selv det vissest tilblevnes Uvished, der jo præger enhver Tilblivelse, kun udtrykke sig i Beundringen eller i den Undren, som ifølge Platon og Aristoteles er al Visdoms Begyndelse. Hvis der kun er een Vej mulig for Tilblivelse, ligger Formaalet, telos, ikke uden for Tilblivelsen, men er immanent i, uløseligt involveret i selve Tilblivelsens Fremadskriden²⁾.

Vi har hørt, at det historiske i Modsætning til Naturen ikke kan sanses umiddelbart, fordi det har »Tilblivelsens Svingagtighed« i sig. Et Naturfænomen kan vi sanse umiddelbart, men ikke det historiske, fordi det participerer i Tidens Kategori og altid udtrykker en Tilblivelse. Det er imidlertid umuligt at sanse Tilblivelsen umiddelbart; thi umiddelbart sanses kun Nærværelsen eller det permanent nærværende, som vi møder i Naturen, i Modsætning til hvilken det historiske i dets Nærværelse altid har et Moment af Tilblivelse i sig. Det historiske er med andre Ord ikke statisk, men dynamisk, og kun som dynamisk eller som noget, der er i Vorden, er det historisk. Kierkegaard viser sig som naiv Realist, naar han paastaar, at umiddelbar Sansning og umiddelbar Erkenden ikke kan bedrage, og derfor risikerer vi ikke nogen Sving fra den statiske Naturs Side, naar vi sanser den umiddelbart. Derimod har den historiske Tilblivelse Svingagtigheden i sig, fordi Tilblivelsen ikke kan blive Genstand

¹⁾ Philosophiske Smuler, IV 271 f.

²⁾ Philosophiske Smuler, IV 272.

for umiddelbar Sansning og Erkenden. I Forhold til det umiddelbare er Tilblivelse altid noget svigagtigt, som gør det allerfasteste til noget saare tvivlsomt¹⁾.

Vort Organ for det historiske maa imidlertid være i Stand til at ophæve Tilblivelsens Uvished, der er af dobbelt Art, idet den først beror paa det Ikke-Værendes Intethed og dernæst paa den tilintetgjorte Mulighed, som samtidig med, at den selv gik over i Virkelighed, tilintetgjorde alle andre Muligheder²⁾. Med andre Ord: af de mange forskellige Muligheder realiseres der kun een, som faar Lov at gaa over til at blive Virkelighed; men med denne Tilblivelse dræbes ikke blot denne Mulighed ved selv at blive til Virkelighed, men ogsaa alle de andre Muligheder dræbes ved, at de ikke mere kan virkeliggøres. For at tage et Eksempel: af de mange Piger, der muligvis kunde blive ens Kone, kan man jo kun realisere een Mulighed, men dermed hører alle de øvrige Muligheder op med at være Muligheder — i første Omgang, kan der maaske føjes til.

Som et Organ, der kan ophæve denne Tilblivelsens Uvished, peger Søren Kierkegaard paa *Troen*. I Troens Vished ophæves bestandig den Uvished, som er forbundet med al Tilblivelse. Troen tror just, hvad den ikke ser. Den tror for Eksempel ikke, at der sidder en Stjerne et Sted paa Himlen; thi det sanses umiddelbart; men den tror, at denne Stjerne engang er blevet til, og saaledes er det med Troen i Forhold til alle Begivenheder. Det sketes Svigagtighed er, at det er sket ved en Overgang fra Ikke-Væren til Væren og fra det mangfoldigt mulige Hvorledes til det for alle Tider givne Saaledes. Den umiddelbare Sansning og Erkenden aner hverken Troens Usikkerhed eller den subjektive Vished, der vikler sig ud af den objektive Uvished³⁾.

Denne Tro er ikke en Erkendelsesakt, men en Frihedsakt, et Udslag af Viljen. Troen beror paa en Beslutning, men i denne Beslutning løber den Risikoen for at fare vild, og dog vil den tro. Troen tror Tilblivelsen, og dermed har den ophævet den Uvished, som svarer til det Ikke-Værendes Intethed. Idet Troen tror det Tilblevnes Saaledes, har den i sig ophævet det tilblevnes mulige Hvorledes, og skønt den ikke nægter Muligheden af et andet Saaledes,

¹⁾ Philosophiske Smuler, IV 273.

²⁾ Philosophiske Smuler, IV 273.

³⁾ Philosophiske Smuler, IV 273 f.

er det tilblevnes Saaledes for Troen det visseste af alt. Hvor det historiske, der bliver Troens Genstand, opfattes umiddelbart som nærværende, kan selve Tilblivelsen dog ikke opfattes, fordi det altid er umuligt at opfatte noget dynamisk, og naar Tilblivelsen først er sket, kan den kun blive Genstand for Troen, og den er nu undergivet den Usikkerhedens Dialektik, som præger alt tilblevet. Naar Troen derfor slutter, at saaledes maa det alligevel være sket, er det ikke en Slutning, der foretages, men der tages en *Beslutning*, som lukker al Tvivl ude. At slutte fra Virkning til Aarsag vover den selv-sagt ikke, da der kun kan sluttes gyldigt fra Aarsag til Virkning¹). Dette vilde jo ogsaa være et Brud paa den logiske Regel om Utilladeligheden af at slutte fra Følgens Tilstedeværelse til Grundens Tilstedeværelse, thi en saadan Fremgangsmaade vilde være ensbetydende med at slutte positivt i anden Figur.

Ved Troens Beslutning om at betragte et Fænomen som Virkning af en Tilblivelse, som ikke mere umiddelbart lader sig sanse, er Tvivlen hævet, ikke gennem Erkendelsen, men ved Viljen. Ud fra en approksimativ Betragtning er Troen det usikreste af alt, fordi man nu engang ikke kan kvantitere sig til Sikkerheden ved stadig at gøre Usikkerheden mindre. Men paa den anden Side, i Kraft af den nye Kvalitet, der gør Troen forskellig fra Erkendelsen, er Troen det mindst disputable af alt. Tro er Sans for Tilblivelse, medens Tvivlen er Protest mod enhver Slutning, der vil gaa ud over umiddelbar Sansning og Erkendelse, og det er alene Viljen, som er i Stand til at føre ud over denne Tvivl²).

Dette gælder »den Samtidige«, som har Autopsien, som selv har været Øjenvidne. Den, som ikke er samtidig med det historiske, har derimod de samtidiges Efterretning at holde sig til, og til denne Efterretning forholder han sig paa ganske samme Maade, som den samtidige forholder sig til Umiddelbarheden. For den Senere er Efterretningens Umiddelbarhed det nærværende, og det historiske i dette nærværende er, at det er blevet til; det er ikke selve Efterretningens Indhold. Saaledes er Spinozas Lære efter sit Indhold ikke det historiske, men det historiske er, at denne Lære netop er Spinozas og ingen andens. Hvis det er Indholdet af Spinozas Lære, man tror, tror man ikke noget, der angaar den faktiske Væren, men

¹) Philosophiske Smuler, IV 275.

²) Philosophiske Smuler, IV 276.

Væsenet, og i saa Fald tror man ikke, men man erkender. Troen angaar alene den Omstændighed, at det nærværende er blevet til, og over for denne Tilblivelsens Usikkerhed maa den senere forholde sig ganske som den samtidige. Han maa objektivt betragtet være uvis. Men baade om den samtidige og den senere gælder det, at de ikke har nogen Tilblivelsens Nødvendighed foran sig, men alene Tilblivelsens faktiske Saaledes. Den senere tror ikke, fordi den samtidige har meddelt det, men tror under den Beslutningens Risiko, som han har fælles med den samtidige, idet den sidste har den over for sin Sansning og den første over for den traderede Efterretning¹).

Heraf følger klart, at det forbigangne aldrig kan blive nødvendigt, men saa kan det heller ikke høre ind under den objektive og almengyldige Erkendelses Omraade. Det maa høre ind under Troen; thi Tro og Tilblivelse hører uadskilleligt sammen. Troen angaar altid Væren i dens ophævede Bestemmelser som forbigangent og tilkommende, medens Viden altid angaar Væsenet og dets Bestemmelse og derfor udelukker Tilblivelse. »Den Mulighed, hvoraf det Mulige, der blev det Virkelige, fremgik, ledsager bestandig det Tilblevne, og bliver hos det Forbigangne, selv om der laae Aartusinder imellem.« Hvis en senere gentager i Troen, at det er blevet til, gentager han altid dets Mulighed. Om Nødvendighed kan der aldrig blive Tale²); thi ingen maa bilde sig ind, at noget pludselig bliver forklarligt eller nødvendigt ved at være blevet til.

I »Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift« siger Søren Kierkegaard, at det er Spekulationens Monopol, at den »har fattet det Historiskes Nødvendighed«³). I Modsætning hertil er Kierkegaard enig med *Lessing* i, at historiske Sandheder altid er tilfældige. Naar *Lessing* taler om, at »tilfældige historiske Sandheder aldrig kan blive Beviset for nødvendige Fornuftsandheder«, tolker Kierkegaard *Lessing* rigtigt ved at fremhæve, at »tilfældige« her er et Genusprædikat, som gælder samtlige historiske Sandheder eller Fakta. Som historiske er de netop tilfældige og ikke fornufts nødvendige. *Lessings* Udtryksform kunde ellers friste til at fortolke hans Mening i Retning af, at der skulde distingveres absolut mellem væsentlige historiske Sandheder paa den ene Side og tilfældige historiske Sandheder

1) Philosophiske Smuler, IV 276 f.

2) Philosophiske Smuler, IV 277 f.

3) Efterskriften, VII 45.

paa den anden, saa Prædikaterne »tilfældige« og »væsentlige« vilde være en Subdivision i Forhold til det historiske.

Distingveres der absolut paa denne Maade, kunde Konsekvensen synes at blive, at man fra »væsentlige historiske Sandheder« kan foretage en ligefrem Overgang til evige Fornuftsandheder, medens dette ikke var muligt, naar det drejer sig om tilfældige historiske Sandheder. Kun i sidste Tilfælde vilde Overgangen være den metabasis eis allo genos, som Lessing taler om. Kun i saadant Fald vilde man slutte til en helt anden Kvalitet. Sagen er imidlertid den, at Lessing i Prædikaterne »tilfældige« har skjult alt, men blot sagt noget, og »tilfældigt« bliver derfor ikke »et relativt-distingverende Prædikat eller et inddelende, men et Genus-Prædikat: historiske Sandheder, der som saadanne er tilfældige«. Hvis det ikke forholdt sig saaledes, vilde vi have »den hele Misforstaaelse, der atter og atter gaaer igjen i den nyeste Philosophie: at lade det Evige uden videre blive historisk, og at kunne begribe det Historiskes Nødvendighed«. Men alt historisk er tilfældigt, »thi Tilfældighed er just den ene Faktor i al Tilblivelse. — Deri ligger igjen Inkommensurabiliteten mellem en historisk Sandhed og en evig Afgjørelse«¹⁾.

3. KOMMENTAR

Søren Kierkegaard er altsaa hverken enig med Filosoffen eller Manden fra Gaden. Han besvarer Spørgsmaalet ved at hævde, at hverken det fortidige eller det tilkommende er nødvendigt af den Grund, at begge Faktorer befinder sig inden for den konkrete, tidsbestemte eller faktiske Værens Sfære, medens Nødvendigheden udelukkende har sin Plads inden for den tidløse og evige Værens Sfære, hvor intet sker, fordi alt her drejer sig om »essentia« eller Væsen, som altid er uforanderligt. Det er alene her, der kan tales om nogen Nødvendighed, medens Forandring eller Tilblivelse lukker Nødvendigheden ude, fordi de beror paa Frihed. Ikke blot i Historien, men principielt ogsaa i Naturen har vi en Frihed, der er uløseligt forbundet med det Faktum, at Naturen jo dog er blevet til, som alt i Historien er blevet det efter denne første Tilblivelse, som er Vilkaaret for de følgende.

Naar Kierkegaard er uenig baade med den skolede Filosof og

¹⁾ Efterskriften, VII 86.

med Manden fra Gaden, var det nærliggende at spørge, om han har Ret over for disse to. Filosoffen fra Tiden omkring 1900 vilde bestemme nødvendigt som det, der følger af en given Aarsag og ikke kan andet end følge af den, og alt hvad der sker, er i Forhold til det foregaaende Virkning og i Forhold til det efterfølgende Aarsag. Denne Paastand er vanskelig at fastholde i vore Dage, hvor Mikrofysiken har sat Spørgsmaalstegn ved Aarsagsbegrebet som saadant, og naar vi derfor sætter denne Filosofs Lære om Nødvendigheden op mod Kierkegaards Lære om Friheden, sætter vi saa at sige blot Paastand op mod Paastand. Det bliver derfor vanskeligt ud fra den givne Problemstilling at placere Retten paa den ene Side og Uretten paa den anden.

Den filosofisk uskoledede Mand vil give en mere jævn Definition af Nødvendigheden. Nødvendigt er for ham, hvad der ikke kan være anderledes. Han vil ingenlunde nægte, at det forbigangne kan være blevet til gennem en Frihedshandling, fordi han ved, at naar vi staar over for det fremtidige, staar vi over for forskellige Muligheder, af hvilke den ene »lige saa godt« kan realiseres som den anden. Men hvor der er Mulighed, er der ikke tillige Nødvendighed. Staar vi derimod over for det fortidige, staar vi over for Fakta, og facta kan nu engang ikke konverteres til facienda eller futuribilia. Men dermed er jo enhver Tale om Mulighed elimineret. Søren Kierkegaard kan derfor i bedste Fald hævde, at det fortidige ikke *var* nødvendigt, da det blev til, men naar det er blevet til, staar gjort Gerning ikke til at ændre.

En Proces, der forløber i Tid, kan i og for sig tænkes baade at være kausalbestemt-nødvendig og at være ganske fri, men saavel i det ene som i det andet Tilfælde er Processen irreversibel. Den tidligere Situation kan ikke tilbagekaldes, men naar Faktum umuligt kan ændres, kan det med megen Ret hævdes, at Faktum udtrykker en Nødvendighed, og dette maa hævdes, hvis Nødvendigheden defineres som det, der ikke kan være anderledes. Men saaledes vil jo netop Manden fra Gaden definere den. At der her ikke er Tale om nogen *logisk* eller tidløs Nødvendighed, der udelukkende angaar Væsen og ikke Væren, er en anden Sag, men hvorfor skal »nødvendigt« indskrænkes til at betegne dette logiske? Det kan kun forvirre, og ved at tale om »nødvendigt« som logisk nødvendigt alene har Søren Kierkegaard givet Problemet om det forbigangnes Nød-

vendighed en vildledende Formulering. Sprogbrugen taler ogsaa om anden Nødvendighed end den rent logiske. Der findes ogsaa en Nødvendighed, som møder os i det virkelige Liv. Skulde ogsaa Kierkegaard og den nyeste Fysik have Ret i at nægte den kausale Nødvendighed, bliver vi i alle Tilfælde nødt til at respektere den temporale Nødvendighed, som har faaet sit populære Udtryk i Talemaaden: gjort Gerning. staar ikke til at ændre.

Naar dette er sagt, maa vi imidlertid ikke glemme at spørge, hvad Kierkegaards Mening var med at indskrænke Nødvendigheden til det logiskes Omraade. Han ønskede paa denne Maade at ramme den Hegelske Filosofi, der ved at »indføre Bevægelsen i Logiken« eller gøre Historien til Ideens logisk-nødvendige Selvfoldelse havde umuliggjort den menneskelige Frihed, Valgets Risiko og Troens Vovestykke og havde gjort det muligt at skabe et »Tilværelsens System«. Over for dette hævdede Kierkegaard som bekendt, at et Tilværelsens System kun er muligt for Gud, men ikke for nogen eksisterende Aand¹). Kunde vi skabe et Tilværelsens System, vilde vi forstaa Livet, og Troen blev overflødig. Men Livsforstaaelsen kommer altid bag efter Livsførelsen. Vi maa leve Livet forlæns, men vi forstaar det kun baglæns²), og saa forstaar vi det endda ikke tilbunds; thi hvor vi staar over for Tilblivelse og Frihed, er enhver Forstaaelse lukket ude. Dette er Meningen med »Mellemspillet« i »Philosophiske Smuler«, hvor Kierkegaard nægter, at det forbigangne skulde være mere nødvendigt end det tilkommende.

1) Efterskriften, VII 106.

2) Papirer, IV A 164.

IV

» SMULERNES « PROBLEM

Søren Kierkegaard udgav 1844 de »Philosophiske Smuler eller en Smule Philosophie« af Johannes Climacus. Paa selve Titelbladet angiver Forfatteren Bogens Thema som følger: 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? Dermed har han stillet Problemet om Kristendommen som en historisk Religion, der aabenbarer Evigheden for Menneskene, ind i den Problematik, som vi har mødt i det foregaaende, hvor »Væren« i Form af historiske Fakta, Forandring og Tilblivelse stilles op som Modsætning til »Væsen« eller den evige Væren i Form af det eviggyldige eller nødvendige, der som evigt og fuldkomment maa være hævet over Forandring og Tilblivelse, fordi det ligger helt uden for Tidens Kategori.

»Philosophiske Smuler« er en intetsigende Titel, som lader Bogens Indhold og særlige Problematik ukendt for Læserne, og Undertitlen »en Smule Philosophie« er blot en lidt koket Variation af Hovedtitlen, idet den bytter Adjektiv og Substantiv om. Bogens virkelige Titel burde have været »Kristendommens Væsen eller hvorfor Gud blev Menneske«. I saa Fald vilde Titlen nemlig have angivet det, der er Bogens Hovedintention: at vise, hvad Kristendommen maa være, naar den skal være noget andet og mere end den Græcitet, som i Sokrates' Skikkelse er det højeste, som er naaet og kan naas inden for Rammerne af Genus humanum eller i Immanensens Sfære. Undertitlen »hvorfor Gud blev Menneske« vilde have angivet Bogens Indhold: Guden, der indtræder i Historien, eller det Evige, som indgaar i Tiden.

Trekvart Aartusind i Forvejen var det samme Problem blevet behandlet i en anden berømt Bog af samme beskedne Omfang, nemlig Ærkebiskop *Anselm af Canterburys* »Cur Deus homo« fra 1098; men de to Tænkeres Besvarelse af Spørgsmaalet er saa uensartet som vel tænkeligt. Anselm bestræber sig for at bevise, at Gud maatte blive Menneske, at det var nødvendigt — *neccesse erat* — at det maatte ske »rationabiliter« eller i Overensstemmelse med Fornuften. »A te peto mihi aperiri, quod, ut scis, plures mecum petunt, qua necessitate scilicet et ratione deus, cum sit omnipotens, humilitatem et infirmationem humanae naturae . . . assumpserit«¹⁾, jeg beder dig vise mig, hvad du ved at ogsaa flere med mig ønsker at vide, med hvilken Nødvendighed og logisk Grund den almægtige Gud har paataget sig den menneskelige Naturs ringe og svage Skikkelse.

I Modsætning til Anselms rationale Redegørelse for Inkarnationens logiske Nødvendighed betegner Johannes Climacus Guds Menneskevordelse som det fuldkomne Paradoks. Nødvendigheden er nemlig en Evighedskategori, medens den menneskelige Eksistens er Tiden, Forandringen, Tilblivelsen og Friheden undergivet, og Foreningen af Nødvendighed og Frihed, af Uforanderlighed og Tilblivelse, af Evighed og Tid kan derfor kun betegnes som *Paradokset*. I »Efterskriften« siger Kierkegaard, at det paradoks-religiøse, som vi har i Kristendommen, beror paa, at det evige er blevet til i et Tids-Moment. Det paradoks-religiøse forholder sig netop til det evige i Tiden²⁾. Med Bestemmelsen det evige i Tiden staar vi imidlertid over for en *contradictio in adjecto*, og der kan følgelig hverken blive Tale om nogen *rationabilitas* eller om nogen Forklaring og Forstaaelse. Den kristne Forkynder maa være klar over, »at Paradoxet ikke kan og ikke skal forstaaes«³⁾. »At *forklare* Paradoxet er at gjøre det Udtryk Paradox til et *rhetorisk* Udtryk, til Noget, som den velbaarne Speculant vel siger har sin Gyldighed — men da igjen ikke sin Gyldighed? I saa Fald bliver jo dog *summa summarum*, at der intet Paradox er«⁴⁾. Johannes Climacus betegner slet og ret Para-

1) *Anselmi libri duo cur deus homo*, recensuit O. Fridolinus Fritzsche, editio tertia, Turici MDCCXCIII, S. 8.

2) Efterskriften, VII 561 og 562.

3) Efterskriften, VII 555.

4) Efterskriften, VII 205.

doxet som »Forstandens Korsfæstelse«¹⁾, men dermed er det ogsaa det stik modsatte af den Hegelske Mediation, som vil tænke Modsætninger sammen i logisk Enhed²⁾. For Søren Kierkegaard gives der imidlertid Modsætninger, som aldrig i Evighed kan medieres, og over for dem maa Tanken give op.

Trods dette kan Paradokset imidlertid blive en Nødvendighed inden for Tænkningens Sfære, og følgelig bliver det Søren Kierkegaards Opgave at paavise Paradoksets nødvendige Plads i Tænkningen eller maaske bedre for Tænkningen, som derfor ikke kan holde sig til det rationale alene. »Dog skal man ikke tænke ilde om Paradokset; thi Paradokset er Tankens Lidenskab, og den Tænker, som er uden Paradokset, han er ligesom den Elsker, der er uden Lidenskab: en maadelig Patron«³⁾. Derfor kan Kierkegaard ogsaa med trodsig Triumf hævde i sine efterladte Papirer, at den menneskelige Erkendelse er nødt til at etablere Paradokset. »Paradokset er ikke en Concession, men en Kategori, en ontologisk Bestemmelse, der udtrykker Forholdet mellem en eksisterende, erkjendende Aand og den evige Sandhed«⁴⁾. Paradokset er ikke kommensurabelt for den logiske Tænkning; men Forstanden attraar det, idet dens højeste Lidenskab stiler hen mod dens egen Undergang. Paradokset er ligesom Sandheden index sui et falsi, Kriteriet baade for sig selv og sin Modsætning⁵⁾.

Søren Kierkegaard er ikke den første store Tænker, der paa denne Maade lader Tænkningen stile hen imod sin egen Overvindelse. Vi møder det samme fire Hundrede Aar tidligere hos *Nicolaus Cusanus* (d. 1464), Forfatteren af den berømte »*De docta ignorantia*«, om den lærde eller bevidste Uvidenhed. Den store Kardinal bestemmer Tænkningen som en Kombinering af Modsætninger, og naar Tanken til sidst har tænkt alle Modsætninger sammen i Gud, som er »*coincidentia oppositorum*«, den sluttelige Sammenfalden af

1) Efterskriften, VII 555.

2) Efterskriften, VII 367.

3) Philosophiske Smuler, IV 230.

4) Papirer, VIII A 11.

5) Philosophiske Smuler, IV 241 og 243. Kierkegaard alluderer rimeligvis til Spinozas *Ethica II Propositio XLIII Scholia: Sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est.*

alle Modsætninger¹⁾, maa den nødvendigvis dø, fordi der ikke er mere for den at gøre. At tænke er jo at sætte i Relation til noget andet²⁾; men naar alle Ting er faldet sammen til eet, er vi ude over alle Relationer og inde i det Absolute, som nok lader sig indse, men ikke tænke eller bevise. Over for det Absolute kan der højst blive Tale om et intelligere, men aldrig om et demonstrere.

Naar Paradokset er Tankens Kulmination og Død, lader det sig ikke indholdsmæssigt tænke eller beskrive. For Kierkegaard bliver det egentlig blot en *Form*. Naar Kristendommens Form er Paradokset, lader den sig derfor heller ikke beskrive i historiske Begivenheder eller forestille af den billeddannende Fantasi. Gud blev ikke Menneske ved, at en Kvinde svøbte sit nyfødte Barn og Englene sang Jubelhymner i den stjerneklare Nat, men Gud blev Menneske ved den lidenskabelige Sammentænken af Tid og Evighed, som Søren Kierkegaard kalder for »Guden i Tiden«, der i Virkeligheden er noget helt andet end Anselms konkret-historiske Deus-Homo og Hegels spekulative Gudmenneske. Ved en dialektisk Bestemmelse af Forholdet mellem Lærer og Discipel inden for Græciteten, Sokratiske forstaaet, og Kristendommen, Kierkegaardsk forstaaet, bestemmes det uden Hensyn til det historiske, under Bortseen fra konkrete Hændelser, hvad Kristendommen *maa* være, naar den skal være noget andet og mere end det Sokratiske, der menneskeligt set er det højeste, som kan tænkes. Søren Kierkegaards Bestemmelse af Kristendommens Væsen er altsaa ikke historisk-empirisk, men begrebmæssig-apriorisk, og som Følge heraf bliver den ogsaa rent formal, som Tankens Kategorier altid er det.

Græcitetens Forudsætning var, at Sandheden kan læres. Sokrates var »en af Guden selv examineret Gjordemoder«³⁾, der forløste Disciplen, som selv havde Sandheden i sig. Disciplen var ligesom Læreren en *væsentlig* vidende og blot en faktisk uvidende, som ved Erindringen, Sokratiske-Platonisk forstaaet, skulde forhjælpes til at

1) Begrebet bestemmes udførligt i Cusanus' Skrift: »De conjecturis«, hvor det hedder: *In divina enim complicatione omnia absque differentia coincidunt, og lidt senere: In ratione igitur oppositorum quaedam coincidentia est, quae in sensibilibus attingi nequit.* (De conjecturis II 1).

2) Jvf. William Hamilton: to think is to condition.

3) Philosophiske Smuler, IV 204.

blive sig Sandheden bevidst. Han skulde bringes til at vide aktuelt, hvad han hidtil kun havde vidst potentielt, kan vi ogsaa kalde det. »For den socratiske Betragtning er ethvert Menneske sig selv det Centrale, og hele Verden centraliserer kun til ham, fordi hans Selverkjendelse er en Guds-Erkjendelse«¹⁾. For Græciteteten var Idealismen den givne Forudsætning, idet ethvert Menneske participerer i Ideen og dermed var en væsentlig vidende, og al Pædagogik bliver følgelig Majeutik; »mellem Menneske og Menneske er det *μαίευεσθαι* ²⁾ det Høieste, [thi] det at føde tilhører jo Guden«³⁾.

At jeg har lært Sandheden at kende af Sokrates, kan kun have en tilfældig historisk Interesse i den Forstand, at det er af ham og ikke af Prodikos f. Eks., at jeg har lært den. »Det kan heller ikke interessere mig anderledes end historisk, at Socrates' eller Prodikos' Lære var den og den, thi Sandheden, i hvilken jeg hviler, var i mig selv og kom frem ved mig selv, og end ikke Socrates formaaede at give mig den . . . Mit Forhold til Socrates og Prodikos kan ikke beskæftige mig med Hensyn til min evige Salighed, thi denne er givet retrograd i Besiddelsen af den Sandhed, hvilken jeg fra Begyndelsen havde, uden at vide det«. Derfor kan Sokrates heller aldrig blive mere end Anledningen til den faktiske og bevidste Viden, og det er i den Forstand, at Søren Kierkegaard siger i »Stadier paa Livets Vei«, at »Det Religieuse søger intet Forhold i det Historiske«⁴⁾. I »Philosophiske Smuler« siger Kierkegaard videre, at »Det timelige Udgangspunkt er intet; thi i samme Øieblik som jeg opdager, at jeg fra Evighed har vidst Sandheden, uden at vide det, i samme Nu er hiint Øieblik⁵⁾ skjult i det Evige, indoptaget deri, saaledes, at jeg, saa at sige, end ikke kan finde det, selv om jeg søgte det, fordi der intet Her og Der er, men kun et ubique et nusquam«, et Overalt og dog ingen Steder⁶⁾.

Dette er Græcitetens Syn paa Mennesket. Det participerer gennem Erindringen i Ideen og har derfor Sandheden i Eje. »Skal det nu forholde sig anderledes, da maa Øieblikket i Tiden have af-

1) Philosophiske Smuler, IV 205.

2) *μαίευεσθαι* d. v. s. at være Jordemoder.

3) Philosophiske Smuler, IV 205.

4) Stadier, VI 468.

5) D. v. s. det timelige Udgangspunkt.

6) Philosophiske Smuler, IV 205—07.

gjørende Betydning, saaledes at jeg intet Øieblik hverken i Tid eller Evighed vil kunne glemme det, fordi det Evige, som før ikke var, blev til i dette Øieblik«¹⁾). Allerede i denne Overgangspassus fra Græciteten til Bestemmelsen af det kristelige møder vi Paradoxet. Hvorledes skal det evige kunne tænkes at gaa over fra Ikke-Væren til Væren, naar det netop er det eviges Væsen at være? Det er kun om det faktisk værende, det gælder, at dets Overgang fra Ikke-Væren til Væren eller fra Mulighed til Virkelighed, ikke er en Forandring i dets Væsen, fordi det mulige ved at blive virkeligt ikke forandres i Væsen, men blot i Væren.

Under den Sokratiske Forudsætning var Øjeblikket, hvor Sandheden blev Disciplen bevidst, uden Betydning, fordi det straks blev skjult i det evige. Hvis Øjeblikket skal faa afgørende Betydning, maa den søgende lige til dette Øjebliks Indtræden ikke have ejet Sandheden, ikke engang i Uvidenhedens ubevidste Form; thi i saa Fald vilde Øjeblikket atter kun være den tilfældige Anledning. Disciplen maa heller ikke være søgende, maa ikke hige efter Sandheden, men maa være helt og principielt uden for den. Han gaar snarere bort fra den end nærmer sig til den, og derfor har han ingen Relation til Sandheden, men udelukkende til Usandheden, og derfor maa han betegnes som »Usandheden«.

Over for en saadan Discipel kan Læreren højst blive den tilfældige historiske Anledning til, at han opdager, han er i Usandheden. Men da denne Usandhed er væsentlig for ethvert Menneske, kan Læreren ikke give sin Discipel Sandheden; thi som Menneske er Læreren selv i Usandheden, og derfor kan han hverken bringe Disciplen Sandheden eller Betingelsen for at forstaa den. Da al Undervisning beror paa, at der er en Betingelse til Stede for at forstaa Sandheden, formaar en Lærer intet, hvis denne Betingelse mangler, og den, som kan give denne principielt og alment manglende Betingelse, er da ikke Lærer, thi sligt »formaaer intet Menneske, skal det da skee, maa det være Guden selv«²⁾). Som skabt af Gud maa Disciplen have faaet Betingelsen for at fatte Sandheden, men skal Øjeblikket have væsentlig Betydning, maa Disciplen jo være i Usandheden, og følgelig maa Sandheden være ham berøvet. Da Guden ikke kan tænkes at have gjort dette, maa det være sket ved ham

¹⁾ Philosophiske Smuler, IV 207.

²⁾ Philosophiske Smuler, IV 208.

selv, og som værende i Usandheden er Disciplen nu polemisk mod Sandheden. Læreren er da Guden selv, som minder Disciplen om, at han er uden for Sandheden, og at han er det ved egen Skyld, og denne Usandhed kan vi ogsaa kalde for *Synd*¹⁾.

En Lærer, der er i Stand til at befri Disciplen fra Synden og Ufriheden, som han ikke kan befri sig selv fra, kan vi kalde for en Frelser. Som den, der udfrier ham af Fangenskabet, kan han kaldes Forløser, og som den, der borttager den Vrede, Disciplen har forskyldt ved Ufriheden, er han Forsoner. En saadan Lærer vilde Disciplen aldrig kunne glemme, og det Øjeblik, hvor han fik Betingelsen for Sandheden og Sandheden selv givet, er af væsentlig Betydning. »Et saadant Øjeblik er af en egen Natur. Det er vel kort og timeligt som Øieblikket er det, forbigaaende som Øieblikket er det, forbigangent, som Øieblikket er det, i det næste Øjeblik, og dog er det Afgjørende, og dog er det fyldt af det Evige. Et saadant Øjeblik maa dog have et særligt Navn, lad os kalde det: *Tidens Fylde*«²⁾. I »Begrebet Angest« knytter Kierkegaard Øieblikket, Tidens Fylde og Evigheden sammen til Identitet. »Det Begreb, hvorom alt dreier sig i Christendommen, det, der gjorde Alt nyt, er Tidens Fylde, men Tidens Fylde er Øieblikket som det Evige, og dog er dette Evige tillige det Tilkommende og det Forbigangne«³⁾.

I dette Øjeblik bliver Mennesket et nyt Menneske, idet Angeren over egen Skyld gennem Omvendelsen fører ham til Genfødselen. Medens den, der ved den Sokratiske Maieutik fødte sig selv, i dybere Forstand ikke skylder nogen noget, skylder den Igenfødte den guddommelige Lærer alt. »Dersom da Øieblikket skal have afgjørende Betydning, og uden dette taler vi jo kun socratisk, . . . — saa er Bruddet skeet, og Mennesket kan ikke komme tilbage, og skal ikke forlystes ved at erindre⁴⁾, hvad Mindelsen vil bringe ham i Erindring, og endnu mindre skal han formaae ved egen Kraft paany at drage Guden over paa sin Side«⁵⁾. Det er i Øieblikket, Mennesket bliver sig bevidst at være genfødt, og i Forhold til dette Øjeblik var

1) Philosophiske Smuler, IV 209.

2) Philosophiske Smuler, IV 212.

3) Begrebet Angest, IV 397.

4) Jvf. »den, der blot vil erindre, er vellystig; men den, der vil Gjentagelsen, er en Mand.« Gjentagelsen, III 194.

5) Philosophiske Smuler, IV 213.

hans forudgaaende Tilstand »ikke at være«. Havde den forudgaaende Tilstand været »at være«, havde Øjeblikket ingen afgørende Betydning kunnet faa. »Medens den græske Pathos concentrerer sig paa Erindringen, concentrerer vort Projects Pathos sig paa Øieblikket, og hvad Under, eller er det ikke en høist pathetisk Sag, at blive til fra ikke at være?«. Det samme udtrykkes i »Efterskriften« ved Ordene om, at »Modsigelsen er, at det at blive Christen begynder med Skabelsens Mirakel«¹⁾. Denne Overgang fra Ikke-Væren til Væren er altsaa ikke en Overgang fra Mulighed til Virkelighed, det er ingen Overgang inden for Værens egen Kategori, men det er en Overgang i Henseende til Væsen. Det er selve Kvaliteten, der ændres.

Problemet om den evige Saligheds Forhold til det historiske afhandles ogsaa i »Afluttende uvidenskabelig Efterskrift« fra 1846, hvor det formuleres paa følgende Maade: »Individets evige Salighed afgjøres i Tiden ved Forholdet til noget Historisk, der ydermere er saaledes historisk, at i dets Sammensætning Det er medoptaget, hvilket ifølge sit Væsen ikke kan blive historisk, og altsaa maa blive det i Kraft af det Absurde«²⁾. Kierkegaard siger derfor ogsaa, at der kræves Tanke-Lidenskab til at kunne fatte den dialektiske Modsigelse, der ligger i, at Saligheden som Evighedsbestemmelse afgjøres i Tiden ved Forholdet til noget historisk³⁾. Der ligger en dialektisk Modsigelse i, at det historiske Moment i Kristendommens Væsen ikke er noget simpelt historisk, men er dannet af det, som kun i aabenlys Modsigelse med sit eget Væsen kan blive historisk, og derfor kan det ogsaa kun blive historisk i Kraft af det absurde. Men i saa Fald er Modsigelsen ikke hævet i Mediationen, men skal fastholdes i Lidenskab.

I Almindelighed at ville tale om noget evigt historisk er blot en Leg med Ord. Det er at forvandle det historiske til Mythe, men dette er ikke Kristendommens Sag. Den er klar over, at der foreligger to Modsigelser, først den Modsigelse, der ligger i at ville grunde sin evige Salighed paa noget historisk, og dernæst den Modsigelse, der ligger i, at dette historiske, man grunder sin evige Salighed paa, er sammensat af to Faktorer, som ifølge deres Væsen lukker hinanden ude. Et Menneske er efter sin Mulighed evig, og bliver det sig dette

1) Philosophiske Smuler, IV 215; Efterskriften, VII 567.

2) Efterskriften, VII 374.

3) Papirer, VI B 57.

bevidst i Tiden, faar vi en Modsigelse inden for Immanensen¹). Men at Den, som ifølge sit Væsen er den Evige, bliver til i Tiden, fødes, vokser og dør, strider mod alle Tænknings Love. At den Evige bliver til i Tiden, kan imidlertid opfattes paa to forskellige Maader. Hvis der menes en evig Tilbliven, er Religiøsiteten B, det særlig kristelige, som bygger paa Syndsbevidstheden, afskaffet, al Theologi bliver Anthropologi, og Kristendommen er fra at være en Eksistensmeddelelse blevet forvandlet til en sindrig metafysisk Lære for Professorer. Vi faar da Religiøsiteten A, Humanismens Immanensreligiøsitet med en æsthetisk-metafysisk Forzierung, der ikke ændrer dens Kvalitet som Immanensreligiøsitet i ringeste Grad²). Skal det kristelige eller Religiøsiteten B bevares, maa det eviges Tilbliven i Tiden være en konkret Tilbliven paa et bestemt Punkt i Historien.

I »Efterskriften« bestemmer Kierkegaard ogsaa Kristendommens Væsen ved at sige, at Troens Genstand ikke er en Lærer, som har en Lære; thi saa vilde Læren jo være vigtigere end Læreren; men Troens Genstand er, at Læreren virkelig er blevet til, og herpaa maa Troen svare med et absolut Ja eller Nej. Spørgsmaalet angaar ikke Lærens Sandhed, men et rent Faktum: antager du, at han virkelig har været til? og Svaret maa gives med uendelig Lidenskab. I Forhold til et Menneske er det tankeløst at lægge uendelig Vægt paa, om han har været til eller ikke, og derfor er Troens Genstand heller ikke et Menneske, men »Gudens Virkelighed i Betydning af Existents«, som en enkelt, hvilket vil sige, at Guden har været til som enkelt Menneske. Kristendommen er ikke Læren om Enheden af det Guddommelige og det menneskelige, som Hegel mente det. Den er ikke Læren om Subjekt-Objektet. Var Kristendommen en Lære, vilde Forholdet til den nemlig ikke være et Forhold i Tro; thi til en Lære gives der kun et intellektuelt Forhold. »Christendommen er derfor ingen Lære, men det Factum, at Guden har været til.« Det er i umiddelbar Fortsættelse heraf, Kierkegaard anfører de kendte Ord om Troens Uafhængighed af det intellektuelle. »Tro er saaledes ikke en Sinke-Lectie i Intellectualitetens Sphære, et Asyl for de daarlige Hoveder. Men Tro er en Sphære for sig selv, og enhver Misforstaaelse af Christendommen strax kjendelig paa, at den forvandler den til en Lære, og drager den ind i Intellectualitetens Om-

¹) Dette er saaledes Tilfældet i det Sokratiske og Religiøsiteten A.

²) Efterskriften, VII 569 f.

fang. Hvad der i Intellectualitetens Sphære gjelder som Maximum, at blive aldeles ligegyldig mod Lærerens Virkelighed, det gjelder omvendt i Troens Sphære, dens Maximum er den quam maxime uendelige Interesserethed i Lærerens Virkelighed«¹⁾).

Det synes altsaa at være en historisk Realitet, en virkelig Begivenhed, Kierkegaard lader Paradokset give Udtryk. Det, der ifølge sit Væsen ikke kunde blive historisk, synes her angivet som historisk factum og ikke som fictum eller den blotte Forestilling.

1) Efterskriften, VII 315.

DEN SAMTIDIGE DISCIPEL

Guden i Tiden er Paradokset, som ikke lader sig tænke, quia absurdum est, og Forstandens paradokse Lidenskab støder derfor stadig an mod det Ubekendte, som nok er til, men som ubekendt alligevel ikke er til. Længere kan Forstanden ikke komme, selv om den ikke kan undlade idelig at beskæftige sig dermed. Staaende over for Guden staar Forstanden paa samme Tid over for det Ubekendte og over for en Grænse, og Grænsen er saavel Lidenskabens Kval som dens Incitament. Som Grænse er det Ubekendte det absolut forskellige, paa hvilket der intet Kendetegn gives, thi Forstanden kan ikke tænke det, med mindre den absolut kunde negere sit eget Væsen, og det kan den ikke¹⁾. Den absolute Forskellighed er umulig at fastholde, netop fordi der intet Kendetegn findes at fastholde den ved, og derfor sker det, som det sker ved alle dialektiske Modsætninger, at de bliver identiske. Saaledes forholder det sig ogsaa med Guden. Der eksisterer et enkelt Menneske, der ser ud og vokser op som alle andre og har sin borgerlige Næringsvej. Dette Menneske er tillige Guden; men det kan jeg ikke vide; thi saa maatte jeg kende baade Guden og Forskelligheden, og det kan jeg ikke, da Forstanden har sat den lig med det, hvorfra den er forskellig. Guden bliver paa denne Maade den forfærdeligste Bedrager, idet Forstanden paa samme Tid faar ham saa nær som muligt og alligevel saa fjernt som muligt²⁾.

Kierkegaard udvikler dette endnu skarpere i sine Efterladte Papirer. Det absolute Paradoks vilde være, at Guds Søn blev Menneske, kom til Verden og gik saaledes omkring, at overhovedet ingen mærkede det. Han skulde i strengeste Forstand blive et enkelt Menneske,

1) Philosophiske Smuler, IV 237 f.

2) Philosophiske Smuler, IV 239.

som havde en Næringsvej, giftede sig o. s. v. I saa Fald vilde Gud have været den største Ironiker og ikke Guds og Menneskers Fader. Men det guddommelige Paradoks er, at han bliver bemærket, om ikke paa anden Maade saa dog ved at blive korsfæstet. Miraklerne kunde jo nok gøre hans guddommelige Myndighed kendelig, men i den guddommelige Myndighed ligger der alligevel et Paradoks, som kræver Troen for at antages¹⁾.

Guden fremtræder altsaa som Lærer i en Tjeners Skikkelse, i en virkelig Skikkelse, der ikke blot er en paatagen Maske, men lige saa virkelig som alle andre Menneskeskikkelser, og derfor formaar han heller ikke at afsløre sin guddommelige Herlighed. Han maa i Virkeligheden gaa incognito. I Forhold til Gudens Lære er hans Tilstedeværelse ikke noget tilfældigt, som Forholdet var det i Græcitetet mellem Læreren Sokrates og hans Lære, men noget *væsentligt*, fordi Gudens Tilstedeværelse i menneskelig Skikkelse er identisk med selve Læren²⁾. Den nysgerrige Mængde, som skares om Guden, er ikke Disciple, og skulde en enkelt af dem ogsaa faa tilegnet sig et Par Detaljer, er Guden alligevel kun deres Lærer i Sokratiske Forstand som den, der bliver Anledningen til, at de lærer noget.

For den virkelige Discipel er Gudens Optræden, der for de øvrige blot er Dagens Nyhed, derimod ikke Anledningen, men det evige, selve Evighedens Begyndelse, og saaledes bliver Øjeblikket virkelig Evighedens Afgørelse, idet Guden selv giver den lærende Betingelsen. Dette er Øjeblikkets Konsekvens; men derved bliver Øjeblikket tillige Paradokset, uden hvilket vi atter vilde komme tilbage til det Sokratiske. For den samtidige Discipel, som ser og hører Guden, bliver selve Samtidigheden det historiske Udgangspunkt for hans evige Bevidsthed, og derfor vil dette historiske interessere ham mere end rent historisk. Det vil blive Betingelsen for hans evige Salighed³⁾.

Discipelen kan ikke forstaa selve Paradokset, men han kan forstaa, at han staar over for Paradokset, at Guden i Tiden er identisk med Paradokset, og denne Forstaaelse kommer i Stand, »naar Forstanden og Paradoxet støder lykkeligen sammen i Øjeblikket, naar Forstanden skaffer sig selv til Side og Paradoxet giver sig selv hen«.

1) Papirer, IV A 103.

2) Philosophiske Smuler, IV 247 f.

3) Philosophiske Smuler, IV 250 f.

Til disse to Faktorer kommer der yderligere en tredje, som er det Medium, hvor Mødet skal finde Sted, og det er den lykkelige Lidenskab, der passende kan kaldes for Troen. Denne Lidenskab er Betingelsen, som Paradokset selv skænker; thi ellers var Disciplen jo selv i Besiddelse af den, og vi vilde atter være faldet tilbage i Græciteten, hvor Disciplen selv ejer Sandheden, og Øjeblikket kun er Anledningen¹⁾. Det historiske i konkret Forstand som det, et Øjenvidne maatte kunne observere, er ligegyldigt, fordi det kun kan interessere qua historisk, og derfor kan vi gerne tænke os den historiske Viden om Detaljer erstattet af en Uvidenhed, som historisk vilde tilintetgøre det historiske. Hvis vi blot bevarer Øjeblikket, der er Udgangspunktet for det evige, er Paradokset til Stede²⁾.

Hvis en samtidig først saa Læreren i hans Dødsstund, vilde hans historiske Uvidenhed ikke hindre ham i at være Disciplen, hvis dette Øjeblik ellers for ham betød Evighedens Afgørelse. Saa længe det evige og det historiske staar uden for hinanden, er det historiske blot Anledningen og intet mere. Naar det evige og det historiske derimod mødes, skylder Disciplen Læreren alt, og dette Forhold lader sig kun udtrykke i den lykkelige Lidenskab, der kaldes Troen og som sin Genstand har Paradokset. Den Modsigelse, der ligger i Paradokset, udtrykker Kierkegaard bl. a. ved at definere det som »det Historiskes Eviggjørelse og det Eviges Historiskgjørelse«³⁾. I »Efterskriften« hedder det, at »Paradoxet fremkommer naar den evige Sandhed og det at eksistere sættes sammen, men for hver Gang det at eksistere mærkes, bliver Paradoxet tydeligere og tydeligere«⁴⁾. Denne Modsætning mellem evigt og historisk kan Kierkegaard ogsaa udnytte anthropologisk, naar det hedder, at »Mennesket er en Synthese af det Timelige og det Evige«⁵⁾. Enhver, der forstaaer Paradokset anderledes, faar beholde den Ære at have forklaret det, men Æren er vundet ved, at han ikke vilde nøjes med at forstaa det. Tro kan nemlig aldrig blive Erkendelse, thi Erkendelsen er enten en Erkendelse af det evige, der ligger uden for det timeliges og

1) Philosophiske Smuler, IV 251.

2) Philosophiske Smuler, IV 252.

3) Philosophiske Smuler, IV 254.

4) Efterskriften, VII 193 f.

5) Efterskriften, VII 47.

historiskes Sfære, eller det er en rent historisk Erkendelse, og ingen Erkendelse kan som sin Genstand have det Absurde, som fremkommer ved Identificeringen af evigt og historisk¹⁾).

Kierkegaard taler ofte om, at Viljen eller Beslutningen skal overvinde Tvivlen eller standse Skepsis; men Troen paa Paradokset eller paa Guden i en ringe Tjeners Skikkelse kan ikke erhverves ved et Viljesopbud; thi det vilde betyde, at Disciplen havde Sandheden i sig eller kunde frelse sig selv. Men i saa Fald behøvede Læreren jo ikke at være Guden, men kunde lige saa godt være en eller anden tilfældig Sokrates. Troen kan ikke være en Viljesakt, »thi al menneskelig Villen er bestandig kun formaaende inden for Betingelsen«. Inden for det Sokratiske kræves der en Viljesindsats for at forstaa sig selv under den Sokratiske Forudsætning; men denne Viljesindsats forhjælper ikke En over i det kristelige; thi hertil mangler Betingelsen aldeles, nemlig at man har faaet Sandheden af Guden. Er denne Betingelse først givet af Guden, kan der imidlertid atter kræves en Viljesindsats inden for den nye Betingelses Rammer²⁾).

Den lærende bliver kun en troende, naar Forstanden entlediges, og Guden skænker ham Betingelsen, som atter er Vilkaaret for, at han forstaaer det evige. Denne Betingelse maa følgelig være en evig Betingelse, og idet Mennesket i Øjeblikket faar den evige Betingelse og ved af, at det har faaet den, bliver Øjeblikkets Betydning klar, medens det vilde være uden Interesse, hvis Mennesket blot besindede sig paa, at Betingelsen fra Evighed af var ham givet, som Tilfældet just er ved det Sokratiske. I det Kristelige har Guden givet Disciplen Betingelsen og har opladt ham Troens Øje, og Troen selv er lige saa paradoks som Paradokset. Den er et Under, og alt hvad der gælder om Paradokset, gælder ogsaa om den³⁾. Naar Troen er skænket, eller som Kierkegaard siger det: »inden for dette

1) Philosophiske Smuler, IV 254.

2) Philosophiske Smuler, IV 255.

3) Philosophiske Smuler, IV 258. — Skal dette tænkes til Ende, bliver Konsekvensen Prædestinationen, thi naar Mennesket ikke kan blive Disciplen ved en Viljesbeslutning, men skal have Betingelsen skænket af Guden, staar alt jo til Guden og intet til Mennesket, hvad angaar Erhvervelsen af den evige Salighed.

Under«, forholder alt sig igen Sokratiske, hvilket vil sige, at her kan det ene Menneske hjælpe det andet, fordi de nu begge har Sandheden i sig. Men Underet eller den evige Betingelse, som er givet i Tiden, hæves aldrig. Forholdet mellem den ene og den anden troende blandt de samtidige er ganske sokratiske, fordi den ene ikke skylder den anden noget, men begge skylder de Guden alt¹⁾.

»Samtidighedens« Dialektik er vanskelig. Vi har set, at det er muligt at være samtidig med Guden eller Læreren i historisk Forstand uden at være det i evig Forstand, som Disciplen eller den troende er det. Den virkelig Samtidige er nemlig ikke den virkelig Samtidige i Kraft af den historiske eller umiddelbare Samtidighed, men i Kraft af noget helt andet, og derfor kan i evig Forstand eller hvad Discipelforholdet angaar den historiske Samtidige alligevel være den Ikke-Samtidige. Den virkelig Samtidige er ikke samtidig i Kraft af den historiske Samtidighed med Guden, og som Følge heraf maa den historiske set Ikke-Samtidige eller Senere ogsaa kunne være den virkelig Samtidige i Kraft af det samme, som gjorde den historiske Samtidige til den virkelig Samtidige. De, som lever senere, maa altsaa kunne blive virkelig Samtidige, ganske som Disciplen paa første Haand er det²⁾. Hvis den historiske Samtidige bliver troende ved at faa Betingelsen givet direkte af Guden, »maa den Senere aldeles i samme Forstand modtage Betingelsen af Guden selv, og kan ikke modtage den paa anden Haand . . . Men faar den Senere Betingelsen af Guden selv, saa er han den Samtidige, hvilket jo kun den Troende er og hvilket enhver Troende er«³⁾.

Umiddelbar historisk Samtidighed kan aldrig blive mere end Anledningen til, at den Samtidige faar en historisk Viden, som den senere levende maaske ikke kan erhverve sig; men denne Viden kan aldrig interessere mere end rent historisk. Den umiddelbare Samtidighed kan imidlertid ogsaa blive Anledningen til, at den Samtidige sokratiske set fordyber sig i sig selv, »hvored da hiin Samtidighed forsvinder som et Intet i Sammenligning med det Evige, han opdager i sig selv«. Endelig kan den historiske Samtidighed ogsaa blive Anledningen til, »at den Samtidige som Usand-

1) Philosophiske Smuler, IV 258.

2) Philosophiske Smuler, IV 259.

3) Philosophiske Smuler, IV 261.

heden¹⁾ af Guden modtager Betingelsen og nu seer Herligheden med Troens Øine. Ja salig en saadan Samtidig! Men en saadan Samtidig er jo ikke Øienvidne (umiddelbart forstaaet), men som Troende er han den Samtidige, i Troens *Autopsi*. Men i denne Autopsi er igjen enhver Ikke-Samtidig (umiddelbart forstaaet)²⁾ den Samtidige³⁾.

1) D. v. s. ved at være i Usandheden eller Synden.

2) D. v. s. en, der historisk set ikke er samtidig.

3) Philosophiske Smuler, IV 262.

VI

DEN SENERE DISCIPEL

Søren Kierkegaard vil ikke gribe Forholdet mellem den samtidige og den senere Discipel som en Sorite ved at spørge, hvornaar Samtidigheden hører op og Ikke-Samtidigheden begynder, eller tale om »et pruttende Confinium« til Ikke-Samtidigheden. Han vil ikke tage Sagen historisk, men algebraisk, siger han, og nøjes med at tale om den første og den sidste Generation af sekundære Disciple. Det vil med andre Ord sige Disciplene i Slægtledet efter Jesu Død og Søren Kierkegaards egne Samtidige. Den første Generation af sekundære Disciple har den Fordel at være den umiddelbare Vished nærmere; men dette gør jo ikke eo ipso et Menneske af denne sekundære Generation til Disciplen eller den troende. Man kan nemlig være saare nær og dog absolut fjern, det første historisk og det sidste med Hensyn til Troen, som man enten har eller ikke har; thi Troen er ikke dialektisk for nogen Approksimation, som Sagen kan udtrykkes i Kierkegaardsk Terminologi. Selv den bedst underrettede vilde kun kunne erhverve sig Kendskab til historiske Fakta; men Guden kunde han jo ikke se eller høre umiddelbart. Hvad han alene kunde faa Underretning om, var et Menneske, som sagde om sig selv, at han var Guden. Dette Menneskes Guddommelighed var kun for Troen, men ikke for Erkendelsen¹⁾. Den første Generation af Samtidige havde den Fordel, at deres Opmærksomhed lettere kunde vækkes; men denne Fordel var dialektisk²⁾, som al Opmærksomhed er det; thi Opmærksomheden er ikke uden

¹⁾ Rasmus Nielsen udtrykte siden Sagen ved at sige, at Disciplene *vidste*, det var Jesus, men maatte *tro*, det var Kristus, de færdedes sammen med.

²⁾ D. v. s. tvivlsom.

videre partisk¹⁾ for Troen, som om Troen skulde være en simpel Konsekvens af Opmærksomheden. I Virkeligheden kan Opmærksomheden lige saa vel føre til Forargelsen som til Troen²⁾, som Søren Kierkegaard senere saa slaaende viser det i »Indøvelse i Christendom«.

Allerede i »Philosophiske Smuler« afviser Søren Kierkegaard det, han kalder for »Aarhundredernes Bevis for Christendommen«, og som skulde være de sidste Generationers Fordel. »Det Verdenshistoriske« beviser nemlig intet. Kierkegaard afviser »Udfaldets Sandsynligheds-Beviis«, thi Troen er ingenlunde partisk for³⁾ Sandsynligheden, da det vilde være en Bagvaskelse af den⁴⁾. Hvis hint Faktum, at Guden blev Menneske, kom ind i Verden som det absolute Paradoks, hjælper alt det senere ikke; thi alt det senere vil jo blot være Paradokssets Konsekvenser, og hvad der følgerigtigt er udledt af et Paradoks, maa være lige saa usandsynligt som Paradokset sely, med mindre man da vilde mene, at Konsekvenserne skulde virke bagud og omskabe Paradokset; men dette er meningsløst. Logisk set kan Konsekvenserne kun bestemmes som identiske med Aarsagen; men omskabende Magt kan de ikke have, og derfor bliver det at have Konsekvensen for sig en lige saa tvivlsom Fordel som at have den umiddelbare Vished. At tage disse Faktorer til Indtægt for Troen er i begge Tilfælde at blive bedraget⁵⁾.

Konsekvensernes Fordel synes at ligge i, at hiint Faktum om Guden i Tiden er blevet naturaliseret, og hvis dette var muligt, vilde den senere Generation være i Fordelen frem for tidligere Generationer. Men hint Faktum ønsker ikke Dressur eller nogen Discipel, som blot vil være med i Kraft af, at det heldige Udfald kunde dresseres under en Konges eller Professors⁶⁾ Protektion; thi hint Faktum er blot til for Troen. Nok kan Troen blive en anden Natur i Mennesket; men dette forudsætter, at der har været en første Natur, som skal væk, og hvis hint Faktum skal naturaliseres, maa det i Forhold til Individet udtrykkes ved, at Individet fødes

1) D. v. s. gavnlig eller staaende i Troens Tjeneste.

2) Philosophiske Smuler, IV 285.

3) D. v. s. støttes ikke af.

4) Philosophiske Smuler, IV 286.

5) Philosophiske Smuler, IV 287.

6) Der sigtes til H. L. Martensen.

med Troen eller med sin anden Natur; men det vilde være Højde-maalet af Galskab at mene, at et Menneske skulde kunne fødes med sin anden Natur, som tilmed skulde referere sig til et i Tiden givet historisk Faktum. Sokratiske forstaaet var Individet til, før det blev til, og Erindringen bliver Præeksistensen, hvorved den ene Natur — der bliver nemlig her ikke Tale om nogen første og anden Natur — er bestemt i Kontinuitet med sig selv. Kristeligt forstaaet er alt derimod forlæns og historisk, og at fødes med Troen er lige saa rimeligt som at fødes fireogtyve Aar gammel, men heller ikke rimeligere¹⁾).

Dersom hint Faktum om Guden i Tiden blev naturaliseret, er Fødselen ikke mere Fødselen, men Genfødselen, saa at den, der aldrig før har eksisteret, bliver født paany. Sagt om den enkelte vilde det betyde, at han fødtes med Troen, og sagt om Slægten vilde det betyde, at den efter hint Faktums Indtræden er blevet en helt anden, men alligevel skal bestemmes i Kontinuitet med den første. Men saa burde den antage sig et nyt Navn. Skulde vi antage, at Kristendommens Konsekvenser havde naaet Maximum, saa Verden ved den var blevet omskabt, var der alligevel ikke leveret noget Bevis; thi denne Omskabelse maa dog være foregaaet successivt ved, at hver enkelt Generation er kommet i Forhold til hint Faktum — og Usandheden kan jo ogsaa have Konsekvenser. Venezia er bygget paa Havet af de vekslende Generationer; men det vilde unægtelig være trist, om der kom en Generation, som glemte dette Faktum, indtil Byen sank. Men Konsekvenser, der er byggede paa et Paradoks, er menneskeligt talt bygget paa Afgrunden, og dem skal man ikke fundere for meget paa²⁾).

Den første Generation af sekundære Disciple, som levede i Tiden efter Jesu Død, havde altsaa den Fordel, at den havde Vanskeligheden; thi skal vi tilegne os det vanskelige, er det en Fordel, at det gøres os vanskeligt. Den sidste Generation har i Modsætning hertil Lethedens Fordel; men dette er netop den Mislighed, som afføder Vanskeligheden, og den sidste Generation risikerer derfor, at det, den taler om, slet ikke er Kristendommen³⁾).

¹⁾ Philosophiske Smuler, IV 288.

²⁾ Philosophiske Smuler, IV 289 f.

³⁾ Philosophiske Smuler, IV 290 f.

VII
DET HISTORISKE FAKTUM ELLER
»HIINT FAKTUM«

Søren Kierkegaard skelner mellem tre forskellige Slags Fakta, nemlig de simple historiske Fakta, de evige Fakta og det absolute Faktum. 1) Hvis »hiint Faktum« anses for et simpelt *historisk Faktum*, gælder det om at være samtidig eller saa nær som muligt ved det for at kunne sikre sig de Samtidiges paalidelige Viden. Ethvert historisk Faktum er et »relativt Faktum«, og her er det kun i sin Orden, at Tiden, der selv er en relativ Magt, afgør, om Menneskene er samtidige eller ikke. Det er meningsløst under disse Forhold at ville overvurdere det relative ved at erklære det for absolut.

2) Hvis hint Faktum om Guden var et *evigt Faktum*, maa enhver Tid være det lige nær¹⁾ — en Tanke, der ogsaa kommer frem i »Indøvelse i Christendom« — men Forholdet til dette Faktum kunde da ikke være Troen, fordi Tro og Historie svarer til hinanden, og Søren Kierkegaard indrømmer, at det er en Akkomodation og mindre korrekt Sprogbrug, naar han benytter Ordet Faktum, der er hentet fra det historiskes Omraade, inden for det eviges Sfære. Vi har nemlig allerede set, at alt inden for denne Sfære tidløst *er*, medens intet bliver til eller sker.

3) Hvis »hiint Faktum« er et *absolut Faktum*, vilde det være meningsløst at lade Tiden dele Menneskene i Samtidige og Ikke-Samtidige i Forhold til dette Faktum; thi hvad der efter sit Væsen eller Begreb kan deles ved Hjælp af Tiden, er eo ipso ikke det Absolute, fordi det absolute hverken kan stilles i Relation til Livet eller Tiden. Dette absolute Faktum er imidlertid alligevel noget

1) Jvf. Leopold von Rankes Ord om, at ethvert Øjeblik i Tiden og Historien er æquidistant fra Evigheden.

historisk, og fastholdes dette ikke, reduceres det til Identitet med det evige Faktum. »Det absolute Faktum er et evigt Faktum og som saadant Troens Gjenstand.« Akcentueres det historiske for meget, kommer vi tilbage til det simple eller relative Faktum, og elimineres det historiske, har vi blot et evigt Faktum¹).

Det absolute Faktum kan bedst bestemmes som Enheden af det simple historiske Faktum og det evige Faktum, og denne Enhed kan kun udtrykkes som Paradokset. Det bliver et Faktum, der er baseret paa Selvmodsigelse. Som historisk Faktum bliver det derfor ikke et Faktum for Erkendelsen, men blot for Troen, som kan tages i to forskellige Betydninger. Dels kan den have den almindelige Betydning af Forholdet til det historiske, men dels kan den dernæst ogsaa have den eminent Betydning, som Ordet Tro kun har i eet eneste Forhold. Evigt forstaaet *tror* man ikke, at Guden er til, selv om man ogsaa antager hans Fakticitet; thi det vilde være misforstaaet Sprogbrug at kalde en saadan Antagelse for Tro. Sokrates troede jo heller ikke, at Guden var til; men hans Viden om Guden var vundet ved en Erindring, og følgelig var Gudens Tilværelse ikke for ham noget historisk, men maa høre ind under det, Søren Kierkegaard kalder for evige Fakta eller tidløse Sandheder. Sokrates' Erkendelse af Guden angik med andre Ord Kategorien »Væsen«; men Troen har ikke noget med Væsen at skaffe, kun med Væren. Sokrates' Antagelse af Gudens Fakticitet bestemte Guden evigt og ikke historisk; men det historiske ved Guden er, at han er *blevet til* for den Samtidige, og at han i Kraft af denne Tilblivelse har kunnet være nærværende for de Senere. Men det er netop heri, Modsigelsen bestaar; thi umiddelbart kan ingen blive samtidig med dette historiske Faktum, fordi det er Troens og ikke Erkendelsens Genstand, eftersom det ikke angaar det statiske Væsen, men den dynamiske Tilblivelse. Talen drejer sig derfor heller ikke om den objektive Sandhed af dette Faktum, men om at give sit Samtykke til Tanken om, at Guden er blevet til, hvorved hans »evige Væsen flekteres ind i Tilblivelsens dialektiske Bestemmelser«²).

Under disse Omstændigheder er ingen umiddelbart samtidig

1) Philosophiske Smuler, IV 292.

2) D. v. s. i de Vilkaar, der er gældende for al Tilblivelse. — Philosophiske Smuler, IV 279.

med dette historiske Faktum, hverken i første eller anden Potens, d. v. s. med Troen i almindelig Forstand som Troen paa det relative historiske Faktum eller med Troen i eminent Forstand som Troen paa Paradokset. Hver Gang den troende lader dette Faktum blive Genstand for Troen og »lader det for sig blive historisk«, gentager han Tilblivelsens dialektiske Bestemmelser, og Tilblivelse lader sig aldrig fastslaa i Erkenden, fordi den som dynamisk refererer sig til Troen. Hvor mange Konsekvenser dette Faktum end maatte have draget efter sig, bliver det ikke derfor mere nødvendigt; thi alle Konsekvenser viser jo tilbage til hint Faktum, der blev til, og ved at være blevet til har det eo ipso sat sig selv uden for Nødvendighedens Sfære, som falder sammen med det, som evigt *er*. Men dermed ligger det ogsaa helt uden for det, som historisk *sker*¹⁾.

Hvis det Faktum, at Guden blev Menneske, var et simpelt historisk Faktum, var Historieskriverens Nøjagtighed og den historisk samtidige Generations Vidnesbyrd af største Betydning; men saaledes forholder det sig ikke her, hvor det historiske, at Guden har vist sig i menneskelig Skikkelse, er Hovedsagen, og alle historiske Detaljer opluges af Troens Absurditet. Hvis vi kortelig skal udtrykke Forholdet mellem den historisk Samtidige og den Senere, kan vi sige, at »den Senere troer *formedelst* (Anledningens) den Samtidiges Efterretning i Kraft af den Betingelse, han selv modtager af Guden«. Den Samtidiges Efterretning er Anledningen for den Senere; ganske som den umiddelbare Samtidighed er det for den historisk Samtidige, og den troendes Efterretning til den senere Levende skal rettelig »foranledige den samme Opmærksomhedens Tvetydighed, som han selv har havt, foranlediget af den umiddelbare Samtidighed«²⁾.

Hvis Efterretningen ikke er saaledes, stammer den enten fra en Historiker eller en Filosof, men i intet af Tilfældene handler den om det, der er Troens Genstand. Den Troende giver derimod Efterretningen en saadan Form, at ingen kan tage imod den umiddelbart; »thi det Ord: jeg troer det (til Trods for Forstanden og min egen Inventionsgave) er et meget betænkeligt aber«. Altsaa gives der ingen, som er Discipel paa anden Haand. At være Discipel er altid at være det paa første Haand. Væsentlig set staar altsaa den første

1) Philosophiske Smuler, IV 279 f.

2) Philosophiske Smuler, IV 296.

og den sidste lige. Den første Discipels umiddelbare Samtidighed er blot Anledning for de Senere, og hvis Disciplen virkelig forstod sig selv, maatte han ønske denne umiddelbare Samtidighed afsluttet ved, at Guden atter forlod Jorden¹).

Medens Søren Kierkegaard altsaa er enig med Lessing i, at alle historiske Sandheder qua historiske er tilfældige — modsat Hegels Opfattelse — er han uenig med Lessing i Synet paa Samtidigheden. I sin lille Opsats »Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft« pointerer Lessing de Samtidiges Fordel i Sammenligning med de Efterfølgende, thi medens de Samtidige direkte stod over for Underne som umiddelbare Vidnesbyrd om Aand og Kraft, staar de senere Slægter blot over for Efterretninger om Aand og Kraft. Lessings Opfattelse — hvis der da ikke blot er Tale om en hensigtsmæssig dialektisk Fremgangsmaade under Argumentationen — stemmer mere med Grundtvigs »Øjne, I var lykkelige, I, som saa Guds Søn paa Jord«, der udtrykker en Lovprisning af Samtidigheden.

Ved sin stærke Fremhævelse af »hiint Faktum« som det absurde, som et Faktum, der ikke er for Erkendelsen, men udelukkende for Troen, ved at betegne det som et Paradoks og »et Faktum, der er baseret paa en Selvmodsigelse«, og ikke mindst ved at skildre det som et Faktum, der er saa blottet for konkrete Træk, at der næsten kun bliver Paradokssets rene Begrebsform tilbage, har Søren Kierkegaard rejst Spørgsmaalet om »hiint Faktum«s Fakticitet. Betyder Faktum som »det absolute Faktum« en Begivenhed i samme Sfære, som de simple historiske Fakta befinder sig i, eller ligger det i en Sfære for sig, fordi det ikke fremkommer »mange Gange, men kun i eet Forhold«²)? Er det noget, som er sket, eller skal det blot troes at være sket? Kierkegaard har jo flere Gange betegnet det som et Faktum for Troen og kun for Troen, og ogsaa dette frister til at spørge, om dette »factum« maaske kun skulde være et fictum eller noget blot antaget. Man behøver blot at tænke paa Udtrykket »lader det for sig blive historisk«³).

1) Philosophiske Smuler, IV 297.

2) Philosophiske Smuler, IV 279.

3) Udtrykket staar i Philosophiske Smuler, IV 279.

Vi har set¹⁾, at »Efterskriften« synes at hævde factum over for fictum, men i »Philosophiske Smuler« synes Sagen næppe at være saa oplagt. Søren Kierkegaards Fremstilling af Sagen i dette Skrift tillader os imidlertid kun at stille dette Spørgsmaal, men giver os ikke Muligheden for virkelig at besvare det. Derimod synes »Indøvelse i Christendom«, der udkom 1850, at hjælpe os til at give Svaret, om ikke assertorisk saa dog i præsumtiv Form. Men først skal vi betragte det historiske i dets Forhold til Theologien og Ethiken.

¹⁾ Jvf. S. 56 f.

VIII

DEN HISTORISKE BETRAGTNINGS UHOLDBARHED

1. BIBELTHEORIEN

Hvis Kristendommen betragtes som et historisk Aktstykke, som det gælder om at faa den sikrest mulige Erkendelse af, vilde det staa sørgeligt til, eftersom al historisk Viden, selv den sikreste, aldrig kan blive mere end en Tilnærmelse til Virkeligheden. Vi kan aldrig naa længere end til en *Approximation*, som Søren Kierkegaard kalder det, og Approximationen er alt for svagt et Grundlag at bygge sin evige Salighed paa. Trods de flittigste Studier kommer Forskningen aldrig til Ende, og selv den Forsker, der er blevet de halvfjerds, og som kender alle Kilderne, kan imødese, at der en skønne Dag vil dukke et nyt Aktstykke op, som vilde vælte alt det vundne¹⁾.

Trods dette har det imidlertid været en yndet Fremgangsmaade at ville sikre sig Kristendommens Sandhed ad historisk Vej, og Kierkegaard mener, at der har været tre forskellige Veje, ad hvilke man ved Hjælp af Historien har søgt at naa frem til Kristendommen. Først er der den hellige Skrift, som Protestanterne har villet støtte sig paa for at naa frem til den forønskede autoritative Sikkerhed, og dernæst er der selve Kirken, der som en Forening af historisk og nærværende skulde give samme Resultat. Endelig er der for det tredie de historiske Resultater, som umiskendelig er frengaaget af Kristendommens snart 2000-aarige Historie. Men ingen af disse Veje finder Søren Kierkegaard farbar.

¹⁾ Efterskriften, VII 14 f.

Men Hensyn til *Skriften* mener mange, at det blot gælder om at sikre sig den størst mulige Tilforladelighed; men over for dette gør Kierkegaard gældende, at om saa ogsaa alle Kritikers Hoved sad paa een Hals, kommer vi aldrig længere end til en Approksimation, men mellem Approksimationen og den personlige, uendelige Interesserthed for ens evige Salighed kan der kun være et oplagt Misforhold. Den flittige Forsker undersøger de enkelte bibelske Skrifteres Autenti, Integritet og deres Forfatteres Axiopisti¹⁾, og hertil føjes der saa yderligere en dogmatisk Garanti i Inspirationslæren, skønt der mellem Inspirationen og den kritiske Forskning findes et Misforhold af samme Art, som vi har det mellem den evige Salighed og de kritiske Overvejelser. Men trods al Flid og Omhu kan der pludselig rejse sig en lille dialektisk Tvivl²⁾, der viser, at Vejen til Kristendommen ikke er objektiv-videnskabelig, men subjektiv-lidenskabelig. Al Respekt for den kritiske Forskning og den kritiske Theologi, blot den vil befri sig fra den Dobbeltthed, der ligger i, at den mener, at der af Kritiken pludselig skulde fremgaa et Resultat, som betyder noget for Troen³⁾.

Man kan ved et saadant kritisk Arbejde være saa heldig at faa et Oldtidsskrift til at staa frem i en Form, der næsten svarer til Originalen; men paa et saadant Arbejdsresultat kan ingen bygge sin evige Salighed, skønt det er dette, den kritiske Theolog hævder, naar han er kommet til Ende med sit Forskningsarbejde. Hvis man anser Skrifterne for inspirerede, er det en mislig Sag at ville godtgøre dette videnskabeligt eller at undersøge det kritisk, og anser man dem ikke paa Forhaand for at være inspirerede, vil man næppe heller indrømme, at Inspirationen kan fremgaa som det naturlige og lige-fremme Resultat af de kritiske Overvejelser⁴⁾. Den, der skulde bygge sin evige Salighed paa den historiske Sikkerhed, maa gaa i evig Angst for, at blot et enkelt Bibelskrifts Autoritet og Autenti skal rokkes, og er først den dialektiske Tvivl opkommen, hjælper det ikke, hvor meget end hele det lærde Redningskor iler til⁵⁾.

1) D. v. s. om de stammer fra den angivne Forfatter, om de er bevaret uændrede, og om Forfatteren er et troværdigt Menneske.

2) D. v. s. Tvivl om den rigtige Fremgangsmaade og eventuelle Mangler i Bevisførelsen.

3) Efterskriften, VII 16 f.

4) Efterskriften, VII 17.

5) Efterskriften, VII 18 f.

Lad os nu antage, siger Søren Kierkegaard, at de kanoniske Skrifteres Autenti var bevist og deres Inspiration sandsynliggjort — helt bevises kan den jo ikke, da Inspirationen som Troens Genstand er kvalitativ dialektisk¹⁾ i Forhold til al videnskabelig Forsknings Kvantiteten — saa er den, som ikke i Forvejen havde Troen, heller ikke derved kommet den et Skridt nærmere, fordi Troen aldrig kan blive Resultatet af en videnskabelig Overvejelse. Ja selv for den mest troende vilde det være en tvivlsom Fordel, fordi han let kunde fristes til at forveksle Tro med historisk Viden, og Troen, som hidtil i Uvisheden havde haft en gavnlig Tugtemester, vilde nu i Visheden faa sin farligste Fjende. Tages Lidenskab bort, er ogsaa Troen væk, thi Vished og Lidenskab gaar ikke i Spand med hinanden. Men det forholder sig heldigvis saaledes, at selv den fuldkomneste historiske Erkendelse og Vished aldrig kan blive mere end Approksimation²⁾.

Paa den anden Side kan en Gendrivelse af Skrifternes Autenti imidlertid ikke skade Troen; thi af en saadan Gendrivelse følger jo ikke, at disse Forfattere ikke har været til, eller at Kristus ikke har været til, og derfor kan den troende frit antage, hvad han hidtil har troet. Troen behøver ikke Beviset, saa længe den har Lidenskab; men naar den ophører at være Tro, faar den Brug for Beviset for at kunne nyde borgerlig Agtelse hos Vantroen, som gerne vil se ned paa dem, der maa »nøies med Troen«. Naar Sagen behandles objektivt, kan Subjektiviteten ikke forholde sig til Afgørelsen i Lidenskab og kan ikke være uendelig interesseret, saa meget mere som det vilde være komisk at forholde sig i uendelig Lidenskab til noget, der i sit Maximum aldrig kan blive mere end en Approksimation³⁾. Hvis det virkelig skulde lykkes at bevise Kristendommens Sandhed objektivt, vilde den ophøre at være noget nærværende; den var reduceret til

1) D. v. s. ligger paa et helt andet Omraade eller hører ind under en helt anden Kategori; Overgang fra det ene til det andet er metabasis eis allo genos.

2) Efterskriften, VII 20 f. — Intet er taabeligere end at spørge, om det nu virkelig ogsaa er gaaet saaledes til, for saa vil man tro det. Om det virkelig er gaaet netop saaledes til, kan kun konstateres ved Idealiteten, »men den kan man ikke faa historisk afproppet.« Troen er den Idealitet, der opløser et esse i sit posse og nu gør Slutningen omvendt i Lidenskab fra posse til esse, fra Mulighed til Virkelighed. Hvis Troens Genstand virkelig er det absurde, saa er det dog ikke det historiske, der tros; men Troen er den Idealitet, der opløser et esse i et non posse og nu vil tro det. (Stadier paa Livets Vej, VI 463).

3) Efterskriften, VII 21, 23.

noget rent historisk og fortidigt, som kun var tilgængeligt gennem Erkendelse, og da kunde med Sandhed Ordet fra Lukas 18, 8 gaa i Opfyldelse: Mon Menneskesønnen, naar han kommer, skal finde Troen paa Jorden? Man vilde da have glemt, at »Christendommen er Aand, Aand er Inderlighed, Inderlighed er Subjektivitet, Subjektiviteten i sit Væsentlige Lidenskab, i sit Maximum uendelig personligt interesseret Lidenskab for den evige Salighed«. Naar Subjektiviteten tages bort, gives der ikke mere nogen Afgørelse i Lidenskab, da al væsentlig Afgørelse ligger i Subjektiviteten¹⁾.

2. KIRKETHORIEN

Katholicismen har søgt Værn mod den indtrængende Dialektik²⁾ ved at støtte sig paa Kirken med den synlige Pave i Spidsen, og i Protestantismen har man forsøgt noget tilsvarende. »Den Sagens Vending, at slippe Bibelen og at gribe til Kirken, er endog en dansk Ide. Imidlertid vil det ikke lykkes mig, hverken selv at juble paa Landsmandskabets Vegne over denne »mageløse Opdagelse« (dette er denne Idees officielle Titulatur hos de geniale Vedkommende: Opfinderen og Dhr. Beundrende), eller at finde det ønskeligt, om Regeringen lod befale et te deum af hele Folket til gudelig Taksigelse for den »mageløse Opdagelse«³⁾. Grundtvigs »Opdagelse« af den apostolske Trosbekendelse, der som »Ordet af Herrens egen Mund« giver Kristendommens Væsen i en Nøddeskal, blev ved Magister J. C. Lindberg gjort mindre hiatisk og mere dialektisk⁴⁾, mindre mageløs og mere tilgængelig for den sunde Menneskeforstand. Grundtvig havde set rigtigt i, at Bibelen ikke kunde holde Tvivlen ude, men »han havde ikke indset, at Grunden var, fordi Angrebet og Forsvaret begge ligge i en Approximeren, der i sin evindeligen fortsatte Stræben ikke var dialektisk for⁵⁾ en uendelig Afgørelse, hvorpaa man bygger sin evige Salighed«. Da Grundtvig ikke var dialektisk opmærksom herpaa⁶⁾, maatte det være et rent Slumpetræf, om han

1) Efterskriften, VII 24.

2) D. v. s. den videnskabelige analytiske Forskning.

3) Efterskriften, VII 27.

4) D. v. s. begrebsmæssigt forslaaelig.

5) D. v. s. ikke lod sig anvende til.

6) D. v. s. ikke forstod Sagens egentlige Problematik.

skulde komme uden for Bibeltheoriens Forudsætninger, og det gjorde han da heller ikke, fordi et Slumpetræf er umuligt i Forhold til det dialektiske¹⁾, og han blev da ogsaa inden for de samme Forudsætninger²⁾.

Grundtvig behandlede da Problemet om den apostolske Trosbekendelse aldeles objektivt, og naar den objektive Sandhed staar fast, er Subjektet fiks og færdig til at trække i den. Men Grundtvig har i sin Ungdommelighed ikke indset, at hvis Sandheden er Aand, er den Inderliggørelse og Subjektets Forvandling i sig selv. Han har ikke forstaaet, at den sanselige Vished for slet ikke at tale om den historiske Vished altid er Uvished, fordi den er Tilnærmelse eller Approksimation. Bibelen er et historisk Aktstykke, og den objektive Forsker vil bevise dets Tilforladelighed, men derved indvikles han i Undersøgelsens Parenthes, der truer med at blive uendelig, og som kun en »Parenthes-Durchløber« ved en dialektisk Uærlighed³⁾ kan komme ud af igen ved saaledes at kvantitere sig ind i Troens kvalitative Afgørelse. Dette vilde Dhr. Grundtvig og Lindberg undgaa ved at sætte Trosbekendelsen ind paa Bibelens Plads; thi saa kunde al den Bevisen og atter Bevisen, der er nødvendig i Forhold til Bibelen, skæres fra. Kirken er til — det skal ikke bevises, fordi Eksistens altid er højere end Bevis — og dermed er Problemet fra at være et historisk gjort til et nærværende. Kirken er til, og den kan fortælle os, hvad der er det centralt kristelige. Dette centrale er, hvad Kirken bekender⁴⁾.

Men nu hævder de to Herrer videre, at denne nærværende Kirke *tillige* er den apostolske Kirke og den samme i Dag som for 1800 Aar siden. Men hvis Prædikatet kristelig ikke blot prædiceres den nærværende, men ogsaa den forbigangne Kirke, er der statueret en Historiskhed af samme Art som ved Bibelen, og dermed gik Fortjensstenen i Lyset. »Det eneste historiske, der er højere end Beviset, er den samtidige Tilværelse, enhver Bestemmelse af Forbigangenhed fordrer Bevis«. Saa snart man ved Hjælp af det levende Ord pointerer Kontinuiteten, staar vi i samme Problematik som ved Bibeltheorien. »Nissen flytter med«. Selv om Kirketheorien kunde holde Stødet ud,

1) D. v. s. til det logisk-begrebsmæssige og derfor entydigt nødvendige.

2) Efterskriften, VII 28.

3) D. v. s. ved en logisk Fejlslutning.

4) Efterskriften, VII 30.

som Bibelen har gjort det, bliver der alligevel Brug for en Indledningsvidenskab, som skal godtgøre Trosbekendelsens Oprindelighed og Entydighed gennem alle 1800 Aar. Et Grundtvigsk Anathema over dem, der ikke begriber det levende Ords lyksaliggørende Kraft, »beviser hverken at Grundtvig tænker eller at Modparten ikke tænker«¹⁾).

Ogsaa her møder vi altsaa Approksimationen. Der sættes en Parenthes, som aldrig kan sluttes ved, at man kvantiterer sig til Sandheden. Kirketheoriens Fordel var at skaffe den mellemliggende Historie bort, saa man kunde holde sig til det nærværende alene, idet man gør det historiske til det nærværende; men Spørgsmaalet var jo, om det nærværende nu ogsaa er identisk med det oprindelige, og saa har vi Uvisheden. Den Fordel, som Trosbekendelsens ringe Omfang skulde indebære i Sammenligning med den store Bibel, er en Illusion; thi ogsaa ved Trosbekendelsen kræves der en Fortolkning og en Tekstbestemmelse, og saa er vi inde under samme Dialektik²⁾ som ved Bibelen³⁾).

Alt dette viser imidlertid, at Problemet maa behandles subjektivt, og at det er en Misforstaelse at ville sikre sig objektivt for derved at undgaa den Risiko, i hvilken Lidenskabens vælger. Hvis de senere Generationer objektivt kunde tilegne sig, hvad den første Generation havde købt i Subjektivitetens yderste Livsfare, vilde det være en stor Uretfærdighed; men Søren Kierkegaard har jo ogsaa vist i »Philosophiske Smuler«, at der ikke er nogen Væsensforskel mellem den første og den sidste Generations Stilling til Kristus. Det er naturligvis udmærket at være en fremragende Lærd med dygtig Autopsi; men i Forhold til Kristendommen tæller denne Fordel ikke, ja den er tilmed en højst uheldig Kategori; thi den, som blot har objektiv Kristendom, er eo ipso en Hedning, fordi Kristendommen udelukkende er Aandens, Subjektivitetens og Inderlighedens Sag. Kirketheorien er derimod noget rent objektivt, og vil nogen i uendelig Lidenskab knytte sin evige Salighedssag til den, bliver han bare komisk⁴⁾).

Skulde man i Stedet for Trosbekendelsen sætte f. Eks. *Daaben*,

1) Efterskriften, VII 31 f.

2) D. v. s. samme Problemstilling.

3) Efterskriften, VII 33.

4) Efterskriften, VII 33 f.

er Sagen den samme; thi at jeg er døbt, er et historisk Faktum, hvis Vished atter er Approksimationens Vilkaar undergivet. »Min Fader har sagt det, det staaer i Kirkebogen, jeg har en Attest o. s. v. O ja, jeg er beroliget. Men lad et Menneske have Lidenskab nok til at fatte sin evige Saligheds Betydning, og lad ham saa forsøge at knytte den dertil, at han er døbt: han vil fortvivle«. Konsekvensen maatte blive Anabaptismen, ja i Virkeligheden en fortsat Gentagelse af Daaben som af Nadveren, for at man kan være helt sikker i sin Sag¹⁾).

Over for denne Grundtvigske Trang til Objektivitet, til noget ubetinget fast, som man kan bygge paa i Liv og Død, hævder Søren Kierkegaard, at »enhver Grænse, der vil holde Dialektiken²⁾ ude, er eo ipso Overtro«. Grundtvig kender jo nok ellers til Anfægtelser; men han vil helst undgaa dem, og saa skyder han Genvej ved at faa noget magisk at holde sig til, saa man faar god Tid til at beskæftige sig med hele Verdenshistorien. Men saa glemmer man desværre sig selv i Subjektivitetens Inderlighed, og Anfægtelsen, der er en *conditio sine qua non*, bliver borte. Men »Naar Anfægtelsen griber dialektisk, naar Seiren bestandig tillige er dialektisk³⁾ konstrueret, saa skal et Menneske faae nok med sig selv at gjøre. Det forstaaer sig, saa kommer man ikke til at lykسالiggjøre hele Menneskeheden i mageløse Syner«⁴⁾).

Søren Kierkegaard slutter denne Redegørelse for Bibelsynet og Kirkesynet med at udtrykke sin Ærhødhed over for Bibeltheorien og det store Arbejde, der er gjort for at hævde dens Rigtighed. Der findes her en solid »Litteratur, hvis hele Omfang nærværende Forfatter langtfra arrogerer sig et ualmindeligere lærd Kjendskab til«. Slet saa blide Følelser nærer han ikke over for Grundtvigs Synspunkt. »At have Grundtvig paa sin Side kunde vist ingen ønske, der med Bestemthed ønsker at vide hvor man er, og ikke ønsker at være, hvor der er Allarm, især naar Allarmen er den eneste nærmere Bestemmelse af, hvor man er«. Magister Lindberg har Kierkegaard megen Veneration for, da han baade er en Lærd og en forfaren Dialektiker, et godt Hoved, der har maattet staa i Skyggen

1) Efterskriften, VII 35.

2) D. v. s. Undersøgelsen, Efterprøvelsen, Analysen.

3) D. v. s. tvivlsomt, fordi objektiv Sikkerhed aldrig kan naas.

4) Efterskriften, VII 36.

af Grundtvig; »derimod er det høist tvivlsomt, hvad i Sandhed All det er, der siges om, at Grundtvig er Seer, Barde, Skjald, Prophet, med et hartad mageløst Blik paa Verdenshistorien, og med eet Øie for det Dybe«¹).

3. AARHUNDREDERNES BEVIS

Efter Gendrivelsen af Bibeltheorien og Kirketheorien gaar Søren Kierkegaard over til Kritiken af det Bevis for Kristendommens Sandhed, som grunder sig paa den historiske Udvikling gennem Tiderne, det saakaldte »*Aarhundredernes Bevis for Christendommens Sandhed*«. Den »vederhæftige Subjektivitet« ønsker blot Kristendommens Sandhed objektivt godtgjort, og »jeg skal nok være Mand for at antage den«. Dette Argument kan dialektisk behandlet imidlertid aldrig blive til mere end en ren Hypothese, og selv om en saadan maaske nok kunde blive sandsynligere ved at holde sig gennem 3000 Aar, bliver den ikke derfor nogen evig Sandhed, som kan være afgørende for en evig Salighed. Den Tilforladelighed, der skulde ligge i, at Kristendommen nu i Løbet af 1800 Aar har sat sit Præg paa alle Livsforhold og har omskabt Verden, er en stor Svig, i hvilken det besluttende og vælgende Subjekt fanges ind for at gaa ind i Parenthesens Fortabelse. Muhammedanismen har bestaaet i 1200 Aar, Kristendommen i 1800 Aar; men selv 1800 Aar har i Forhold til en evig Sandhed, som skal være afgørende for en evig Salighed, ikke større Beviskraft end een Dag. Derimod har de 1800 Aar og alt, hvad der kan siges i Forbindelse med dem, en enestaaende Magt til at adspredde og distrahere, saa al Praten om den evige Salighed med Nabo og Genbo²) bliver en Affection uden virkelig Lidenskab.

Forsvaret for Kristendommens Sandhed ud fra det verdenshi-

¹) Efterskriften, VII 37 f. — Jvf. Papirer, VI B 235, S. 293, hvor Kierkegaard tegner en Karikatur af Grundtvig, hvis »Ansigt er skjult af en Maske, hvori eet Øie (det dybe for Verdenshistorien)« kan ses.

²) Kierkegaard ejer en primitiv digterisk Evne til i faa Ord at give et anskueligt Billede, saa man klart ser Situationen for sig, i dette Tilfælde et Par Kjøbenhavnske Borgere fra Fyrerne, der staar lige saa tydelige for os som det Poul Møllerske Billede: Høkreten med sin Viv Gaaer til Tidsfordriv Med sin sølvbeslagne Merskumpibe. H. C. Andersen har den samme billeddannende Evne — for ikke at tale om Homer og Forfatterne af Genesis og Samuelsbøgerne.

storiske lader sig som Argument i Virkeligheden kun anvende rhetorisk, og dette vil atter sige, at Beviset i sit Maximum ikke saa meget vil dialektisere¹⁾, som det vil imponere. Taleren isolerer den enkelte Tilhører og stiller over for ham de utallige Slægter af Millioner og atter Millioner. Tør du være saa fræk at mene, at du har Sandheden, og at alle de foregaaende Slægter af utalte Millioner skulle have levet i en Vildfarelse. Alle disse talløse afdøde, der har fundet Hvile i Kristentroen, vil kunne staa op af deres Grave og dømme dig, som du siden skal dømmes paa Dommedag og skilles fjernt ud fra dem²⁾).

Et saadant Styrtebad fra en Højde paa 1800 Aar er saare oplivende, men bevise noget kan det ikke, det kan kun forfærde. »Som Beviis pro er de [de 1800 Aar] i Afgjørelsens Øieblik for det enkelte Subjekt = 0; men som Forfærdelse contra er de yderst fortræffelige«. Spørgsmaalet er blot, om det lykkes at faa Synderen ind under Styrtebadet, og der gøres da ogsaa den stakkels Synder Uret, da han jo slet ikke nægter Kristendommens Sandhed, men blot er betænkt paa sit eget Forhold til den. Om alle disse utalte Millioner gælder det, som Islænderen sagde til Kongen: Alt for meget Deres Velærværdighed³⁾.

En fjerde Maade at godtgøre Kristendommens Sandhed paa er Henvisningen til *Miraklerne*, men heller ikke denne Vej anser Kierkegaard for farbar, og han stiller sig her paa Linie med Lessing, som siger, at selv om vi tænkte os Miraklerne vidnefast godtgjorte, kunde de som historiske og dermed tilfældige Sandheder intet fortælle os om de evige Fornuftsandheder, vi møder i Religionen. Det vilde være en metabasis eis allo genos at lade dem bevise noget paa Religionens Omraade. I »Indøvelse i Christendom« har Kierkegaard udtalt sig nærmere om sit Syn paa Miraklernes Beviskraft. »Skal der være Mening i, at Miraklet beviser, hvo Christus er, saa maae vi jo begynde med, at vi ikke veed, hvo han er, altsaa i Samtidighedens Situation med et enkelt Menneske, der er som andre Mennesker, paa hvem der ikke ligefrem er noget at see, et enkelt Menne-

1) D. v. s. bruge logisk tvingende Argumenter.

2) Efterskriften, VII 38—40.

3) Efterskriften, VII 40.

ske, der saa gjør Miraklet og siger selv at gjøre Miraklet«. Men dermed gør dette enkelte Menneske sig til mere end et Menneske, han gør sig selv til Gud, og det er forargeligt. Men dette Mirakel kan intet bevise, »thi troer Du ikke, at han er Den, han siger sig at være, saa benægter Du Miraklet«. Miraklet kan blot rejse en Spænding, der faar en til at vælge, vælge Forargelsen eller Troen. Og han har jo sagt: Salig den, som ikke forarges paa mig¹⁾).

¹⁾ Indøvelse i Christendom, XII 118 f.

IX
»DET VERDENSHISTORISKE«
OG ETHIKEN

Kierkegaard understreger stærkt, at det »verdenshistoriske« eller Resultaterne aldrig kan bevise noget, fordi de ikke kan føre over i en ny Kvalitet. »Adgangen til at blive verdenshistorisk er kvantitativ-dialektisk«¹⁾, og følgelig har alt det, der er blevet verdenshistorisk, gennemgaaet denne Dialektik. Skulde denne Distinktion ikke gælde for Gud, der er alvidende, kan det jo ikke trøste det eksisterende Menneske, der kun er en endelig Aand. Der er ingen, som vil nægte, at det ethiske findes i Verdenshistorien, da det jo findes overalt, hvor Gud er; men det maa bestemt nægtes, at den endelige Aand kan finde dets Plads i Historien, ja det maa endog kaldes et formasteligt Vovestykke at ville udpege det ethiske i Historien, og prøver man paa det, kan det let ende med, at Betragteren kan miste det ethiske i ham selv²⁾).

Kierkegaard vil altsaa nægte Mennesker Retten til at finde Guds Straffe og Belønninger i Historien. Medens Schiller havde sagt, at »Verdenshistorien er Verdensdommen«, nægter Kierkegaard Muligheden af en saadan »Theodicée«, og han fastholder dette Synspunkt til det sidste. »Er denne Tro paa hvilken uendelig Vigtighed Historien har, — siger han i en Optegnelse fra 1854 om »Verdenshistorien, et Spørgsmaal« — ikke en af de menneskelige Indbildninger sigtende til at opretholde og animere Livslysten, Lysten til at støie med opflammet ved Fortællingen om hvad disse forskjellige Konger og Keisere har gjort for et Satans Commerce og Spektakel medens de levede«. Men desværre forholder det sig saaledes med os Mennesker, at der er noget, som vi ikke vil høre, og derfor ønsker vi Larm, »og et saadant Larmende er ogsaa Verdenshistorien; men er

1) D. v. s., at man kan blive berømt og stadig mere berømt eller øve stedse større Indsats; men deraf kan man ikke slutte til noget, som angaar Gud.

2) Efterskriften, VII 126 f.

det mere end en selvbehagelig Indbildning at Sligt skulde beskjeftige Gud, er det ikke at paadutte ham en af vore Misforstaaelser? er det ikke en »Feiler«, naar visse Seere¹⁾ mene at kunne med yderste Anstrengelse skimte, at Gud er[,] item hvorledes han er med i alt dette Historiske, og er det ikke en endnu større Feiltagelse, naar de mene, engang hisset at skulle see ganske klarligen, hvorledes Gud var med i alt dette historiske — Commerce?²⁾.

Kierkegaard understreger, at selve den verdenshistoriske Betragtning som Erkendelsesakt er en Approksimation, som er undergivet samme Dialektik³⁾ som enhver Strid mellem Ide og Empiri. Vanskeligheden er at faa begyndt med at anvende det, fordi man aldrig bliver færdig med at erkende det. Det verdenshistoriske Stof er nemlig uendeligt, skønt det jo faktisk er noget forbigaengent og som saadant skulde være afsluttet, men det er saa rigt, at den erkendende Bevidsthed aldrig bliver færdig med at samle Stof. Der kommer stadig nye Iagttagelser ligesom i Naturvidenskaberne, og paa begge Fagomraader gælder det, at den stadige Skærpelse af Redskaberne og Methoderne forøger Opdagelsernes Antal⁴⁾.

Her har vi imidlertid Grunden til, at det verdenshistoriske bliver underlagt Approksimationens Bestemmelser og bliver lidet egnet til at udtrykke Individets etiske Opgave. Men »Det Ethiske er og bliver den høieste Opgave, som er sat for ethvert Menneske . . . det Ethiske er det evige Aandedrag og midt i Ensomheden det forsonende Fælleddskab med ethvert Menneske«⁵⁾. Medens Verdenshistorien er Approksimationen, er det Ethiske det eneste visse, og at samle sig paa dette er den eneste Viden, som ikke i sidste Øjeblik risikerer at blive forvandlet til en Hypothese. »Ethisk at ville have med det Verdenshistoriske at gjøre, er en etisk Misforstaaelse, som den sande Videnskab aldrig forskylder«⁶⁾. Men ikke desto mindre ser man, at Folk »bortgiver det Visse for det Uvisse, blotgiver det visseste af alt for Approksimationens forskjellige vinkende

1) Der sigtes rimeligvis til Grundtvig, som i det umiddelbart foregaaende er nævnt sammen med Hegel og Geert Westphaler.

2) Papirer, XI 2 A 203.

3) D. v. s. staar under samme Vilkaar.

4) Efterskriften, VII 135.

5) Efterskriften, VII 137.

6) Efterskriften, VII 137.

Opgaver«. Kun i det Ethiske er der Udødelighed og det evige Liv, medens Verdenshistorien anderledes betragtet end under det ethiske Aspekt blot bliver et Skuespil, der kan vare ved efter Tilskuerens Død¹).

Skal Verdenshistorien være noget, maa den være Slægtens Historie, siger Kierkegaard, men heraf rejser sig det meget vanskelige Problem, hvorledes og hvorvidt Slægten er Resultatet af Individet, og hvilket Forhold Individet staar i til Slægten. Hvis Verdenshistorien er Slægtens og ikke Individets Historie, kan vi aldrig faa det ethiske at se i den, eftersom det ethiske er Individets og ikke Slægtens Anliggende og det i en saadan Grad, at »ethvert Individ egentligen og væsentligen kun opfatter det Ethiske i sig selv, fordi det er hans Samviden med Gud«. Medens det ethiske paa sin Vis er noget uendelig abstrakt, er det i en anden Forstand uendelig konkret, ja det mest konkrete af alt, »fordi det er dialektisk for²) ethvert Menneske netop som dette enkelte Menneske«³).

Den, der betragter Verdenshistorien, finder i den rent metafysiske Bestemmelser, idet han ser den spekulativt som »Immanent-sen af Aarsag og Virkning, Grund og Følge,« og det er ingenlunde givet, at han inden for dens immanente Rammer kan opdage et »telos«, et sædeligt Maal, for hele Slægten. Skulde det maaske være Tilfældet, at han fandt det, vilde det imidlertid ikke være et ethisk telos for Individet, men blot et metafysisk telos. Hvis man betragter de enkelte Individet som partciperende i Slægtens Historie ved deres Gerninger, ser man ikke disse Gerninger »tilbage i Individet ind i det Ethiske«, men fra Individet ind i det totale. Det, som ethisk set gør en Gerning til Individets Gerning, er Hensigten, Intentionen; men denne Individets Intention kan aldrig komme med i det verdenshistoriske, hvor alene den verdenshistoriske Hensigt gør sig gældende. »Verdenshistorisk seer jeg Virkningen, ethisk seer jeg Hensigten, men naar jeg ethisk seer Hensigten og forstaaer det Ethiske, saa seer jeg tillige, at enhver Virkning er uendelig ligegyldig, at det er ligegyldigt hvad Virkningen var, men saa seer jeg jo ikke det Verdenshistoriske«⁴).

1) Efterskriften, VII 139.

2) D. v. s. i sit Væsen sammenhørende med.

3) Efterskriften, VII 139 f.

4) Efterskriften, VII 140 f.

Hvis Kategorierne Aarsag-Virkning i det verdenshistoriske undertiden kan tage sig ud som Skyld og Straf, skyldes dette altid, at Betragteren ikke forholder sig rent verdenshistorisk, at han ikke helt har kunnet afføre sig det ethiske Kostyme; men det er en maa-delig Fortjeneste i Forhold til det verdenshistoriske, og Betragteren burde derfor klogelig ophøre med sine verdenshistoriske Betragtninger for at gøre sig klart, at det ethiske er det, som han haade først og sidst skal udvikle i sig selv til dets Maksimum i Stedet for med en Del af det at hjælpe Verdenshistorien til at iføre sig Klæder, der er laante fra det ethiske. I Verdenshistorien kan man aldrig paavise Individets Skyld, og den bedste Konge og den værste Tyran kan afstedkomme samme Ulykke. Verdenshistorisk gælder det, at man helt maa se bort fra den sande ethiske Distinktion mellem godt og ondt; thi denne Distinktion findes kun i Individet, »og egentligen kun i ethvert Individ i dets Guds-Forhold«¹).

Sandheden i det verdenshistoriske er derfor ikke Sandhed i det ethiske og omvendt. Verdenshistorisk set bliver en Sætning usand, der ethisk set er sand. Livskraften i det ethiske er det Mulighedsforhold, som enhver eksisterende Individualitet har til Gud; men dette Forhold kan aldrig interessere den verdenshistoriske Betragtning, thi dens Opgave kan kun være at forstaa alt bagefter, hvorved den glemmer, at de døde dog engang var levende og skulde handle og vælge. Kort sagt, den glemmer, at de skulde leve som eksisterende og ikke som reflekterende. I den verdenshistoriske Proces er Gud ikke Herren, og derfor ser man lige saa lidt til Gud i denne Proces, som man ser til det ethiske; thi hvor man ikke ser Gud spille Herren, ser man ham overhovedet ikke. Derimod spiller Gud Herren i det ethiske, i det Mulighedsforhold, som enhver eksisterende Individualitet har til Gud. Det ethiske er ikke for de historiske afdøde, men for de levende, og derfor bliver Gud ogsaa i det ethiske Forhold de levendes Gud. »I den verdenshistoriske Proces snøres Gud metaphysisk ind i et halv-metaphysisk og halv æsthetisk-dramatisk Convenients-Snøreliv, hvilket er Immanentsen. Fanden være Gud paa den Maade«²).

Naar vi betragter det forbigangne, kan det nok se ud, som om Gud har brugt de eller de bestemte Individier til det eller det For-

1) Efterskriften, VII 141.

2) Efterskriften, VII 142.

maal; men hvor mange var der ikke, som han ikke vilde bruge til noget, og hvor mange af dem, han brugte, maatte ikke ethisk ydmygede forstaa, at over for Gud gælder der intet Immanensprivilegium. De maatte erkende, at Gud kunde være dem foruden, om det var det, han havde villet. Dette betyder dog ikke, at Gud skaber Individier, til hvem der ikke foreligger en Opgave i Livet, nej, »ethisk skal der blive nok at gjøre for Enhver, og hiint Muligheds-Forhold, der er den Ethiskes Begeistring i Glæde over Gud, er Guds Frihed, hvilken i al Evighed ikke, naar den forstaaes rigtigt, hverken før eller bagefter bliver Immanentsen«¹⁾).

Verdenshistorien og det ethiske er altsaa ikke kongruente, ja ikke engang proportionale. Hvis Individet mener at se noget ethisk i det verdenshistoriske, er det det ethiske i ham selv, der kaster Refleks over det historiske og ligefrem forleder ham til at se, hvad han ikke ser i Virkeligheden, fordi det ikke findes. Nogle vil maa-ske mene, at jo mere et Individ er udviklet i det ethiske, jo mere vil det finde af det ethiske i Verdenshistorien; men det forholder sig lige modsat, at jo mere et Individ er udviklet i det ethiske, des mindre vil det være bekymret om det verdenshistoriske²⁾.

Dette vil selv Individets religiøse Forhold let kunne belære det om. Hvis vi sammenligner Individets ethiske Udvikling med et lille Privattheater, kan Gud og Individet selv være Tilskuere til denne Udvikling. Men Verdenshistorien er ikke noget Privattheater; den er den kongelige Skueplads for Gud, hvor Gud er den eneste Tilskuer, ikke tilfældigt, men væsentligt og nødvendigt, fordi han er den eneste, der overhovedet kan være det. Som Kierkegaard tidligere har sagt det om »Tilværelsens System«, at et saadant System kun kan gives for Gud, men ikke for nogen eksisterende Aand³⁾, siger han her, at til et saadant theatrum Dei, som Historien kan sammenlignes med, »staar Adgang ikke aaben for nogen eksisterende Aand«. Mennesket maa ikke glemme, at han skal være Skuespiller paa sit eget lille ethiske Privattheater, og at han maa overlade det ganske til Gud, hvorledes det maatte behage ham at benytte ham i det kongelige Drama, som er Drama Dramatum⁴⁾).

1) Efterskriften, VII 142.

2) Efterskriften, VII 142.

3) Efterskriften, VII 106.

4) Efterskriften, VII 143.

Hvis man ikke opfatter Sagen paa denne Maade, begriber man ikke Guds Dispositioner med Slægten og Historien. Hvis man blot statuerer Generations- eller Slægtsudviklingen eller statuerer den som det højeste, forstaar man ikke den guddommelige Ødselhed, der bruger den uendelige Skare af Individier i den ene Generation efter den anden for at faa den verdenshistoriske Udvikling sat i Gang. De allerfleste af de talløse Myriader af Menneskeliv vilde jo blot være brugt som rene Midler i den verdenshistoriske Proces, som en guddommelig Visdom nok skulde kunne have fremskyndet under mindre Kraftspild, end Fakta viser os¹).

Konsekvensen, der kan drages af alt dette, bliver da, at det etiske kommer i første Række som det vigtigste. Først skal man blive subjektiv, og saa kan det verdenshistoriske altid følge efter. Først maa man være eenfoldig, men det er det sværeste af alt for den viise at forstaa dette. Jo mere han tænker over det eenfoldige, jo vanskeligere bliver det ham; men han maa frem til at indse, at Forskellen mellem ham og den eenfoldige ikke er nogen væsentlig Forskel, men »blot den lille forsvindende, at den Eenfoldige veed det Væsentlige, den Vise lidt efter lidt veed af, at han veed det, eller veed af, at han ikke veed det, men Det, de veed, er det Samme. Lidt efter lidt — og saa faaer da ogsaa den Visers Liv en Ende: hvor blev der saa Tid til den verdenshistoriske Interesse«²)? — Nej, saa vidste Grundtvig langt bedre at dømme Mennesker og Tider.

Disse Betragtninger over Forholdet mellem det etiske og det verdenshistoriske staar som en nøje Parallel til Søren Kierkegaards Opfattelse af Forholdet mellem det kristelige og det historiske. Baade det religiøse og det etiske er Forholdet i Eksistensen, i Troens og Afgørelsens Lidenskab, og ethvert Forsøg paa at gribe Objektiviteten i Form af historiske Begivenheder eller verdenshistoriske Resultater afvises paa det bestemteste som Tegn paa Miskendelse baade af det religiøse og det etiske. Ethisk set har Søren Kierkegaard med disse Tanker givet stærkere Udtryk, end vist nogen anden Ethiker har gjort det, for en ren *Sindlagsethik*. Mellem Gud og den enkelte er kun det etiske, siger han, og dette Forhold kan aldrig være betinget af eller dets Ægthed nogen Sinde maales ved

1) Efterskriften, VII 144.

2) Efterskriften, VII 145 f.

noget ydre Resultat i Handling. I Forhold til selve det ethiske, der altid ligger i Mulighederne Sfære, er de ydre Resultater noget tilfældigt, og med et af sine Yndlingsudtryk kunde Søren Kierkegaard gerne havde kaldet den ydre Succes for et Accessorium, noget hændelsesvis tilkommende, som ikke angaar det ethiskes Væsen som saadant.

I »Indøvelse i Christendom« fører Kierkegaard Tanken videre ud. Han protesterer mod det Schillerske, at Historien er Dommen, som en Opfindelse af menneskelig Kløgt. Paa den Maade afskaffer man Gudsforholdet, idet man spiller vigtig og Forsyn tillige. Man er udelukkende beskæftiget med Følgerne af et Liv i Stedet for at betænke, at Mennesket i hvert enkelt Øjeblik eksamineres af Gud. Med Hensyn til at »udrette« noget skal Mennesket ikke bekymre sig, da det udelukkende er Guds Sag, »Guds Tilgift til det enkelte Menneskes Liv«, og Menneskets Daad kan aldrig blive mere end en Prøve, han underkastes med Gud selv som Eksaminator¹). Den ethiske Handlen i Afgørelsens Lidenskab og Troens Inderlighed er altsaa Menneskets Sag, men det staar til Gud alene, om der skal komme noget verdenshistorisk ud deraf eller ikke²). Kierkegaard viser sig her som Modstander af det pietistiske og Calvinistiske Livssyn, der vil betragte de ydre Frugter af Menneskets Virksomhed som Tegn paa Guds Naade eller paa Forudbestemmelsen, som Calvin ogsaa kalder det. For Kierkegaard maa det sande ethiske og religiøse Forhold her gaa incognito rundt i Verden. Selv de største og ædleste ethiske Frugter vilde jo i bedste Fald kun udtrykke Approksimationen, men fra denne kan man aldrig kvantitere sig ind i en ny Kvalitet.

Hermed er Tanken ført over til et andet Forhold, som Søren Kierkegaard vil indskærpe, nemlig at der aldrig kan sluttes fra det ydre til det indre. Kierkegaard har altid protesteret mod Hegels berømte Postulat om, at det ydre tillige er det indre³). Naar f. Eks. de gamle Israeliter tolkede Lykken som Jahves Velsignelse, maatte de ogsaa e contrario opfatte Ulykken som hans Straf. Naar saa Kendsgerningerne en skønne Dag gik for haardt imod denne Betragtningsmaade, manglede de pludselig en Theodicée, som vi bl. a.

¹) Indøvelse i Christendom, XII 205 f.

²) Man kan her jævnføre med Paulus Ord i I Korinthierbrev 3, 6: Jeg plantede, Apollos vandede, men Gud gav Væksten. Derfor er hverken den, der planter eller vander, noget, men Gud, som giver Væksten.

³) Jvf. Forordet til »Enten — Eller«, I Side VII.

ser det i Jobs Bog. Hegel laa imidlertid paa Linie med det gamle israelitiske Livssyn, naar han identificerede det indre og det ydre. Naar han opfattede Verdenshistorien som den guddommelige Tanke Selvudfoldelse i Tidens Kategori, maatte Historien selv blive Theodicéen. Hvad der duede, skulde ogsaa nok gøre sig gældende; thi det indre maatte give sig Udtryk i det ydre, om der ellers var noget indre, eftersom de to jo var identiske.

Det er denne Identifikation af det indre og det ydre, Søren Kierkegaard protesterer imod, fordi den vilde lægge det ethiske og religiøse, som er noget forborgent, en Sag mellem Gud og det enkelte Menneske, frem paa Torvet til Offentlighedens Beskuelse. For Hegel var Verdenshistorien Udtryk for Sædelighedens Ide, den var Verdensdommen, som Schiller havde sagt det, thi ligesom Staten i Hegels Filosofi er Udtryk for »der Gang Gottes in der Welt«¹⁾, kunde han have kaldt Historien for der Gang Gottes in der Zeit. Over for denne Opfattelse vil Søren Kierkegaard nok indrømme, at Gud staar bag ved det mægtige Historiens Drama Dramatum, men Menneskene kan aldrig blive Tilskuere til dette Drama, fordi de selv spiller aktivt med i det. Ligesom en eksisterende Aand ikke kan skrive noget Tilværelsens System, fordi han selv er Led af den Tilværelse, som Systemet skal skildre, og selv lever videre, naar Systemet er »afsluttet«, kan den eksisterende Aand heller ikke finde Historiens Mening eller se Guds Retfærdighed i dens konkrete Forløb. Det enkelte Menneske skal til enhver Tid være i sin Pligt; men denne Pligt angaar kun det indre. For det ydre maa Gud sørge. Det bliver hans Sag alene. Hvis Mennesket vil tro, at Gud leder alt, paa bedste Maade, skal det have Lov til det; men at efterspore Guds Veje i Historien skal det ikke formaste sig til. At ville erkende Historien til Bunds er at snyde sig fra Approksimationens Kendsgerning, og at ville forstaa den til Bunds vil sige at give den Theodicée, som det kun er muligt for Gud selv at give, men aldrig for nogen eksisterende Aand; thi Theodicéen forudsætter jo netop, at det ydre er det indre. Hvis dette var Tilfældet, vilde Følgen imidlertid blive, at Resultatet af Handlingen var det væsentlige for Ethiken, skønt det retteligt forstaaet blot er et Accessorium, der hører hjemme i Tilfældighedens og ikke i Væsenets eller Begrebets Kategori.

Saaledes kan Søren Kierkegaards Betragtninger over Forholdet mellem det verdenshistoriske og det ethiske vist summeres op.

1) Hegel: Philosophie des Rechts, Werke VIII, 1840, S. 313.

X

PSEUDONYMERNE

Søren Kierkegaards »Philosophiske Smuler« udkom 1844, »Afluttende uvidenskabelig Efterskrift« i Begyndelsen af 1846 og »Stadier paa Livets Vei«, som vi ogsaa har hentet et Par Citater fra til Belysning af Kierkegaards Historiesyn, 1845. Med »Indøvelse i Christendom«, der blev skrevet 1848, men først udgivet 1850, vender Kierkegaard tilbage til det historie-filosofiske Problem, som nødvendigvis maa opstaa, naar Kristendommen er en historisk Religion med Evighedens Indhold og Gyldighed. Paradoxet, der i »Smulerne« og »Efterskriften« var skildret rent begrebsmæssigt og formalt, males i »Indøvelse« uhyre konkret, næsten med mythologisk stærke Farver og fuld Anskuelighed. Kierkegaard skildrer her den fornærede Kristus, som siger, at han engang fra Herligheden vil drage alle til sig.

Fælles med »Efterskriften« har »Indøvelse i Christendom« det ethiske; men »Efterskriften« hævdede, at »Den sande Inderlighed fordrer slet intet Tegn i det Udvortes«, og at »den sande Religiositet er, ligesom Guds Allestedsnærværelse kjendelig paa Usynlighed«¹⁾. Medens Middelalderens Klosterbevægelse var et Forsøg paa at ligne Gud, lærer Søren Kierkegaard i »Efterskriften« en »Klosterbevægelse indadtil«, der skal udtrykke den sande Religiositets dybeste Lidelse, som er den dybest tænkelige: at forholde sig til Gud absolut afgørende, men alligevel intet afgørende Udtryk kunne have derfor i det udvortes, fordi alle udvortes Udtryk kun kan være relative. De giver baade for meget og for lidt, for meget, fordi de indeholder en Anmasselse, og for lidt, fordi de dog er og forbliver det verdslige Udtryk²⁾.

I Modsætning hertil lærer »Indøvelse i Christendom« Imitatio-

1) Efterskriften, VII 403; 464.

2) Efterskriften, VII 482.

Fromheden, Kristi bogstavelige Efterfølgelse i det ydre. »Nei, Christi Liv paa Jorden det er Paradigmet; det er i Lighed dermed jeg og enhver Christen skal stræbe at danne mit Liv«¹⁾). Der fordres en bogstavelig Oversættelse fra Theori til Praksis eller en »Reduplication«, som Søren Kierkegaard kalder det. Denne Reduplication maa være Konsekvensen af, at Læreren er med i det, han lærer, og at vi ikke blot staar over for en Lære, der skal meddeles ganske ligefrem som en Paragraf- eller Professormeddelelse. Meddelelsen skal være redupliceret i Læreren ved, at han eksisterer i det, som han lærer. »Meddelelsen er nemlig Reduplicationen af Meddelelsen, at existere i Det man forstaaer, er at reduplicere«²⁾). I »Efterskriften« hedder det derimod, at »det Religieuses egen Dialektik³⁾ forbyder det ligefremme Udtryk, forbyder denne kjendelige Forskjellighed, protesterer Udvorteshedens Commensurabilitet — og med Brod mod Hegel — og dog ærer, naar galt skal være, Klosterbevægelsen langt over Mediationen«⁴⁾). I Forordet til »Indøvelse i Christendom« siger Søren Kierkegaard, at i dette Skrift er Fordringen til at være Kristen tvunget op i Idealitetens højeste, og der maa ikke slaas af paa den ideale Fordring. Naaden afhænger af Benyttelsen af Naaden⁵⁾).

Det kan ikke nægtes, at Søren Kierkegaard med disse Tanker nærmer sig Hegels Paastand om, at det ydre er det indre. I »Efterskriften« blev de relative Gøremaal eller »telē« stillet ind under det absolute telos; men de blev ikke underkendte, som det sker i »Indøvelse«. Det gælder tvertimod om, at man indefter for Gud inderliggør den ydre Livsførelse, saa Baandene til de relative telē bliver brudt og den religiøse kun er engageret i Gud eller det absolute telos. Før Kierkegaard i 1848 skrev »Indøvelse i Christendom«, havde han ment, at jo færre ydre Kendemærker eller notae der var paa Kristendommen, desto bedre. »Den skjulte Inderlighedens Ridder« var Idealet. Men Kierkegaard opdagede med Tiden, at der bag dette kunde gemmes alskens Hykleri og Kompromiser og Prutten paa den ideale Fordring. Han kunde underskrive

1) Indøvelse, XII 128 f.

2) Indøvelse, XII 144 f; 155.

3) D. v. s. Væsensbeskaffenhed.

4) Efterskriften, VII 495.

5) Indøvelse, XII 17.

Ordene fra Ibsens »Brand«, at Akkordens Aand er Satan. Den Kristne maa være rede til at lide, at forfølges og at følge efter. I Spændingen mellem timeligt og evigt skal Lidelsen nok komme, og som noget, der foregaar i det ydre, bliver den Kriteriet paa Kristenlivet. Men dermed bliver Lidelsen ogsaa Incognitoet for Saligheden.

Da Søren Kierkegaard ikke mente, at han selv var i Stand til at »træde i Karakter af Sandhedsvidne«, valgte han at digte, saa ingen kunde forveksle det didaktiske med det eksistentielle. Men hertil fordredes der et Pseudonym, som kunde repræsentere en, som var Kristen i ganske overordentlig Grad, og hertil valgte han »Anticlimacus«. »Efterskriften« og de »Philosophiske Smuler« var jo skrevet af Johannes Climacus, som ikke gav sig ud for at være Kristen¹⁾; men nu behøvede Kierkegaard et Pseudonym, som stod paa den modsatte Yderlighed: at være Kristen i overordentlig Grad, medens Søren Kierkegaard selv var tilfreds, om han blot kunde drive det til at være »ganske eenfoldigt en Christen«²⁾. Kortelig udtrykker Kierkegaard Sagen ved at sige: »Jeg bestemte mig høiere end Joh. Climacus, lavere end Anticlimacus«³⁾. Lidt senere i Papirerne hedder det: »Climacus er lavere, negter sig at være Christen. Anticlimacus er høiere, en Christen i overordentlig Grad. I Climacus drukner Alt i Humor, derfor tilbagekalder han selv sin Bog. Anticlimacus er thetisk«⁴⁾. Endnu en karakteristisk Udtalelse viser det samme. »Det er ganske rigtigt der maatte bruges en Pseudonym. Naar Idealitetens Fordringer stilles i Maximum, saa bør man for Alt vogte paa, at man ikke selv forveksles med dem, som var man selv Idealiteten. For at undgaae dette kunde nu bruges Forsikkringer. Men det eneste Sikke, er denne Fordoblelse. Forskiellen fra de tidligere Pseudonymer er saa blot den, men den væsentlige, at jeg ikke tager det Hele humoristisk tilbage men bestemmer mig selv som en Stræbende«⁵⁾. Men allerede tidligere har Kierkegaard tumlet med Muligheden af at bruge Anticlimacus som Pseudonym.

1) Jvf. Efterskriften, VII 8 og 608.

2) Papirer, X 1, A 510.

3) Papirer, X 1, A 517.

4) Papirer, X 1, A 530, jvf. 536.

5) Papirer, X 1, A 548, jvf. 546. Jvf. Efterskriften, VII 610 n.

»Skulde jeg for Fremtiden behøve en ny Pseudonym, saa skal han hedde Anticlimacus. Og han maa da ironisk og humoristisk være reent Fanden-i-voldsk«¹⁾. Med det humoristiske blev det nu saa som saa. Anticlimacus adskiller sig netop fra Climacus ved at docere »thetisk« og ikke humoristisk, og trods alt det dialektiske, som findes i »Indøvelse i Christendom«, maa Bogen siges at være en direkte Meddelelse uden Spor af Ironi eller Maieutik i sit Anlæg.

Ved at gaa tilbage fra Pseudonymet Climacus til Anticlimacus har Søren Kierkegaard foretaget en retrograd Bevægelse, der straks blev fulgt af en progressiv. Den amerikanske Zoolog og Palæontolog *Edward D. Cope* (1840—97) har hævdet, at et højere eller mere fremskredent Trin paa den naturhistoriske Udviklingslinie aldrig naas ved at fortsætte i lige Linie fra det sidst naaede Trin, men altid ved, at der gaas videre fra et forlængst tilbagelagt Trin, og det er paa ganske tilsvarende Maade, Søren Kierkegaard ved Pseudonymet Anticlimacus gaar tilbage til Stadiet før de »Philosophiske Smuler«. Men derfra gaar han altsaa atter videre igen langt ud over »Smulerner«s og »Efterskriften«s Problematik. Han gaar videre ved at vende tilbage til et Sted, som ligger langt forud for det Punkt, fra hvilket Johannes Climacus gik ud med sit saakaldte Eksperiment, og dette kan ogsaa udtrykkes ved at sige, at han gik tilbage for at vinde Mulighed for at naa endnu længere frem. Med Problemstillingen og Svaret i Johannes Climacus' Forfatterskab var der ingen Mulighed for at naa videre, thi dette Forfatterskabs Problematik og Besvarelse var fuldkomment *sui generis*. Forudsætningerne tillod ingen videre Fremmarch.

Her kunde Kierkegaard imidlertid ikke blive staaende. Idet »Philosophiske Smuler« vilde angive et Standpunkt, der ligger over den Sokratiske forstaaede Græcitet og saaledes overvinder denne, havde Kierkegaard saa at sige ante tempus honoreret Nietzsches anti-Sokratiske Krav: *Meine Freunde, wir müssen auch die Griechen überwinden!* Men nu gjaldt det om at komme endnu videre og overvinde Græcitetens Besejrer Johannes Climacus. Det var hertil, Anticlimacus forekom Søren Kierkegaard at være det rette Pseudonym. »Indøvelse i Christendom« skal pointere baade Samtidigigheden og Efterfølgelsen, uden hvilken Kristendommen blot bliver Bravader og Lyrik, og ved »Kjærlighedens Gjæringer« 1847 er Overgangen

1) Papirer, IX, A 9.

forberedt, idet der ogsaa her lægges Vægt paa det ydre. Det gælder om at blive samtidig med Kristus, hævdes det i »Indøvelse«; thi uden denne Samtidighed bliver Kristendommen noget væsentlig andet, end den var det for Apostlene. Samtidigheden opnaas ved, at Troen ligesom rykker Begivenheden ud af dens historiske Ramme og gør den til en evig »Begivenhed«, som udtrykker en Modsætning mellem Gud og Menneske og fordrer Menneskets Lighed med den Gud, hvis Væsen Mennesket ikke kan forstaa. Kierkegaard vil ganske underskrive det Calvinske *Humanum Divini capax non est*, det menneskelige kan aldrig udtrykke det guddommelige paa fuldgyldigt Sæt.

Johannes Climacus udtrykker altsaa Søren Kierkegaards Meninger paa det Tidspunkt, da »Smulerne« og »Efterskriften« blev til. Kierkegaard har blot ladet en Ikke-Kristen udtrykke sin Opfattelse for at give den mere Objektivitet. Men det er i Virkeligheden Søren Kierkegaards Religionsfilosofi, Johannes Climacus plæderer. Det samme gælder senere Anticlimacus, som i Modsætning til den ikke-kristne Johannes Climacus er Kristen i overordentlig Grad. Han repræsenterer i 1848 ganske Søren Kierkegaard i det religionsfilosofiske eller »dialektiske«, i sin Bestemmelse af Kristendommen baade efter dens Væsen og efter dens Fordring. Naar Kierkegaard bruger ham som Pseudonym, er det ikke for at klare Frisag med Hensyn til sin Fremstilling af Kristendommens Væsen, men udelukkende med Hensyn til dens Fordring. »Dog dette er min Grændse, jeg er Pseudonym. Glødende, flammende skal jeg fremstille Idealet, og naar da Tilhøreren eller Læseren bevæges til Taa-
rer, da har jeg den Opgave endnu at sige: jeg er det ikke, mit Liv er ikke saaledes«. Om »Indøvelse i Christendom« hedder det videre i »Papirerne«, at »I dette Skrift er Fordringen til at være Christen tvunget saa høit, at den dømmes mit Liv, ikke at være et saadant, om jeg end stræber¹⁾. »Jeg har aldrig paastaet, jeg paastaer ikke, at jeg i nogen overordentlig Grad er Christen²⁾).

Derfor maatte Kierkegaard altsaa bruge Anticlimacus. Paa skarpest mulige Maade vilde han ved hans Hjælp statuere Modsætningen mellem Kristendommens Væsen og dens praktiske Efterlevelse. At kunne distingvere her var baade en Betingelse for Klarhed og for

1) Papirer, X 2, A 89; 200.

2) Papirer, X 2, A 61.

Ærlighed, og derfor var Søren Kierkegaard næsten jublende glad over sit Møde med Anticlimacus. »Der er noget mig saa uforklarligt Lykkeligt i den Modsætning: Anti-Climacus, jeg gjenkjender saa ganske mig selv og mit Væsen deri, saa hvis en Anden havde opfundet det vilde jeg troe, han havde beluret mit Væsen«¹⁾. — Skal vi finde Søren Kierkegaards Mening om Forholdet mellem Kristendom og Historie, kan vi altsaa roligt lade os belære af hans to Pseudonymer, først Johannes Climacus mellem 1844 og 1846 og derefter Anticlimacus fra 1848 og videre frem.

¹⁾ Papirer, X 2, A 195.

XI
DEN HISTORISKE KRISTUS
I »INDØVELSE«

Søren Kierkegaard begynder »Indøvelse i Christendom« med at pointere, at Kristusbegivenheden ikke er en Begivenhed som andre, fordi Kristi Nærværelse paa Jorden aldrig bliver noget forbigangent, og derfor kan den heller ikke med Tiden blive mere og mere forbigangen. Saa længe der findes en troende, maa denne troende for at blive troende have været lige saa samtidig med Kristi jordiske eller historiske Nærværelse, som Kristi historiske Samtidige var det. Denne Samtidighed er ikke blot Troens Betingelse, men er i Virkeligheden Troen selv, der skal se Kristus, som han virkelig var, i »Din sande Skikkelse og i Virkelighedens Omgivelse, som Du gik her paa Jorden, ikke i den Skikkelse, i hvilken en tom og intet-sigende, eller en tankeløs-sværmerisk, eller en historisk-snaksom Ihukommelse har vanskabt Dig, da den ikke er Fornedrelsens, hvori den Troende seer Dig, og umuligt kan være Herlighedens, hvori endnu Ingen har seet Dig«¹).

Med denne Fordring paa Samtidigheden har Søren Kierkegaard stillet sig uden for al Histories Betingelse, som er at erkende den virkelige Samtidigheds Væsen. Men at »erkende« Samtidigheden i Troen er ikke en »dialektisk« Sag, det er en »rhetorisk«, for at bruge Kierkegaards egne Udtryk fra »Efterskriften«. Hvis der virkelig for Alvor skal blive Tale om Samtidighed med Kristus i hans »sande Skikkelse«, kan denne sande Skikkelse kun erkendes historisk, men saa er vi øjeblikkelig ude i den Approksimation, som konstituerer det Historiskes Væsen. Kierkegaard vilde da ligesom de brave Bibel- og Kirke-Troende, han lader Johannes Climacus gøre sig lystig over, blive stikkende i »Parenthesen«, og vil han ikke blive siddende der, er det ikke, fordi han har overvundet Johannes Cli-

¹) Indøvelse, XII 19.

macus' Problematik, men fordi han har creeret Rollen fra »Efter-skriften« som »Parentes-Durchløber« og er kommet i Maal som en flot Nummer eet.

»Indøvelse i Christendom« er bygget over Themaet: Kommer hid til mig alle I, som arbeide og lide Møie, jeg vil give Eder Hvile. Indbyderen, som har udtalt disse Ord, »er ikke og vil ikke for Nogen være Den, om hvem man saadan af Historien (Verdenshistorien, Historien ligefrem forstaaet i Modsætning til den hellige Historie) og ikke videre har faaet Noget at vide; thi man kan af Historien Intet faae at vide om ham, fordi der overhovedet Intet kan »vides« om ham«. Det vilde være Gudsbespottelse, om man vilde dømme ham efter Følgerne af hans Liv, thi han har blot villet være et Forargelsens Tegn og Troens Genstand; »som Gud er hans Liv, det at han levede og har levet, uendelig mere afgjørende end alle Følgerne deraf i Historien«¹⁾. Med disse Ord stiller Anticlimacus sig paa Linie med Johannes Climacus: Ad verdenshistorisk Vej lader der sig intet bevise.

Den Kristus, som har udtalt Indbydelsen, er i Gaar og i Dag den samme, og naar han kommer igen i sin Herlighed, er han den samme som i Fornedrelsen. Genkomsten kan som fremtidig Begivenhed kun *tros*, men den kan kun tros af den, som har holdt sig til Kristus og stadig holder sig til ham, som han har eksisteret. Vi kender kun Kristus som den fornedrede, og alt hvad et Mellemlum, der nu er blevet til 1800 Aar, har villet gøre ham til, »Verdenshistoriens eller Kirkehistoriens verdslige Efterretning om Christus, om hvo Christus var, om hvo der altsaa har sagt hine Ord, er noget Uvedkommende . . ., som kun forvansker ham og gjør Indbydelsens Ord usande«. Vil nogen saaledes hævde, at det er Gud og ikke den fornedrede, der har sagt disse Ord, bliver det usandt, thi saa er det usandt, »at *han* har sagt disse Ord«²⁾.

Om den fornedrede Kristus kan Historien intet lære os. Ved Historie forstaar Søren Kierkegaard her »profan Historie« eller Verdenshistorien som Modsætning til »den hellige Historie«. Man kan nemlig principielt intet vide om Kristus, fordi han er Paradoxet, og som Troens Genstand er han kun til for Troen. Al historisk Meddelelse ligger kategorisk set i Videns Sfære, og følgelig

1) Indøvelse, XII 41.

2) Indøvelse, XII 41 f.

kan man intet historisk vide om den, der ifølge sin Kategori eller sit Væsen udelukkende hører hjemme i Troens Sfære. Hvis man derfor mener, at man skulde have faaet noget at vide om ham, det være sig lidt eller meget, er han ikke mere den, han i Sandhed er, men er gjort til noget helt andet, og følgelig er det ogsaa noget helt andet og dermed noget urigtigt, man faar at vide om ham. Gaar vi til Historien for at faa noget at vide om Kristus, bedrages vi; thi Historien kan intet sige om ham, uden at den dermed eo ipso gør ham til noget andet. Kristus kan blot tros¹⁾.

Det ligger paa Linie med Johannes Climacus' Tankegang, naar Anticlimacus siger, at det ikke lader sig bevise ud fra Historien, at Kristus var Gud. Først er det nemlig aldeles taabeligt at ville bevise, det være sig historisk eller paa anden Vis, at noget Menneske skulde være Gud; thi det er jo ligefrem forargeligt og trodser al Fornuft. Men at bevise noget er at gøre det fornuftigt, og ergo kan det absolut ufornuftige ikke bevises. Alle de »Beviser«, som Skriften anfører for Kristi Guddom, f. Eks. hans Undere, Opstandelse og Himmelfart, er derfor udelukkende Beviser for Troen og ikke for Tænkningen, og de vil ikke bevise, at alt dette stemmer med Fornuften, men tvertimod, at det strider imod den og netop af den Grund er Genstand for Troen. Et lige saa daarligt Grundlag for at bevise Kristi Guddom som Bibelen er det historiske. Johannes Climacus har vist, at det saakaldte »verdenshistoriske« eller »Aarhundredernes Bevis for Kristendommens Sandhed« ikke holder Stik, fordi det er umuligt at kvantitere sig fra de mægtige historiske Virkninger til Kristi Guddommelighed. Al den ydre Succes kan i bedste Fald bevise, at Kristus har været en stor Mand, maaske den største af alle; men dette lader sig ikke kvantitere til, at han ogsaa skulde være Gud.

Gaar vi til Værks fra modsat Side og forudsætter, at han var

¹⁾ Indøvelse, XII 42. — Den samme Uformuenhed, som Kierkegaard tilskriver Historien over for Kristus, tilskriver han i »Begrebet Angest« Psykologien over for Syndefaldet, der sker ved »et Spring«, men Springet er en Kvalitet, som er Forstanden en Forargelse, der søges fjernet ved, at Springets Cirkel lægges ud i en lige Linie, »og nu gaaer Alt naturligt til.« Men Psykologien har ingen Ret til at forklare, hvad ingen Videnskab kan forklare. »Den psykologiske Forklaring maa ikke besnakke Pointen, men blive i sin elastiske Tvefyldighed, af hvilken Skylden bryder frem i det qualitative Spring.« Begrebet Angest, IV, 336; 343; 345.

Gud, har vi samtidig annulleret alle de 1800 Aar, som i Forhold til Troens uendelig højere Vished hverken gør til eller fra. At slutte kvantiterende »stor, større, størst, Gud« er at forskylde en »metabasis eis allo genos«, fordi der pludselig slaas over i en helt ny Kvalitet: Gud, og det vilde jo ogsaa være lidt pudsigt, at alt som Aarene og Seklerne gaar, bliver det mere og mere bevist, at Kristus er Gud. Visheden om, at han er Gud, maa stige med hvert Aarhundrede, og saa er vi jo midt inde i Soriten, der ifølge Johannes Climacus' Udsagn i »Efterskriften« aldrig kan »standsnes i Kvalitet«¹⁾. Var det at være Gud ikke andet end at være et ganske overordentligt Menneske, er Gud slet ikke til; men er Gud ved en uendelig Kvalitetsforskel adskilt fra det at være Menneske, kan der heller aldrig kvantiteres fra Menneske til Gud²⁾.

Paa samme Maade hævder »Sygdommen til Døden«, at Gud og Menneske er to forskellige Kvaliteter, mellem hvilke der er en uendelig kvalitativ Forskel, og »Enhver Lære, der overseer denne Forskjel, er menneskelig talt afsindig, guddommelig forstaaet, Guds-Bespottelse«³⁾. »Indøvelse i Christendom« og »Sygdommen til Døden« er enige i at betegne saadanne Beviser som Udtryk for Gudsbespottelse. Det er alene i Forhold til et Menneske, det gælder, at Følgerne af hans Liv er vigtigere end selve hans Liv, og stiller man Kristus ind under de samme Forudsætninger, har man eo ipso gjort ham til et Menneske, der som alle andre Mennesker skal eksamineres af Historien, »hvilken dog i dette Tilfælde er en ligesaa maadelig Examinator som en Seminarist i Latin«. Det er Blasfemi at forudsætte, at Følgerne af Kristi Liv skulde være vigtigere end selve hans Liv⁴⁾.

Over for alt dette hævder Troen, at Historien slet ikke har noget med Jesus Kristus at gøre. Det har kun »den hellige Historie«, som er kvalitativ forskellig fra almindelig Historie. Denne »hellige Historie« beretter om Kristi Liv og Levned under hans Fornedrelse og fortæller, at han sagde sig at være Gud; men derved bliver han »det Paradox, som Historien aldrig kan fordøie eller omsætte i

¹⁾ D. v. s. at den kvantitative Væsensbeskaffenhed aldrig kan konverteres til en kvalitativ ved, at der stadig føjes mere til.

²⁾ Indøvelse, XII 44 f.

³⁾ Sygdommen til Døden, XI 265, jvf. 267.

⁴⁾ Indøvelse, XII 46 f.

almindelig Syllogisme¹⁾). Kristus eksisterer stadig for Troen, men vel at mærke kun i sin Fornedrelse, indtil han vil komme igen i sin Herlighed, som den Troende tror det. Hvor udmærket en Videnskab Historien end er, kan den ikke paatage sig Faderens Gerning: at iføre Kristus Herligheden og saaledes kostymere ham til Genkomsten. »At han i Fornedrelsen var Gud, at han vil komme igjen i sin Herlighed, det gaaer adskilligt over Historiens Forstand, det kan man ikke uden ved mageløs Mangel paa Dialektik²⁾ faae ud af Historien, hvor mageløst man end betragter den³⁾).

At der har levet et Menneske, er der intet mærkeligt i, og er der noget mærkeligt ved vedkommendes Liv, ligger Mærkeligheden i hans Gerninger, i Følgerne af hans Liv, men slet ikke i selve hans Eksistens. Med Gud er det lige omvendt; thi »at Gud har levet her paa Jorden som et enkelt Menneske, er uendelig mærkeligt. Om det slet ingen Følger havde havt, det er det Samme, det bliver lige mærkeligt, uendelig mærkeligere end alle Følgerne. Forsøg at anbringe Mærkeligheden paa andet Sted, og man vil let see det Taabelige: hvad Mærkeligt skulde det vel være, at Guds Liv har havt mærkelige Følger? At tale paa anden Maade er at piatte⁴⁾). Det er Gudsbespottelse at sige, at Kristi Liv er mærkeligt paa Grund af dets Følger i Historien. Det kan højst blive mærkeligt, om det ingen historiske Følger har haft, fordi det var mærkeligt i sig selv. »Eftertrykket falder ikke paa, at et Menneske har levet, men uendelig falder Eftertrykket paa, at Gud har levet. Kun Gud kan lægge saa megen Vægt paa sig selv, at det, at han har levet, er uendelig vigtigere end alle Følger deraf, som indregistreres i Historien⁵⁾).

Mange Mennesker har ligesom Kristus maattet lide og blive miskendte af deres Samtid, medens Eftertiden har rehabiliteret dem til fulde. Som i en Reminiscens af dem, der kalker Profeternes Grave, hvem Fædrene havde slaet ihjel, og af Platons Skildring af den lidende retfærdige, som omhandles i »Staten«, skildrer Anticlimacus en af hine Herlige. »Han lever da med de Samtidige, men han bliver ikke forstaaet, ikke erkjendt for hvad han er, han bliver misfor-

1) Indøvelse, XII 47.

2) D. v. s. Begrebsklarhed og logisk Konsekvens.

3) Indøvelse, XII 48.

4) Indøvelse, XII 49.

5) Indøvelse, XII 49.

staaet, saa bespottet, forfulgt, tilsidst ihjelslagen som en Forbryder.« Men efter hans Død opdager man hans sande Værd, og »Historien, som opbevarer disse Følger, lader ham vederfares Ret, han nævnes nu fra Aarhundrede til Aarhundrede som den Store og Ædle, det med hans Fornedrelse er saa godt som glempt«. Samtidigheden havde været forblindet; men nu skal det være glempt, og det er jo da ogsaa Følgerne af hans Liv, det kommer an paa, ikke dette Liv selv¹).

Skulde det samme være Tilfældet med Kristus, at en forblindet Samtid havde taget fejl, men at vi andre nu heldigvis ser, hvem og hvad han var, takket være Følgerne af hans Liv? Dette vilde være en ugudelig Tankeløshed, som saaledes gjorde hellig Historie til profan Historie. Af Historien kan vi nemlig intet faa at *vide* om Kristus; thi han er udelukkende Troens Genstand, og derfor maa man enten tro eller forarges; »thi at »vide« betyder just, at det ikke er om ham«. Historien kan meddele os rigeligt af Viden; men al Viden tilintetgør Kristus. Derfor gaar det heller ikke an at sige om Kristus, at nu lader vi hans Fornedrelse være glempt, og havde hans Samtid været en anden, var dette ikke sket med ham. Man glemmer, at Fornedrelsen er noget, han selv har villet. I den har han sammenbundet det at være Gud og et ringe Menneske til en dialektisk Knude, som ingen skal kunne løse, om han end formaster sig nok saa meget dertil. Men derfor skal Historien heller ikke ulejlige sig med at lade Kristus vederfares Ret, og vi skal ikke bilde os ind at vide, hvem han var; thi det *ved* ingen. Det kan kun tros, og at tro dette er at blive samtidig med hans Fornedrelse. En Viden om, *hvad* det var at være den fornedrede, at være Gudmennesket, ejer kun Gud selv²), ganske som Gud ifølge »Efterskriften« er den eneste, for hvem et Tilværelsens System er muligt.

Det vilde være Gudsbespottelse at sige, at Kristi Lidelse var noget tilfældigt. Det kan nok gælde om et Menneske, der forfølges i sin Levetid, at han ikke vilde være blevet forfulgt, om han havde levet paa en anden Tid³); men med Jesus Kristus er det ganske ander-

1) Indøvelse, XII 50.

2) Indøvelse, XII 51.

3) Dette gælder om ethvert Geni, der qua Geni kan være i en tilfældig Modsætning til sin historiske Samtid, medens en Apostel bringer noget nyt, der ikke kan være en Anticipation i Forhold til Slægtens Udvikling, fordi Apostlen kommer ifølge guddommelig Sendelse. »Om Forskjellen mellem et Genie og en Apostel«, XI 112.

ledes. Det er ikke ham, der ved at lade sig føde i Judæa gaar op til Historiens Eksamen; men hans Liv er Eksaminationen over Menneskene, ikke over hans første »historiske« Samtid alene, men over hele Menneskeslægten. Hvis Historien kunde godtgøre, hvem han var, og derpaa genindsætte ham i hans Ret, havde den sat hans Fornedrelse i et tilfældigt Forhold til hans Liv, og saa var han jo eo ipso gjort til et Menneske, som Slægtens Uforstand beredte en værre Skæbne, end han havde fortjent, og hvad han da heller ikke selv havde ønsket. Lige modsat har Kristus imidlertid ved sit Liv villet udtrykke, hvad Sandheden i enhver Tidsalder og af enhver Slægt *maa* lide, og derfor kan ingen Slægt være angerløs, men maa som medskyldig se paa, hvad hin Slægt gjorde med ham. Ve derfor den, der vil tage Ringheden fra ham og iføre ham de historiske Følgers menneskelige Herlighed¹).

Det har været Ulykken, at man hverken rigtig har villet gøre Kristus til den fornedrede, der levede paa Jorden, eller til den op-højede, der tros at skulle komme igen, men til en, om hvem man paa utilladelig Vis har faaet noget at vide af Historien om, at han har været noget stort i den eller den Retning. Man er paa utilladelig Maade blevet *vidende* om Kristus, medens det eneste tilladelige i Forhold til ham er at blive troende. Man har gensidig styrket hinanden i, at de 1800 Aars Udfald har givet hans Livs Facit, og dermed var der vundet en Visdom, som skilte Saft og Kraft ud af Kristendommen, afspændte Paradokset og tillod Folk at blive Kristne uden at mærke det og uden om Forargelsens Mulighed. Man gjorde Kristi Lære til en objektiv Størrelse, alt blev saa ligetil som Fod i Hose, og Kristendommen gjordes til Hedenskab. Forargelsen er taget bort, og det, man priser hos Kristus, er just det, som man, hvis man var samtidig med ham, mest vilde forbitres over. I Tillid til Historien slutter man, at han var den store, og ergo er han Gud. Man nøjes nu med at beundre og prise, og derfor har Kristenheden afskaffet Kristendommen²).

¹) Indøvelse, XII 51 f.

²) Indøvelse, XII 53.

XII

DET ABSOLUTE OG SAMTIDIGHEDEN

Kristendommen er ikke kommet ind i Verden som et »Pragt-Exemplar af milde Trøstegrunde«, men som det Absolute, og Gud vil ved dens Hjælp af Kærlighed skabe Menneskene om. Ingen skal næsvist spørge, hvorfor Kristendommen er kommet ind i Verden, men den er der og skal være det Absolute, og derfor er alt relativt om Hvorfor og Hvortil usandt; thi det er at spænde Kristendommen paa menneskeligt Plan og gøre den til noget, der kan være opkommet i Menneskers Hjerte. Siger nogen, at Kristendommen paa den Maade bliver en Plage, kan der kun svares, at relativt forstaaet er det Absolute den største Plage af alle, fordi det ikke er kommensurabelt med noget endeligt Hvorfor. Kristendommen er det Absolute, og følgende skal den ogsaa fremstilles som det Absolute. Kristus var den Absolute, og med ham er det Absolute kommet ind i Verden, og derfor vil ogsaa den samtidige meget forstandigt sige, at Kristus jo ingenting er. For den troende ligger Sagen derimod anderledes. Han er forvisset om den uendelige svælgende Forskel mellem Gud og Menneske, og at blive samtidig betyder derfor en større Elendighed og Kval for ham, end noget Menneske kan tænke sig, fordi han skal omdannes til det absolut forskellige. At blive Kristen betyder at blive samtidig med Kristus, og dette er tillige at blive omdannet til Lighed med Gud¹).

Det Absolute er kvalitativt forskelligt fra det historiske, og Anticlimacus bruger det til at forklare Samtidighedens Mulighed. Medens enhver følgende Slægt vil være en historisk Begivenhed fjernere, end den eller de foregaaende var det, gives der i Forhold til det Absolute

¹) Indøvelse, XII 83. — Papirer, X 3, A 181 omtales Samtidigheden med Kristus som identisk med at afdø.

kun een Tid, og det er den nærværende eller Samtidigheden. Hvis En ikke er samtidig med det Absolute, er det Absolute slet ikke til for ham. Man kan sige, at det forholder sig med det Absolute som med Evighedens Kategori, at de begge er unddraget Successionen. Da Kristus er det Absolute, gives der i Forhold til ham kun een Situation, og det er Samtidighedens. Et større eller mindre Antal Sekler gør hverken til eller fra. Kristus er ikke en blot historisk Person; thi som Paradokset er han en højst uhistorisk Person¹⁾.

Forskellen mellem Historie og Poesi er den, at vi i Historien møder noget, som virkelig er sket, medens vi i Poesien blot møder det *mulige*, tænkte eller digtede. Men det, der er sket, er blot i en vis Forstand det virkelige, nemlig i Modsætning til Digt; thi det mangler Sandhedens og Inderlighedens Bestemmelse: et »for Dig«. For mig er det forbigangne ikke Virkelighed, thi det kan kun det samtidige være, og kun hvad du lever samtidigt med, kan være Virkelighed for dig. Paa den Maade kan et Menneske kun blive samtidigt med sin egen Tidsalder — og saa med eet til, med Kristi Liv paa Jorden; thi Kristi Jordeliv eller den hellige Historie staar alene for sig uden for Historien²⁾.

Om den almindelige Historie kan man dømmes efter dens Udfald; men da Kristi Jordeliv ikke er noget forbigangent, kan det heller aldrig vente paa Hjælp fra noget heldigt Udfald. Det er Galimathias at tale om »historisk Christendom«; thi de sande Kristne i hver enkelt Generation er samtidige med Kristus og har intet at skaffe med Kristne i forrige Generation; thi alt er samtidigt med Kristus. Kristi Jordeliv følger hver enkelt Generation som den evige Historie, og hans Jordeliv var den evige Samtidighed, som gør al Doceren af Kristendommen til det mest ukristelige af alle Kætterier. Dette vilde let kunne indses, hvis man forsøgte at tænke sig den med Kristus samtidige Generation som docerende, medens alle de følgende Generationer skulde være troende. Hvis et Menneske ikke kan overvinde sig selv til i Samtidighedens Situation med ham at blive en Kristen, eller kan Kristus ikke i Samtidighedens Situation drage et Menneske til sig, bliver vedkommende aldrig en Kristen. Kan et Menneske ikke taale Samtidigheden, se Guden i det rædsomme Optog, han under sit Jordeliv bevægede sig i, og tilbøde ham under alt dette, er han ikke

1) Indøvelse, XII 84. — Jvf. L. von Ranke, S. 67 Note 1.

2) Indøvelse, XII 84.

væsentlig Kristen¹). Hvis Herligheden havde kunnet skues direkte, var det jo usandt, at Kristus havde fornedret sig selv og taget en Tjeners Skikkelse paa. Men den var ikke direkte at skue, og derfor er det at vildlede og bedrage, hvis Fornedrelsens Kristus omdigtes til Herlighedens. Han er ikke som et Menneske; han kan ikke forstaas eller begribes; han maa tros. Men »i Troen tilhører Du ham ganske«²).

I Virkeligheden kan man statuere en principiel Modsætning mellem Historien og Kristendommen, hvis vi opfatter Historie som Forbigangenhed. Kristendommen er nemlig altid Samtidighed, og følgelig kan den ikke være Historie. Kristendommen har afskaffet Kristus, men den vil alligevel arve hans store Navn og profitere af hans Liv. Kristenheden, det vil sige den historiske Udvikling til og med i Dag, gøres til Kristus selv, medens enhver Generation rettelig bør begynde forfra med Kristus, blive direkte samtidig med ham og saa fremstille hans Liv som et Paradigma, et Mønster til Efterfølgelse. Men i Stedet for dette har Kristenheden taget sig den Frihed at lægge det hele Forhold rent historisk ud; man begynder med at lade ham være død, og saa triumferes der. Men i Samtidighedens Situation, naar Historien er elimineret, kan man i hvert Øjeblik forvise sig om, hvorvidt Disciplen ligner Mesteren, og her er intet verdenshistorisk Snyderi muligt; thi Disciplen er dannet efter Paradigmaet³).

Hvis Historien ikke bliver elimineret, kan Sandheden ikke opfattes rigtigt. Det er efter Søren Kierkegaards Mening uheldigt og ødelæggende for Kristendommen, at Sandheden mere og mere er blevet opfattet som Erkendelse eller Viden om noget uden for Subjektet. Hvis jeg virkelig besidder Sandheden eller er i rigtigt Forhold til den, er Sandheden en Væren og et Liv. Kristus sammenligner Sandheden med en Spise og at tilegne sig den med at spise. Som Sandheden for mig maa Kristendommen assimileres med mig, og følgelig kan intet være saa forfejlet som at docere Kristendom. Naar Sandheden opfattes som Viden eller Erkendelse, bliver den derimod et Resultat, medens den rettelig skulde betegnes som en *Veje*. Naar Sandheden er *Vejen*, kan den imidlertid ikke forkortes, og derfor

1) Indøvelse, XII 84 f.

2) Indøvelse, XII 101.

3) Indøvelse, XII 129.

kan Læreren heller ikke anvise Disciplen nogen Genvej eller nogen væsentlig Lettelse i Tilegnelsen; men enhver maa personligt blive samtidig med Kristus. Hvor Sandheden er Maalet ved Vejs Ende, skal Vejen kun gennemfares een Gang, for at Sandheden kan erhverves, og den, som gør sig Anstrængelsen med at hente den ved Vejs Ende, kan siden godhedsfuldt spare alle de andre for at gaa Vejen. Naar derimod Sandheden er selve det at gaa Vejen, maa alle gaa den uden Forskel¹⁾.

Det er imidlertid den triumferende Kirkes Fejl, at den har opfattet Kristendommen som den Sandhed, hvor der var Forskel paa Resultat og Vej. Kirken har opfattet Kristendommen som det Udbytte, man fik ved at gaa Vejen, og Eftertrykket lægges da paa Resultatet og ikke paa Vejen, hvorefter Menneskesamfundet, Compagniet, »Fællesskabet« uden videre overtager Sandheden, der i Virkeligheden er den Vej, som hver enkelt har at vandre uden Led-sagere, som har gaaet den før og kender dens bugtede Gang²⁾. Over for dette hævder Søren Kierkegaard indtrængende, at Kristendommen er Samtidigheden under Overspringelse af al Historie.

¹⁾ Indøvelse, XII 227 ff.

²⁾ Indøvelse, XII 233.

XIII

GUDMENNESKET

For Søren Kierkegaard betyder Gudmennesket det enkelte Menneske som Guden. Dette konkrete og paradoksale Standpunkt sættes skarpt op mod enhver spekulativ Mediation af Gud og Menneske til en højere logisk Enhed, som den Hegelske Filosofi opererede med. En Hegelsk Filosof — eller »Filosoffen«, som det slet og ret hedder hos Kierkegaard — vilde protestere imod, at et enkelt Menneske gør sig til Gud. Det maa kaldes en til Yderlighed dreven Form for den rene Subjektivitet, og da det ifølge Hegels Logik er den blotte Subjektivitets Bestemmelse at gaa til Grunde, fordi den er det negative, ja saa er et saadant enkelt Menneske, der kalder sig Guden, i Virkeligheden ingenting. Det er Slægten eller det totale, som er Gud. Det er en Anmasselse af den enkelte at ville være Gud, og det røber just ikke megen filosofisk Dannelse at kalde sig Gud¹).

I Modsætning hertil har Spekulationen talt om »Gud-Mennesket«, som ifølge Kierkegaard kortelig kan bestemmes som Synthesen eller Mediationen af Gud og Menneske, medens Guden i Tiden er Paradokset, som lidenskabeligt fastholder i Enhed, hvad der tankemæssigt ikke lader sig mediere. Spekulationen har ved at erstatte Guden i Tiden med Gud-Mennesket elimineret det historiske og fjernet den konkrete Situation, som væsentligen hører med til Guden i Tiden, nemlig at Gudmennesket ikke er Ideen, men »det enkelte Menneske, som staaer ved Siden af dig«. Gudmennesket er imidlertid ikke Ideen, han er ikke Enheden af Gud og Mennesket som Begreb eller som Genus betragtet, men han er Enheden af Gud og et enkelt Menneske. Det er blot gammelt Hedenskab, at Menne-

¹) Indøvelse, XII 67.

skeslægten skulde være i Slægt med Gud¹⁾); men at et enkelt Menneske er Gud, er Kristendom, og dette enkelte Menneske er netop Gudmennesket. Til dette historiske Gudmenneske gives der intet Forhold uden om Samtidighedens Situation, og her bliver der Rum for den Forargelse, som Mediationen ikke kender, en Forargelse i Retning af Højheden, idet man forarges over, at et ringe Menneske gør sig til Guden, og en Forargelse i Retning af Ringheden, idet man forarges over, at Guden kan optræde som dette ringe Menneske. Men Gudmennesket er nu engang Paradokset, det absolute Paradoks, og derfor skal Forstanden nok støde paa det²⁾).

Ved Siden af denne Forargelse, som fødes af Sammenstødet med Paradokset, gives der en simpel Forargelse, som fremkommer ved Mødet med den historiske Skikkelse, der colliderer med det bestaaende³⁾). Det bestaaende vil uvægerlig spørge: Hvad bilder en saadan enkelt sig ind, skal han reformere os? Kierkegaard siger, at »hver Gang et Geni primitivt inderliggjør det Sande: saa vil det Bestaaende ogsaa forarges paa ham«⁴⁾). Kristus er det Guddommelige, det Absolute, og netop derfor er han Peter til Forargelse. Det Absolute kræver i Tiden, at man skal vælge Evigheden, indivi hele Livet til at ofres, og dette Offer skal ikke begrundes⁵⁾).

Derfor maa Troen til. Den er et nyt Liv, uden hvilket man bliver i Forargelsen. Denne Forargelse følger Gudmennesket nøjere, end Skyggen følger Legemet, og dette Gudmenneske er Troens Genstand, det er Paradokset. Ved Gudmennesket forstaar Kristendommen ikke dette »phantastisk Speculative om Eenheden af Gud og Menneske, men et enkelt Menneske, der er Gud«, og dette Gudmenneske er

1) Bevidst eller ubevidst overser Kierkegaard her Citatet af Aratos i Apost. Gern. 17, 28: thi vi er jo ogsaa hans Slægt.

2) Indøvelse, XII 103 f.

3) Indøvelse, XII 104.

4) Indøvelse, XII 107. — Vi ser her et tydeligt Eksempel paa Kierkegaards og Hegels forskellige Syn paa Geniets Forhold til Sandheden og Samtiden — og saa kan man endda yderligere betænke, hvilken Forskel Kierkegaard statuerer mellem et Geni og en Apostel; jvf. »Om Forskjellen mellem et Genie og en Apostel« i »Tvende ethisk-religiøse Smaa-Afhandlinger« af H. H., 1849, Samlede Værker, Bind XI.

5) Jvf. Umuligheden i »Frygt og Bæven«, (III 142) af, at Abraham skulde kunne gøre Berettigelsen af Isaks Ofring klar for sine Omgivelser, modsat Agamemnon, hvis Ofring af Iphigenia kunde begrundes ud fra det almene Bedste.

kun til for Troen, som alene fødes ved det Frastød, der ligger i Forargelsens Mulighed. Derfor kan Skriften ogsaa kalde Gudmennesket for et Modsigelsens Tegn, og derved forstaar man »at være et Andet, der staaer i Modsætning til det, man umiddelbart er. Saaledes med Gud-Mennesket. Umiddelbart er han et enkelt Menneske, ganske som andre Mennesker, et ringe, uanseeligt Menneske; men nu Modsigelsen, at *han* er Gud«. Derimod kan Kierkegaard ikke finde nogen Modsigelse i den spekulative Enhed af Gud og Menneske i det hele taget, naar de betragtes efter deres Begreb eller Ide¹). Gudmennesket maa kvalitativt udtrykke hvad det er at være Menneske; han maa være til for ethvert Menneske. For saa vidt kunde han synes at blive saa uhyre abstrakt, at han ingenting blev; men han er jo ogsaa bogstavelig ingenting, som Filosoferne hævder det. Han lod sig føde som fattig; men deri laa ingen væsentlig Differens fra det at være rig; thi »Han var et slet og ret Menneske, der intet Tryk fornam ved Intet at eie«²).

Søren Kierkegaard vil altsaa ikke nøjes med den omtrent samtidige ældre liberale Theologis — Pfleiderer, Lipsius, Biedermann — Kristusidé eller Kristusprincip, der var udformet paa Baggrund af Hegel og Strauss. Ifølge sit Væsen er Ideen noget tidløst, men over for dette tidløse og ahistoriske vil Kierkegaard netop hævde det, han kalder for »Guden i Tiden«. Hvorledes han nærmere har tænkt sig dette Begrebs Historicitet, skal nu forsøges belyst i det sidste Kapitel. Helt gennemklart eller gennemtænkt synes Begrebet ikke at være.

¹) Indøvelse, XII 147.

²) Papirer, X 2, A 643.

XIV KIERKEGAARDS MENING

Vi har tidligere¹⁾ stillet det Spørgsmaal, om »hiint Faktum« eller »det absolute Faktum«, der ikke er for Erkendelsen, men kun for Troen, nu ogsaa for Søren Kierkegaard udtrykker en faktisk Begivenhed eller et ydre Faktum, der ligger paa Linie med alle andre historiske Begivenheder, skønt det efter sit Væsen er noget, der ikke kan blive historisk, *eller om* det blot er en paradoksal Begrebsformulering, der skal fastholdes i Lidenskab, *som om* Begivenheden virkelig havde fundet Sted. Stillet paa en anden Maade bliver Spørgsmaalet, om Udtrykket »for Troen« betyder, at Begivenheden kun *eksisterer* for Troen, men ikke i den empiriske Erkendelses Verden, eller det betyder, at den paagældende Begivenhed intet mangler i Realitet, men at denne Realitet kun kan fattes af Troen og ikke af den almindelige Erkendelse. »Efterskriften« havde²⁾ nærmest udtalt den sidste Mulighed; men taget som Helhed sammen med de »Philosophiske Smuler« synes den ikke at kunne give noget virkelig klart Svar paa dette Spørgsmaal, men blot stille det aabent hen. Vi skal nu se, om den Redegørelse, Søren Kierkegaard har givet i »Indøvelse i Christendom« kan hjælpe os til en Besvarelse i den ene eller anden Retning.

Hos Johannes Climacus var Kristus Guden i Tiden eller Paradokset, og som Guden i Tiden betegnede han det Punkt, hvor det evige møder det timelige, det, som Karl Barth i Begyndelsen af sin Optræden kaldte for den Linie, der kommer »senkrecht von oben« og skærer Immanensen i et enkelt Punkt. Paradokset i Johannes Climacus' Forfatterskab er ganske uanskueligt; det er langt mere et Begreb, end det er en levende Skikkelse, og paa dette Forfatter-

1) Jvf. Side 56 f.

2) Efterskriften, VII 315, jvf. S. 56 f her.

skab lader der sig ingen detaljeret Dogmatik bygge op. Dette maa ikke forbiges, selv om det ogsaa kunde gøres gældende, at Johannes Climacus ikke er Kristen og derfor ogsaa er uden dogmatisk Interesse; thi han har dog været Søren Kierkegaards Talerør for, hvad Kristendommen er, og der er ingen Tvivl om, at denne Kristendomsbestemmelse netop er Søren Kierkegaards egen. »Guden i Tiden« er i langt højere Grad et Begreb end en Person, og Begreber plejer jo ikke at udmærke sig ved konkret Fylde. Guden i Tiden kan derfor kun betegnes som Paradokset og intet videre. At tænke nærmere over Paradoksets Indhold og Beskaffenhed vilde jo heller ikke efter Søren Kierkegaards Mening vidne om særlig dialektisk Forfarenhed.

I »Indøvelse i Christendom« indfører Søren Kierkegaard alias Anticlimacus et nyt Begreb, som ikke findes hos Johannes Climacus, nemlig Begrebet »hellig Historie«, og herved forstaar han noget mere end det rent punktuelle, begrebsmæssige Paradoks, vi møder hos Johannes Climacus. I »Indøvelse« Side 47 n hedder det, at den hellige Historie beretter om Kristi Liv og Levned i Fornedrelsens Stand og bliver det Paradoks, som Historien aldrig kan fordøje. Side 84 m hedder det, at Kristi Liv paa Jorden er den hellige Historie, Side 245 ø siges det samme, og Side 271 n hedder det, at »Den hellige Historie har opbevaret os Fortællingen om endnu en Beundrer, det var Nicodemus«. Det sidste Sted synes Ordene »hellig Historie« at kunne betyde Evangelierne i deres Egenskab af historiske Beretninger, og de tre førstnævnte Steder staar »hellig Historie« omtrent identisk med det, som David Friedrich Strauss og mange siden ham har kaldt for »Leben Jesu«, der er en hel Jesusbiografi fra Fødsel til Død og derfor fuld af Liv og Konkretion. Genstanden for denne Biografi, som Kierkegaard i »Indøvelse« udmaler i farverige, men alt andet end idylliske Billeder — det er jo ikke den ophøjede, men den fornærede Kristus, han skildrer — er som hos Johannes Climacus Guden i Tiden, og derved forstaar Kierkegaard som tidligere nævnt noget ganske andet end det Hegelske Begreb Gud-Mennesket, som aldrig har levet konkret historisk, naar det skal forstaas helt efter sin Ide. Men Søren Kierkegaard indfører nu en lidt varierende Betegnelse. Medens Johannes Climacus havde talt om »det absolute Paradoks«, siger Anticlimacus slet og ret »det Absolute«¹⁾, der baade bruges om Kristus og om Kristendommen og saaledes viser,

1) Indøvelse, XII 82, 83.

hvor konkret Kristendommen opfattes her. Den har faaet sit fuldgyldige Udtryk i den Skikkelse, som selv er det Absolute, ikke blot som Begreb betragtet, men ogsaa som han har vist sig gennem hele sit Liv. Spørgsmaalet er nu, hvorledes dette Liv forholder sig til den historiske Kontekst, i hvilken det har aabenbaret sig. Er det virkelig en Del af denne Sammenhæng, eller er det en blot og bar Fiktio?

Det siges udtrykkeligt, at man intet faar at vide om Kristus af Historien, men kun af »den hellige Historie«¹). »Verdenshistoriens og Kirkehistoriens verdslige Efterretning om Christus« er noget uvedkommende, som blot forvansker ham og gør hans Ord usande²). Det er alene ved Hjælp af den hellige Historie, vi faar Forbindelse med ham, og dette sker gennem Troen. Den Uvilje, Anticlimacus her nærer mod Historien som saadan, skyldes ikke, at den kun er i Stand til at approksimere, som Indvendingen lød hos Johannes Climacus, hvor Problemet var, om man kunde bygge en evig Salighed paa Approksimationen. Hos Anticlimacus er Uviljen mod Historien langt stærkere. Historien ikke blot forfalder, men den siger overhovedet intet om Kristus, fordi han staar helt uden for Historien og har sin Plads alene i den hellige Historie, som altsaa maa være noget fra den almindelige Historie kvalitativt forskelligt. Men hvad skal der da forstaas ved »hellig Historie«? Thi at den er tilgængelig alene for Troen og ikke for den almindelige Erkendelse siger jo intet positivt om dens Beskaffenhed.

Vilde nogen indvende, at ogsaa den hellige Historie maa være Approksimationens Lov underkastet, og at Søren Kierkegaard derfor maa have glemt sine vise Ord fra »Efterskriften« om Nissen, der flytter med, vilde Kierkegaard straks lade Anticlimacus svare, at Approksimationen kun er dialektisk for den almindelige Historie, som hører hjemme under Videnskategorien, men ikke for den hellige Historie, som hører hjemme i Troens Kategori. Dette vilde være en elegant dialektisk Parade, men den fritager dog næppe Søren Kierkegaard for at forklare, *hvad* det er, der giver den hellige Historie denne Særstilling, at den alene skulde kunne fortælle os noget om en bestemt historisk Person. En eller anden kunde maaske falde paa at sige, at et hvilket som helst Stykke af

1) Indøvelse, XII 40.

2) Indøvelse, XII 41 f.

den »profane Historie« kunde gøres til Genstand for Troen, uden om Vidensprincipperne og uden om Approksimationen, og saaledes blive til »hellig Historie«. Hvorfor skal »det Absolute« i Historien have Monopol paa denne Særstilling?

Over for denne sidste Bemærkning vilde Søren Kierkegaard rimeligvis svare, at det Absolute eller Guden i Tiden er det eneste, der ifølge sit Begreb ikke *kan* blive historisk, fordi al Historie er Udtryk for Relationer, og hvor vi har Relationer, har vi eo ipso ogsaa Viden, og omvendt, hvor denne Viden ifølge sit Begreb eller sit Væsen ikke lader sig anvende, maa vi have Troen. Dette turde være saa temmelig klart, men hvor er da Beviset for, at vi just paa dette bestemte Punkt møder det Absolute, men ellers intet andet Sted i hele Historien? Ja, her kan der ikke svares dialektisk, men kun med Pathos, og den overbeviser ingen Dialektiker. Det skulde Kierkegaard være den sidste til at nægte.

Dialektisk synes Johannes Climacus at staa mere afklaret end Anticlimacus, thi det Absolute eller Guden i Tiden er hos ham blot det punktuelle, Evighedens Møde med Historien i et enkelt Punkt. Paradokset er hos ham det saa at sige matematisk uudstrakte Punkt, hvor Evighedslinien fra oven skærer den vandrette historiske Tids- og Relationslinie, og dette Punkt betegner da den »absolute Begivenhed«, som ikke har sin Aarsag i Immanensens Kontekst. Dette punktuelle og derfor i Virkeligheden indholdsløse Paradoks erstatter Anticlimacus imidlertid med »den hellige Historie«, der er en Vita Jesu; men dermed har han unægtelig placeret sig paa Historiens Plan og undergivet sig Historiens Dialektik. Hvis han ved hellig Historie forstaar faktiske Begivenheder, har han den almindelige Erkendelses og den særlige historiske Approksimations Vilkaar at bøjse sig for. Kristi Liv var jo rigt paa Detaljer, men de var for Johannes Climacus det aldeles uvæsentlige, som, hvor indgaaende de end var tilegnede, aldrig kunde gøre deres Behersker til en Discipel¹⁾. For Anticlimacus er Detaljerne derimod noget, som hører med til den hellige Historie, og som saadanne maa de være dialektiske for Troen, skønt Johannes Climacus synes at have uimodsigelig Ret i, at de hører hjemme under den Viden, som er uden Betydning for den evige Salighed. For en udenfor staaende at dømmes synes Anticlimacus her i Sandhed at

¹⁾ Jvf. Philosophiske Smuler, IV 252.

betegne en Anticlimax i Forhold til Johannes Climacus, der er en ikke saa lidt mere forfaren Dialektiker paa dette Punkt.

Vi kommer nu til Spørgsmaalet om den hellige Histories Forhold til den almindelige eller »profane« Histories empiriske, sanselige Virkelighedsfære. Er den hellige Historie — eller for at bruge en Abbreviatur — er det Absolute eller Guden i Tiden en sanseligagtelig Virkelighed paa Linie med og af samme Fakticitet som Begivenhederne i den almindelige Historie? Eller for at tale i Johannes Climacus' Sprog: *participerer de to Former for Historie lige meget i den faktiske Væren, der i Forhold til Ikke-Væren er en Kvalitet uden kvantiterende Overgange, og om hvilken den Hamlet-ske Dialektik havde sin Gyldighed: at være eller ikke være*¹⁾?

I »Indøvelse i Christendom« Side 42 siger Anticlimacus, at vi intet kan »vide« om Kristus, fordi han som Troens Genstand eller Paradokset kun er til for Troen, medens al historisk Meddelelse er en Vidensmeddelelse. Paa tilsvarende Maade hedder det Side 47 n, at Historien intet har med Kristus at skaffe; thi i Forhold til ham har vi kun den hellige Historie, som er kvalitativ forskellig fra al anden Historie. Kristus er det »Paradox, som Historien aldrig kan fordøje«. Side 50 n protesterer Anticlimacus mod den Tankeløshed, der vil gøre den hellige Historie til profan Historie og Kristus til et Menneske. At ville vide noget om ham, der er Troens Genstand, betyder, at det ikke er om ham, vi faar noget at vide; thi Viden vil eo ipso tilintetgøre ham. Side 84 hedder det, at Kristus som Paradokset er en højst uhistorisk Person, og Meningen med dette noget skødesløst udarbejdede Sted kan rimeligvis kun være, at det alene er ved Samtidigheden, Kristus bliver en virkelig Person *for Dig*²⁾, og Kristus er det eneste fortidige, et Menneske kan blive samtidig med, fordi hans Liv »staaer ene for sig, udenfor Historien«, netop fordi hans Liv er hellig Historie.

Spørgsmaalet bliver nu, om vi kan slutte noget heraf med Hensyn til Beskaffenheden af den Væren eller Fakticitet, som den hellige Historie eller Paradokset giver Udtryk for. I de Sætninger, der er anført i det umiddelbart foregaaende, synes vi unægtelig at møde en Virkelighed af en nogen anden Art end den almindelige empirisk-historiske Fakticitet. De anførte Steder synes alle at vise, at den

¹⁾ Jvf. Side 26.

²⁾ Kierkegaard har ladet disse to Ord sætte med meget fede Typer.

hellige Historie eller Paradokset ikke lader sig indføje i Historiens Kontekst. Men i saa Fald ligger den hellige Historie uden for den historisk-empiriske Værens Plan eller uden for Linien af historiske Begivenheder. Alle Begivenheder inden for den almindelige eller »profane« Histories Sfære ligger paa den Linie, der er kommensurabel for Viden og Erkendelse, og Paradokset eller den »hellige Historie«, der ikke er kommensurabel for Viden og Erkendelse, ligger følgelig i en helt anden Sfære. Holder vi os til den hellige Historie i Betydningen af Jesu Liv og Levned, som Kierkegaard gør det i »Indøvelse i Christendom«, betegner den hellige Historie en *Linie* uden for den reale historiske Linie med dennes empiriske og faktiske Begivenheder. Holder vi os derimod med »De filosofiske Smuler« og »Efterskriften« til Paradokset som det enkelte Postulat, at Guden blev Menneske, bliver der blot Tale om et enkelt *Punkt* uden for den almindelige historiske Begivenhedslinie. Men i begge Tilfælde er der altsaa Tale om noget, der ikke kan høre hjemme i Historiens reale Verden.

Bedst lader Sagen sig maaske illustrere ved en mathematisk Parallel. Paa den saakaldte Tallinie er det muligt at placere samtlige reelle Tal, baade rationale og irrationale, men derimod ikke de saakaldte imaginære. Kvadratrodten af minus fire ($\sqrt{-4}$) er hverken plus to eller minus to, fordi begge disse Tal opløftet i anden Potens giver plus fire. Hverken noget positivt eller noget negativt Tal paa Linien af de reelle Tal repræsenterer derfor Kvadratrodten af minus fire, og følgelig maa dette Tal som ikke-reelt eller imaginært anbringes uden for Linien af de reelle Tal. Svarende hertil kunde vi sige, at Paradokset eller den hellige Historie maa anbringes uden for Linien af reale historiske Begivenheder, og ved reale historiske Begivenheder forstaar vi saadanne Begivenheder, som rent principielt kan blive Genstand for Erkendelse og Viden, kort sagt Begivenheder, som virkelig har fundet Sted. Genstand for Erkendelse og Viden kan Begivenheder kun blive, hvis de staar i Relation til andre Begivenheder, altsaa er relative og ikke absolute Begivenheder; men relativt plejer at være et Genusprædikat til alle Begivenheder og ikke Udtryk for en Subdivision, saa historiske Begivenheder skulde kunne deles i relative og absolute. En absolut Begivenhed er en *contradictio in adjecto*, og følgelig vil Historien nægte, at den kan være faktisk. Det er vel i Grunden ogsaa dette, Søren Kierkegaard siger i Bogen om

Dr. Adler. Naar Kristendommen hævder at være et transcendent Udgangspunkt eller en Aabenbaring, som Immanensen i al Evighed ikke kan assimilere sig med, og naar dette kvalitative Paradoks skal staa kvalitativt urokkeligt, kan den verdenshistoriske Proces slet ikke komme i Stand¹). Disse Ord stemmer iøvrigt godt med nogle Betragtninger i »Stadier paa Livets Vei«, hvor Kierkegaard kalder det for aandløst at spørge, om noget nu ogsaa er virkeligt, og om min Nabo Christophersen nu ogsaa har gjort det. »Hvis Troens Gjenstand er det Absurde, saa er det dog ikke det Historiske, der troes, men Troen er den Idealitet, der opløser et esse i et non posse og nu vil troe det«²).

Det Faktum, som her angives som Troens Genstand, synes unægteligt at være et Fiktum eller et factum fictum, en blot fingeret eller postuleret Hændelse, der aldrig vil kunne participere i Virkelighedens esse. Naar Paradokset er et »Faktum for Troen« alene og ikke for Erkendelsen, staar vi med dette Paradoks eller Guden i Tiden over for en helt anden Virkelighedskarakter end den, vi kender fra den empiriske, reale Historie. Men naar Troens Faktum udelukkende ligger i en Sfære for Troen, giver det ingen Mening at placere det paa Linie med den faktiske Væren, hvor det dialektisk gælder om at være eller ikke være, og vi har jo netop i det foregaaende set, at Kierkegaard heller ikke vil placere det her. Vi kommer bedst til Rette med den Kierkegaardske Begrebsverden, naar vi pointerer Johannes Climacus' Paastand om, at dette konkrete Menneske er Guden. Rent historisk kan vi sanse og erkende ham, men at han er Guden, er noget, vi maa *tro*, ganske som Rasmus Nielsen sagde, at Disciplene vidste, det var Jesus, men de maatte tro, at denne Jesus ogsaa var Kristus. Som enhver anden, der optræder inkognito, er han ikke den højere Enhed eller Mediationen af det, han er, og det, han optræder som, men han er udelukkende det, som han *er*, nemlig Mennesket og ikke Guden, der hører hjemme i Evighedssfæren og som Gud ikke kan indgaa i den historiske Kontekst. Nogen virkelig eller real historisk Forening af Gud og Menneske kan der altsaa ikke blive Tale om. Det empirisk reale er Mennesket. At Guden er, vil sige, at dette empirisk reale Menneske i Troens Lidenskab, paa Trods

1) Papirer, VII 2, S. 207.

2) Stadier paa Livets Vei, VI 463.

af al Videnskab, hævdes tillige at være Guden, som ingen Historie kan fordøje.

Dette synes altsaa at være Konsekvensen af Kierkegaards Betragtninger — og tillige Kvintessensen af dem. Men Følgen bliver unægtelig, at der da slet ikke bliver Plads for nogen særlig »hellig Historie«; thi alt hvad der kan sanses om dette Menneske, som siger sig at være Guden, kan ogsaa gøres til Genstand for den »profane« Historie og dermed indgaa i den almindelige historiske Sammenhæng. Guden selv i Tiden er det store Paradoks, som ikke kan erkendes, fordi det ikke kan stilles ind i den Væren, som er forskellig fra Guds Væren; thi det vilde betyde, at den evige tidløse Væren antog sig den faktiske Værens omskiftelige Karakter og dermed mistede sin Fuldkommenhed. Det er »blot« muligt at tro, at dette konkrete Menneske tillige er Guden.

Paradokset fremkommer paa denne Maade ved at sammentænke det timelige og det evige. Disse to Faktorer maa altsaa fastholdes, men vel at mærke hver for sig. Tænker vi dem sammen i Enhed, betyder det, at Historien kan fordøje den evige Væren; men det er jo ifølge Kierkegaard ikke Tilfældet. Det vilde være lige saa umuligt som at lægge det imaginære Tal ind paa Linien af de reale Tal. Ser vi derfor Sagen under Historiens Synsvinkel alene, bliver Guden i Tiden en *Fiktion* i den Betydning af Ordet, der er kommet til Udtryk i Hans Vaihingers fiktionalistiske Filosofi, som han har fremstillet i sit store Værk om »Die Philosophie des Als ob« fra 1911. Kierkegaards Mening bliver da, at det gælder om at *tro*, at dette Menneske er Guden, og at tro det saa fast, *som om* han virkelig var det, skønt han som empirisk Fremtoning vitterligt ikke kan være det, fordi Historien kun kender Relationer, men ikke er dialektisk for det Absolute og aldrig kan fordøje Paradokset.

Dette Forsøg paa at tyde Kierkegaard fiktionalistisk gør ikke Krav paa at være noget endegyldigt Bevis. Som det engang blev sagt om Schopenhauer kan det ogsaa siges om Kierkegaard, at ikke alt hos ham er af een Støbning. Der skulde imidlertid i det foregaaende være fremdraget tilstrækkelig mange Bevissteder til at gøre denne Fiktionisme sandsynlig hos ham, selv om jeg ikke tør hævde, at der ikke kan findes enkelte konkurrerende Synspunkter

her og der i hans filosofiske Forfatterskab. I Forbindelse med denne Fiktionalisme kunde der imidlertid møde os et Par Spørgsmaal. Først kunde der spørges, om denne Fiktionalisme virkelig har kunnet tilfredsstille Kierkegaard, og dernæst om den er en tilfredsstillende Løsning paa Problemet om Tro og Viden.

Det første Spørgsmaal er jeg tilbøjelig til at besvare med et Ja, fordi Kierkegaards Kristendom ikke synes at have været Antagelsen af en Række Dogmer, men en subjektiv Holdning, og dette gælder baade, naar han siger, at Subjektiviteten er Sandheden, og naar han siger, den er Usandheden, da jo ikke enhver subjektiv Holdning uden videre er en kristelig Holdning. For Kierkegaard gjaldt det om i Troens Lidenskab at fastholde det usandsynlige; thi den, der aldrig har sluppet Sandsynligheden, har heller aldrig for Alvor indladt sig med Gud. At betragte dette enkelte Menneske, *som om* han var Guden, har givet rigelig Spænding og har kaldt paa Troens Vovemod saa godt, som noget kunde det. Med Hensyn til Guds Eksistens er Kierkegaard derimod ikke Fiktionalist, men Platoniker. Gud *er*, og hans Væren er evig og uforanderlig. Det er kun, naar det evige skal nedfælde sig i Historien, at Fiktionalismen bliver fornøden. Korteligt udtrykt kan Kierkegaards »Theologi« eller hans Opfattelse af Gud altsaa kaldes for Platonisme, medens hans »Kristologi« eller Opfattelse af Inkarnationen er Fiktionalisme.

Spørgsmaalet om, hvorvidt Fiktionalismen skulde være en tilfredsstillende Løsning paa Problemet Tro-Viden, vilde Søren Kierkegaard naturligvis have besvaret med et Ja, hvis da ellers hans eget Standpunkt er Fiktionalismen. Da nærværende Forfatter ikke er Fiktionalist, vilde det være underligt, om han ansaa den fiktionalistiske Løsning af Tro-Viden-Problemet for holdbar eller frugtbar, og den foregaaende Redegørelse for og Tolkning af Søren Kierkegaards Historiefilosofi er derfor heller ikke noget Forsøg paa at finde en Meningsfælle, men udelukkende en Parafrase og Eksegese, der skal tjene til Belysning af den sikkert paa samme Tid vanskeligste og vigtigste Del af Kierkegaards Forfatterskab.

Der kunde stilles en Række andre Spørgsmaal i Forbindelse med Kierkegaards Historiefilosofi eller hans Opfattelse af Kristendommens Forhold til det historiske. Man kunde spørge, om han ikke ved sin stærke Betoning af »Samtidigheden«, at enhver Kri-

sten skal blive samtidig med Kristus uden Hensyn til den mellem-
liggende historiske Udvikling, i Virkeligheden nægter denne Ud-
viklings Betydning for Kristendommens Væsen. River han ikke
paa denne Maade Kristendommen ud af dens historiske Kontekst
og kulturelle Sammenhæng paa en Maade, der baade er uhistorisk
og hindrer en rigtig Forstaaelse af Kristendommens Væsen, som
næppe kan bestemmes uden Hensyn til den følgende historiske
Udvikling? Her vil de fleste Religionsfilosoffer sikkert svare med et
Ja, og den katholske Theologi vil kalde det en utilladelig Misken-
delse af Traditionens og det kirkelige Embedes Betydning. I Katho-
licismen hører Kontinuitet og Autoritet jo sammen. Kierkegaards
Lære om Samtidigheden er en direkte Fornægtelse af enhver Tale
om Aandens Vejledning til »hele Sandheden« og til al Tale om
successio i Ordets videste Forstand. Hans senere Anklage i »Øie-
bliket« over, at »Det nye Testamentes Christendom« ikke er til, kan
siges at bygge paa en dobbelt Misforstaaelse af det historiske. For
det første har Kierkegaard ikke forstaaet, at en aandelig og kul-
turel Bevægelses Væsen ikke kan holde sig uændret gennem Tiden,
men maa følge med den almindelige Udvikling og vekselvirke med
Historiens øvrige Faktorer. For det andet har han ikke forstaaet,
at »Det nye Testamentes Christendom« ikke lader sig bestemme
saa simpelt og eentydigt, som han mente det. Der er mange Fak-
torer i Ny Testamentes Kristendom, som ikke uden videre lader sig
forene i en saa simpel Form som apostolsk Fattigdom eller et Liv
i Kristi »Efterfølgelse«.

Alt dette er imidlertid religionsfilosofiske, dogmatiske og kon-
fessionelle Spørgsmaal, som ikke vedrører Forstaaelsen af det,
Søren Kierkegaard virkelig mente, og det er udelukkende et Bidrag
til Forstaaelsen af dette, nærværende Skrift skulde yde.

INDHOLD

| | Side |
|---|------|
| Forord | 5 |
| I. Den historiske Baggrund | 7 |
| 1. Lessing | 7 |
| 2. Kant | 11 |
| 3. Fichte | 13 |
| 4. Hegel | 16 |
| 5. Schleiermacher og Strauss | 19 |
| II. Væren som Evighedskategori | 21 |
| III. Nødvendighed og Historie | 30 |
| 1. Problemet | 30 |
| 2. Kierkegaards Besvarelse | 34 |
| 3. Kommentar | 45 |
| IV. »Smulernes« Problem | 48 |
| V. Den samtidige Discipel | 58 |
| VI. Den senere Discipel | 64 |
| VII. Det historiske Faktum eller »hiint Faktum« | 67 |
| VIII. Den historiske Betragtningens Uholdbarhed | 72 |
| 1. Bibeltheorien | 72 |
| 2. Kirketheorien | 75 |
| 3. Aarhundredernes Bevis | 79 |
| IX. »Det verdenshistoriske« og Ethiken | 82 |
| X. Pseudonymerne | 90 |
| XI. Den historiske Kristus i »Indøvelse« | 96 |
| XII. Det Absolute og Samtidigheden | 103 |
| XIII. Gudmennesket | 107 |
| XIV. Kierkegaards Mening | 110 |