

Hegel og Kierkegaard i religionsfilosofisk perspektiv

Med fokus på åbenbaringsbegrebet og forsoningstanken

Lektor, ph.d., Mads Peter Karlsen

Københavns Universitet

Abstract: Following the lead of philosophers of religion Paul Ricœur and Michael Theunissen, this article revisits the long-standing, but still vital debate on how to understand the relationship between Hegel and Kierkegaard and the theological implications of this relationship. The first part of the article proposes a dialectical reading guided by a mutually critical mirroring of Kierkegaard in Hegel and Hegel in Kierkegaard. The second part of the article outlines the Hegelian preconditions of Kierkegaard's philosophy of religion, highlighting two decisive points of intersection. The following part investigates the contrast between Hegel's notion that in Christianity God is fully revealed and Kierkegaard's conception of revelation as absolute paradox. This leads to a detailed consideration in the fourth and last section of how Hegel and Kierkegaard differ in their understanding of reconciliation and sin.

Key words: The Absolute – Revelation – Paradox – Mystery – Hidden God – Reconciliation – Sin – Love – Kierkegaard – Hegel – Ricœur – Theunissen.

I. Indledning: Hegel og Kierkegaard

Det er tilsyneladende et særligt træk ved Hegels filosofi, at den som "den sidste filosofi" ikke alene indeholder og begriber alle forudgående filosofier (Hegel 1986, 461), men netop i kraft af sin ambition om at udgøre et altomfattende system også synes at anticipere enhver kommende filosofi, således at ethvert forsøg på at sætte sig ud over Hegel allerede er tænkt med i Hegels egen filosofi (Hamacher 1998, 2).¹ Dette gælder også for Kierkegaard. For set fra et hegliansk perspektiv "[...] er den kierkegaardske diskurs blot en del af den heglanske diskurs; det er endda muligt at placere den med store præcision i systemet: det er den 'ulykkelig bevidstheds' diskurs [...]" (Ricœur 1995, 77-78). Noget tyder på, at Kierkegaard udmærket selv er klar

1. For en videre udfoldelse af denne problemstilling, som i øvrigt både har et religionsfilosofisk perspektiv og henviser til Kierkegaard, se Hamacher 1998, 1-17.

over denne problemstilling, når han i en journaloptegnelse fra 1838 bemærker følgende: “Det gaaer med dem, der ere komne ud over Hegel ligesom med Folk, der boe paa Landet, der altid maa datere deres Breve ‘per’ en større Bye, saaledes lyde Addresserne her til N. N. per Hegel” (SKS 18, 65). Dette synes altså at være et vilkår, som ikke alene også gælder Kierkegaard selv, men tillige ethvert forsøg på ved hjælp af Kierkegaard at komme ud over Hegel (Ricœur 1995, 78).

På den anden side er der åbenlyst et helt afgørende aspekt ved Kierkegaards tænkning, som ikke lader sig indpasse eller rumme i det hegelske system, eller noget system for den sags skyld, nemlig eksistensen, *hinn enkelte*. Set fra et kierkegaardsk perspektiv er eksistensen således netop det, der gør det muligt at sætte spørgsmålstegn ved det hegelske system, der hævder at kunne indlemme den kierkegaardske diskurs som en udgave af den ulykkelige bevidsthed (s.st.).² Men spørgsmålet er, om ikke Hegels egen diskurs selv allerede forråder de megalomane systematiske ambitioner, som han – ikke mindst i en bestemt kierkegaardsk læsning – tilskrives. Eksempelvis kunne man med hensyn til *Åndens fænomenologi* passende spørge: “Overgår den utrolige rigdom i denne historie, der så at sige udgør menneskeheds gigantiske roman, ikke ethvert forsøg på sammenfatning i et system?” (Ricœur 1995, 79). Også her synes der at være tale om et strukturelt vilkår, der ikke bare underminerer Hegels egen – angivelige – ambition om et altomfattende system, men ligeledes enhver læsning, der forsøger at skabe et sådant system ud af hans tænkning.³

En af de store gevinster ved Paul Ricœurs artikel fra 1963 om “At filosofere efter Kierkegaard”, som jeg her trækker på, er, at den viser det frugtbare ved at lade en gensidig kritisk spejling af Kierkegaard i Hegel og Hegel i Kierkegaard danne udgangspunkt for en forståelse af forholdet mellem dem. Det vil i kort form sige, at Kierkegaard må forstås på baggrund af Hegel, men på baggrund af en Hegel, der forstås på baggrund af Kierkegaard. I et sådant perspektiv stiller konflikten mellem dem sig på en ny måde, nemlig som et gensidigt

2. Ét eksempel på en prægnant formulering af denne pointe i Kierkegaards skrifter er den følgende optegnelse fra 1846: “Eet er bestandigt undgaaet Hegel hvad det var at leve, han veed kun at gjengive Livet, og hvis han er Mester heri, saa er det ogsaa vist, at han er den meest skærende Contrast til en Maieutiker” (SKS 20, 1).

3. Pointen er ikke, som i dele af den nyere amerikanske Hegel-reception (fx Pippin 1989) at forsøge at redde Hegels spekulative filosofi – dvs. hans logik, kulminerende i idéen om en absolut viden – fra en metafysisk udlægning, men at påpege en i denne tænkning inhærent ufuldstændighed, der gør sig gældende selv i hans begreber om fuldstændighed (Begrebet, Absolut viden, Gud). Det er imidlertid ikke artiklens anliggende at redegøre for dette forhold, det antydes blot gennem kontrasten til Kierkegaard. For en egentlig systematisk behandling af sagen, se Comay og Ruda 2018.

spørgsmål snarere end en dobbelt afvisning: “Er en brudt dialektik tænkelig uden en medieringsfilosofi? Kan en medieringsfilosofi være afsluttet?” (Riccœur 1995, 79). Kun gennem en sådan gensidig kritisk læsning kan vi ifølge Riccœur få blik for det egentlige forhold mellem Hegel og Kierkegaard, hinsides de skematiske læsninger af Kierkegaard som eksistentialismens fader og antifilosof, og den automatiske overtagelse af Kierkegaards polemiske, ironiske og ofte karikerede fremstilling af Hegel som sin egen absolutte modpol.⁴ Pointen er ikke, at modsætningen mellem Hegel og Kierkegaard skal benægtes eller negligeres, for den er afgørende for forståelsen af Kierkegaards tænkning, det handler i stedet om at forstå dens egentlige betydning. Eller som Riccœur formulerer det:

Det drejer sig ikke om at svække denne modsætning, men netop om at *tænke* den som en *meningsfuld* modsætning. Denne modsætning hører med til forståelsen af Kierkegaard. Den viser, at Kierkegaard så afgjort ikke kan forstås uden Hegel. At være utænkelig uden Hegel er ikke blot et biografisk træk, et tilfældigt sammentræf, men derimod en struktur, der er bestemmende for Kierkegaards tænkning (Riccœur 1995, 77).⁵

Anderledes sagt: udgangspunktet for at forstå forholdet mellem Hegel og Kierkegaard, herunder det, hvorved de afgørende adskiller sig fra hinanden, er at forstå, at de har noget grundlæggende til fælles med hinanden, og hvori dette fælles anliggende nærmere består.

Lad mig derfor – inden jeg forsøger at indkredse den meningsfulde modsætning – se nærmere på det ved Hegels religionsfilosofi, som Kierkegaard til trods for sin Hegelkritik deler med Hegel. Fokus i det følgende vil være på to tætforbudne teologiske tematikker. Nemlig spørgsmålet om, hvorledes Hegel og Kierkegaard forstår forholdet mellem henholdsvis åbenbaring og skjulthed, og forsoning og synd.

4. Kierkegaards modsætningsforhold til Hegel kompliceres allerede dels af, at det ofte ikke er klart om det er Hegel selv eller en bestemt dansk udgave af Hegelianismen i Kierkegaards samtid, som han forholder sig til, dels af, at Kierkegaards diskussion med Hegel ikke kun føres på en eksplicit, men ofte på en implicit måde (se Jon Stewart 2003). For en diskussion af begrænsningerne ved Jon Stewarts ellers oplysende kildeforskningstilgang, se Arne Grøn, hvis hovedanke er, at den rent historiske tilgang gør, at Stewart overser et filosofisk problemfællesskab mellem Hegel og Kierkegaard (Grøn 2004, 179-200).

5. Et andet tidligt eksempel på en Kierkegaardlæser, der også har godt blik for lighederne mellem Hegel og Kierkegaard, er Jean Wahl. Således påpegede Wahl allerede i 1930'erne, at det “At studere forholdet mellem Hegel og Kierkegaard først og fremmest er at bemærke deres modsætning [*leur opposition*], men det vil også være nødvendigt at vise de dybe og komplekse relationer [*des relations*] mellem dem, og måske endda slægtskaberne [*des parentés*] midt i de uligheder [*des dissemblances*], der er tilbage” (Wahl 1938, 159, min oversættelse).

II. Kierkegaards hegelske forudsætninger

I sin oplysende artikel “Die Dialektik der Offenbarung” argumenterer Michael Theunissen for, at Hegels religionsfilosofi på flere væsentlige punkter udgør udgangspunktet, ikke kun for Kierkegaards opgør med Hegel, men også for hans eget religionsfilosofiske alternativ. Kierkegaards Hegelkritiske religionsfilosofi deler således en række afgørende forudsætninger med Hegel. Theunissen peger først og fremmest på to negative forudsætninger.

For det første følger Kierkegaard Hegel i hans afvisning af den traditionelle metafysiske teismes forestilling om, at vi skulle kunne tale om Gud uafhængigt af menneskets forhold til ham, sådan som det fx kommer til udtryk det velkendte vers fra Petter Dass’ salme, at “Gud er Gud, om alle mand var døde.” Denne afvisning er ifølge Theunissen konsekvensen af Hegels – men også Kierkegaards – opfattelse af, at “die Subjektivität ‘absoluttes Moment’ ist” (Theunissen 1964/1965, 135; Hegel 1995, 101). Eller med den programmatisk formulering fra *Åndens fænomenologi*: “Efter min opfattelse [...] afhænger alt af, at vi ikke blot opfatter og formulerer det sande [dvs. det absolutte] som substans, men også som subjekt” (Hegel 2005, 13). Denne opfattelse har sin baggrund i den af Kant påbegyndte forskydning fra en substansmetafysik, hvor det absolutte tænkes som en *ting*, der udgør altings uforanderlige grund, til en subjektivitetsmetafysik, der hævder, at det absolutte må tænkes som selvforhold, forstået som den *bevægelse*, hvori forholdet forholder sig til sig selv som på én og samme tid sat og sættende sig selv (Andersen 1991, 87-93).⁶ At det absolutte har en sådan karakter er netop Hegels pointe, når han fremhæver, at kristendommen er den sande religion, fordi den bestemmer Gud som ånd (Hegel 1995, 16, 125).⁷ Denne forskydning i måden at tænke Gud på viser sig, som Walter Jaeschke har påpeget også på et

6. I en artikel fra 1991 demonstrerer Vagn Andersen med afsæt i *Enten Eller* overbevisende, hvordan denne forskydning fra substans- til subjektivitetsmetafysik viser sig hos Kierkegaard, mens han samtidig understreger, at der er den afgørende forskel, at: “Hvor det absolutte hos idealisterne væsentligt er tænkt som subjektivitet qua *tænkning*, er det hos Kierkegaard snarere tænkt som subjektivitet qua *handling, valg, beslutning* eller *lidenskab*” (s.st., 92). Hvor Hegel tænker det absolutte som en bevidsthed (viden) om den absolutte ånd (at Gud er ånd), tænkes det hos Kierkegaard som troen på det absolutte paradoks (At Gud blev menneske). Andersen forholder sig ikke til den tætte forbindelse, der hos Hegel er mellem overgangen fra en substans- til subjektivitetsmetafysik og treenighedslæren. Det gør Niels Grønkjær til gengæld (flere steder, mest eksplicit i Grønkjær 2021, 234-236; se også Malabou 2005, 79-97). For en omfattende og grundig behandling af dette tema hos Hegel, se Poulsen 2009.

7. Angående Hegels åndsbegrebs teologiske forudsætninger, se Bukdahl 2002, 32-37 og Grønkjær 2021, 57-65.

semantisk niveau som en forskydning fra den traditionelle betegnelse “filosofisk teologi” til betegnelse “religionsfilosofi,” der for første gang optræder hos Kant, men som Hegel er den første til at benytte på en systematisk måde (Jaeschke 2005, 10f.). Theunissen har i øvrigt en lignende pointe: “Hegels ja til den menneskelige subjektivitet kommer allerede til udtryk i udskiftningen af titlen ‘teologi’ med navnet ‘religionsfilosofi.’ Herved skal det forhold udtrykkes, at filosofien ikke kan tematisere Gud for sig selv [*für sich*], men kun forholdet mellem Gud og et endeligt subjekt” (Theunissen 1964/1965, 135, min oversættelse). Vi aner her hos Hegel en foregribelse af det af Feuerbach accentuerede centrale spørgsmål om forholdet mellem teologi og antropologi. Reducerer Hegels – og Kierkegaards – subjektivitetsmetafysik ikke teologi til antropologi? Et hegelsk svar ville være at understrege det dialektiske i forholdet. Så: jo teologi er antropologi, som det hedder hos Feuerbach (2014, 30), men antropologi også teologi, ville Hegel tilføje.⁸ Theunissen påpeger da også i forlængelse af den just citerede passage: “Ikke desto mindre ønsker Hegel inden for forholdet [mellem Gud og mennesket] at demonstrere Guds fuldstændige uafhængighed af det endelige subjekt, hans selvstændigt eksisterende væren-i-og-for-sig selv” (Theunissen 1964/1965, 136, min oversættelse; Hegel 1993, 282).⁹

Hermed er vi på vej mod den anden negative forudsætning, som Kierkegaard ifølge Theunissen har fra Hegel, nemlig hans kritik af samtidens religiøse subjektivisme, der tænker gudsforholdet uformidlet, som hos fx Jacobi og Schleiermacher hos hvem tro forstås som henholdsvis *umiddelbar vished og følelse* (Theunissen 1964/1965, 135; Hegel 1993, 282-292). Til trods for hans vedvarende kritik af den hegelske “mediation” ligger Kierkegaard i forlængelse af Hegels refleksions- og formidlingsfilosofi, idet han er konsekvent afvisende over for enhver forestilling om det umiddelbare som blot uformidlet. Dette understreges af, at når Kierkegaard bruger umiddelbarhedsbegrebet, betoner han altid samtidigt, at der er tale om en refleksiv og formidlet “ny umiddelbarhed.” Eller som han formulerer det, prægnant og religionsfilosofisk relevant, i *Stadier paa Livets Vej*: “[D]et Religiøse er en ny Umiddelbarhed, har Reflexionen imellem sig, i andet Fald blev

8. Grønkjær har argumenteret for, at dette ikke bare er et hegelsk, men også et kierkegaardsk svar, idet han henviser til det følgende udsagn fra *Afsluttende uvidenskabeligt Efterskrift*: “Egentligen er det Guds-Forholdet der gjør et Menneske til Menneske (Grønkjær, 2004, 264; SKS 7, 222). Se desuden Theunissen 1997, 177-190.

9. Dette gælder også for Kierkegaard, hvis afstandtagen fra en ensidig nedskrivning af teologi til antropologi og forsvar for Guds suverænitet kommer bl.a. til udtryk i hans kritik af visse “philosophers” udlægning af “Læren om Guds-Mennesket” som om den betød “at Gud og Menneske er *idem per idem*.” (SKS 11, 229).

da Hedenskabet egentlig religiøst, Christendommen ikke” (SKS 6, 152; se også SKS 4, 171, SKS 7, 318).¹⁰ Theunissen ser Hegels kritik af sin samtids religiøsitet subjektivismen, og det, som Hegel betragter som en nedskrivning af troen til umiddelbar vished og følelse, som et afgørende ledemotiv i hans religionsfilosofi, der også kan formuleres positivt som forsvaret for “erkendelsen af Guds objektive virkelighed” (Theunissen 1964/1965, 135). Udgangspunktet for dette forsvar er ifølge Theunissen Hegels accentuering af åbenbaringsbegrebet (Hegel 1993, 306). Eller som han skriver i en parafrase af Hegels position:

Religionen er ikke, som subjektiverne mener, blot “vores gøren” [*unser Tun*], den er “en tosidet handling [*zweiseitiges Tun*]: Guds nåde og menneskets offer.” Men Guds bevægelse mod mennesket, som her har ubetinget forrang, Guds handling eller sig-sætten [*Sich-Setzen*], er hans åbenbaring. Den i og for sig bestående Gud er den, der åbenbarer sig selv, og den sande religion er kristendommen, den åbenbarede [*die geoffentbarte*] eller “åbenbaringsreligion” [*die Religion der Offenbarung*] par excellence. (Theunissen 1964/1965, 136, min oversættelse; Hegel 1993, 278-279).¹¹

Theunissen tilføjer derefter, og det er værd at bemærke i vores sammenhæng, at: “[...] denne i afvisningen af samtidens subjektivismen vundne ansats hos Hegel repræsenterer også udgangspunktet for Kierkegaard [...]” (Theunissen 1964/1965, 136, min oversættelse). For både Hegel og Kierkegaard udgør fremhævelsen af Guds åbenbaring, som noget udefra givet, et modtræk imod såvel en religiøs subjektivismen som en forståelse af troen som noget rent umiddelbart. Det betyder imidlertid ikke, at subjektiviteten ikke spiller en afgørende rolle i både Hegels og Kierkegaards åbenbaringsforståelse. For dem begge er åbenbaringen noget, som tilegnes (eller afvises) af den enkelte.¹²

10. For en udfoldelse af Kierkegaards komplekse forståelse af umiddelbarhed, se Grøn 2023, 123-133. Theunissen argumenterer for, at Kierkegaards begreb om en “ny middelbarhed” ligger tæt på Hegels begreb om en “medieret umiddelbarhed” (Theunissen 1964/1965, 157-159).

11. Om “den åbenbarede religion” uddyber Hegel: “Hermed forstår vi på den ene side, at den er åbenbaret af Gud, at Gud har givet sig selv til menneskene for de kan vide, hvad han er, og på den anden side, at den er åbenbaret, den er en positiv religion i den forstand, at den er kommet til mennesket udefra, er blevet givet til ham” (Hegel 1993, 179, min oversættelse).

12. For både Hegel og Kierkegaard er navnet for denne tilegnelse *tro*. For dem begge indebærer troen en indre vished om Gud, som de ligeledes begge to henviser til under betegnelsen “Aandens Vidnesbyrd”/“Zeugnis des Geistes”, fordi ånd kun kan bevidnes gennem ånd, og som de sætter i modsætning til en tro baseret på sanselig vished, som fx en tro på mirakler (Hegel 1993, 238-240; 1995, 182-183; SKS 5, 94; SKS 11, 101). Det er på den baggrund, vi skal forstå Kierkegaards ellers overrasken-

III. Guds åbenbaring og skjulthed

Men som Theunissen påpeger, er det samtidig også med afsæt i åbenbaringsbegrebet, at den afgørende religionsfilosofiske forskel mellem Hegel og Kierkegaard skal forstås. En forskel, der til en begyndelse kan siges at bestå i, at mens Hegels forståelse af kristendommen som den åbenbarede religion indebærer en "These von der totalen Offenbarkeit Gottes", udlægger Kierkegaard den kristne åbenbaring som en "Dialektik von Offenbarung und Verbergung." For Kierkegaard kan Gud kun åbenbare sig selv på en sådan måde, at han samtidig skjuler sig. Eller som Theunissen opsummerer det i lutherske termer: "Han er som Deus revelatus også altid Deus absconditus" (Theunissen 1964/1965, 144, min oversættelse). Kierkegaard formulerer det selv blandt andet således: "[...] Hemmeligheden er Udtrykket for, at Aabenbaringen er Aabenbaring i strængere Forstand, at Hemmeligheden netop er det Eneste, den kan kjendes paa, da ellers en Aabenbaring bliver saadan Noget som en Politiebetjents Allestedsnærværelse" (SKS 7, 223; se også 195-196). Hermed vender Kierkegaard sig ifølge Theunissen bort fra Hegels tese om Guds totale åbenbaring, men uden at falde tilbage i en traditionel metafysisk antagelse om Gud som absolut hinsidig og skjult.

Vi skal vende tilbage til spørgsmålet om, hvordan vi videre skal forstå henholdsvis Hegels tese om Guds totale åbenbaring og Kierkegaards dialektik mellem åbenbaring og skjulthed, og herunder også spørgsmålet om, hvad de hver især bestemmer den Gud, der åbenbarer sig, som. Men først skal vi forsøge at skærpe og dermed tydeliggøre problemstillingen gennem en kort omvej over H.C. Wind, der i sin bog *Religion og kommunikation* fra 1987 på lignende vis har betonet, at Kierkegaards teologiske hovedstridspunkt med Hegel angår åbenbaringsbegrebet.

Som afsæt for sin sammenligning af Hegel og Kierkegaard fremhæver Wind i lighed med Theunissen, at det afgørende i Hegels religionsfilosofi er, at "I den absolutte religion er det endegyldigt, afsløret, hvad Gud, ånden er" (Wind 1987, 36). Wind understreger, igen ligesom Theunissen, at Hegels fremstilling af åbenbaringen således indebærer en forståelse af åbenbaringen "som Guds restløse selvtilkendegivelse", og at det er denne forståelse af åbenbaringen, der udgør kernen i Kierkegaards "Auseinandersetzung" med Hegels

de udsagn i *Begrebet Angest*, at "Ved Troen forstaaer jeg her, hvad Hegel etsteds paa sin Viis særdels rigtig kalder den, den indre Vished, der tager Uendeligheden forud" (SKS 4, 456). Enigheden synes imidlertid at ophøre med Hegels bestemmelse af troen som viden. For en uddybning, se Theunissen 1964/1965, 156-158.

religionsfilosofi (Wind 1986, 36; Theunissen 1964/1965, 137).¹³ Kierkegaards oprør mod denne tese kan ifølge Wind opsummeres i den tilbagevendende formulering fra *Frygt og Bæven* om at "gaae videre" end troen (SKS 4, 102-103, 132). "At gå videre end troen", som Wind skriver, "må just bestå i at ophæve Guds skjulthed eller hemmelighed" (Wind 1987, 36).¹⁴ Tankegangen er her for Kierkegaard den: "at det hegelske og hegelsk inspirerede åbenbaringsbegreb logisk leder til at gå fra tro til viden, det vil sige til bevidstgørelse; men det er ikke mindre rationelt og logisk at hævde, at skal dette skridt undgås, er et andet begreb om, hvad åbenbaring kristeligt set er, nødvendigt" (Wind 1987, 38-39).¹⁵

Det andet begreb om den kristne åbenbaring, som Kierkegaard introducerer i opposition til Hegel, er, som Wind også nævner, naturligvis paradokset (Wind 1987, 39, 93; Theunissen 1964/1965, 159). Eller nærmere bestemt det absolutte paradoks, som det hedder i *Philosophiske Smuler*, at Guden af kærlighed blev menneske i tjenerens skikkelse (SKS 4, 238).¹⁶ Dette kan forstanden ikke forstå. Forstanden kan højest forstå, at der er noget, som den ikke kan forstå, og forstår den det, så er troens mulighed i lidenskabens øjeblik til stede,

13. Både Theunissen og Wind henviser til det centrale sted i Hegels forelæsninger over religionsfilosofien, hvor man kan læse, at "Den åbenbarede religion er den åbenbare religion, fordi Gud i den er blevet fuldstændig åbenbaret. Her passer alt til begrebet; der er ikke længere noget hemmeligt ved Gud." (Hegel 1993, 92, min oversættelse, se også Hegel 1997, 51; Theunissen 1964/65, 137; Wind 1987, 35-36).

14. Ligesom Theunissen forbinder Wind også spørgsmålet om Guds skjulthed med Luther, nærmere bestemt med den unge Luthers korsteologi: "Korsteologien indser, at Guds åbenbaring, sprogliggørelse, er en åbenbaring *under* modsætninger. [...] Friedrich Gogarten [...] kan derfor med rette hævde, at der er en absolut konsekvent forbindelse mellem denne korsteologi og Luthers tanker om den skjulte Gud" (Wind 1987, 55). Hegel beskrev ved flere lejligheder sig selv som lutheraner. Hvorvidt, eller hvor langt, hans tænkning eventuelt er i overensstemmelse med Luthers egen teologi, er et komplekst spørgsmål. I forhold til det nærværende tema udtrykker Hegelforskeren Stephen Crites sig imidlertid ret utvetydigt: "Luthers paradoks, at Gud er deus absconditus præcis ved at være deus revelatus, kunne ikke være mere fremmed for Hegel" (Crites 1998, 486, min oversættelse).

15. Som Wind præciserer, betyder "bevidstgørelse" her, "at Gud er blevet forståelig for den menneskelige bevidsthed" (Wind 1987, 37). Netop spørgsmålet om i hvilken forstand åbenbaringen muliggør en forståelse af Gud, og om hvorvidt denne forståelse udspringer af forstanden, fornuften eller troen, er, som vi skal se, centralt i forholdet mellem Hegel og Kierkegaard.

16. Selvom ordet *åbenbaring* kun nævnes en enkelt gang i *Philosophiske Smuler* er det alligevel et af bogens nøglebegreber, hvad også eksplicit antydes, når Kierkegaard skriver: "med sligt [dvs. halve Tanker, med prutten og tingen, med Hævden og Opgiven] gaaer man ikke ud over Socrates, naaer ei heller Aabenbaringsbegrebet, men bliver i Passiaren" (SKS 4, 220). Se også Grønkjær 2004, 265-266.

men også forargelsens (SKS 4, 242-257).¹⁷ Her gør den af Theunissen nævnte dialektik sig netop gældende ved, at Guden ved at åbenbare sig i det paradoks, at Guden viste sig som menneske, i en skikkelse af en ringe tjener, samtidig skjuler sig under modsætning i denne åbenbaring.¹⁸

For Hegel er intet ved Gud som sagt mere skjult eller hemmeligt i åbenbaringen. Kristendommens åbenbaring er Guds totale åbenbaring. Og dog. Hegel kan nemlig fortsat tale om åbenbaringen, som “[...] et mysterium, men ikke i den betydning, at man ikke kan have viden om den [*aber nicht in dem Sinn, dass man es nicht wisse*]” (Hegel 1993, 279, min oversættelse).¹⁹ For det er, som Hegel tilføjer, kun for forstanden (*dem verständigen Bewusstsein*), at åbenbaringens indhold (at Gud er ånd, idet han viser sig som menneske) er hemmeligt, ikke for fornuften (*der Vernunft*) (s.st.). Hvad forstanden, fordi den tænker abstrakt, forstår som absolut modsætning, forstår fornuften, fordi den tænker konkret, som forbundne led i en dialektisk bevægelse.²⁰ Hegel beskriver det således:

17. “Paradoksens filosofiske funktion hos Kierkegaard ligger”, som Ricœur bemærker således, “tæt på grænsens filosofiske funktion hos Kant” (Ricœur 1995, 74). Se også Grøn 2023, 286-303.

18. Wind udfolder ikke denne dialektik hos Kierkegaard eksplicit, men han antyder den, når han påpeger, at “Kierkegaard så, at der her [hos Hegel] er tale om en åbenbaring uden modsigelse og modsætning; hans fremhævelse af paradoksens frastød skal naturligvis forstås i sammenhæng hermed” (Wind 1987, 93). I den sammenhæng er det værd at bemærke, at Wind trækker en klar linje fra Luthers korsteologi til Kierkegaards paradoksteologi (s.st., 159). Et af de steder, hvor denne linje kommer tydeligt til udtryk hos Kierkegaard, hedder det således: “Men som altid det Christelige sætter Modsætningerne sammen, saa Herligheden ikke bliver ligefrem at kjende som Herlighed, men omvendt, at kjende paa Ringheden, Fornedrelsen – Korset der staaer ved alt det Christelige: saaledes ogsaa her” (SKS 16, 210).

19. Grønkjær skelner illustrativt mellem åbenbaring som paradoks og mysterium: “Mens paradoks kan defineres som det, der strider mod vores forståelse eller fornuftige mening (græsk: paradoxon), kan mysterium defineres som det, der udvider vores forståelse” (Grønkjær 2004, 264). En af fortjenesterne ved Grønkjærs hegelske læsning af *Philosophiske Smuler* er at vise, at selvom Kierkegaards opfattelse af åbenbaringen umiddelbart hører til i den første kategori, så implicerer åbenbaringen af det absolutte paradoks alligevel en udvidelse af vores forståelse. I første omgang negativt som forståelsen af ikke at kunne forstå Guden, men i anden omgang som forståelsen af, at denne ikke-forståelse af Guden svarer til forstandens ikke-forståelsen af sig selv: “For at sige det paradoksalt: Det er et mysterium, at subjektivitetens paradoks korrelerer med det absolutte paradoks” (s.st., 274).

20. Hegel udfolder denne skelnen mellem forstand (*Verstand*) og fornuft (*Vernunft*), der sammen med distinktionen mellem forestilling (*Vorstellung*) og begreb (*Begriff*) spiller en central rolle i hans religionsfilosofi, i flere forskellige tekster. For en klar fremstilling, se Hegel 2022, 67-86. Se også Grønkjær 2021, 40-45.

I kirken er Kristus blevet kaldt Gud-mennesket [*Gottmensch*] – det er denne monstrøse sammensætning [*ungeheure Zusammensetzung*], som er absolut i modstrid med forestillingen [*der Vorstellung*] og forstanden [*dem Verstand*]; men med enheden af den guddommelige og menneskelige natur er det blevet bragt til menneskets bevidsthed og vished, at andetheden eller, som det også udtrykkes, den menneskelige naturs endelighed, svaghed, skrøbelighed, ingen skade gør mod denne enhed, ligesom andetheden i den evige idé ingen skade gør mod den enhed, som er Gud (Hegel 1995, 239, min oversættelse).

Konfronteret med Gud-mennesket forstår fornuften altså mere end forstanden. Nu, kunne man fristes til spørge, hvor langt denne tanke om Kristus som en “monstrøs sammensætning”, der ikke skader Guds enhed, egentlig ligger fra Kierkegaards absolutte paradoks.²¹ Men også om troen i sin forståelse af sin ikke-forståelse af paradokset måske forstår mere end forstanden.

Kierkegaard skelner imidlertid ikke på samme måde som Hegel mellem forstand og fornuft.²² At mennesket med sin forstand ikke kan forstå sandheden, men kun kan forstå, at det ikke kan forstå den, således at Gud forbliver skjult i sin åbenbaring i den ringe tjeners skikkelse, skyldes ifølge Kierkegaard, at mennesket ved egen skyld har mistet betingelsen for at forstå dette paradoks (SKS 4, 223-229). Gud forbliver skjult for mennesket selv i hans åbenbaring, fordi mennesket som synder er ude af stand til at erkende Gud.²³ Ja, ikke engang bevidstheden om sin synd kan mennesket lære af sig selv, eller af noget andet mennesket, men kun af Guden (SKS 4, 252).²⁴ Med

21. I sin bog *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat* bemærker Theunissen om dette sted, at det er et udtryk for, at “Hegel på ingen måde skjuler kristendommens paradokser, som man ellers mener, men tværtimod fremhæver dem” og at udtrykket “monstrøs sammensætning” udgør en “nærmest kierkegaardsk sprogbrug” (Theunissen 1970, 280, min oversættelse).

22. Det er dog værd at bemærke, at Kierkegaard *Philosophiske Smuler* kun beskriver paradokset som et paradoks for forstanden, aldrig for fornuften (Grønkjær 2004, 271).

23. Der synes at være to sammenhængende aspekter i det forhold, at det er på grund af menneskets synd, at det mangler betingelsen for sandheden. På den ene side er Gud skjult i sin åbenbaring for mennesket, fordi synden begrænser menneskets erkendelse (“det Ubekjendte som Grændse”). På den anden skjuler Gud sig i sin åbenbaring under modsat skikkelse for at modgå det syndige menneskets begrænsende forsøg på at forstå Gud (“at digte sig selv i Lighed med Guden eller Guden i Lighed med sig”) (SKS 4, 249, 242). Kierkegaard synes hermed at antage “den lutherske lære om synden som fordærvelse af alle menneskets evner, både de erkendelsesmæssige og de praktiske”, som Rocca bemærker (Rocca 2016, 93).

24. I en journaloptegnelse fra 1846 formulerer Kierkegaard den samme pointe med henvisning til Luther: “Det er derfor saa consequent af Luther, at han lærer, at Msket

åbenbaringen er mennesket i stedet stillet med afgørelsen mellem tro og forargelse. At gå videre end troen ville være at miskende syndens betydning, fjerne forargelsens mulighed og dermed i sidste ende underkende, at Gud er absolut forskellig fra mennesket (SKS 4, 251-252). Eller som Kierkegaard udtrykker det i *Sygdommen til Døden*: “Gud og Menneske ere to Qvaliteter, mellem hvilke der er en uendelig Qvalitets-Forskjel. Enhver Lære, der overseer denne Forskjel, er menneskelig talt afsindig, guddommelig forstaaet, Guds-Bespotelse” (SKS 11, 237).²⁵ Det, der er på spil, og som “læren om synden befæster”, som Kierkegaard formulerer det, er altså teologiens mest grundlæggende distinktion: “Qvalitets-Forskjellen mellem Gud og menneske” (SKS 11, 233).²⁶

IV. Forsoning og synd

Vi er således ved kernen i åbenbaringsbegrebets problem. Genoprettelsen af det sande forhold mellem Gud og menneske. Forsoningen eller forligelsen.²⁷ I *Philosophiske Smuler* formulerer Kierkegaard det på denne måde: “[...] den Lærende [er] i Usandheden, ja er der ved egen Skyld – og dog er han Gjenstand for Gudens Kjærlighed, der vil være hans Lærer, og Gudens Bekymring er, at faae Ligheden tilveiebragt. Kan denne ikke tilveiebringes, da bliver Kjærligheden ulukke- lig og Underviisningen uden Betydning, fordi de ikke kunne forstaae

maa belæres ved en Aabenbaring om hvor dybt han ligger i Synd” (SKS 20, 69).

25. Eller som Kierkegaard bemærker i en af journalerne: “Dette er Loven for Forholdet mell. Gud og Msk. i Guds-Forholdet. Der [er] en uendelig svælgende qualitativ Forskjel mell. Gud og Msk” (SKS 21, 235).

26. Se Jüngel, der – med henvisning til Luther – argumenterer for, at selve definition på en teolog er én, der forstår at skelne ret, og at den mest fundamentale teologiske distinktion er forskellen mellem Gud og menneske (Jüngel, 1978, 22-27). Når Kierkegaard påpeger, at “Læren om Synden, om at Du og jeg er Synder, [...] befæster nu Qvalitets-Forskjellen mellem Gud og Menneske”, skal det forstås på baggrund af dels hans bestemmelse af synd som “[...] for Gud [...] fortvivlet ikke at ville være sig selv, eller fortvivlet at ville være sig selv” (SKS 11, 191), dels hans forståelse af selvet som menneskets grundbestemmelse (s.st., 129-130). Synd bliver således det i forhold til Gud enten ikke at ville være sig selv, altså ikke at ville være menneske (svagthed), eller kun at ville være sig selv, altså at ville være menneske uden Gud (trods). I begge tilfælde miskendes forskellen mellem Gud (som den, der har sat menneskets selvforhold) og menneske (som den, hvis selvforhold er sat af Gud).

27. Kierkegaard bruger også ordet “forligelse” om syndernes forladelse (SKS 11, 227). Ordet betyder at bringe uoverensstemmelse til ophør, blive forsonet, komme til forståelse, gøre bod og forene. Desuden kunne man måske sige, at selve ordets form signalerer et element af lighed. For en udfoldelse af dette tema, se Cappelørn 2021.

hinanden” (SKS 4, 235). Problemet tilspidses imidlertid yderligere, for den lighed, som Guden må tilvejebringe, hvis kærligheden ikke skal blive ulykkelig og forståelsen umulig, må samtidig ikke “tilintetgøre det Forskjellige” (SKS 4, 232). Som det fremgår af den citerede passage, behandler Kierkegaard altså tre sammenhængende aspekter af forsonings problem: lighed, kærlighed, forståelse. Selvom ligheden tilsyneladende udgør forudsætningen for kærligheden og forståelsen begynder Kierkegaard i *Philosophiske Smuler* med forståelsens problem.

Guden vil, som Kierkegaard udlægger det, at Gud og menneske skal forstå hinanden, hvilket kun kan ske ved, at Guden bevæger sig selv og stiger ned til mennesket i sin sande skikkelse som den lidende tjener (besluttet fra evighed og fuldbragt i øjeblikket) (SKS 4, 232).²⁸ Denne bevægelse gør Guden af, og med henblik på, kærlighed til disciplen: “Thi først i Kjerligheden gjøres det Forskellige Lige, først i Ligheden eller i Eenheden er Forstaaelsen [...]” (SKS 4, 232).²⁹ Som det igen antydes her er forsoningens problem et forståelsesproblem, hvad Kierkegaard også udtrykkeligt understreger lidt senere: “Det ulykkelige ligger ikke i, at de elskende ikke kunne faae hinanden, men i at de ikke kunne forstaae hinanden” (SKS 4, 233). Opgaven (digterens) er derfor at finde “et Eenhedspunkt, hvor Kjærlighedens Forstaaelse er i Sandhed, hvor Gudens Bekymring [for uligheden] haver sin smerte forvundet” (SKS 4, 235). Dette enhedspunkt må tilvejebringes af Guden, ikke ved, at han drager disciplen op til sig, da det ikke ville være en sand lighed og kærligheden derfor ville være ufuldkommen, men ved Gudens nedstigen til disciplen (SKS 4, 238).

28. Grønkjær peger med afsæt i denne passage på en væsentlig parallel mellem Kierkegaard og Hegel, idet de begge – med henvisning til Aristoteles’ bestemmelse af Gud som den “ubevægede bevæger” – tænker Gud som en selvbevægende bevægelse ligesom de begge forbinder denne selvbevægende bevægelse med kærlighed (Grønkjær 2021, 63; se også Grønkjær 2004, 273). Men der synes også at være en afgørende forskel her. For mens Kierkegaard med sin betoning af, at Guden i sin åbenbaring bevæger sig selv og gør det netop af kærlighed og ikke af trang, understreger Guds frihed, forstår Hegel Guds i kærlighed selvbevægende åbenbaring ikke alene som udtryk for frihed, men også som udtryk for nødvendighed. Gud må åbenbare sig (elske mennesket og elskes af mennesket), ellers ville han ikke svare til sit begreb (Hegel 1995, 29). “Det er”, som Grønkjær noterer sig, “denne enhed af frihed og nødvendighed i gudstanken som Kierkegaard bryder op” (Grønkjær 2021, 239).

29. Mens Kierkegaard bruger udtrykket “Kjærlighedens Religion”, optræder den nærliggende bestemmelse “Gud er Kjærlighed” ikke i *Philosophiske Smuler*. Det gør den til gengæld mange andre steder både i de udgivne skrifter og i journalerne. Derfor er det næppe heller en overdrivelse at forstå følgende optegnelse som eksemplarisk: “Gud er Kjerlighed, og Gud vil være elsket, dette er det nye Testaments Christendom” (SKS 26, 104).

Kun på denne måde kan den lighed tilvejebringes, der gør den ikke-ulykkelige kærligheds forståelse mulig. Men hvad er det nærmere bestemt for en lighed og forståelse, Gudens kærlighed tilvejebringer?

Lighed

Ligheden tilvejebringes, som Kierkegaard skitserer det, ved, at Guden af kærlighed lader sig føde og dø i skikkelse af den ringe tjener, eller kort sagt ved, at Guden bliver sandt menneske: "Tjenerens Skikkelse var ingen paatagen, derfor maa Guden lide Alt, taale Alt, forsøge Alt, hunge i Ørkenen, tørste i Qvaler, være forladt i Døden, absolut lig den Ringeste – see, hvilket Menneske" (SKS 4, 239). Men samtidig er det som sagt afgørende, at den lighed, som tilvejebringes, er en lighed, der "ikke skal tilintetgøre det Forskjellige." Guden må som sandt menneske stadig også være sand Gud, og derved absolut forskellig fra mennesket.³⁰ I *Sygdommen til Døden* præciserer Kierkegaard denne forskel på denne måde: "Som Synder er Mennesket adskilt fra Gud ved Qvalitetens meest svælgende Dyb. Og selvfølgelig er Gud atter adskilt fra Mennesket ved det samme Qvalitetens svælgende Dyb, naar han forlader Synder" (SKS 11, 233). Den lighed, som Guden tilvejebringer ved at åbenbare sig som menneske, er dermed en paradoksal lighed, der for den troende ikke blot viser, hvad det vil sige at være menneske, men fremhæver den uendelige kvalitative forskel, at dette menneske, den ringe tjener, er Gud, mens den troende er, og skal nøjes med være, et menneske.³¹ I *Sygdommen til Døden* hedder det således: "Af Kjerlighed bliver Gud Menneske; han siger: see her, hvad det er at være Menneske, men, tilføier han, o tag Dig iagt, thi jeg er tillige Gud – salig Den, som ikke forarges paa mig" (s.st., 238).³² Paradokset viser sig med Gudens åbenbaring i den ringe tjeners skikkelse således i sin dobbelthed som absolut: "[...] negativt ved at bringe Syndens absolute Forskjellighed frem, positivt ved at ville ophæve denne absolute Forskjellighed i den absolute Lighed" (SKS 4, 252). Her er værd at bemærke Kierkegaards brug af det hegelske nøglebegreb "ophæve" (*Aufheben*), der, som det også pointeres i tekstkommentarer til *Philosophiske Smuler*, "har en dobbelt betydning, nemlig

30. Kierkegaards forståelse af det absolutte paradoks synes at forudsætte en kalke-donensisk kristologi (Law 2013, 2).

31. Kierkegaard udfolder dette tema i "Hvad vi lære af Lilierne paa Marken og af Himmelenes Fugle" (SKS 8 2004, 7-48).

32. Her synes der igen at være et afgørende slægtskab til Luther, der ifølge Jüngel fremhæver, at Gud åbenbarer sig som menneske for, at mennesket kan blive menneske i stedet for som det selv ønsker at være Gud; altså igen: for at åbenbare den absolutte forskel mellem Gud og menneske (Jüngel 1978, 24).

at negere, men tillige at opbevare” (SKS K4, 252). Hverken den absolutte forskellighed (synden), eller den absolutte lighed (forsoningen i form af syndernes forladelse), kan mennesket imidlertid forstå, da de jo netop udgør et paradoks, og det må derfor i lidenskabens øjeblik enten forarges eller tro på det (SKS 11, 210, 242). Troen bliver her den i lidenskabens øjeblik samtidige syndsbevidsthed, og dermed anerkendelsen af menneskets ved synden absolutte kvalitative forskel fra Gud, og bevidstheden om “Forligelsen i Syndernes Forladelse,” og dermed en lighed, som ikke samtidig tilintetgør den uendelige kvalitative forskel (s.st., 227).³³

Denne lighed mellem Gud og mennesket, som læren om Gud-mennesket indebærer, men som altså på paradoksal vis også understreger den uendelige kvalitative forskel mellem dem, tilvejebringer samtidig en lighed mellem mennesker, en menneske-lighed. Ikke en lighed inden for forskelligheden i forhold til andre mennesker, men den grund-lighed “for Gud” at være menneske (eller rettere at være det enkelte menneske, ethvert menneske er), der ligger i gudsforholdet og som er det mest fundamentalt menneskelige (SKS 9, 143; SKS 16, 91). Denne lighed “for Gud,” som samtidig er en forskel til Gud, kommer hos Kierkegaard til udtryk *hamartologisk* ved, at ethvert menneske er en syndner (hvorimod kun Gud er syndfri), *soteriologisk* ved, at ethvert menneske er forladt sine synder (hvorimod kun Gud kan forlade synderne), *etisk* ved, at ethvert menneske skal elske og elskes af næsten (hvorimod kun Gud opfylder loven) og *ontologisk* ved, at ethvert menneske har kærligheden i grunden (hvorimod kun Gud er kærlighed).³⁴ At være menneske er “for Gud” at vedkende sig denne menneskelighed.

Det synes at være Kierkegaards grundanke imod Hegel, at han har glemt, at mennesket er menneske i denne forstand, og hermed uendelige kvalitativt forskelligt fra Gud (se fx SKS 7, 169).³⁵ Der findes da også passager i Hegels værk, der kan understøtte mistanken om en underbetoning af forskellen, eller måske rettere en overbetoning af ligheden, mellem Gud og menneske, således at hans religionsfilosofi ender med en guddommeliggørelse af mennesket. For eksempel hedder det i afsnittet om den åbenbarede religion i *Åndens fænomenologi*: “Dette – at være åbenbar i henhold til sit greb – er altså åndens

33. Der synes (også) her at gøre sig en struktur gældende, der minder om Luthers simul justus et peccator (se Rocca 2016, 189-190; Burgess 1999, 39-55).

34. For en nærmere udfoldelse af denne inddeling, se Demjaha og Li 2023.

35. Det er også Jüngels anklage mod Hegel: “At Gud blev menneske i Jesus Kristus for for evigt at skelne mellem Gud og menneske – hos Hegel bringes dette fundamentale soteriologiske aspekt ikke i spil, men vendes til dets modsætning” (Jünger 2001, 124, min oversættelse).

sande skikkelse. [...] Ånden bliver kendt som selvbevidsthed og er umiddelbar åbenbar for denne selvbevidsthed – for den er selv denne selvbevidsthed. Denne guddommelige natur er den samme som den menneskelige. Og det er denne enhed, der anskues” (Hegel 2005, 528).³⁶ Menneskets indsigt i sin egen guddommelighed, der åbenbares i Jesus Kristus, som udtryk for Guds forsoning, er ifølge Hegel allerede forudsagt i syndefaldsmyten, når Gud efter faldet siger: “Nu er mennesket blevet som en af os” (1 Mos 3,22; Hegel 1992b, 389-390). Således fortolker Hegel i sine forelæsninger over religionsfilosofien dette tekststed med følgende ord: “Slangen løj altså ikke; Gud bekræfter, hvad den sagde” (Hegel 1995, 139, 226, min oversættelse).

Spørgsmålet er, om det Hegel her siger, nu også betyder, at “Qualitets-Forskjellen mellem Gud og Menneske pantheistisk (først forment speculativt, siden pøbelagtigt paa Gader og Stræder) er hævet” som Kierkegaard udtrykker det (SKS 11, 229). Ender Hegel i sin religionsfilosofi med en form for panteisme, hvad han blev beskyldt for af sin samtids teologer, således at det absolutte alligevel ikke tænkes “ikke blot som substans, men også som subjekt”? Men det ville stride mod Hegels grundlæggende bestemmelse, at “Gud er ånd.” Der er unægtelig en fundamental strukturel lighed mellem Gud og mennesket i Hegels tænkning, idet det ikke kun er Gud, men også mennesket, der bestemmes som ånd; et forhold, der i hans religionsfilosofi forbindes til kristendommens forestilling om, at mennesket er skabt i Guds billede (Hegel 1993, 246).³⁷ Det er denne lighed med Gud, eller gudbilledlighed, som åbenbares for mennesket med Gud-mennesket Jesus Kristus, hvormed Gud og mennesket bliver en enhed, som det også siges i den ovenfor citerede passage fra *Åndens fænomenologi*. Eller rettere: hvormed det bliver muligt for Gud og mennesket at blive en enhed, nemlig idet mennesket tilegner sig og lever i denne sandhed (dets gudbilledlighed). Hegel formulerer det også således: “Kristus, i hvem Guds og menneskets enhed kom til syne, har med sin død, med sin historie overhovedet, vist åndens evige historie – en historie, som ethvert menneske selv må fuldbringe for at være en ånd, eller at blive et Guds barn, en borger i hans rige” (Hegel 1992b, 397, min oversættelse). Men denne enhed og lighed i ånden ophæver ikke

36. Se også fra samme periode Hegels Jenafilosofi, hvor man bl.a. kan læse: “Den guddommelige natur er ikke en anden end den menneskelige” (Hegel, 1969, 266, min oversættelse).

37. Hegel mobiliserer eksplicit denne dobbelte åndsbestemmelse imod anklagerne om panteisme (Hegel 1993, 245-246). Det er værd at bemærke, at Kierkegaard ikke kun deler bestemmelsen af mennesket som ånd, men også tilslutter sig definitionen “Gud er Aand”, og ligesom Hegel forbinder Kierkegaard de to bestemmelser via gudbilledligheden (SKS 8, 289-290).

forskellen. Tværtimod bliver såvel mennesket som Gud kun sig selv som ånd i forhold til noget andet end sig selv. Det er den bevægelse, åndens differentierende bevægelse, hvori man ved at stå i forhold til noget andet end sig selv opgiver sin abstrakte væren for at få den tilbage som en konkret væren.

Kærlighed

Det mest illustrative billede, Hegel bruger på dette levende forhold, er kærligheden. Ligesom i Kierkegaards fremstilling i *Philosophiske Smuler* er det for Hegel kærligheden, der formår at skabe lighed uden at ophæve forskellene. Det fremgår tydeligt af den følgende bestemmelse af kærlighed fra forelæsningerne over religionsfilosofi:

Kærligheden er, at der gøres forskel på to, som dog for hinanden slet og ret ikke er adskilte. Følelsen og bevidstheden om denne identitet er kærlighed, dette at jeg er uden for mig selv: jeg har ikke min selvbevidsthed i mig selv, men i noget andet eller en anden; men denne anden, i hvem jeg alene er tilfredsstillet og har fred med mig selv – og jeg er kun for så vidt som jeg har fred med mig selv, og har jeg ikke det, så er jeg i modsigelsen, der splitter mig – denne anden har også kun sin selvbevidsthed i mig, eftersom også denne anden er uden for sig selv, og vi er begge ikke andet end denne bevidsthed om at være ude af os selv og have vore identitet i det. Denne anskuelse, denne følelse, denne viden om enhed – det er kærlighed (Hegel 1995, 201).³⁸

Hegel indleder denne beskrivelse af kærligheden, som et forhold mellem to forskellige, der dog ikke er adskilte, med at slå fast, at “Hel- ligånden er den evige kærlighed. Når man siger: ‘Gud er kærlighed’, så er det sandelig storslået sagt” (s.st.). Det er udgangspunktet for Hegels forståelse af såvel Guds forhold til sig selv som af Guds forhold til mennesket.

Også hos Kierkegaard er bestemmelsen “Gud er kærlighed” helt central, “dette er det nye Testaments Christendom,” som han no-

38. Grønkjærs oversættelse (Grønkjær 2021, 326). I talen “Kjerligheden søger ikke sit Eget” fra *Kjerlighedens Gjerninger* giver Kierkegaard med afsæt i spørgsmålet “er Gud ikke Kjerlighed?” en beskrivelse af kærligheden, der kommer tæt på Hegels: “[...] for de Elskende [er der] ingen Forskjel mellem Mit og Dit. Forunderligt, der er et Du og et Jeg, og der er intet Mit og Dit! Thi uden Du og Jeg er der ingen Kjerlighed, og med Mit og Dit ingen Kjerlighed.” Betingelsen for et sådan forhold, hvori der er et du og et jeg, men intet mit og dit, er også for Kierkegaard, at begge parter hver især “er udenfor for sig selv”, nemlig “for Gud” (SKS 9, 265, 270). Hos Hegel er det i kraft af troen (altså ligeledes “for Gud”), at den enkelte tilegner sig kærligheden i denne forstand (Hegel 1995, 17).

terer sig i en journaloptagelse fra 1854, og ligesom Hegel forbinder også Kierkegaard denne bestemmelse med menneskets gudbilledlighed: "Som Christendommens glade Budskab er indeholdt i Læren om Menneskets Slægtskab med Gud, saa er dens Opgave Menneskets Lighed med Gud. Men Gud er Kjerlighed, derfor kunne vi kun ligne Gud i at elske [...]" (SKS 9, 69; se også 263).³⁹ Men selvom kærlighedens trang til at elske og blive elsket grunder i menneskets væsen, fordi det er skabt i Guds billede, og selvom det kan komme til ligne Gud ved at elske næsten (og for den sene Kierkegaard ved ligesom Kristus at lide), så er der samtidigt den afgørende forskel for Kierkegaard, at Gud er uforanderlig og uendelig i sin kærlighed (SKS 13, 327).⁴⁰ Menneskets kærlighed er derimod foranderlig, den kan blive til had eller iversyge, og begrænset, den bliver alt for let til forkærlighed og egenkærlighed (SKS 9, 42-45, 51-70).

Kierkegaard og Hegel synes her at være enige. I hvert fald et stykke af vejen. For Hegel er Gud, som den bevægelse, bestemmelsen "Gud er kærlighed" anskueliggør, ligeledes evig (Hegel 1995, 105-106, 251). Hvorimod mennesket, selvom det har indsigt og del i denne bevægelse, også er endeligt. Forskellen mellem Guds uendelige kærlighed og menneskets endelige kærlighed kommer for både Hegel og Kierkegaard til udtryk i magten til at forsoner det brudte, eller med andre ord i magten til at tilgive. For dem begge gælder det nemlig, at alene Gud kan forlade menneskets synder. Mennesket kan måske nok, som det lyder i fadervor forlade hinanden deres skyld, men deres synd i streng forstand, forstået som deres adskillelse fra eller misforhold til Gud, kan det ikke selv forsoner. Det kan kun Gud (Hegel 1995, 56; SKS 11, 233; SKS 9, 293).⁴¹ Til trods for denne enighed angående det soteriologiske aspekt af forholdet mellem Gud og mennesket, er der som allerede antydnet mindre enighed med hensyn til det hamartiologiske aspekt af dette forhold. For mens åbenbaringen i Jesus Kristus af, at Gud er kærlighed, som nævnt, ifølge Kierkegaard

39. Vedrørende Kierkegaards forståelse af menneskets gudbilledlighed, se Cappelen 2004.

40. Kierkegaard fastholder også her den grundlæggende forskel mellem Gud og menneske: "Gud er Kjerlighed" – "Men intet Menneske er Kjerlighed" (SKS 9, 190, 264).

41. En nærlæsning af forståelse af tilgivelse hos Hegel og Kierkegaard ville nok kunne fremdrage visse spændinger fx mellem det berygtede udsagn fra *Åndens fenomenologi* om, at "Åndens sår heles og efterlader ingen ar" (Hegel 2005, 468) og så følgende billede på tilgivelsen fra *Kjerlighedens Gjerninger*: "Det er jo, for at benytte et ufuldkomnere Billede, heller ingen Øienforblindelse, at det Saar, der saae saa forførdeligt ud, at det samme Saar i næste Øieblik, naar Lægen har vadsket og behandlet det, seer langt mindre forførdende ud, medens det dog er det samme Saar" (SKS 9, 294).

åbenbarer menneskets menneskelighed som på én og samme tid synder og syndsforladt, så synes denne åbenbaring hos Hegel alene at give mennesket indsigt i dets gudbilledlighed. Hermed virker det til, at Hegel underbetoner synden og dermed også forskellen mellem Gud og menneske.⁴²

Endvidere er der, som vi skal se, tilsyneladende også den væsentlige forskel, at kærligheden mellem Gud og menneske ikke hos Kierkegaard er ligeværdig, som det er tilfældet hos Hegel. I *Philosophiske Smuler* hedder det således: Guden “behøver ikke den lærende” – om end dette ikke betyder, at Guden ikke elsker den lærende; det gør Guden og det viser sig i “denne uudgrundelige Sorg, at han veed, at han kan støde den lærende fra sig, kan undvære ham” – for Gudens kærlighed er den “almægtige Kjærlighed” (SKS 4, 235; se også 238).

Forståelse

Denne problemstilling dukker i *Philosophiske Smuler* op som spørgsmålet om, hvilken rolle disciplen spiller i forsoningen. Udgangspunktet er, som Kierkegaard skriver, at “Guden ingen Discipel behøver for at forstaae sig selv” (SKS 4, 232). Og dog antyder Kierkegaard efterfølgende, at Guden måske alligevel kunne behøve disciplen. Tydeligst i følgende passage: “Vel kunde det falde Mennesket ind at digte sig selv i Lighed med Guden eller Guden i Lighed med sig, men ikke at digte, at Guden digtede sig selv i Lighed med Mennesket; thi dersom Guden Intet lod sig mærke med, hvorledes skulde da Mennesket falde paa, at den salige Gud kunde behøve ham” (SKS 4, 242; se også 235). Men her synes pointen at være, at Guden behøver mennesket, fordi Gud vil have, at mennesket skal forstå ham, eller rettere, i troen forstå at det ikke kan forstå ham, og altså ikke for, at Guden skal kunne forstå sig selv. I den forstand behøver Guden som sagt ikke mennesket. Den forståelse, som troen bringer, er med andre ord ikke en forståelse *af* hinanden, hvori Gud og mennesket gensidigt forstår hinanden, da mennesket med sin forstand jo højest kan forstå, at det ikke kan forstå Gud, men en forståelse *med* hinanden i lidenskabens øjeblik, der består i, at de begge vil forstandens undergang (SKS 4, 252).

Nu kunne man spørge, hvad det er for en kærlighed, der skal skabe enhed i forståelsen, forsoning, når det alene er disciplen, der har brug for Guden for at forstå sig selv, men Guden ingen discipel behøver for at forstå sig selv? (SKS 4, 232). Hvordan skal en kærlighed, hvor

42. Med det forbehold, at Hegels forståelse af syndsbegrebet er en temmelig kompleks sag, er det alligevel værd at notere sig, at han i sine forelæsninger over religionsfilosofien hævder, at forestillingen om arvesynd (*die Vorstellung der Erbschaft der Sünde*) ikke er nødvendig (*nötig*) (Hegel 1995, 225-226).

afhængigheden er ensidig, kunne gøre det forskellige lige og skabe enhed i forståelsen? Hvordan skulle et sådant grundlæggende asymmetrisk kærlighedsforhold kunne være lykkeligt? Men hvis "selv Han, der var eet med Faderen, og i Kjerlighedens Samfund med Faderen og Aanden," som Kierkegaard skriver i *Kjerlighedens Gjerninger*, "dog menneskeligt følte denne Trang til at elske og blive elsket af et enkelt Menneske," behøver Gud så ikke netop også mennesket i sin kærlighed til det? (SKS 9, 156).⁴³ Det mener Hegel, som allerede antydet.⁴⁴

Kierkegaard understreger gentagne gange i *Philosophiske Smuler*, at den ringe tjeners skikkelse, som Guden viser sig i, ikke er påtaget, og at Guden derfor må bære menneskelivets lidelse og død, "thi dette er Kjerlighedens Uudgrundelighed, ikke for Spøg, men for Alvor og i Sandhed, at ville være den Elskedes Lige" (SKS 4, 238; se også 239-240). Men spørgsmålet er, om Kierkegaard nu også tager Gudens kærlighed, og den bibelske bestemmelse, at "Gud er kærlighed," som han ganske ofte citerer, så alvorligt, som han selv fordrer, eller om han faktisk ender med at spøge med den. For hvis Gudens kærlighed forbliver asymmetrisk, ender "Guds liv," som Hegel skriver i forordet til *Åndens Fænomenologi*, så ikke med at blive "et spil, kærligheden har gående med sig selv [*ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden*]?" (Hegel 2005, 14; se også Hegel 1995, 217-218). "Og dog er det en idé," som Hegel videre bemærker, "der meget snart vil synke ned i flov smagløshed, hvis den er uden alvor, smerte, uden det negatives tålmodighed og arbejde. *I sig* selv er et sådant liv givetvis den uformørkede lighed og enhed med sig selv, der ikke forholder sig alvorligt til det andet og det fremmedgørende eller til overvindelsen af denne fremmedgørelse. Dette *i-sig* er imidlertid *det abstrakte almene*, hvor vi ser bort fra det guddommelige livs natur, som denne natur er *for sig* – hvorved vi i det hele taget ser bort fra formens selvbevægelse" (s.st.). For Hegel er Guds liv som kærlighed således ikke kun en bevægelse i Gud selv, eller en bevægelse henimod (ned til) mennesket, men en bevægelse, som mennesket inddrages og deltager i, således, at Gud er den, i forhold til hvem mennesket bliver menneske, og mennesket er den i forhold til hvem Gud bliver Gud. Dette er for Hegel en nødvendig konsekvens af de johanæiske bestemmelser, at "Gud er kærlighed" og "Gud er ånd" (Hegel 1995, 16-18, 105-106, 125-126,

43. Grønkjær har argumenteret for, at Kierkegaard kommer tæt på at hævde dette (Grønkjær 2004, 271-274).

44. Dette, at Gud skulle behøve mennesket, lyder som en anfægtelse af Guds frihed, og er da også blevet kritiseret som sådan fra teologisk hold, bl.a. af Jüngel (2001, 124).

201, 281).⁴⁵ Mens det, som vi har set, ifølge Hegel er kærlighedens væsen at give og modtage, hvilket indebærer at have sig selv i noget andet end sig selv, er det åndens væsen at åbenbare sig selv, hvilket ligeledes indebærer at stå i forhold til noget andet end sig selv (Hegel 1995, 201-202; 1993, 73-74). For Hegel gør der sig således en gensidighed gældende, som Kierkegaard synes at udelukke.

V. Afsluttende bemærkninger

Det er på denne baggrund, at vi må forstå Hegels udsagn om, at i den åbenbarede religion er Gud fuldstændigt åbenbaret, at her er det åbenbaret, at Gud er ånd. At den åbenbarede religions Gud, altså den kristne Gud, i sin åbenbaring er blevet fuldstændig åbenbar (*ganz offenbar geworden*), betyder som sagt for Hegel, at der ikke længere er noget skjult eller hemmeligt ved Gud (*es ist nichts Geheimes mehr an Gott*), således, at der selv efter eller i hans åbenbaring skulle være noget, der holdes tilbage, noget hinsides, noget ukendt, som ikke kan vides eller erkendes om ham (Hegel 1993, 278-279). Tværtimod, i den åbenbarede religion åbenbares det ikke kun, *at* Gud er, men *hvad* (hvem) Gud er. Gud er ånd (Hegel 1995, 16, 125). At være ånd vil som nævnt sige at åbenbare sig for en anden, nærmere bestemt en anden som også er ånd. Det ligger ifølge Hegel i selve åndsbegrebet. Eller som han selv formulerer det i sine forelæsninger om religionsfilosofi: "Hvis vi foreløbigt spørger vores bevidsthed, hvad ånd er, så er ånd dette, at manifestere sig, at være for ånden. Ånden er for ånden, og ikke kun på en ydre, tilfældig måde, men den er kun ånd, for så vidt som den er for ånden; dette udgør selve begrebet ånd" (Hegel 1993, 73-74, min oversættelse). Guds åbenbaring er for Hegel den bevægelse, ja, dobbeltbevægelse kunne måske sige, hvori Gud kommer til bevidsthed om sig selv i kraft af menneskets bevidsthed om Gud og mennesket kommer til bevidsthed om sig selv i kraft af bevidstheden om Gud som noget andet end det selv. Eller som det hedder et berømt sted i *Encyklopædien*: "Gud er kun Gud, for så vidt som han kender sig selv; hans selverkendelse er endvidere hans selvbevidsthed i mennesket og menneskets viden *om* Gud, som fører videre til menneskets selverkendelse i Gud" (Hegel 1992a, 374, min oversættelse). Gud har således brug for mennesket for at være Gud.

45. Hegel knytter bestemmelsen "Gud er ånd" sammen med den kristne teologis grundlæggende bestemmelse af Guds som treenig, og som han noterer sig er bestemmelsen "Gud er kærlighed" et sanseligt udtryk for treenigheden (Hegel 1995, 201).

Hvis vi som en slags konklusion skulle forsøge at sammenfatte den afgørende religionsfilosofiske skillelinje mellem Hegel og Kierkegaard, kunne det i forlængelse af Ricœurs fortolkningsnøgle være med et gensidigt spørgsmål. På den ene side er det oplagt at spørge til hvorvidt den evangeliske struktur af gensidig selvafhændelse og selvmodtagelse, autonomi og afhængighed (“kun den, der mister sig selv, får sig selv”), som er fælles for Hegel og Kierkegaard, når det gælder deres forståelse af subjektivitet og intersubjektivitet, ligeledes hos Kierkegaard gør sig gældende for gudsforholdet sådan som det tydeligvis gør hos Hegel?⁴⁶ På den anden side synes det ligeså oplagt at spørge til, hvorvidt den afgørende teologiske distinktion mellem Gud og menneske, som er fælles for Kierkegaard og Hegel, alligevel ender med at blive kompromitteret hos Hegel netop i kraft af denne gensidighed i gudsforholdet?

Litteratur

- Andersen, Vagn. 1991. “Paradoksi og dialektik – Kierkegaard og Hegel endnu engang.” *Fønix* 15: 87-104.
- Burgess, Andrew J. 1999. “Kierkegaard’s Concept of Redoubling and Luther’s Simul Justus.” I *International Kierkegaard Commentary 16: Works of Love*, red. Robert L Perkins, 39-55. Macon: Mercer University Press.
- Bukdahl, Jørgen K. 2002. *Introduktion til Hegel*. Århus: Philosophia.
- Cappelørn, Niels Jørgen. 2021. *Forligelsen – Om teologien i Søren Kierkegaards altergangstaler*. København: Eksistensen.
- , 2004. “Gudbilledlighed og syndefald: Aspekter af Grundtvigs og Kierkegaards menneskesyn på baggrund af Irenæus.” *Grundtvig-Studier* 55(1): 134-178.

46. Arne Grøn har ved flere lejligheder vist, at Kierkegaard deler en grundlæggende (kenosisk) tankefigur med Hegel vedrørende forholdet mellem subjektivitet, negativitet, frihed og afhængighed. Han formulerer det bl.a. således: “Vi behøver et stærkere begreb om negativitet. Ikke blot er subjektet ikke umiddelbart sig selv, det skal også komme sig selv af hænde. Og her er der en afgørende struktur fælles for Kierkegaard og Hegel: Det er en opgave at blive sig selv; men at blive sig selv – at vinde sig selv – er kun muligt ved at komme sig selv afhænde. Såvel hos Kierkegaard som hos Hegel er denne de-centrering en pointe. Hos Hegel sker selvafhændelsen i forholdet til det andet selv, der forholder sig til én selv som en anden. Men det er også ud fra dette andet selv, at man kommer tilbage til sig selv, sig selv som én man skal modtage” (Grøn 1995, 127).

- Comay, Rebecca & Ruda, Frank. 2018. *The Dash—The Other Side of Absolute Knowing*. Cambridge: MIT Press.
- Crites, Stephen. 1998. *Dialectical Gospel in the Development of Hegel's Thinking*. Philadelphia: Pennsylvania State University Press.
- Demjaha, Dritëro og Li, Elizabeth X. 2023. "Feuerbach and Kierkegaard on Sin as Infinite Qualitative Difference A Co-Meditation on Hegelian *Entzweiung*." *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 65(3): 378-410.
- Feuerbach, Ludwig. 2014. *Das Wesen des Christentums*. München: Ananda Verlag.
- Grøn, Arne. 2023. *Thinking with Kierkegaard. Existential Philosophy, Phenomenology, and Ethics*. Berlin: De Gruyter.
- , 2004. "Ambiguous and Deeply Differentiated: Kierkegaard's Relations to Hegel." *Kierkegaardiana* 23: 179-200.
- , 1995. "Problemet subjektivitet." I *Denne slyngelagtige eftertid: tekster om Søren Kierkegaard I*, red. Finn Frandsen og Ole Morsing, 123-137. Århus: Slagmark.
- Grønkjær, Niels. 2021. *Oplysning for de oplyste. En religionsfilosofisk introduktion til Hegel*. København: Eksistensen.
- , 2004. "The Absolute Paradox and Revelation. Reflections on *Philosophical Fragments*." *Kierkegaard Studies Yearbook*: 263-274.
- Hamacher, Werner. 1998. *Pleroma. Reading in Hegel*. Translated by Peter Fenves. Stanford: Stanford University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2022. *Dialektik*. Oversat af Oskar Borgman Hansen, Anna Cornelia Ploug, Søren Rosendal. København: Mindspace.
- , 2019. *Indledning til æstetikken*. Oversat af Jacob Bittner. København: Forlaget Senmund.
- , 2005. *Åndens fenomenologi*. Oversat af Claus Bratt Østergaard. København: Gyldendal.
- , 1997. *Forelæsninger over historiens Filosofi*. Oversat af Per Clausen. København: Gyldendal.
- , 1995. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion Teil 3*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- , 1993. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion Teil 1*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

- , 1992a. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III. Werke bd. 10.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- , 1992b. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke bd. 12.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- , 1986. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III. Werke bd. 20.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- , 1969. *Jenaer Realphilosophie.* Berlin: Akademie-Verlag.
- Jaeschke, Walter. 2005. "Philosophy of Religion After the Death of God." I *Philosophy and Religion in German Idealism*, red. William Desmond, Ernst-Otto Onnasch og Paul Cruysberghs, 1-19. New York: Kluwer Academic Publishers.
- Jüngel, Eberhard. 2001. *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und. Atheismus.* Tübingen: Mohr Siebeck.
- , 1978. *Zur Freiheit eines Christenmenschen: eine Erinnerung an Luthers Schrift.* München: Kaiser.
- Kierkegaard, Søren. 1997-2012. *Søren Kierkegaards Skrifter* (forkortet: SKS efterfulgt af bindnummer og sidetal), udg. af Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Anne Mette Hansen, Johnny Kondrup m.fl., bd. 1-55. København: Gads Forlag.
- Law, David R. 2013. *Kierkegaard's Kenotic Christology.* Oxford: Oxford University Press.
- Malabou, Catherine. 2005. *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectics.* Translated by Lisabeth During. London: Routledge.
- Pippin, Robert. 1989. *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Poulsen, Birgitte Kvist. 2009. *Hegel og treenigheden.* Frederiksberg: Forlaget Anis.
- Ricœur, Paul. 1995. "At filosofere efter Kierkegaard." Oversat af Grete Karl Sørensen. I *Denne slyngelagtige eftertid: tekster om Søren Kierkegaard I*, red. Finn Frandsen og Ole Morsing, 65-85. Århus: Slagmark.
- Rocca, Ettore. 2016. *Kierkegaard.* Oversat af Ole Jorn. København: Gyldendal.
- Stewart, Jon. 2003. *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered.* Cambridge University Press.

- Theunissen, Michael. 1997. "Anthropologie und Theologie bei Kierkegaard." I *Kierkegaard Revisited*, red. Niels Jørgen Cappelørn og Jon Stewart, 177-190. Berlin: De Gruyter.
- , 1970. *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. Berlin: De Gruyter.
- , 1964/1965. "Die Dialektik der Offenbarung: Zur Auseinandersetzung Schellings und Kierkegaards mit der Religionsphilosophie Hegels." *Philosophisches Jahrbuch* 72: 134-160.
- Wahl, Jean. 1938. *Études Kierkegaardiennes*. Paris: Fernand Aubier.
- Wind, Hans Christian. 1987. *Religion og kommunikation. Teologisk hermeneutik*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.