

# Kierkegaards teologiske æstetik

## Om troens perception

Ettore Rocca

### I. En teologisk æstetik

Man kan umiddelbart undre sig over, at jeg vil tale om æstetik på Afdeling for systematisk teologi.<sup>1</sup> Det er derfor ordet æstetik, der først og fremmest skal forklares. Mit formål er en *teologisk æstetik*. Men så opstår der en række spørgsmål. For det første: hvad er en teologisk æstetik? For det andet: er en teologisk æstetik mulig? For det tredje: hvordan er en teologisk æstetik mulig?

Det første spørgsmål er: hvad er en teologisk æstetik? Også her behøver jeg at gå et skridt tilbage, og først svare på spørgsmålet: hvad er æstetik? Herpå vil jeg svare med A. G. Baumgarten (1714–1762), æstetikkenes navngiver: Æstetik er »videnskab om den sanselige erkendelse«. <sup>2</sup> Æstetikkenes objekt er »*aisthetá*«, det sansede; og den er i modsætningsforhold til logikken, der er videnskaben om den intellektuelle erkendelse og som objekt har »*noetá*«, det erkendte. <sup>3</sup> Kun som bidefinitioner er æstetikken en »teori om de liberale kunster« og den »kunst at tænke på en skøn måde«. <sup>4</sup> Med andre ord er de to betydninger, som vi umiddelbart forbinder med æstetik, dvs. kunstfilosofi og filosofi om det skønne, sidebetydninger hos Baumgarten. Jeg vil bruge æstetik i Baumgartens hovedbetydning, som »videnskab om den sanselige erkendelse«.

Dog foretager jeg med det samme en første omdefinering: æstetik kan ikke være en videnskab (1), og dens objekt er ikke en erkendelse, om end sanseligt (2). Dette er de to hovedpointer i Kants *Kritik der Urteilkraft* (1790). Mens både den teoretiske og den praktiske fornufts kritik kan føre til en metafysik som videnskab (hhv. naturens og sædernes metafysik), kan en kritik af dømmekraften ikke føre til en metafysik (1). Dømmekraften – i betydningen evnen til at dømme om skønheden af et sanset objekt – lader os ikke erkende noget om objektet (2).

Derfor omformulerer jeg Baumgartens definition på følgende måde: æstetik er den filosofiske diskurs om det sanselige. Det sanselige er det, som bliver opfattet, sanset, perciperet. Æstetik er derfor den filosofiske diskurs om perception.

Mit formål er imidlertid en teologisk æstetik. Jeg kan nu give en første definition af en teologisk æstetik: *den er den teologiske diskurs om det sanselige, eller den teologiske diskurs om perception.* Forudsat at teologi er diskursen om Gud, eller rettere diskursen om forholdet mellem mennesket og Gud, og at dette forhold har sin egentlige form i troen, så er teologien en tros-lære. For at undgå ordet lære og striden om, hvad en lære er, bruger jeg ordet diskurs: teologi er diskursen om tro.

En teologisk æstetik bliver derved en diskurs om tro og perception; rettere: den teologiske æstetik er diskursen om den rolle, perceptionen spiller i troen, diskursen om forholdet mellem tro og perception. Dermed har jeg foreløbig svaret på det første spørgsmål (hvad er en teologisk æstetik?) og samtidig givet en første forklaring på artiklens undertitel: om troens perception.

Selv om den teologiske æstetik er diskursen om forholdet mellem tro og perception, vil den teologiske æstetik ikke kunne undgå at beskæftige sig med de to andre betydninger af æstetik, dvs. diskursen om det skønne, og diskursen om kunsten eller kunsterne. Således bliver den teologiske æstetik også en teologisk diskurs om det skønne og om kunsten, om forholdet mellem troen og det skønne, og om forholdet mellem troen og kunsten eller kunsterne. Dog skal en teologisk æstetik ikke begynde med de sidste to betydninger. De kan kun belyses på den rigtige måde, hvis man har belyst forholdet mellem tro og perception.

Eftersom jeg fra starten med Baumgarten har brugt æstetik i modsætning til logik, skal en teologisk æstetik også svare på spørgsmålet om dens forhold til en teologisk logik. Med andre ord skal diskursen om forholdet mellem tro og perception også relatere sig til forholdet mellem tro og logik, hvordan troens logik end kan defineres.

De andre to spørgsmål, jeg stillede i begyndelsen af dette afsnit, var, om og hvordan en teologisk æstetik er mulig. Med kantske ord vil det første spørgsmål omfatte problemet om den teologiske æstetiks »deduktion«, det andet dens »analytik«. Kant retfærdiggjorde dømmekraften som en nødvendig betingelse for, at en erfaring kan være mulig.<sup>5</sup> Uden dømmekraftens æstetiske evne ville vi ikke være i stand til at sanse et objekt. Kan en teologisk æstetik deduceres på en lignende måde i forhold til den religiøse erfaring?

## II. Findes der en teologisk æstetik hos Kierkegaard?

Den teologiske æstetiks deduktion og analytik vil jeg forsøge at udføre ved hjælp af Kierkegaard. Det må allerede være blevet tydeligt, at det, som jeg tidligere har kaldt *Kierkegaards anden æstetik*,<sup>6</sup> må være *Kierkegaards teologiske æstetik*. Der er således to ting på spil i mit forsøg. Den ene er *hermeneutisk*, nemlig at en anden æstetik kan findes hos Kierkegaard, at den er tekstmæssigt retfærdig, og at den oven i købet kan føre til en bedre forståelse af hans forfatterskab. Den anden er *teoretisk*, nemlig at Kierkegaards teologiske æstetik kan bruges som et forbillede for en teologisk æstetik. Det er klart, at hvis det første ikke lader sig gøre, så mislykkes også det andet. På den anden side er det, at der hos Kierkegaard findes en teologisk æstetik, ikke en garanti for, at den er god og kan bruges som forbillede for en teologisk æstetik. I dette oplæg vil jeg koncentrere mig om det hermeneutiske spørgsmål, og vil kun skitsere det teoretiske spørgsmål ved at give to mulige retningslinier.

Hele forsøget strider mod den katolske teolog Hans Urs von Balthasars (1905-1988) vurdering af Kierkegaard. Kierkegaard har ifølge Balthasar skærpet Luthers »Entästhetisierung der Theologie«; Kierkegaard »muß mit dem Begriff des 'Ästhetischen' eine Grundhaltung abstecken und umreißen, die christlich untragbar ist.«<sup>7</sup> Selv i teologiens historie virkede Kierkegaard-renæssancen i begyndelse af det 20. århundrede »in verschiedener Weise anti-ästhetisch«, bl.a. hos Brunner og Bultmann – således Balthasar.<sup>8</sup> Denne dom er vigtig, også fordi Balthasar er en af de centrale skikkelser i det 20. århundredes teologiske æstetik; han har ikke kun rehabiliteret den teologiske æstetik, men han har gjort den ensbetydende med fundamentalteologi og dogmatisk teologi.<sup>9</sup>

Vurderingen var ikke forskellig i den protestantiske teologi. Hans-Eckehard Bahr skrev samme år, at Kierkegaards kritik af det æstetiske er en »gefährliche Vereinfachung« og »gleichzeitig die folgenreichste Fixierung der Problematik von Glauben und Gestalten für die neuere evangelische Theologie«.<sup>10</sup> Og en lignende rolle spiller Kierkegaard i det ellers uomgængelige protestantiske hovedværk i teologisk æstetik, nemlig Grözingers *Praktische Theologie und Ästhetik*. For at kunne være holdbar skal en teologisk æstetik ifølge Grözinger trods Kierkegaards »Behauptung der Illegitimität des Ästhetischen«.<sup>11</sup> I modsætning til denne interpretation formulerede Hermann Deuser programmatisk problemet om en teologisk æstetik hos Kierkegaard allerede i 1977: »Es müßte eine Ästhetik wie eine Ethik geben können, die der dialektischen Konstruktion des christlichen Paradox genügen, womit die Stufenfolge der Stadien aufgelöst wäre.«<sup>12</sup> Mig bekendt er Paul Thomas Erne den eneste, der har prøvet at fuldføre dette program

med henblik på Kierkegaard.<sup>13</sup> Dog baserer Erne Kierkegaards teologiske æstetik på Vilhelms *æstetiske* kritik af det æstetiske i *Enten–Eller*.

### III. Kierkegaards anden æstetik og syndsbevidsthed

Det er en kendsgerning, at Kierkegaard hverken bruger udtrykket teologisk æstetik eller anden æstetik. Tværtimod er det æstetiske og derved æstetikken udsat for en af de skrappeste kritikker i filosofiens historie siden Platon. Alligevel synes jeg, at den anden æstetiks systematiske plads er til at finde et af de mest systematiske steder hos Kierkegaard: i *Begrebet Angests* indledning.

Der skitserer Vigilius Haufniensis »den nye Videnskabs« system, »Transcendentsens« videnskab. Metafysikken og etikken – immanensens videnskaber – samt æstetikken og psykologien strander overfor syndens begreb. Den nye videnskabs system skal derimod kunne forholde sig til syndens begreb. I det nye system erstattes metafysikken af dogmatikken, etikken af »anden Etik«. Vigilius' deling af den ny videnskab i dogmatik og anden etik svarer således til den systematiske teologis traditionelle inddeling i dogmatik og etik. Selv psykologien erstattes af den nye psykologi, som Vigilius udfører; men æstetikken forsvinder. Hos Vigilius Haufniensis er der tilsyneladende ikke plads til æstetikken ved siden af de nye videnskaber. Hvis æstetikken faktisk forsvandt, ville det dementere min tese.

Samtidig er det klart, at skal en anden eller teologisk æstetik findes, skal den forholde sig til hamartiologien, til syndslæren. Hvis æstetikken vil overleve, skal den være i stand til at svare på spørgsmålet om, hvad synd er, eller i det mindste forudsætte svaret på dette spørgsmål. Man kan med det samme indvende fra den teologiske side, at hamartiologien hører til dogmatikken, at den ikke har noget med æstetikken at gøre. Det samme vil en filosofisk æstetik svare. Æstetikken bliver hos Kant til i det øjeblik, den bliver adskilt fra spørgsmålet om erkendelsen og spørgsmålet om etikken. Og den er ikke længere en del af gnoseologi eller etik, når den er i stand til retfærdiggøre sin autonomi.

Dogmatik og anden etik erstatter som sagt metafysik og første etik, fordi de kan håndtere begrebet synd. Dog unddrager synden sig enhver videnskab. »Begrebet Synd hører da egentlig ikke hjemme i nogen Videnskab, kun den anden Ethik kan behandle dens Aabenbarelse, ikke dens Tilblivelse« (SKS 4, 329). Men at behandle syndens åbenbarelse betyder at beskæftige sig med syndens konsekvenser, ikke med den kendsgerning, at synden er til. »Saasnat Synden virkelig er sat, da er Etikken paa Pletten, og følger nu et-

hvert dens Skridt« (SKS 4, 329f.). Etikken ligner politiet, der først kommer til stede på gerningsstedet efter forbrydelsen. Men den kommer et øjeblik for sent, når synden allerede har manifesteret sig. For at kunne anklage, dømme, handle (jf. SKS 4, 330) må etikken altid forudsætte bevidstheden om syndens virkelighed. Og denne bevidsthed henter etikken fra dogmatikken. »Den nye Ethik forudsætter Dogmatikken« (SKS 4, 328), rettere: den forudsætter »Dogmatikkens Bevidsthed om Virkeligheden«, rettere: den forudsætter dogmatikkens bevidsthed om »Syndens Virkelighed« (ibid.).

Dogmatikken er derved den videnskab, alle andre forudsætter; den er den nye *prote philosophia* og videnskabens begyndelse. »Med Dogmatikken begynder den Videnskab, der i Modsætning til hiin *stricte* saa kaldte ideale Videnskab gaar ud fra Virkeligheden« (SKS 4, 326); og virkeligheden betyder netop *syndens* virkelighed. Men igen forklarer dogmatikken ikke synden. Den er ikke en syndens metafysik eller en syndens ontoteologi. Dogmatikken »forudsætter den [Syndens Tilstedeværelse] og forudsætter den ved at forudsætte Arvesynden« (SKS 4, 326f.). Dogmatikken forklarer ikke arvesynden, »men forklarer den ved at forudsætte den« (SKS 4, 327).

Der opstår således en kæde af forudsætninger, hvis begyndelse er bevidstheden om syndens virkelighed eller bevidstheden om arvesyndens virkelighed. Denne bevidsthed kan dog først opnås i den enkeltes syndsbevidsthed. Alle trådene fører derfor til bevidstheden om syndens virkelighed; dét som alle videnskaber forudsætter. Konsekvensen er, at selve spørgsmålet »hvad er syndsbevidsthed?« falder uden for dogmatikken. Dogmatikken forudsætter både dette spørgsmål og svaret derpå. Syndsbevidstheden er det uforklarlige for dogmatikken og samtidig dens oprindelse.

Der er et *punctum coecum* for dogmatikken og for de nye videnskaber. Kan denne blinde plet alligevel ses med noget, som ikke selv kan være et videnskab, men som alle transcendentens-videnskaber forudsætter? Kan den forsvundne disciplin, æstetikken, påtage sig denne opgave? Nu kan det kun formuleres hypotetisk: hvis en æstetik skal overleve som en teologisk æstetik, skal den være i stand til at forholde sig til syndsbevidstheden; ellers er den uinteressant eller overflødig.

#### IV. Hvad er synd?

Syndsbevidstheden er det altid forudsatte og uforklarlige. Kan man alligevel besvare spørgsmålet: hvad er synd? Hvis man kan besvare det, bliver det faktisk svært at hævde, at syndsbevidstheden er det uforklarlige. Syndsbevidstheden ville være bevidstheden om noget, som er forklarligt, og derved

ville den selv være forklarlig. Lad os derfor lede af spørgsmålet om, hvad synd er. I *Sygdommen til Dødens* anden del, første kapitel giver Anti-Climacus den velkendte definition af synd: »Synd er: for Gud fortvivlet ikke at ville være sig selv, eller for Gud fortvivlet at ville være sig selv (SV1 11, 193). Lige efter hævder han: »... Skriften definerer altid Synd som Ulydighed«, og tilføjer, at hans egen definition er »den eneste skriftmæssige« (ibid.). Det betyder, at de to definitioner skal betragtes som ækvivalente, eller at den første definition er Anti-Climacus' forsøg på at omdefinere synden i samklang med skriften.

I tillægget til dette første kapitel skriver Anti-Climacus: »At Definitionen paa Synd har Forargelsens Mulighed i sig« (SV1 11, 194). Men hvor ligger forargelsens mulighed i de to givne definitioner? Det er næsten umuligt at indse noget forargeligt i den definition, at synden er ulydighed overfor Gud, eller i at synden er for Gud fortvivlet at ville være eller ikke at ville være sig selv. Forargelsen opstår først, når man analyserer, hvad »for Gud« betyder. At være overfor Gud er,

... at dette enkelte Menneske ... kan tale med Gud, hvad Øieblik han vil, sikker paa at blive hørt af ham, kort, dette Menneske tilbydes det at leve paa den fortroligste Fod med Gud! Videre, for dette Menneskes, ogsaa for dette Menneskes Skyld kommer Gud til Verden, lader sig føde, lider, dør; og denne lidende Gud, han næsten beder og bønfølder dette Menneske om dog at tage mod Hjælpen, som tilbydes ham! Sandeligen er Noget til at tabe Forstanden over, saa dog vel dette! Hver Den, der ikke har ydmygt Mod til at turde troe det, han forarges (SV1 11, 196f.).

Forargelsens mulighed opstår først i forholdet til den *åbenbarede* Gud, der lader sig føde, lider og dør. Og at være i forhold til den åbenbarede Gud skal radikalt forstås som bogstaveligt at være overfor ham. Først da er der tale om forargelsens mulighed.

Men, hvis synden er at være overfor den åbenbarede Gud, så er synden selv åbenbaret. Med andre ord: man kan ikke tale om syndsbevidsthed *før* dette forhold til den åbenbarede Gud. Selve begrebet synd kan først opstå overfor den åbenbarede Gud. Dette bliver resultatet af det andet kapitel: »Derfor begynder Christdommen ... paa en anden Maade, med, at der maa en Aabenbaring fra Gud til, for at oplyse Mennesket om, hvad Synd er« (SV1 11, 206). Kun hvis synden selv er åbenbaret, kan man forstå, hvorfor forargelsens mulighed ligger i synden selv: »Forargelsens Mulighed ligger i: at der skal være en Aabenbaring fra Gud til for at oplyse Mennesket

om, hvad Synd er, og hvor dybt den stikker« (ibid.). Guds åbenbaring i Kristus og Guds åbenbaring om, hvad synd er, er én og samme åbenbaring. Synd er ikke at være overfor en ikke nærmere bestemt Gud, men at være overfor den Gud, der lader sig føde, lider, dør.

Derfor reviderer Anti-Climacus sin egen definition ved at give sin endegyldige definition på synd:

Definition paa Synd, som blev givet i forrige Capitel, maa derfor endnu saaledes fuldstændigjøres: Synd er, efter ved en Aabenbaring fra Gud at være oplyst om hvad Synd er, for Gud fortvivlet ikke at ville være sig selv, eller fortvivlet at ville være sig selv« (SV1 11, 207).

Dette er den eneste fuldstændige definition på synd, som Anti-Climacus giver. Hvis man analyserer den nærmere, opdager man, at der er tale om en besynderlig definition. En definition har formen: 'x er y'. Y har her to led, nemlig 'for Gud fortvivlet ikke at ville være sig selv, eller fortvivlet at ville være sig selv', som jeg kalder z, + 'erkendelsen om, hvad x er'. Altså: 'x er (z + erkendelsen om x)'. Dette er en cirkulær definition, fordi prædikatet indeholder det, som skal defineres. Definitionen kan ikke accepteres som en egentlig definition. Den siger: for at vide hvad synd er, skal jeg allerede vide, hvad synd er. Med andre ord: for at kunne definere synd, skal jeg allerede have haft en åbenbaring fra Gud; rettere: skal jeg allerede have *syndsbevidstheden* ved en åbenbaring. Syndsbevidstheden skal altid forudsættes, når man vil definere, hvad synd er.

Resultatet er det samme som fandtes i *Begrebet Angests* indledning. Synden forudsætter sig selv, enhver definition på synd forudsætter syndsbevidstheden. *Sygdommen til Dødens* eneste nye bidrag er den forklaring, at syndsbevidstheden fordrer en åbenbaring fra Gud.

Jeg opsummerer: 1. man kan ikke give en definition på synd, som ikke forudsætter sig selv; 2. synden forudsætter åbenbaringen af sig selv; 3. denne åbenbaring kommer fra Gud og er ikke andet end at være overfor Gud; 4. at være overfor Gud betyder at være overfor en Gud, der af kærlighed åbenbarer sig, lader sig føde, lider, dør på korset; 5. syndens åbenbaring eller syndsbevidstheden er at være overfor Kristus. Uden Kristus, rettere uden det at være overfor Kristus er der ingen syndsbevidsthed.

At være overfor Kristus betyder at genkende ham *som* Kristus, *som* Gud-mennesket. Og denne genkendelse kan kun ske i troen. Endvidere er genkendelsen af mig selv som synder noget, der kun kan ske i troen. Og dette er det yderligere skridt, som Anti-Climacus tager i tredje kapitel.

»...Synden er en Position – dog ikke som kunde det begribes, men som et Paradox, der maa troes« (SV1 11, 208).

## V. Identiteten mellem syndsbevidsthed og tilgivelsesbevidsthed

Det sidste skridt er, at synden er grundet i forsoningen. »For øvrigt har den Bestemmelse, at Synden er en Position, ogsaa i en ganske anden Forstand Forargelsens Mulighed, det Paradoxe i sig. Det Paradoxe er nemlig Conseqvensen i Forhold til Læren om Forsoningen« (SV1 11, 210). Det paradoksale i synden er konsekvensen af forsoningens lære. Forsoningens lære er oprindelsen af det samme paradoks, som også udtrykker sig i syndens lære. Det siger flere af Kierkegaards pseudonymer på forskellige måder. Det siger Vigilius Haufniensis, når han hævder, at syndens »Begreb er at blive overvundet«, eller at »dens Idee er, at dens Begreb bestandig ophæves« (SKS 4, 322f.). »Synden er ingen Tilstand«, netop fordi den altid allerede er ophævet i forsoningen. Det siger Climacus i *Philosophiske Smuler*, når han statuerer:

Saa bliver Paradoxet endnu forfærdeligere, eller det samme Paradox har den Dobbeltthed, ved hvilken det viser sig som det absolute; negativt ved at bringe Syndens absolute Forskjellighed frem, positivt ved at ville ophæve denne absolute Forskjellighed i den absolute Lighed (SKS 4, 252).

Det siger Climacus i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*: »Syndsbevidstheden er saaledes et bestemt medhenhørende til Bevidstheden om Syndsforladelsen« (SKS 7, 476). Og det siger Anti-Climacus i *Indøvelse i Christendom*:

... kun Syndens Bevidsthed kan, om jeg saa tør sige, forcere (fra den anden Side er Naaden Forcen) ind i denne [dvs. Kristendommens] Rædsel. Og i samme Øieblik forvandler det Christelige sig og er idel Mildhed, Naade, Kjerlighed, Barmhertighed (SV1 12, 64f.).

Der er kun ét paradoks, som samtidig er syndens og forsoningens paradoks; der er kun én bevidsthed, som samtidig er synds- og tilgivelsesbevidsthed. Hver syndsbevidsthed, som ikke – bevidst eller ubevidst – kommer fra tilgivelsesbevidsthed, er bevidsthed om noget andet end synd.<sup>14</sup>

## VI. Bevidsthed som perception

Syndsbekendelse er at være overfor Jesus som Gud-mennesket, helt bogstaveligt. Den er syndens åbenbaring. Syndens åbenbaring modtages i troens syndsbekendelse, ligesom tilgivelsens åbenbaring modtages i troens tilgivelsesbekendelse. Til åbenbaringen svarer således en åbenbaringsbekendelse.

Hvordan skal denne åbenbaring, eller rettere denne åbenbaringsbekendelse tænkes? Mit svar er: som en perception. Her vil jeg henholde mig til Kierkegaards dimisprædiken, til *Philosophiske Smuler* og til *Indøvelse i Christendom*.

Kierkegaard afholdt sin dimisprædiken den 24. februar 1844.<sup>15</sup> Prædiken kan kaldes Kierkegaards første *kristelige* tale, tre år inden de første egentlige »Christelige Taler« udkom som tredje afdeling i *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*. Prædikenens tekst er 1. korintherbrev 2,6-9, hvis sidste vers lyder: »Hvad intet øje har set og intet øre hørt, og hvad der ikke er opstået i noget menneskes hjerte, det, som Gud har beredt for dem, der elsker ham«. Prædikenens tema er dermed Guds åbenbaring i Kristus. Efter en indledning deler Kierkegaard i samklang med dette vers prædiken i tre dele: »Denne hemmelighedsfulde Viisdom forkynder, *hvad intet Øie har set*« (360); »Denne hemmelighedsfulde Viisdom forkynder, *hvad intet Øre har hørt*« (363); »Denne hemmelighedsfulde Viisdom forkynder, *hvad der ikke opkom i noget Menneskes Hjerte*« (366). I hver del kommer umiddelbart efter et spørgsmål. »Saa Du det da m:T:«; »Har Du da hørt det m:T:«; »Var det da i Dit Hjerte m:T: som det, der ikke var opkommet derinde«.

Hvad er det at se og at høre åbenbaringen, at have åbenbaringen i sit hjerte? At se åbenbaringen er at se på en anden måde, end man ser »alt Andet i Verden« (360). Til at se »alt Andet i Verden«, som er det naturlige, har mennesket »det jordiske Øie«. Men her handler det om at se »det Vidunderlige«, og »ikke [at] gjøre det Vidunderlige altfor naturligt« (361). Det handler om at se det vidunderlige *som* det vidunderlige. Heller ikke menneskets indbildningskraft formår at se åbenbaringen: »...Troens Gjenstand kan ikke sees af det jordiske Øie, altså heller ei vise sig i Indbildningens Billeder« (362). Indbildningen kan kun reproducere og variere det naturlige, dvs. det, som det jordiske øje har set; og her er det det vidunderlige, som skal ses.

Det vidunderlige, Guds åbenbaring, er givet til troens øje, til troens øre, til troens hjerte, som er noget andet end det jordiske øje, øre eller hjerte. Man kunne indvende, at troens øje kun er et metaforisk udtryk, som ikke svarer til noget i realiteten. Dog synes Kierkegaard at tage udtrykket 'troens

øje' helt bogstaveligt. I prædikenen er der tale om Gud som lys, der åbenbarer sig i det vidunderlige og som det vidunderlige. Og det, som kan modtage det vidunderlige, er synet, dog ikke det jordiske øje, men troens øje. Jeg angiver et længere citat fra dimisprædikenen:

Den Herlighed, om hvilken vi tale, var jo ikke lystelig for det jordiske Øie, da den var Jøder en Forargelse og Græker en Daarskab. Det Øie, der saae den var altsaa ikke det jordiske Øie, men Troens Øie, der skuede tillidsfuldt gennem Forfærdelsen for at see, hvad det jordiske Øie ikke opdagede, hvis den Seende var uvidende om, hvad der var at see, som Disciplene jo ikke saae det, da de gik til Emaus, og Maria Magdalene ikke saae det, da hun stod ved Graven; for at see, hvad der ængstede det jordiske Øie, naar den Seende vidste, hvad han skulde see (361).

Troens øje skuer igennem forfærdelsen og angsten, og ser noget, som det jordiske øje ikke opdager. Troens øje er det, som kan opfatte det vidunderlige på trods af den logiske modsigelse, at et menneske påstår at være Gud. Selv om Kierkegaard ikke siger det udtrykkeligt, er der således tale om en *anden perception*, som kan forholde sig til det, som forarger den almindelige perception. Denne anden perception ophæver eller erstatter ikke den almindelige, siden den almindelige perception og dens regler bliver ved med at gælde. At ophæve grænsen mellem den almindelige og den anden perception ville betyde at naturalisere det vidunderlige og at ophæve det forargende i troens perception.

Begrebet om 'troens øje' findes også i *Philosophiske Smuler*. Her finder Climacus på et nyt ord, der kan betegne dette begreb: troens »Autopsi«. »Al Tro er Autopsie«,<sup>16</sup> dvs. al tro er at se med egne øjne. Troens autopsi er betingelsen for at kunne være samtidig med Kristus. »...i denne Autopsi er ... enhver Ikke-samtidig (umiddelbart forstaaet) den Samtidige« (SKS 4, 270f). I troens autopsi kan enhver, som ikke er samtidig med Kristus, blive samtidig. »... den Troende ... har bestandig Troens *Autopsi*, og seer ikke med Andres Øine, og seer kun det samme, som enhver Troende seer – med Troens Øine« (SKS 4, 299). Troens perception er således både egen og fælles. Man ser med sine egne øjne; og man ser det samme, som de andre ser, uafhængigt af tid og rum. Troens perception er en af troens evner.

Men der er noget mere. Troens perception er netop den betingelse for at kunne forstå sandheden, som *Philosophiske Smulers* første kapitel taler om. Det er bekendt, at Climacus skelner mellem sandheden og betingelsen for at forstå sandheden (jf. SKS 4, 223). I den kristelige model modtager lære-

ren ikke kun sandheden, men også betingelsen for at forstå sandheden. Havde disciplen betingelsen af sig selv, men ikke sandheden, så ville man være tilbage i den sokratiske model. Det er først i det fjerde kapitel, at denne betingelse får et navn. »Vi ville kalde den: *Tro*. Denne Lidenskab maa da vel være hiin omtalte Betingelse, som Paradoxet giver med« (SKS 4, 261). Troen er betingelsen for at forstå sandheden. I slutningen af det fjerde kapitel præciserer Climacus, hvad det betyder at modtage betingelsen. Han skriver, »at den Samtidige som Usandheden af Guden *modtager Betingelsen og nu seer Herligheden med Troens Øine*« (SKS 4, 270, min kursivering). At modtage betingelsen er at se herligheden med troens øje; at tro er at se åbenbaringen.

Yderligere elementer om forholdet mellem tro og perception er givet af *Indøvelse i Christendom*. Anti-Climacus fokuserer på samtidigheden med Kristus, det begreb som i *Philosophiske Smuler* havde ført til begrebet 'troens autopsi'. Allerede i værkets begyndelse påstår Anti-Climacus, at samtidigheden med Kristus »er Troens Betingelse, og nærmere bestemt *er Troen*« (SV1 12, 1, min kursivering). Og at være samtidig med Kristus betyder at »see Dig [Kristus] i Din sande Skikkelse og i Virkelighedens Omgivelse, som Du gik her paa Jorden« (ibid.). Derved er troen at se Kristus i hans sande skikkelse.

Her er der et mere grundliggende problem. Kierkegaards kritik af »det Æsthetiske« er en kritik af forestillingens sandhedsindhold.<sup>17</sup> Og her handler det om at kunne fornemme Kristi samtidighed uden at have en *forestilling* om Kristus. Hvordan kan det lade sig gøre?

Det Forbigangne er ikke Virkelighed: for mig; kun det Samtidige er Virkelighed for mig. Hvad Du lever samtidig med, er Virkelighed: for Dig. Og saaledes kan ethvert Menneske kun blive samtidig: med den Tid, paa hvilken han lever (SV1 12, 61).

Denne erkendelsesteoretiske påstand minder om de *Philosophiske Smulers* »Mellemspil«: »Den umiddelbare Sandsning og den umiddelbare Erkjenden kan ikke bedrage« (SKS 4, 280). Dvs.: virkeligheden som det blot nærværende og det umiddelbart sansede kan ikke bedrage. Virkelighedens sansning er en forhistorisk handling, forstået sådan at den falder før og udenfor det historiske. Anderledes med det historiske: »Umiddelbart kan det historiske ikke sandses« (ibid.). Det historiske har tværtimod brug for en »Beslutning«, et »Samtykke«, som åbner tvivlens område.

Jeg angiver igen det ovennævnte citat, dog i sin fuldstændige form: »Og

saaledes kan ethvert Menneske kun blive samtidig: med den Tid, paa hvilken han lever – og saa med Eet til, med Christi Liv paa Jorden, den hellige Historie, staar ene for sig, udenfor Historien« (SV1 12, 61). For at vi kan være samtidige med Kristus, skal Kristi liv *ikke* opfattes som noget historisk. Samtidigheden med Kristus kræver noget analogt til sansningen af det samtidige, man lever i. For at forvandle den historiske Jesus til den evige samtidige forlanges en *ny* sansning, som er i stand til at fornemme Kristus i virkeligheden: »Kan Du ikke taale Samtidigheden, ikke taale at see dette Syn [nemlig synet af Kristus] i Virkeligheden ...: saa er Du ikke *væsentlig* Christen« (SV1 12, 62).

Kristi skikkelse eller billede kommer derved til at have en særlig status. I en bøn i *Indøvelse i Christendom* skriver Anti-Climacus:

... at dog dit Billede i Fornedrelsen maatte staae saaledes levende for os, opvækkende og overtalende, at vi føle os dragne til Dig i Ringheden, dragne til at ville ligne Dig i Ringheden, Du som fra Høiheden vil drage Alle til Dig (SV1 12, 156).

Anti-Climacus genfortæller på to sider Kristi historie. Bagefter appellerer han til læserens forestillingsevne, *indbildning*: »Forestil dig denne Fornedrede ...« osv. Og så kommer spørgsmålet: »Kan nu dette Syn ikke bevæge Dig?«. Men indbildningskraften kan kun bevæge til forundring, kan kun forføre, kan kun gøre Kristus interessant. Der kræves noget andet – samtidigheden – for at få adgang til et andet syn.

Tænk ... ikke betragtede paa ham, men tænk først og fremmest paa Dig selv, at Du i Din Tanke bliver samtidig med ham. Kan *nu* dette Syn ikke bevæge Dig – ikke til Taarer, der her ere paa urette Sted, overflødige, ja af det Onde, hvis det ikke er over Dig selv Du græder – men til Alvor, til Handling, til dog paa nogen Maade at ville lide i Lighed med ham? Du tvinges ikke mod Din Villie; men salig er Du, om Din Villie tvinger Dig saaledes, at Du maa sige: jeg kan det ikke anderledes, thi dette Syn bevæger mig! (SV1 12, 160, min kursivering)

Det er først samtidighedens syn, der bevæger til handling; det er mulighedsbetingelsen for både viljen og handlingen. Der er ingen kontinuitet mellem indbildningskraften og den anden perception. Der er tværtimod et brud. Den anden perception er en ny evne. Indbildningskraften fører ikke af sig selv til den ny perception. Indbildningskraften er det historiskes perception,

den ny perception er samtidighedens perception. Men det handler ikke kun om en perceptionens metamorfose. En sådan opfattelse ville føre til den idé, at den første perception og den dertil relaterede indbildningskraft erstattes af den anden perception. Men det er ikke tilfældet. Den anden perception *tilføjes* den første. Der er ikke kun noget, som ses anderledes; men der er noget, som *også* ses anderledes. De to perceptioner må ikke blandes, ellers bliver perceptionen af Kristus en form for hallucination eller fanatisme. At sanse Kristus i troen er ikke det samme som at sanse koppen på bordet. Der er tale om to forskellige samtidigheder, som kræver to forskellige perceptioner.

Jeg tillader mig at nævne en mulig anvendelse af denne teori om en dobbelt perception. Jeg tænker på Kierkegaards nadverforståelse, som indskriver sig i den lutherske nadverforståelse som *consubstantio*. »[...] idet Du modtager Pantet, modtager Du ham selv, *i og med* det synlige Tegn giver han Dig sig selv til Skjul over Dine Synder« (SV1 12, 289, min kursivering). I dette »i og med« udtrykker samtidigheden af brødets, vinens og Kristi tilstedeværelse sig, dvs. den samtidige perception af hhv. brødet og Kristi legeme, vinen og Kristi blod.

## VII. Den teologiske æstetiks deduktion

Troen har en perception, en *aisthesis*, som skal forstås som enhed af syndsbevidsthed og tilgivelsesbevidsthed. Denne anden *aisthesis* er en ny evne, en evne til modtagelse. At modtage den betingelse, som *Philosophiske Smuler* taler om, betyder at modtage muligheden for en anden perception.

Troen vil derved indeholde to evner: perceptionen og viljen, hvor perceptionen er mulighedsbetingelsen for troens vilje. Dog vil troen ikke have den tredje evne, som er i det naturlige sind: logikken. Troens *aisthesis* har ikke en egen logik, og den arbejder heller ikke med henblik på en ny logik. Der er kun én logik, og denne er forstandens logik, som troen skal udsette sig for. Hvis troen havde en ny logik at tilbyde, ville hele Kierkegaards opfattelse af troen gå i stykker. Troen ville tabe det forargelige, der kendetegner den; den ville kunne forklare og derved tæmme paradokset. Troen lader paradokset være som paradoks; den har ikke en ny logik at tilbyde, endnu mindre en ny erkendelse eller videnskab; men den relaterer sig til paradokset på en anden måde, gennem sin *aisthesis*. Troens *aisthesis* er nådens gave. Siden denne perception placerer sig ved siden af den naturlige perception, kunne man godt kalde denne evne supranaturlig. Dog skal denne supranaturalisme ikke fortolkes som oversanselig. Kierkegaards supranaturalisme er en *sanselig supranaturalisme*.

Den teologiske æstetiks deduktion har denne form: hvis der findes tro, må der også være en troens perception, en troens aisthesis. Uden denne aisthesis, og uden denne evne til at sanse, ville troen være umulig. Den teologiske æstetik er legitimeret som diskurs over troens aisthesis.

Den teologiske æstetik er hverken en del af dogmatikken eller af etikken. Men hverken dogmatikken eller etikken kan opstå uden syndsbevidsthed eller tilgivelsesbevidsthed, dvs. uden troens perception. Denne er mulighedsbetingelse for både dogmatik og etik. Derfor er en teologisk æstetik, som diskursen om troens perception, forudsætningen for både dogmatik og etik.

## VIII. Kunst

Selv om den er funderet som diskurs om det sanselige, kan en teologisk æstetik ikke undgå spørgsmålet om det skønne og om kunsten eller kunstnerne. Jeg begynder med det sidste. I *Indøvelse i Christendom* bliver kristologien udgangspunkt for en radikal kritik af indbildningskraftens mulighed for at »gengive« Kristus i sin fornedrelse (jf. *SV1* 12, 173–184). Kritikken fører i bogens slutning til et voldsomt angreb på kunsten og til nogle næsten ikonoklastiske sider. »Var det nu mig muligt, det vil sige, kunde jeg overtale mig til, bevæges til at dyppe Penslen, at løfte Meislen, for i Farver at fremstille Christus, eller for at udhugge hans Skikkelse?« (*SV1* 12, 232)

Kristus, Guds billede, må ikke gengives i billeder. Billedforbudet angående Gud forandres til et billedforbud angående Kristus. Er der ikke en modsigelse mellem billedets grundlæggelse i Kristus og billedernes fordømmelse? Modsigelsen opstår imidlertid ikke, idet der er en statusforskel mellem Kristus *som billede* og *Kristi* billede. Kristus som billede gengiver intet, hverken sandheden eller Gud, for han er Gud og sandheden. Han henviser kun til sig selv, han er det absolutte billede. Kunstens billeder vil til gengæld gengive sandheden, og *derfor* bedrager de. Kunsten er altså ikke fordømt i sig selv, men i det øjeblik, den vil gengive sandheden, fordømmes den. Det er kunstens ontologiske krav som er sigtet. Hvis kunsten vil være – med Heideggers ord – en »ins-Werk-setzen der Wahrheit«<sup>18</sup> bliver den en 'ins-Werk-setzen der Falschheit'. Og problemet er netop, at dette ontologiske krav har været med siden æstetikens indstiftelse. Således betvivler Kierkegaard også det frelsende i en kunst, der vil være sandhedens iværksættelse. Odo Marquard har hævdet:

... die Ästhetisierung der Kunst ist die – spezifisch moderne – Rettung der Werkgerechtigkeit unter Bedingungen des (lutherischen) Protestantismus ... Wo die Heilsrelevanz »guter Werke« durch das reformatorische »sola gratia« und »sola fide« abgewiesen wird, bleibt den guten Werken, um Heilsrelevanz zu behalten, nur mehr die Flucht aus dem religiösen in den profanen Bereich: in das Ästhetische, das ebendarum – nicht zufällig im Terrain des Protestantismus – philosophisch zum Thema wurde, und zwar vor allem im Raum des Luthertums.<sup>19</sup>

Det er ikke længere de gode værker, men de skønne værker, altså kunstværkerne, der frelser, netop fordi de »iværksætter« sandheden. Dette har ifølge Marquard været den filosofiske æstetiks skjulte dagsorden siden Baumgarten. Kierkegaard reagerer netop mod denne dagsorden ved at stille den frelsende Kristus mod den frelsende kunst. Konsekvensen er, at kunsten skal give afkald på af sin ontologiske opgave.<sup>20</sup>

Men det betyder ikke bare at stille det kristelig-religiøse mod det æstetiske, som stadiernes teori lærer, men at stille *en teologisk æstetik forankret i kristologien* mod den filosofiske æstetik. Noget lignende skete allerede i *Enten – Eller*. Vilhelms kritik af det æstetiske i værkets anden del er udfoldet fra en etisk synsvinkel. Det er utvivlsomt. Men samtidig vil Vilhelms vise, at hans kritik er mindst lige så meget en *æstetisk* kritik af det æstetiske. Vilhelm prøver at bevise, at der er en skønhed, som er skønnere end det æstetiskes skønhed. Man kan nøjes med at læse indholdsfortegnelsen til *Enten – Ellers* anden del:

1. Ægteskabets *æstetiske* Gyldighed.
2. Ligevægten mellem *det Æstetiske* og Ethiske i Personlighedens Udarbeidelse.
3. Ultimatum (SKS 3, 11, min kursivering).

På samme måde handler det om at finde det æstetiske synspunkt, som bærer den religiøst-kristelige kritik både af det æstetiske og af det etiske. Og dette æstetiske synspunkt er det vidunderlige, Kristus som det vidunderlige. Det skønne erstattes af det vidunderlige.

## IX. Det skønne og det vidunderlige

I de *Philosophiske Smuler* præsenterer Climacus sit »Tanke-Projekt« om »Guden som Lærer og Frelser« som »et Digterisk Forsøg«. Idet digteren har

som formål at producere det skønne, skal projektet betegnes som et skønt forsøg. Hvis Climacus kunne have fuldført sit projekt, ville han have skrevet et skønt værk: det skønne værk om inkarnation. I slutningen af andet kapitel giver Climacus dog ordet til en imaginær opponent: »Dersom nu Nogen vilde sige: 'Det, Du digter, er det lumpneste Plagiat, der nogensinde er forekommet; da det hverken er mere eller mindre end hvad ethvert Barn veed,' saa maa jeg med Blussel høre at jeg er en Løgner« (SKS 4, 241).

Således sætter Climacus et spørgsmålstejn ved hele bedriften. At plagiere er at påstå, at et værk, som i virkeligheden er en efterligning, er originalt. Man påstår, at man er skaber af noget, man ikke har skabt. Climacus prøver at forsvare sig: »Men hvorfor den lumpneste? Enhver Digter, der stjæler, stjæler jo fra en anden Digter, og saaledes ere vi jo alle lige lumpne«. Hvis »Al poesie er en Efterligning«, som Aristoteles siger og Kierkegaard citerer i sin notesbog »Æsthetica« (Notesbog 12:8, i SKS 19, 376), så er det digterens væsen at stjæle, og derfor at være lumpen. Men Climacus er den lumpneste, fordi der er en kvalitativ forskel på tyveriet.

...jeg forstaar Dig, derfor var det Du kaldte min Adfærd det lumpneste Plagiat, fordi jeg ikke stjal fra en enkelt Mand, ikke bestjal Slægten, men bestjal Guddommen, eller ligesom stjal ham bort, og gudbespotteligen, skjønt jeg kun var et enkelt Menneske, ja endog en lumpen Tyv, gav mig Mine af at være Guden (SKS 4, 241).

Gud er altså digtets forfatter, og at bestjæle Gud gør forbrydelsen kvalificeret, og dermed den mest lumpne. Men hvorfor kan dette værk ikke være »et menneskeligt Digt«? Her rekurrerer Climacus til dimisprædikenens tekst, 1. kor. 2,9: denne tanke kan ikke opstå i noget menneskes hjerte.

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? Dette var jo den sletteste Tanke, eller rettere saa slet en Tanke, at den ikke kunde opkomme i ham (SKS 4, 242).

Den sletteste tanke er, at Gud, den evige, den uforanderlige, kunne finde på at lade sig føde og dø for dette enkelte menneskes skyld. Denne tanke – tænkt som *virkelig*, som allerede sket og som gentaget hver gang dette menneske er »for Gud«, og endelig *sanset* som *virkelig* – kan den menneskelige

indbildningskraft ikke formå at fremstille. Denne tanke er »den vidunderlige-skjønneste Tanke« – skriver Climacus. Derved er tanken ikke længere et digt, heller ikke et skønt digt, heller ikke det skønneste digt. Det er »Vidunderet«, eller »det Vidunderlige«.<sup>21</sup>

Og er det Hele ikke vidunderligt, ... staae vi ikke her, som jeg jo sagde det, og som Du jo uvilkaarligen selv siger det: ved *Vidunderet*. Og idet vi nu saaledes begge staae ved Vidunderet, ... saa tilgive Du mig, at jeg var i den besyndelige Vildfarelse, at jeg havde digtet det. Det var en Vildfarelse, og Digtet saaledes forskjelligt fra ethvert menneskeligt Digt, at det intet Digt var, men *Vidunderet* (SKS 4, 242).

Udtrykt med dimisprædikenens ord: det jordiske øje kan se det skønne, troens øje det vidunderlige: »Den, der ... troer, ... seer Vidunderet« (jf. SKS 4, 291).<sup>22</sup>

Ved at sætte vidunderet op mod digtet bruger Kierkegaard uden tvivl en teologisk kategori imod det æstetiske. Men det vidunderlige har også siden Aristoteles været en æstetisk kategori, og som sådan har den været debatteret fra renæssancen til romantikken. »Ein Dichter muß sich bemühen, das Wunderbare [*tò thaumastón*] in das Trauerspiel zu bringen: in dem Heldengedichte aber steigt dasselbe bis in das (dem Scheine nach) Unvernünftige [*tò álogon*]«, skriver Aristoteles i sin *Poetik*, her citeret i M.C. Curtius' oversættelse, som Kierkegaard ejede.<sup>23</sup> Og Curtius kommenterer: »Der höchste Grad des Wunderbaren begreift also dasjenige, was Aristoteles das Unvernünftige nennet«.<sup>24</sup> Forholdet mellem det ufornuftige (*tò álogon*) og det vidunderlige var i det 18. århundrede et omstridt emne.<sup>25</sup> Det vidunderlige bliver hos Kierkegaard Guds æstetiske dimension mod det skønne.

Hos Kant er dømmekraftens æstetiske evne legitimeret som den evne, der er mulighedsbetingelsen for en menneskelig erfaring. Dog kan dette a priori princip kun manifestere sig rent i den konkrete oplevelse af det skønne. På en analog måde er troens perception mulighedsbetingelsen for den religiøse kristelige erfaring. Denne evne manifesterer sig i perceptionen af det vidunderlige. Således udmunder den teologiske æstetiks analytik hos Kierkegaard i hans kristologi.

## X. Konklusion og perspektiver

På trods af Kierkegaards kritik af det æstetiske, på trods eller ved siden af de

nylige forsøg på at fortolke Kierkegaards æstetik i dekonstruktive, litterære, stilistiske eller poetiske mønstre,<sup>26</sup> er det min tese, at der hos Kierkegaard findes en teologisk æstetik, at den er forankret i hamartiologien, og at den via hamartiologien er forankret i kristologien.

At Kierkegaards teologiske æstetik kan bruges som et forbillede for en teologisk æstetik, vil jeg vise ved at pege på to perspektiver. De er kun på skitsestadiet og gælder som forskningslinjer. Den ene angår forholdet mellem teologisk og filosofisk æstetik, den anden forholdet mellem teologisk æstetik og religionsfilosofi.

Den filosofiske æstetik er baseret på kunstens ontologiske krav, dvs. på påstanden om, at kunsten kan manifestere væren eller sandhed eller erfarings højeste betingelse. Hvad sker der med æstetikken, når kunsten ikke længere kan udtrykke sandheden? Dette er æstetikken problem siden Hegel. I den såkaldte kunstens død er den, der risikerer at dø, egentlig ikke kunsten, som uanfægtet bliver ved at føre sit liv, men netop æstetikken, forstået som refleksion over kunstens ontologiske krav. En teologisk æstetik som diskurs over troens perception kan: 1. Pege på en radikal fortolkning af perception, og derved føre æstetikken tilbage til perceptionen som hovedproblem. 2. Indeholde en kritik af kunstens ontologiske og forløsende krav, der vil aflaste og derved ligesom befri kunsten. Kunsten bliver ført tilbage til sine grænser, som jeg vil kalde indøvelse i perception. Hovedproblemet ville her være, hvordan forholdet mellem kunstens og troens perception skal tænkes, og om kunsten kan forberede den plads, hvor troens perception kan forekomme.

Hos Kierkegaard er en teologisk æstetik funderet i kristologien. Kan en teologisk æstetik som troens perception adskilles fra kristologien? Det kan den, hvis troens perception tages som fundament for en ikke kun kristelig religionsfilosofi. Opgaven ville være at vise: 1. hvordan begrebet troens perception kan bearbejdes fænomenologisk, så at det bliver kompatibelt med forskellige religioner; 2. hvordan dette begreb udelukker muligheden for et hierarki af forskellige religioner, såfremt en religion bevæger sig *inden for* troens perception. I stedet for at være funderet i én dogmatik, ville en teologisk æstetik således kunne betegnes som *prolegomena* til forskellige religioners dogmatikker. Sagt à la Vigilius Haufniensis: så snart en teologisk æstetik er færdig med troens perception bliver den at aflevere til dogmatikkerne.

## Notes

1. Artiklen blev i en lidt anderledes form præsenteret som oplæg til et seniorseminar på Afdeling for systematisk teologi, Det teologiske fakultet, Københavns Universitet, i september 2003.
2. »Scientia cognitionis sensitivae«; A.G. Baumgarten, *Æsthetica*, Frankfurt a.d. Oder 1750-58, §1.
3. »... allerede de græske filosoffer og kirkefædre har altid nøjagtig skelnet mellem *aisthetá* og *noetá* ... *Noetá* skal altså erkendes ved den øvre evne, og er logikkens objekt; *aisthetá* er objekt for den *episteme aisthethiké* eller æstetikken«; Baumgarten, *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, Halle 1735, § 116.
4. »Theoria liberalium artium«, »ars pulchre cogitandi«; Baumgarten, *Æsthetica*, op. cit., § 1.
5. Jf. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 21, B 65f., § 38, B 150f.
6. Jf. E. Rocca, »Kierkegaard's Second Aesthetics«, i H. Deuser & N.J. Cappelørn (udg.), *Kierkegaard Studies Yearbook 1999*, Berlin & New York 1999, s. 278-292.
7. H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik*, I, Einsiedeln 1961, s. 46.
8. *Ibid.*, s. 48f.
9. *Ibid.*, s. 118.
10. H.-E. Bahr, *Poiesis: Theologische Untersuchung der Kunst*, Stuttgart 1961, s. 264.
11. A. Grözinger, *Praktische Theologie und Ästhetik: Ein Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie*, München 1991<sup>2</sup>, s. 125.
12. H. Deuser, »Die Frage nach dem Glück in Kierkegaards Stadienlehre (Ästhetik, Ethik, Religion)«, i P. Engelhardt (udg.), *Glück und geglücktes Leben: Philosophische und theologische Untersuchungen zur Bestimmung des Lebensziels*, Mainz 1985, s. 178.
13. P.Th. Erne, *Lebenskunst. Aneignung ästhetischer Erfahrung: Ein theologischer Beitrag zur Ästhetik im Anschluß an Kierkegaard*, Kampen 1994.
14. Jf. også Chr. Axt-Piscalar, *Ohnmächtige Freiheit: Studien zum Verhältnis von Subjektivität und Sünde bei August Tholuck, Julius Müller, Sören Kierkegaard und Friedrich Schleiermacher*, Tübingen 1996, s. 209-213, 237f.
15. Jf. *Pap.* IV C 1, s. 355-69 (herefter kun sideangivelse i teksten).
16. *Pap.* V B 6,8; jf. også 6,17.
17. Jf. Vilhelms kritik af den æstetiske fremstilling i *Enten – Eller*, SKS 3, 132-138.
18. Jf. M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, i *Holzwege*, Frankfurt a. Main 1950.
19. O. Marquard, *Aesthetica und Anaesthetica: Philosophische Überlegungen*, Paderborn 1989, s. 14f.
20. Det har jeg prøvet at påvise i arkitekturens tilfælde i artiklen »Estetica e architettura oggi«, i L. Thernes, A. Galbo, M. Tornatora (udg.), *Il progetto dell'esistente e il restauro del paesaggio in Calabria. Proposte per Palmi*, Reggio Calabria 2004, s. 195-200.
21. Som det bliver betegnet i dimisprædikenen.
22. I efteråret 1844 kommer Kierkegaard tilbage til det vidunderlige i en optegnelse i Journalen JJ: »NB. Kun i Vidunderet kan Gud vise sig for Mennesket, c: saansart han seer Gud seer han et Vidunder. Men at see Vidunderet er ham ikke muligt ved sig selv, da Vidunderet er hans egen Tilintetgjørelse. Dette udtrykte Jøderne billedligt ved, at det at see Gud var Døden. Rigtigere maa man si-ge at det at see Gud ell. at see Vidunderet er i Kraft af det Absurde, thi Forstanden maa gaae afVeien.« (JJ:270, i SKS 18, 226).
23. Aristoteles, *Dichtkunst*, Hannover 1753, ktl. 1094, s. 56 (1460 a 12ff.).
24. *Ibid.*, s. 313.

25. Jf. J.J. Bodmer, *Critische Abhandlung von dem Wunderbaren in der Poesie und dessen Verbindung mit dem Wahrscheinlichen*, Zürich 1740; J.J. Breitinger, *Critische Dichtkunst*, Zürich 1740; J.Chr. Gottsched, *Versuch einer Critischen Dichtkunst*, Leipzig 1751<sup>4</sup> (1. udg. 1730).
26. Ét eksempel: »Kierkegaards æstetik' handler om den æstetik, Kierkegaard udfolder *med* sit værk og *i* sit værk. Om hans praktiseren som forfatter: hans holden hus med sit forfatterskab og med sig selv i dette hus«, P.E. Tøjner, J. Garff, J. Dehs, »Forord«, i sammes *Kierkegaards æstetik*, København 1995, s. 7.