
Til Kierkegaards forståelse af prædikenens kategori

Af Preben Ulstrup

Egentlig er det vel dumdrigtigt at give sig systematiserende i kast med Kierkegaards forståelse af prædikenens kategori. Ikke bare fordi han i al almindelighed vender sig mod ethvert spekulativt system, men også fordi han aldrig har givet en samlet fremstilling af sit syn på prædikenen. Når forsøget alligevel gøres i denne artikel, har det to grunde. For det første har han både i sine offentliggjorte værker og i sine papirer så mange spredte udtalelser om prædikenen, at den tydeligvis har optaget ham i væsentlig grad. For det andet har hans tanker og teologi haft så stor indflydelse på vort århundredes prædikanter, at det under alle omstændigheder må have interesse at søge en afklaring af, hvorledes han selv har opfattet det at prædike.

Tanken om en mere systematiseret homiletik har da heller ikke været aldeles fremmed for Kierkegaard selv. Ifølge dagbogen fra 1847 overvejer han således at udgive »et strengere videnskabeligt Værk om den geistlige Talekunst med stadigt Hensyn til Aristoteles' Rhetorik« (VIII,1 A 229).¹ Planen bliver dog aldrig ført ud i livet, men i papirerne fra samme år findes nogle udkast til forelæsninger over meddelelsens dialektik. Selvom det kun drejer sig om ufuldendte brudstykker, indeholder de dog tilstrækkeligt til at danne udgangspunkt for en nærmere undersøgelse af hans syn på prædikenen som meddelelsesform.²

Meddelelsesformen

I de omtalte forelæsningsudkast om »Den ethiske og den ethisk-religiøse Meddelelses Dialektik« (VIII,2 B 79-89) skelner Kierkegaard imellem tre hovedtyper af meddelelse, nemlig den direkte, den indirekte og den direkte-indirekte meddelelse.

Den *direkte meddelelse* formidler ren viden, idet den kognitivt reflekterer på den genstand, der skal informeres om. Der er altså tale om et objektivt, betragtningsforhold, der hverken involverer meddelerens eller modtagerens eksistens.

Hvis meddelelsen angår eksistensen, hvis den er af etisk karakter, er denne objektiverende, direkte meddelelse imidlertid af det onde. Ifølge Kierkegaard har samtiden ganske ladet dette forhold ude af betragtning og gjort al meddelelse direkte. I forlængelse heraf er det etiske blevet gjort til genstand for videnskab, som om det drejede sig om en meddelelse af

viden. Det er ifølge Kierkegaard helt forfejlet, idet det etiske ikke har nogen objektiv genstand. Det kan ikke meddeles som en viden, men kun som en kunnen, for meddelelsens modtager er allerede i besiddelse af genstanden. Den ægte form for etisk meddelelse opererer derfor på samme måde som en korporal, der uden videre antager, at enhver bondekarl er i besiddelse af de fornødne egenskaber til at blive soldat. Korporalen lærer ikke soldaten at exercere ved at bibringe ham en viden, men ved at meddele ham det som en kunst, det vil sige ved at lære ham at benytte de evner og den potentielle dygtighed, han allerede er i besiddelse af. På samme måde, når det drejer sig om etisk meddelelse: genstanden er ikke en viden, men modtagerens eget indre; det drejer sig om modtagerens selverkendelse.

Men hvordan kan det ene menneske bibringe det andet *selverkendelse*? Det sker via den *indirekte meddelelse*, hvis forbillede er den sokratiske majeutik. Meddeleren må alene virke indirekte, fordi der ikke eksisterer noget ligefremt forhold mellem ham og modtageren. Ethvert menneske besidder det etiske på forhånd i og med at være menneske, hvilket også kan udtrykkes således, at Gud er den egentlige læremester, fordi han har nedlagt det etiske i mennesket. Meddeleren skal derfor tilintetgøre sig selv i meddelelsesforholdet, så han ikke kommer til at stå imellem modtageren og Gud, sådan som tilfældet bliver, hvis han forsøger at meddele det etiske direkte. Hvis meddeleren giver indtryk af at have noget at give modtageren, kan det nemlig medføre, at denne blot fatter beundring for ham og begynder at efterabe ham i stedet for selv som enkelt at forholde sig til Gud.

Mens den rent etiske meddelelse altså går ud fra, at mennesket i sig selv besidder sandheden, og derfor udelukkende fokuserer på dets eget indre, er den etisk-religiøse meddelelse baseret på, at mennesket må have sandheden udefra. Den etiske meddelelse appellerer til menneskets immanente forudsætninger, mens den etisk-religiøse og kristne meddelelse bringer noget nyt ind i tilværelsen, den bringer et transcendent moment (åbenbaringen), der ikke lader sig finde i mennesket selv. Når det forholder sig således, må der i denne meddelelsesform være tale om et moment af viden, og som nævnt meddeles viden direkte.

Dermed er imidlertid ikke alt sagt om den etisk-religiøse meddelelse, for den drejer sig jo ikke, som den rene vidensmeddelelse, om objektive kendsgerninger, der kan modtages og viderebringes uden personligt engagement. Ligesom i forbindelse med etisk meddelelse, er der også her tale om opdragelse i en »kunnen« eller en »skullen-kunnen«, men med den forskel, at der her er en genstand, for så vidt som der først må ske en vidensmeddelelse. Her kan den direkte meddelelse ikke stå alene: »At der er et Videns Moment gjælder navnlig i Forhold til det Christelige, der maa jo foreløbigt meddeles en Viden om Christendommen. Men det er blot et Foreløbigt« (VIII,2 B 85,29). At det er foreløbigt betyder ikke, at det igen træder ud af kraft eller mister sin betydning, men at det må til som forudsætning uden derfor at være tilstrækkeligt i sig selv. For at

undgå, at vidensmeddelelsen blot bliver modtaget som en udvendig, objektiv lære, må den ledsages af den personlige, lidenskabelige tilegnelse i eksistensen. Et sådant etisk moment i meddelelsen kan, som vi har set, kun meddeles indirekte: »christeligt er Mskt ikke som saadant vidende om det Religieuse, her maa først en lille Videns-Meddelelse – men saa indtræder igjen det samme Forhold som i det Ethiske. Undervisningen, Meddelelsen maa ikke være som om en Viden, men Opdragelse, Indøvelse, Kunst-Undervisning« (VIII,2 B 82,13). Ved den etisk-religiøse eller kristelige meddelelse står vi altså overfor en meddelelsesform, der både indeholder et moment af viden og etik, og da disse to momenter kræver hver sin meddelelsesform, bliver der her tale om en dobbelt, en *direkte-indirekte meddelelse*.

Mens meddeleren i den rent etiske meddelelse har til opgave at tilintetgøre sig selv, må han i den direkte-indirekte, kristelige meddelelse være tilstede i meddelelsesforholdet for at gøre sin myndighed gældende. I selverkendelsens situation kræves der ingen myndighed, dér skal modtageren blot gøres bevidst om den viden, han allerede besidder. Men skal han modtage en viden, der er ham totalt fremmed, og som kommer udefra for at gribe afgørende ind i hans eksistens, må den bero på en myndighed, der kan få ham til at acceptere denne meddelelse som gyldig: »Meddeleren har Myndighed m.H.t. den Videns Meddelelse som her er et Første«. Her kræves altså af meddeleren, at han med myndighed optræder som en lærer, der virkelig har noget nyt at bringe eleven, og af modtageren kræves lydighed.

Den etisk-religiøse meddelelse, altså forkyndelsens eller prædikenens kategori, kan nu foreløbigt bestemmes som karakteriseret derved, at den dels indeholder et moment af viden, der på grundlag af en myndighed må meddeles direkte, og dels et moment af kunnen, der indirekte må kaldes frem i modtagerens eksistens.

Myndigheden

Forelæsningsudkastenes skelnen mellem den etiske og den kristelige meddelelsesform er til en vis grad parallel til den skelnen, som Climacus i »Efterskriften« foretager mellem religiøsitetene A og B. Til religiøsiteten A, den immanente religiøsitet, svarer den indirekte meddelelse, der tager udgangspunkt i menneskets egne forudsætninger. Og til religiøsiteten B, den paradoks-dialektiske religiøsitet, svarer den direkte-indirekte meddelelse, der dels lader mennesket møde Guds tiltale fra transcendenzen og dels kræver subjektiv tilegnelse.

Hvordan passer da den såkaldt »opbyggelige« del af forfatterskabet ind i det mønster, der hidtil har aftegnet sig?

Både de »opbyggelige« og de »kristelige« af Kierkegaards taler bliver undertiden regnet for og behandlet som prædikener³. Vil man fastholde Kierkegaards egne begreber, lader det sig dog ikke gøre uden videre, især ikke for de opbyggelige talers vedkommende.

Allerede i forordet til de første opbyggelige taler fra 1843 hedder det,

at bogen »blev kalden 'Taler' ikke Prædikener, fordi dens Forfatter ikke har Myndighed til at *prædike*; 'opbyggelige Taler' ikke Taler til Opbyggelse, fordi den Talende ingenlunde fordrer at være *Lærer*« (4,13). Dette gentages stereotypet i forordet til de følgende taler af samme kategori. Meddelelsen af disse taler har altså ikke den myndighed, der åbenbart forudsættes for at kunne prædike, og han fordrer ikke at være lærer, fordi han kun kan tale opbyggeligt og ikke til opbyggelse. Da talen var om meddelelsens dialektik, stødte vi også på begreberne »Myndighed« og »Lærer«, nemlig der, hvor en transcendent virkelighed skulle hævdes overfor menneskets immanente erkendelsesmuligheder. Når disse begreber ikke gøres gældende i forbindelse med de opbyggelige taler, kan man altså formode, at de ikke opererer med en transcendent virkeligheds indbrud i tilværelsen, men kun bevæger sig indenfor immanensens sfære. At dette svarer til Kierkegaards eget syn på talerne, bekræftes ikke blot af Climacus' udtalelser i »Efterskriften« (jvf. 9,214; 9,228 f.), men også af adskillige dagbogsnotater (VIII,1 A 1; VIII,1 A 15; VIII,1 A 20; VIII,1 A 21).

Men de kristelige taler, svarer de så til prædikens kategori? I det mindste de senere af dem opererer jo klart med åbenbaringsbegrebet, idet de gør transcendenten gældende både ved afsløringen af synden og ved forkyndelsen af forsoningen.⁴

Alligevel bliver svaret benægtende. Med tredie afdeling af »Opbyggelige Taler i forskjellig Aand«, der er betitlet »Lidelsesnes Evangelium. Christelige Taler«, indfører Kierkegaard for første gang kategorien kristelig tale. I forordet hedder det, at talerne »i mere end een Henseende ikke ere, og derfor af mere end een Grund ei heller ere nævnte: *Prædikener*« (11,201). I selve forordet uddybes det ikke nærmere, hvorfor talerne ikke er prædikener; men i papirerne gives en mere udførlig forklaring: »Den christelige Tale indlader sig til en vis Grad med Tvivlene – Prædikenen opererer absolut, ene og alene ved Myndigheden, Skriftens, Christi Apostlenes. Det er derfor absolut Kjætterie i en Prædiken at indlade sig med Tvivlene, selv om man forstod nok saa godt at haandtere dem. Derfor staaer der i Forordet til mine christelige Taler: hvis en Lidende, der tillige er *løben vild* i mange Tanker. En Prædiken forudsætter en Præst (Ordinationen); den christelige Tale kan være et almindeligt Menneske« (VIII,1 A 6).

Den kristelige tale mangler altså myndigheden, og i forlængelse heraf afviger den fra prædikenen ved overhovedet at tage tvivlen alvorligt og behandle den i forhold til det kristne budskab. Den kristelige taler forudsætter prædikens myndige og absolutte tiltale og har i forhold til tvivlen en sjælesørgerisk funktion, som prædikanten ikke har. Prædikenen beskæftiger sig ikke med tvivlen, for den er selv det, som skal troes eller betvivles.

End ikke talerne ved fredagsaltergangen kan betegnes som prædikener. Selv om de ikke går ind på tvivlens præmisser, så gælder det ifølge forordet, at de »dog mangle et Væsentligt i at være og derfor heller ei

bleve kaldte Prædikener« (13,237). Det væsentlige, de mangler, er stadigvæk myndigheden, ikke blot som begreb, men den konkrete myndighed, der overdrages prædikanten ved ordinationen: »Thi til den 'ordinerede' Præst svarer 'Myndighed', og til det at 'prædike' svarer som dettes egentlige Opgave Læren om Synd og Naade: netop derfor har jeg lige fra det Første af sagt (Forordet til to opbyggelige Taler 1843) og derpaa stereotypet gjentaget, at jeg var 'uden myndighed', og endnu tilsidst, i Forordet til Taler ved Altergangen om Fredagen mindet om, at det dog ikke var 'Prædikener'« (X,5 B 201 s. 383).

Den myndighed, som Kierkegaard finder afgørende for prædikenens kategori, forbinder han udtrykkeligt med ordinationen: »Myndigheden er enten en apostolisk Kaldelse eller Ordinationens specifikke Qvalitet. At prædike er just at bruge Myndighed; og at dette er det at prædike, er just aldeles glemt i vor Tid« (15,57 anm.). For ham har ordinationen reel betydning for prædikantens position i meddelelsens situation: »Prædikenen svarer . . . til det Christelige, og til Prædikenen svarer en Præst, og en Præst er væsentligen hvad han er ved Ordinationen« (9,229). Skønt Kierkegaard ved en enkelt lejlighed lader Climacus betegne ordinationen som en »character indelebilis« (9,228), er der dog ikke tale om, at han anser den for at være en forlængelse af en speciel værdighed endsige en form for ufejlbarlighed. Tværtimod betragter han den som en forpligtelse for prædikanten. Med tanke på ordinationsløftet lægger han vægten på, at ordinanden ved ed har ladet sig forpligte til at forkynde det kristne budskab med myndighed: »'Præsten' er ved helligt Løfte, ved Haands-Paalæggelse og Hellig-Aands Meddelelse forpligtet til at forkynde Christendommen, som den findes i det N.T. – altsaa dog vel uden Hensyn til om det behager Menneskene eller ikke« (X,4 A 551, s. 368). Forkynderen må være lydige mod »et Høiere«, og ordinationen kommer således til at stå som et ubetinget »du skal«, der byder prædikanten at bruge myndighed og forkynde det kristne budskabs »du skal« uafkortet: »En Præst skal bruge Myndighed, han skal sige til Menneskene: *I skulle*, det skal han, om de saa sloge ham ihjel, det skal han, om saa Alle faldt fra Christendommen, medens Alle ville antage den, hvis han sagde: jeg udbeder mig et høistæret, dannet Publikums skaansomme Overbærenhed for disse evige Sandheder« (VIII,I A 434, s. 192).

Ordinationens krav om myndighedsanvendelse skal modvirke, at prædikanten lader sin forkyndelse influere af menneskefrygt, at han lader prædikenen bestemme af, hvad det naturlige menneske vil høre, fremfor af, hvad han har guddommelig befaling om at forkynde. Prædikanten har således ikke blot *ret*, men *pligt* til at påberåbe sig myndigheden, idet han forkynder kristendom uden hensyntagen til »Tidens Fordring«.

Når myndigheden er udtryk for transcendensens indbrud i tilværelsen, medfører den en spænding i eksistensen, hvilket igen kan føre til både uro og lidelse. Det ønsker det naturlige menneske for enhver pris at undgå. Det vil fortsætte sit liv i den rene immanens, og derfor har samtiden som et forkælet barn, der ikke ønsker Guds opdragelse, »faaet dem, der skulle

befale og bruge Myndighed narret eller forskrækket til ikke at turde sige: Du skal . . . I ethvert Forhold, selv i Prædikenen gjøres de Samtidige til Instantsen; Taleren eller den Enkelte anbefaler sin Sag, sine Varer, det være sig Rosiner eller Christendom« (X,1 A 625). Men mængden *kan* ikke være instansen, for på grund af det naturlige menneskes totale syndighed kan det ikke ud fra sine egne forudsætninger dømme om, hvad der er ret kristendom. Skal kristendommen oplyse mennesket om dets sande situation, må den bryde igennem syndens panser ved at kræve absolut lydighed, og derfor forholder det sig sådan, »at Du *skal* antage Christendommen, at Christendommen slet ikke saaledes forudsætter Trang ligefrem forstaaet hos det naturlige Menneske (hverken det dybe eller det eenfoldige) til Christendommen, og derfor mener, at den selv maa befale hvert Menneske at blive Christen, thi ellers blev han det aldrig« (VIII,1 A 434 s. 191).

Her finder vi igen årsagen til, at prædikenen til forskel fra den kristelige tale ikke må operere med tvivlen. Den må ikke ved at anføre grunde for antagelsen af kristendommen gå ind i en diskussion med fornuftens modstand, for det kan underbygge den forkerte opfattelse, at mennesket ud fra egne forudsætninger er i stand til at dømme om budskabet. Giver man tvivlen grunde for kristendommen, har man allerede overgivet sig til den: »Nei Tvivlen skal man ikke – idetmindste ikke naar ens Hensigt er at dæbe den – byde Grunde, men, som Luther gjør, byde den at holde Mund, og til den Ende selv holde reen Mund og ingen Grunde komme med« (17,106). Ved prædikenen skal tilhøreren stå overfor Guds myndige tiltale, så der kun er ét alternativ: lydighed eller ulydighed. Først grundene i marken, er det tegn på, at »Troen begynder at skamme sig ved sig selv . . . , da gjøres Beviset fornødent for at nyde borgerlig Agtelse hos Vantroen« (9,30). Da begynder forkyndelsen at drive apologetik ved at gå ind på tvivlens og vantroens betingelser, idet den argumenterer for det dybsindige og tillokkende ved kristendommen fremfor med absolut myndighed at gøre Guds åbenbarede sandhed gældende.

Den stærke betoning af kravet om myndighed i forkyndelsen må ses på baggrund af, at Kierkegaard betragter apostelen som forbillede for den ordinerede præst. Skønt han ikke udvikler dette punkt nærmere, er det en tydelig forudsætning både i papirerne, når han kritiserer samtidens præster med apostelen som målestok (jvf. X,3 A 467.570), og i pseudonymet H.H.'s afhandling »Om Forskjellen mellem et Genie og en Apostel«. Heri fremstilles det, hvorledes geniet er en udvikling af immanent talent, mens apostelen i kraft af sit kald står i forhold til den transcendent magt, således at »Et Genie og en Apostel er det kvalitative Forskjellige, ere Bestemmelser, som hører hjemme hver i sin kvalitative Sphære: Immanentsens og Transcendentsens« (15,52). I forlængelse af denne skelnen bedømmes og kritiseres samtidens prædikefacon, så der ikke kan være tvivl om, at den ordinerede prædikant, for så vidt angår brugen af myndighed, er forpligtet på det apostoliske forbillede. Fejlen ved samtidens prædikanter er netop, at de ved ikke at bruge myndighed

sætter det paradoks-religiøse tilbage i det æstetiske, så åndrighed bliver lig med Ånd, oprindelighed med åbenbaring og genialitet med guddommelig kaldelse.

Vel er der forskel mellem apostelens og prædikantens situation, eftersom apostelen har sin myndighed gennem en direkte kaldelse fra Gud. Men i denne forskel er indbefattet den lighed, at prædikanten ved ordinationen er *forpligtet* på den myndighed, som apostelen *har*.⁵

Hvilke konsekvenser, ordinationen og den deraf følgende myndighed i prædikesituationen har for tilhøreren, skal behandles senere. Foreløbig nøjes vi med at konstatere, at det ifølge Kierkegaard hører med til prædikenens kategori, at den holdes af en præst, der ved ordinationen er forpligtet til at bruge myndighed, hvilket vil sige, at han uafkortet skal gøre Guds transcendent sandhed gældende.

Genstanden

Overfor samtidens spekulative betragtninger hævder Kierkegaard kristendommens transcendent udspring, idet han påpeger åbenbaringens paradoksalitet. Paradokset, dette at »Gud digtede sig i Lighed med Mennesket«, er transcendentens indbrud i kraft af »Vidunderet«. Opgaven er derfor ikke at forstå eller forklare paradokset, som om mennesket, hvis det blot anstrenger sig tilstrækkeligt, kan indse rimeligheden i det. Eftersom hele mennesket og al dets formåen er besmittet af synden, har det ikke nogen mulighed for at forstå Gud, ejheller *efter* han har åbenbaret sig. Modsat spekuleringen fastholder Kierkegaard modsigelsens grundsætning (kontradiktionsprincippet), og da Gud er det totalt fremmede, kan mennesket kun modtage hans meddelelse, når han gennem paradokset på én gang bliver mennesket lig og dog forskellig fra det. Derfor er ethvert forsøg på at forklare paradokset i virkeligheden et forsøg på en bortforklaring.

Dette betyder ikke, at mennesket skal korsfæste forstanden og troende indlade sig med det rene nonsens, »thi Forstanden vil netop gennemskue at det er Nonsens og forhindre ham i at troe det; men han bruger Forstanden saa meget, at han ved den bliver opmærksom paa det Uforstaaelige, og nu forholder han sig til dette troende mod Forstanden« (10,236). Kristendommen vil og skal nemlig ikke forstås, og det maksimum af forståelse, der kan være tale om, er at forstå, at den ikke kan forstås. Derimod gælder det om at tydeliggøre paradoksaliteten i paradokset, så det bliver klart, at den eneste måde, hvorpå man kan forholde sig til det, er i afgørelsen, der enten kan resultere i, at mennesket forarges, eller i at det opgiver immanensens fodfæste og tager »Springet« ind i troen. Stillet overfor kravet om det kvalitative spring fra den immanente filosofis spekulative medium ind i den religiøse inderligheds sfære, kan mennesket ikke længer dække sig ind under mængden og slægten, men isoleret som enkelt for Gud må det afgøre sig. Det samme kan omvendt udtrykkes således, at når mennesket bliver isoleret som enkelt, så stilles det *eo ipso* over for afgørelsen, hvorfor der behøves

»Præster der kunne adsplitte 'Mængde' og gøre den til Enkelte« (X,6 B 40).

I forelæsningsudkastene om meddelelsens dialektik hed det, at den kristelige meddelelse (prædikenen) er en direkte-indirekte meddelelse. Det står klart, at den direkte vidensmeddelelse, der skal hævdes i sin fulde autoritative gyldighed, er paradokset. Dette er det objektive, direkte budskab, der gælder uafhængigt af menneskets attitude overfor det. Men da det kristne budskab angår eksistensen, må der for at »forhjælpe« tilhørerens subjektive tilegnelse være et indirekte moment i meddelelsen. Hvad det betyder for prædikenen, skal behandles i det følgende.

Eksistensmeddelelsen

Selvom indholdet i en prædiken objektivt og dogmatisk set er korrekt, er den efter Kierkegaards opfattelse dog forfejlet, hvis den ikke gør det klart, at budskabet er et krav til den enkelte tilhørers eksistens. I sin kritik af samtidens prædikener går han derfor også anderledes tilværks end Grundtvig: »Grundtvig traadte ind i Verden med sin Demiss-Prædiken: hvorfor er Guds Ord vejet af Guds Huus. Noget saadant kunde jeg aldrig sige. Jeg maatte sige: hvorfor er Kraften vegen fra Guds Ords Forkyndelse. Thi efter min Mening er det dog Guds Ord, der høres rundt omkring i Landet – Ulykken er blot at vi ikke gøre derefter. Jeg kan nøies med Lidet, et lille Bibel-Ord er nok – og jeg spørger strax mig selv: har Du gjort det?« (X,4 A 56). Den »kraft« Kierkegaard her efterlyser i prædikenen, er myndigheden, der skal gøre den objektive sandhed påtrængende overfor eksistensen, idet mennesket kun overfor den kan svare med den fordrede eksistentielle patos.

For at fremkalde tilhørerens inderlige tilegnelse af budskabet og modvirke »Distance-Religieusiteten« skal prædikenen operere med myndighed. Det skal være umuligt for tilhøreren at undvige den eksistentielle tiltale, hvad enten det forsøges ved at påbegynde en uendelig approksimation, så afgørelsens øjeblik søges udskudt, eller ved at dække sig ind under mængden, som om man kollektivt kunne besidde kristendommens sandhed som et objektivt resultat. I stedet for på æstetiserende afstand at betragte budskabet og få tilhøreren til det samme, skal prædikenen gøre det klart, at Gud er tilstede her og nu, og at tilhøreren står til ansvar over for ham. Der er altid »Een der prædiker og altid den Ene og Samme: Gud i Himlene. Det at Gud er tilstede det er Prædiken, og det at Du er for Gud det er Prædikenens Indhold« (X,1 A 271). Kristendommen må hverken fremstilles som en fortidig hændelse eller som en fremtidig opfyldelse af ønsker og længsler, »men en Prædiken skal netop være: det Nærværendes virkelige Øieblik. En Prædiker skal i en vis Forstand være en Saadan, at Tilhørerne maatte sige, hvor skal jeg henflye for det Menneske, hans Tale indhenter mig i ethvert Skjulested, og hvor skal jeg blive af med ham, thi i ethvert Øieblik er han over mig« (VII,2 B 235 s. 191).

For at kalde tilhøreren til i inderlighed at reduplicere budskabet må

prædikenen indbefatte en direkte tilsigelse, den må indeholde »den myndige Applications opvækkende Du – at det er Dig, der tales til« (X,2 A 230). Omend prædikanten ikke udtrykkeligt skal nævne den enkelte tilhører ved navn og sige »Mads Sørensen Sondby øster, det er Dig jeg taler om«, så skal han dog sørge for, at talen kan høres således og ikke blot som handlende om abstrakte sandheder.

Når fordringen således skal gøres direkte gældende overfor den enkelte tilhører, er det på baggrund af paradokset, hvori Gud trådte ind i den menneskelige tilværelse i Jesus Kristus og dermed gjorde efterfølgelsen mulig. Jesus Kristus repræsenterer den ideale menneskelige eksistens og er derfor forbilledet for ethvert eksisterende menneske. Ganske vist kan mennesket på grund af sin selvforskyldte syndighed ikke leve op til sit forbillede, men efterfølgelsen er ikke af den grund udelukket på forhånd, for så var Gud ikke for alvor blevet menneske, og åbenbaringen havde da ikke fundet sted. Paradokset stiller altså efterfølgelsens fordring, og denne kan kun adlydes i samtidighedens situation. Holder man sig på betragtende afstand af paradokset, kan det i det højeste resultere i beundring, men det er netop en attitude, der holder den egne eksistens udenfor. Hvis ikke efterfølgelsen poneres i prædikenen, bliver dens indhold derfor teatralisk mytologi og poesi, der intet har med det virkelige menneskeliv at gøre.

At prædikenen skal være eksistensmeddelelse kan derfor også udtrykkes således, at den skal sætte mennesket ind i samtidighedens situation. Det er nemlig kun det samtidige, der er virkelighed for mennesket, og da det samtidige altid er det nærværende øjeblik, må menneskets møde med Guds budskab ske i øjeblikket, idet det bliver samtidig med Guds paradoksale åbenbaring i Jesus Kristus.

I forhold til paradokset er samtidighed vel at mærke ikke ensbetydende med det rent tidslige sammenfald. For dem, der levede på Jesu tid, og for dem, der lever århundreder efter hans jordeliv, er den egentlige samtidighed lige nær og lige fjern. Med hensyn til ethvert andet historisk faktum er der forskel mellem de tidsligt samtidige og de senere. Alene med hensynet til paradokset, Jesu Kristi person, er der ingen forskel mellem øjenvindnet og den senere, for begge er på grund af paradoksets absurde modsigelse lige langt fra at kunne opnå et ligefremt forhold hertil, og begge har den samme mulighed for gennem troen at etablere forholdet. Prædikenen skal derfor på én gang gøre paradokset nærværende for tilhørerne og gøre dem samtidige med paradokset, hvorfor det må gælde, at »den Præst, der, naar han taler om hiin Prædikenens, i væsentlig Forstand, eneste Gjenstand: Paradoxet, ikke er istand til at frembringe denne Virkning, og holde Tilhøreren i Samtidighedens Spænding, han er ikke væsentlige Præst« (VII,2 B 235 s. 88 anm.).

Dialektikken

a. Fordring-forsoning

På baggrund af det foregående kunne det se ud til, at Kierkegaard ensidigt opfatter evangeliet som en potenseret lov. Imidlertid må det understreges,

at han ikke blot bestemmer prædikenens eksistensmeddelelse som en dedikation af fordringen, men også som en overdragelse af nåden. I stedet for den lutherske formel »lov-evangelium« foretrækker han modstillingerne »fordring-forsoning« og »efterfølgelse-nåde«, fordi de udtrykker, at begge dele indeholdes i evangeliet. Han kan betegne efterfølgelsens fordring som den potenserede lov, men samtidig fastholder han, at fordringen udspringer af evangeliet selv: »Det er en skammelig Misbrug der drives med den Inddeling: Loven er det forfærdende – Evangeliet det beroligende. Nei, Evangeliet selv er og skal være i sit Første Forfærdende. Havde det ikke været saa, hvor i al Verden kunde det da være gaaet Christus som det gik ham, at da Han sagde: Kommer hid – da bleve Alle borte (de flyede ham)« (X,2 A 445). Åbenbaringens paradoks indeholder nemlig en uopløselig dialektik: Jesu forbilledlige menneskelighed udtrykker fordringen, og hans guddommelighed rummer forsoningen.

Skal nu dialektikken, som rummes i paradokset, forkyndes fuldt ud, må det ene moment ikke betones på bekostning af det andet. Det er utilladeligt at nedskrive fordringen og udelukkende forkynde forsoning, for dermed gives nåden ud på falske vilkår. For at undgå at nåden tages forfængelig, må efterfølgelsens ubetingede krav forkyndes, så mennesket bliver klar over sin position i forhold til Gud og på den baggrund tager sin tilflugt til nåden. For at kunne tage imod nåden må mennesket være klar over, at det har brug for den; det må måle sig på forbilledet og gøre »Indrømmelsen« eller »Tilstaaelsen« om, at det ikke selv formår at leve op til Guds ideale krav. Fordringen tugter således til nåden, og den bliver derved en parallel til lovens anden brug hos Luther.

Ved at fremholde forbilledet skal prædikenen give mennesket synds-erkendelse, for at det via indrømmelsen kan blive til syndsbekendelse. Indrømmelsen er således ikke en lettere udvej for mennesket. Den skærper i virkeligheden den eksistentielle alvor, for når det er *den*, der fordres kan ingen afvise kravet med henvisning til, at det er overdrevet og uopfyldeligt. Samtidig indebærer indrømmelsen, at mennesket sættes på plads i forhold til Gud: »Thi ligeoverfor Loven og Fordringen er det, som nedlod Gud sig til at kævles med Dig, og paa den anden Side, som kunde Du dog maaskee naae at opfylde Loven. Men paa 'Naadens' Afstand har Gud engang for alle sat Dig paa den uendelige Afstand – for saa at forbarme sig. Paa samme Tid som Gud i Christo kom Mennesket uendelig nærmere i 'Naaden', sikkrede han sig tillige et uendeligt høiere Majestæts-Udtryk for Afstanden: 'Naaden'« (X,4 A 492).

Men når mennesket har gjort indrømmelsen og har fået et absolut forhold til Gud, kan det vende tilbage til det timelige liv og leve det på relativitetens vilkår. Da kan der åndes frit og frimodigt under nåden, så mennesket kan hengive sig til en (i forhold til det absolute) så ubetydelig beskæftigelse som at more sig i Dyrehaven. Hensigten med, at prædikenen skal sætte mennesket i samtidighedens situation og stille det overfor efterfølgelsens ubetingede fordring, kan udtrykkes med følgende ord fra »Moralen« til første afdeling af »Indøvelse i Christendom«: »Det vil sige,

at Enhver især, i stille Inderlighed for Gud, skal ydmyge sig under, hvad det dog vil sige at være i strengeste Forstand en Christen, oprigtigt for Gud tilstaae, hvor han er, at han dog værdeligen maatte tage mod Naaden, der tilbydes enhver Ufuldkommen, det er, Enhver. Og saa ikke videre; saa passe han forresten sit Arbeide, glad ved det, elske sin Hustru, glad ved hende, opdrage sine Børn sig til Glæde, elske sine Medmennesker, glæde sig ved Livet. Om der fordres videre af ham, vil Gud vel lade ham forstaae, og vil i saa Fald ogsaa hjælpe ham videre . . .« (16,73).

Med indrømmelsen og livet under nåden er dialektikken dog ikke til ende, for efterfølgelseskravet er ikke dermed ryddet af vejen. Syndsforladelsen er nemlig ikke ensbetydende med fordringens bortfald. Den er Guds kærlige accept af mennesket på trods af dets syndighed, men ikke en accept af dets syndighed. Forståes indrømmelsen som et moratorium og en undskyldning for at bygge sit liv på verdslighedens relativitet, da bliver nåden atter taget forfængelig. I et dagbogsnotat, hvori indgår en tænkt vielsestale, udtrykker Kierkegaard det således (bemærk skiftet i tiltaleform): »min Replik som Christendoms Forkynder er egentlig een eneste: saa tilsiger jeg Dig, Dine Synders naadefulde Forladelse i Navn Gud Faders o.s.v. Siger jeg nu det – og derpaa: da saaledes Deres Synder ere Dem forladne og dermed Evighedens Salighed Dem betrygget, saa forpligter igjen Deres Frelser og Forsoner Dem, i dette Liv at leve som hans Efterfølger lidende for Sandhed« (X,2 A 635 s. 458). Efterfølgelsen må imidlertid ikke være noget offer, men den »skal« være en frivillig taknemmelighedshandling. Dialektikken mellem fordring/efterfølgelse og forsoning/nåde er for Kierkegaard så uopløselig, at han i det ene øjeblik kan lade frelsen begynde med efterfølgelsesfordringen og i det næste øjeblik med nåden, så efterfølgelsen bliver lig med troens frugter. Sådanne tilsyneladende selvmodsigende udsagn hænger sammen med, at for Kierkegaard kommer hverken nåden eller fordringen »først«, men de er så dialektisk indvævet i hinanden, at de begge er tilstede samtidigt. Han kender meget vel den ortodokse rækkefølge af lov og nåde, men for ham er det vigtigt, at det ikke bliver til en udialektisk ordo salutis.

En forkyndelse, der overbetoner fordringen og loven, er naturligvis ligeså udialektisk og dermed en ligeså utilstrækkelig gengivelse af paradokset som den ensidige forsoningsprædiken. Kierkegaard er klar over faren for, at han selv bliver udialektisk i denne retning: »Jeg maa nu passe vel paa, eller rettere Gud vil vel passe paa mig, at jeg dog ikke forvildes ved altfor eensidigt at stirre paa Christus som Forbilledet. Det er det dialektiske Moment i Forhold til det næste Christus som Gaven, som Det, der skænkes os (for at erindre om Luthers staaende Inddeling). Men dialektisk som min Natur er, seer det altid i det Dialektiskes Lidenskab ud som var den modsatte Tanke slet ikke til – og saa kommer den netop først, og stærkest« (X,1 A 246). Når Kierkegaard alligevel undertiden synes at understrege fordringen temmelig ensidigt, må det ses i sammenhæng med, at han opfattede sig selv som et korrektiv til samtidens forkyndelse af den billige nåde. Når samtiden er udialektisk i den ene

retning, må han selv være det i den anden, for at dialektikken derved kan opretholdes.

Selvom fordringen skal forkyndes uafkortet, og selvom den ubetinget skal adlydes, er det Kierkegaard om at gøre, at efterfølgelsen ikke bliver opfattet som fortjenstlig. Så lidt som han vil have prædiket aflad, lige så lidt vil han fremme nogen form for gerningsretfærdighed. Kristendommen forkynder, at den største anstrengelse er intet, men fordrer den alligevel. Forsoningen og nåden er og bliver den definitive alvor, og på den baggrund skal efterfølgelsen udøves uden beregnende bagtanke, udelukkende som resultat af lydighed mod fordringen: »Efterfølgelsen skal være – skjøndt i yderste Anstrengelse – som en spøg, en Barnagtighed . . . Forsoningen er Alvoren. Men det Afskyelige er, hvis et Menneske 'siden det nu engang er Naade' vil benytte sig deraf til at undlade enhver Stræben« (X,4 A 491).

b. Forargelsens mulighed

Paradokset indebærer ikke blot en dialektik mellem fordring og forsoning, det sætter også modtageren i en dialektisk spænding mellem tro og forargelse. Skal prædikenen være en adækvat gengivelse af paradokset, må den sætte tilhøreren i denne situation.

På grund af Jesu Kristi dobbelte natur, på grund af dialektikken mellem ringhed og højhed, kan mennesket kun forholde sig til åbenbaringen igennem et valg, det må passere forargelsens mulighed. Gud-mennesket er et modsigelsens tegn, han er på én gang den fornede og den ophøjede, og derfor kan mennesket ikke forholde sig ligefremt til ham, som drejede det sig om at antage en lære eller acceptere en mening, men det må forholde sig paradokst-dialektisk til ham gennem troen. Det betyder, at valget ikke står mellem »den ene Modsætning eller den anden, men i at vælge Eenheden af tvende Modsætninger, hvilket ikke lader sig gjøre umiddelbart« (16,156).

Når prædikenen skal afspejle den forargelsens mulighed, der affødes af paradokset, betyder det imidlertid ikke, at prædikanten skal docere forargelse. Prædikenen skal ikke fremstille nogen lære om forargelsen, men den skal, uden at nævne den ved navn, føre frem til afgørelsens øjeblik, hvor forargelsens og dermed også troens mulighed er tilstede. Det indebærer, at prædikenen må være som »et uhyre skarpt slebent, tveægget Redskab« (12,191). Der må ikke være tale om en direkte, lokkende anbefaling eller et docerende forsøg på tvang, for intet menneske kan tvinges til at tro, det kan kun tvinges til at blive opmærksom. Ved opmærksomheden bliver mennesket hverken tvunget eller lokket, for »Opmærksomheden er ingenlunde partisk for Troen, som fremgik Troen ved en simpel Conceqvents af Opmærksomheden«, men ved den bliver det udsat for »den Opmærksomhedens Tvetydighed, af hvilken Forargelsen kan fremgaae saavel som Troen« (6,85).

For at holde forargelsens og troens muligheder åbne, gælder det i virkeligheden om at opnå den situation, der ovenfor blev beskrevet som

samtidigheden. I prædikenen opnåes den rent praktisk ved, at prædikan-
ten i stedet for på afstand at betragte øjensvidnernes reaktion på
paradokset, fremstiller dem som reaktionsmuligheder for tilhørerne.
Evangeliets fortællinger må ikke foredrages, som handlede de om
historiske resultater, men som muligheder, der byder sig til for modtage-
ren. Drejer det sig eksempelvis om folket, der ved Jesu korsfæstelse
spottede og skreg »hans blod komme over os«, skal denne beretning ikke
gengives som et fortidigt eksempel på vantro, men den skal fremstilles, så
tilhøreren kommer i tvivl om, hvorvidt han ikke selv ville have skreget
med, hvis han havde været til stede. Dette dialektiske moment savner
Kierkegaard helt i sin samtids prædikener: »O, jeg ved nok, at Præsten
taler anderledes; naar han taler, da skildrer han hine Samtidiges
rædsomme Forblindethed – men vi, der ere tilstede i hans Prædiken, vi
ere ikke saadanne Mennesker. Maaskee nænner Præsten ikke at tale
haardt til os« (13,247).

Samtidighedens situation opstår altså, når prædikenen dialektisk gør
paradoksaltiteten i kristendommens objektive indhold præsent. Mere
konkret udtrykt betyder det, at når tro og forargelse fremstilles dialektisk
som to ligeværdige muligheder, så er paradoksets absurditet gjort nær-
værende. Når myndigheden træder dertil og ubetinget kræver afgørelse for
den ene af de to ligeværdige muligheder, troen, så tvinges tilhøreren til at
forholde sig til denne myndighed og gøre én af mulighederne til
virkelighed. Kun således kan den kristne sandhed, der gælder eksistensen,
meddeles og modtages ret, nemlig ved at den via en fri afgørelse bliver en
omdannelse af modtagerens eksistens.

Situationen

Af den indledende omtale af meddelelsens dialektik fremgik det, at
Kierkegaard karakteriserer prædikenen som en direkte-indirekte med-
delelse, idet det direkte moment dog kun er »foreløbigt«. Det er imidlertid
blevet klart, at en meddelelse, der angår modtagerens eksistens og kræver
subjektiv tilegnelse, ikke kan være direkte, men nødvendigvis må være
indirekte. Hvorledes hænger det da sammen, at det kristne budskab på én
gang *både* kan give en direkte vidensmeddelelse og gøre krav på en
subjektiv tilegnelse i eksistensen?

Svaret er allerede givet, for som det er fremgået af det foregående, er
det ikke muligt at forholde sig direkte eller umiddelbart til paradokset. På
grund af den modsætning, det indeholder, kan man ikke modtage det som
en objektiv viden, men må afgøre sig subjektivt overfor det i tro eller
forargelse. Den *direkte* meddelelses indhold, paradokset, rummer altså
i sig en dialektik, der gør, at meddelelsen i virkeligheden bliver *indirekte*.

I »Indøvelse i Christendom« skelnes der mellem to former for indirekte
meddelelse. For det første er der den sokratiske majeutik, der består i den
kunst at sætte kvalitative modsætninger sammen i en dialektisk knude
(f.eks. spøg og alvor, forsvar og angreb). Her holder meddeleren sig selv
udenfor og gør sig til intet i meddelelsessituationen, hvorved modtageren

stilles frit til at afgøre sig i subjektiv inderlighed. Men der er også en anden form for indirekte meddelelse, nemlig den hvori meddelerens eksistens gør meddelelsen indirekte. Dette er tilfældet med Kristus. Selv om han taler direkte om sig selv, bliver hans udsagn dog indirekte, fordi han selv er et paradoks. Hans krav på at være Guds søn modsiges af hans ringe menneskelige eksistens og sætter derfor tilhøreren i valgets situation. Her gælder det altså, at »saasnt man tager Meddeleren med, og Meddeleren er Gud-Mennesket, et Tegn, Modsigelsens Tegn: saa er ligefrem Meddelelse umulig, som den var i Samtidighedens Situation« (16,124 f.). Her hører meddelerens person med til meddelelsen, og Jesu udsagn kan derfor heller ikke adskilles fra hans person og blive til almindelige sandheder.

Det er altså paradoksets dialektik mellem guddommeligt og menneskeligt, mellem evigt og timeligt, mellem transcendens og immanens, der gør Jesu selvvidnesbyrd til indirekte meddelelse. Men hvordan opretholdes denne dialektik, når paradokset bringes videre på anden hånd, når det ikke længere er paradoksets selvvidnesbyrd, der gør den dialektiske modsætning åbenbar? Eller sagt på en anden måde: hvordan forhindres det, at paradokset bliver til en idé, der doceres som en abstrakt sandhed og overdrages fra det ene menneske til det andet uden at angå hverken meddelerens eller modtagerens eksistens?

Her kommer atter ordinationen og myndigheden ind i billedet. Som tidligere udviklet, indebærer ordinationen for prædikanten en forpligtelse til at bruge myndighed. For tilhøreren vedkommende (og prædikanten selv for så vidt som han er tilhører til sin egen prædiken) indebærer den, at han som modtager kommer til at stå i et paradokst-dialektisk forhold til meddeleren: »Hvad er det Eiendommelige, det Specifikke ved 'Prædikenen'. Det er . . . at den holdes af en Præst. En Præst er hvad han er ved Ordinationen. Her er Forargelsens Mulighed. Paradoxet.« (VIII,1 A 434, s. 192). Når et enkelt menneske gennem ordinationen forpligtes til at bruge guddommelig myndighed, foretager dette menneske i meddelelses-situationen en dialektisk fordobelse mellem det menneskelige (sig selv) og det guddommelige (myndigheden): »*Det paradox-religieuse Forhold (hvilket ganske rigtigt ikke lader sig tænke men kun troe) fremkommer da, naar Gud beskikker et enkelt Menneske til at have guddommelig Myndighed, vel at mærke i Forhold til det ham af Gud betroede*« (15,58). Hvis prædikanten ved at bruge myndigheden virkelig foretager den fordobelse, han er forpligtet på, så møder paradoksets sandhed modtageren i et tilfældigt, historisk menneske, samtidig med at det guddommelige krav lyder: du skal tro. Derved bliver modtageren udfordret til at forarges eller tro. Forargelsens mulighed beror således på, at »en Præst er væsentligen hvad han er ved Ordinationen, og Ordinationen er en Lærers paradoxe Forvandling i Tiden, hvorved han i Tiden bliver noget Andet end hvad der vilde være den immanente Udvikling af Genie, Talent, Gave o.s.v.« (9,229). Ligesom Kristus i sin forkyndelse og eksistens møder modtageren som det absolutte paradoks, ligesådan møder det

paradoksale faktum den senere tilhører i den befuldmægtigede forkyndelse ved den kaldede Apostel og senere ved den ordinerede præst, da den apostoliske kaldelse respektive ordinationen gør meddeleren til noget andet i *forkyndelsessituationen*, end hvad han er ifølge sin menneskelige historie: »Myndighed er enten en apostolisk Kaldelse eller Ordinationens specifikke Qualitet« (15,17 anm.). Ved den dialektiske fordobelse, som ordinationen indebærer, forhindres det, at paradokset gøres til et evigt, abstrakt faktum, idet netop dialektikken udfordrer til subjektiv afgørelse.

Kierkegaards stærke betoning af ordinationen og dens forpligtelse i forbindelse med prædikenen skyldes således ønskes om at sikre forkyndelsen en situation, hvori den kan fremkalde afgørelsen og dermed blive til ægte eksistensmeddelelse.

1. Kierkegaards Samlede Værker citeres efter 3. udgave, Kbh. 1962 ff. (i bind 20 findes jævnførelsesregister til de tidligere udgaver). Bindet angives med arabertal.

Papirerne citeres efter 2. udgave, Kbh. 1968 ff. Bindet angives med romertal.

2. Paul Müller har givet en grundig indføring i disse udkast i »Søren Kierkegaards kommunikationsteori«, Kbh. 1984.

3. Således mener H. Schröer (»Kierkegaards opbyggelige Taler og vor tids forkyndelse«, Kierkegaardiana 6, 1966 s. 111), at Kierkegaard søgte »at skaffe sig selv en prædikestol med sine opbyggelige taler«. Anna Paulsen kalder de kristelige taler for »Urbild aller Predigt« (»Das Verhältnis des Erbaulichen zum Christlichen. Zu Problem der 'Erbaulichen Reden' Sören Kierkegaards«, Kierkegaardiana 6, 1966 s. 105).

4. Anders Kingo hævder (»Den opbyggelige tale«, Dansk teologisk Tidsskrift 1985, s. 129-144), at Kierkegaards principielle skelnen mellem den opbyggelige og den kristelige tales kategori er uovervejende, og at den ikke svarer til hans praksis i de konkrete taler. Dette problem står ikke til diskussion her, men selvom Anders Kingo måtte beholde ret, lader den principielle skelnen sig dog ikke bortforklare. Omend den måske ikke svarer ganske til talernes begrebsmæssige indhold, må Kierkegaard dog have haft en hensigt med den, medmindre man vil erklære ham for aldeles utilregnelig. At Kierkegaard skelner skarpt mellem på den ene side talernes kategori(er) og på den anden side prædikenens, turde være hævet over enhver tvivl alene af den grund, at der ustandseligt gøres et stort nummer ud af det i talernes forord.

5. I »Die Kategorie und das Amt der Verkündigung im Hinblick auf Luther und Kierkegaard« (Evang. Theol. 8, 1949/50, s. 249-269) synes K.E. Løgstrup at overse parallelliteten mellem apostelens og prædikantens situation, hvorfor han tolker Kierkegaard derhen, at myndigheden »liegt nur im Falle einer vocatio immediata vor, oder, wie Kierkegaard es ausdrückt,

im paradoxen Faktum der Berufung durch eine Offenbarung, woraus folgt, dass für das Amt einer Verkündigung im allgemeinen kein Plaz vorhanden ist, da sie mit der Autorität steht und fällt, es bleibt neben der autorisierten Rede des Apostels nur die indirekte Mitteilung des Christen.« (s. 263)

Dette er en mistolkning. For det første foreligger myndigheden ikke blot i forbindelse med en vocatio immediata, men *også* i forbindelse med ordinationen. For det andet konstituerer netop ordinationen forkynderembedet ved at tilføre det en forpligtelse på at bruge myndighed, hvilket betyder, at der ved siden af apostelens direkte meddelelse forekommer en lignende i prædikenen.

Løgstrup medgiver, at Kierkegaard undertiden henviser til forkyndelsens myndighed. Han nævner et par steder (15,57 noten; 9,228), men herom hedder det: »Diese und ähnliche Bemerkungen werden jedoch weder begründet noch näher untersucht – der Hinweis auf die Ordination ist weder das eine noch das andere – sie stehen als reine Behauptungen.« (s. 263). Dette er rigtigt for så vidt, som Kierkegaard ikke eksplicit begrunder ordinationens myndighedskrav til ordinanden, men opererer med det som forudsætning, idet han nøjes med at henvise til ordinationsløftet. Det er imidlertid ikke rigtigt, når Løgstrup afviser enhver parallellitet mellem kaldelse ved åbenbaring og ved ordination med henvisning til, at den afgørende forudsætning for apostelens myndighed er, at »seine Existenz im Auftrage aufgeht« (s.st.), mens dette ikke er tilfældet for den ordinerede præsts vedkommende. Forudsætningen for apostelens myndighed er nemlig ikke, at hans eksistens helt opluges af hans opdrag, for iflg. Kierkegaard gælder det, at »Hans Liv som Beviis for Lærens Rigtighed er ikke det Andet (το ἕτερον) men en simpel fordobelse.« (15,56). Det, der konstituerer myndigheden er kaldelsen, der kommer udefra, fra transcendenzen, fra Gud, og bemyndiger et menneske, så der kan blive tale om en egentlig

fordoblelse: »Det at han lever efter Læren beviser ikke, at den er rigtig; men fordi han er selv overbeviist om Lærens Rigtighed, derfor lever han efter den. Derimod, hvad enten en Politie-Officiant f.Ex., er en Slyngel, eller han er en retskaffen Mand, saasnat han er i Funktion, har han Myndighed.« (s.st.). Således også apostelen. Det er altså selve det paradokse faktum, at et menneske via en kaldelse får bemyndigelse til at forkynde Guds vilje, der er forudsætning for apostelens myndighed. Parallelt hertil sættes ordinationen via ordinationen i forhold til transcen-

densen og forpligtes på at forkynde Guds vilje i immanensen. Fordi Løgstrup hos Kierkegaard ikke mener at finde nogen parallellitet mellem den apostoliske kaldelse og ordinationen, kommer han til det stik modsatte resultat: at »das Amt der Verkündigung ausserhalb des Horizontes der kierkegaardschen Kategorien liegt.« (s. 264 jvf. s. 267. Jvf. iøvrigt hertil Hermann Diem: »Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard«, Zollikon/Zürich 1950, side 135-137 anm. 18.).