
Kierkegaard som social og politisk tænker¹

Af Paul Müller

Det er mit grundlæggende synspunkt, at Kierkegaard først og sidst arbejder som kristen teolog, og at det derfor er ud fra hans teologi man skal forstå hans beskæftigelse med filosofiske, psykologiske, sociale og politiske problemer.

Mit udgangspunkt vil jeg tage i pseudonymet Johannes de silentio's skildring af Abraham som »Troens Fader« i *Frygt og Bæven* (1843). Troen er den fuldstændig uudlignelige modsigelse eller paradoksaliteten, fordi det er dens absurde væsen at tro, at hvor alle menneskelige muligheder er udtømte eller tilintetgjorte, dér er alting ikke desto mindre muligt for Gud. Eller som Paulus udtrykker det: troen tror »mod håb med håb« (Rom. 4,18). Men det vil samtidig sige, at troen i kraft af sin totale fornuftsstridighed aldrig kan gøre sig forståelig for forstanden, ligesom dens tilstedeværelse ikke kan aflæses ved hjælp af bestemte ydre kendetegn. Tværtimod er troen som eksistentiel lidenskab *inderlighed*.

At alting er muligt for Gud – ja, at Gud ligefrem af Kierkegaard defineres som mulighed – er identisk med, at Gud er kærlighed, eftersom kærligheden er den eneste magt, som kan holde muligheder åbne og dermed opbygge. Netop fortællingen om Abraham og Isak viser, at præcis dér hvor alle menneskelige muligheder er umuliggjorte, opbygges kærligheden med Gud som »Mellembestemmelsen«. Derfor transcenderer troen og kærligheden det etiske som det almene, såsnart dette almene identificeres med det guddommelige. Efter at have modtaget befalingen om at ofre Isak opgiver Abraham ikke tilliden til, at Isaks liv nu helt og holdent er Guds mulighed. Dette absurde standpunkt bemyndiger ham til at suspendere hele det etiskes omfang, da han har et mål hinsides dette, nemlig »Beviset« på sin tro. Hvad Abrahams historie vil demonstrere i tilspidset form er, at al ægte kærligheds forudsætning er troen, hvori alting modtages af Guds hånd. Kun forstået som gave kan den elskede virkelig elskes. Akkurat derfor understreger Johannes de silentio Abrahams glæde ved at få Isak igen. At alting modtages, er altså Guds begreb om kærlighed, der skal befæste troens forståelse af ham som al virkeligheds Skaber. Gudsforholdet udtømmes altså ikke i det etiske. Men troen slipper heller ikke det etiske, eftersom gudsforholdet, der er båret af bevidstheden om, at Gud i alle forhold er kærlighed og kærlighedens kilde, udøver en konstant kritisk funktion over for det almene. I den forstand suspenderer kærligheden for sin egen

skyld, altså teleologisk, det etiske forstået som de alment vedtagne gældende normer. Ud fra gudsforholdet vil kærligheden praktiseres tro-fast og absolut i enhver forbindelse mennesker imellem. Som sagt, kun troen gør kærligheden mulig, hvor den synes umulig. Af den grund er troen livsnerven i kærlighedens radikalitet og ubetingethed – og glæden ved dette liv.

I et forsøg på yderligere at kaste lys over emnet vil jeg herefter vende mig til *Kjerlighedens Gjerninger* (1847). Michael Plekon har som hermeneutisk nøgle til forståelsen af dette værk og Kierkegaards senere tilsyneladende modstridende udtalelser præget udtrykket »incarnational optimism«. Jeg tillader mig at citere Plekon temmelig udførligt: »A text that dramatically express what I will call Kierkegaard's »incarnational optimism« is the much understudied Works of Love. Here Kierkegaard compares and contrasts human love with that rooted in Christian faith and practice. He then makes a most startling claim: that love is present as a given, both in the heart of God and of humankind. Ethics must proceed from this priori; Christian *praxis* must assume this completely unreasonable fact to be so. In Kierkegaard's words, love is always present, as »the sprout in the grain«. From the act of faith that love is present from the beginning in the Creator and his creation, it is then possible to see the continued enactment or »work« of love as God's command and an invitation to imitate Christ, to participate in the new creation. To put this another way, Kierkegaard's recognition of the essential »sickness unto death«, the presence of sin in human nature, is balanced by his perception of the »fundamental healing«, as he calls it, of God's love and our possibility of imitating that selfless love. For all his emphasis of the radical difference between the divine and the human, Kierkegaard nevertheless recognized a deeper bond between Creator and creation rooted in the work of love. It would not be too much to say that the theological vision of *Works of Love* forms the underside or other side of the late Kierkegaard's writings, the foundation of the theological affirmation or »incarnational optimism« (*Quarterly Review*, Vol. 2, No. 3, Fall, 1982, page 54-55).

Plekon sætter naturligvis alt dette i forbindelse med Kierkegaards beskrivelse af Kristus som forbilledet og forsoneren, d.v.s. med den lutherske skelnen mellem lov og evangelium. Det er da også en grundlæggende betragtning i *Kjerlighedens Gjerninger*, at »Deri er nemlig Gud og Verden enige, at Kjerlighed er Lovens Fylde, Forskjellen er, at Verden ved Loven forstaaer Noget, den selv hitter paa« (SV¹IX,123). Mens verdens lov for kærligheden er forkærligheden og dermed til syvende og sidst selvkærligheden, er den »incarnational optimism« på sin side udledt dels af det faktum, at Kristus selv levede kærlighedens liv fuldt ud i ubetinget selvhengivelse, så at loven aldrig kunne præsentere sig med sin fordring om radikal næstekærlighed for ham. Dels grunder den »incarnational optimism« i Kristi bemyndigelse til at tilgive på Guds vegne. Således er Kristus på én gang sandt menneske og sand Gud. Af den grund forkynder inkarnationen, at Gud giver mennesket frimodighed til at være optimistisk

i kærlighedens tjeneste – på trods af dets syndighed.

Ved gudsforholdet bliver individet »den enkelte«. »Den enkelte« skal mennesket blive, fordi det er dets gudgivne bestemmelse og opgave at efterfølge Kristus i at øve kærlighedens gerninger og som ham selv være disses subjekt; kun da gøres de nemlig ikke af tvang, men i frihed. Gudsforholdet er m.a.o. den uomgængelige betingelse for, at mennesket kan blive et kærligt, socialt selv. Derfor understreger Kierkegaard gang på gang, at Gud eller begrebet »Næsten« under alle omstændigheder må være »Mellembestemmelsen« i ethvert forhold mellem mennesker, for at kærligheden i dens radikalitet kan være betrygget og altså undgå at blive konverteret til selvkærlighed i en af dens mange former.

Imidlertid må der naturligvis foretages en sondring mellem enkeltpersoners indbyrdes relationer på den ene side og individ og samfund på den anden.

For det første, så sent som i 1851 kan Kierkegaard i en bladartikel polemisk vende sig imod den opfattelse, at han skulle omgås med planer i retning af forandringer i politisk og social henseende. Det er nemlig Kierkegaards ufravigelige opfattelse, at hvad angår det at eksistere som kristen, så kan ingen reformer i det ydre automatisk føre til nogen forandring af menneskets indvortes: »Jeg udlover ogsaa en Douceur til Den, der i disse mange Bøger (d.v.s. hele forfatterskabet) kan paavise et eneste Project i Retning af Forandring i det Udvortes, eller blot en Antydning af et saadant Project, eller blot Noget, der i fjerneste Maade endog for den meest Nærseende paa den længste Afstand kunde ligne en Antydning af et saadant Project eller af en Troen paa, at det er i det Udvortes Feilen stikker, at det er Forandring i det Udvortes der skal hjælpe os ... Christendom er Inderlighed, og Inderliggjørelse af Christendom just min opgave« (SV¹ XIII, 438). »Inderlighed« og »Inderliggjørelse« er kristendommens bestemmelse af menneskets vilje til at acceptere sig selv for istedet at vende sig bort fra jeg'et og hen til medmennesket. Kærlighedens gerninger skal øves mod næsten, som han er i det givne liv og under de givne omstændigheder, eftersom kærligheden ikke kan gøre sig afhængig af, endsige afvente virkeliggørelsen af et projekt i det udvortes. Kærligheden kan derfor være tilstede under de mest elendige vilkår, og omvendt: enhver forandring i det udvortes – hvilket det naturligvis er al sand medmenneskeligheds opgave at arbejde intenst på, når og hvor det er sagligt og politisk fornødent – uden kærligheden som motivation grunder sig dybest set i et magtspil, der resulterer i umenneskeliggørelse. Det udelukker dog ikke, at tvangen på grund af menneskets indgroede egoisme kan optræde som en nødvendighed, hvilket Kierkegaard i en note udtrykker således: »Maaske er det dog rigtigst een Gang for alle at bemærke, hvad der da følger af sig selv, og hvad jeg jo aldrig har benegtet, at i Forhold til alle timelige, jordiske, verdslige Formaal kan Mængde have sin Gyldighed, endog sin Gyldighed som det Afgjørende, det er som Instantsen. Men om Sligt taler jeg jo ikke, saa lidet som jeg befatter mig dermed. Jeg taler om det Ethiske, det Ethisk-Religieuse, om »Sandheden«, og om at ethisk-religieust betragtet er Mængden

Usandheden, naar den skal gjælde som Instantsen for hvad »Sandhed« er« (SV¹XIII, 592).

Det sande sociale fællesskab kan udelukkende etableres, såfremt begreberne »Ide« og »Lidenskab« fastholdes med den revolutionære kraft, i hvert tilfælde det sidste af dem rummer. Alene det lidenskabelige forhold til ideen kan forhindre, at nivellering, karakterløshed, blind hensynsløshed og umenneskeliggørelse kommer til at stå i vejen for opbyggelsen af sociale strukturer, der er båret af såvel intellektuel som følelsesmæssig sandhed og ægte solidaritet. Jeg citerer atter, denne gang fra *En literair Anmeldelse* (1846): »Saaledes ogsaa i Individernes Verden, tages den væsentlige Lidenskab bort, det ene Hensyn, og Alt bliver en ubetydelig Udvorteshed uden Charakter, saa er Idealitetens rindende Væld standset, Samlivet bliver stillestaaende Vand, og dette er Raahed. Reent dialektisk ere Forholdene disse, og lad os dialektisk gennemtænke dem uden Hensyn til nogen bestemt Tid. Naar Individerne (hver især) væsentligen i Lidenskab forholde sig til en Idee, og derpaa i Forening væsentligen forholde sig til den samme Idee: saa er Forholdet det fuldendte og normale. Forholdet er individuelt udsondrende (hver har sig selv for sig selv) og ideelt forenende. I den væsentlige Indadvendthed er den blufærdige Undseelse mellem Mand og Mand, der forhindrer raa Nærgaaenhed; i Samdrægtighedens Forhold til Ideen er den Ophøiethed, der atter glemmer de Enkeltes Tilfældighed over det Hele. Saaledes kommer Individerne aldrig hinanden for nær i bestialsk Forstand, netop fordi de ere forenede paa ideel Fjernhed« (SV¹ VIII, 59).

For det andet. Det er umuligt ikke i denne forbindelse at komme ind på Kierkegaards angreb på kirke og stat i 1855. Uden at gå i detaljer vil jeg anføre følgende.

Kierkegaards angrebslyst havde tidligere fundet adskillige nedslag i det allerede foreliggende forfatterskab, ligesom han også i sine private optegnelser specielt fra begyndelsen af 1850'erne ustandseligt kredser om kristendommen og den kristnes konfliktfyldte situation i en blødagtig og tankeløs verden, som på intet tidspunkt har været utilbøjelig til at negligere lovens fordring og efterfølgelsen til fordel for en »billig« nåde (Dietrich Bonhoeffer's udtryk). Men på den måde udviskes totalt den kristnes eksistens' alvor i modsigelsen mellem skylden og usandheden, som nødvendigvis må fremkalde en uforbeholden indrømmelse af afstanden fra »Forbilledet«, og nåden, der på sin side uden betænkelighed forvandles til en rent æstetisk og dennesidig nydelse af i borgerlig forstand at kunne lukrere på kristendommen. Definitionen på »Christenhed« er derfor også slet og ret identifikationen af »Mængdens« vantro og især overtroiske udnyttelse af bestemte verdslige ordningers (kirkens, statens, ægteskabets f.eks.) tilstedeværelse som garanti for kristendommens sandhed, hvilket ifølge Kierkegaard netop er åndløshed. Angrebene i tidsskrifterne »Øieblikket« er ganske vist fortrinsvis rettet mod kirken, men heller ikke staten går ram forbi. Både kirke og stat er nemlig hyldet i et sansebedrag, hvilket den enkelte ikke alene som statsborger, men naturligvis også som »kristen«, der tilsyneladende er fuldstændig uanende om den altid latente mulighed for

konflikt mellem statslig »Christenhed« og kristendom, må sætte alt ind på at hæve i redelighedens navn. Sansbedraget består kort fortalt i, at sammensmeltningen af kristendom og stat er fatal, fordi kristendommen forkynder selvformægtelse i kærlighed, mens staten lærer borgerne, at det er klogest at underkaste sig samfundets højere regulerende magt til at værne og disciplinere alles naturlige egoisme ved at lade de enkeltes interesser korrigere hinanden. Præsternes tilværelse bliver en usandhed i samme øjeblik de ikke fastholder kristendommens konstant polemiske forkyndelse mod selvskhed, men tværtimod gør det sociale systems indbyggede egoisme eller gensidighed til en guddommelig orden. Af den grund er det også staten, der for sin egen selvforståelses skyld må fjerne sansbedraget, eftersom enhver guddommeliggørelse af alment vedtagne normer lammer dens handlekraft i forhold til enkeltpersoners eller enkeltgruppers religiøse legitimation af særinteresser.

Den udtalte forudsætning bag denne opfattelse er utvivlsomt den lutherske skelnen mellem det verdslige og det åndelige regimente. Gud regerer verden, dels ved hjælp af øvrigheden, hvis middel er lovgivningen, som skal udformes i overensstemmelse med fornuftens direktiver; dermed er det verdslige regimentes kompetenceområde indskrænket til samfundets protektion af den enkelte borger. Dels regerer Gud verden gennem ordet om Kristus; dette regimente er rent åndeligt, eftersom det ikke kan omsættes til forskrifter for rent ydre former for adfærd, men derimod tilbyder den enkelte nåden. Uden at kunne skele til nogen som helst udvortes protektion i gensidighedens navn frigøres den kristne imidlertid til ubekymret at indlade sig med kristendommens ubetingede fordring om næstekærlighed. Kærligheden kan naturligvis ikke udøves andre steder end i de sociale ordninger. Men dette faktum er på ingen måde identisk med kristendommens protektion eller legitimering af disse. Først i samme øjeblik de to regimenter holdes adskilt, forhindres derfor den protektion af kristendommen, der gør dens forkyndelse til verdslighedens forlængede arm, hvorved nåden tager skikkelse i den borgerlige lov og loven bliver til nåde. Denne modstand mod enhver sammenblanding viser, at Kierkegaards opgør først og fremmest er teologisk motiveret og derfor også totalt; Kierkegaard antyder da heller ingen alternativer, der skulle kunne udnyttes forfatningsmæssigt eller kirkepolitisk, men kæmper istedet for at stat og kirke skal insistere på deres respektive selvforståelse. Statsordningen må aldrig lade sig bedrage af politiserende præster til at opfatte sig som fuldkommengørelsen af kristendommen. For at sige det lidt summarisk: som det menneskelige eller verdslige aldrig kan protektere det guddommelige, således protekterer det guddommelige heller ikke det menneskelige, men vil til enhver tid genskabe dette ved hjælp af den frimodighed, nåden sætter fri.

Dermed er vi tilbage til Kierkegaards udnyttelse af Abraham-fortællingen i *Frygt og Bæven*. Den paradokse eksistens i troen transcenderer for stedse enhver formation af »det almene« som identisk med det guddommelige, fordi – som sagt – kærligheden til enhver tid teleologisk holder de alment vedtagne gældende normer 'in suspenso'. Dette teologiske syns-

punkt skal være udgangspunkt for den kristnes sociale og politiske *filosofiske* overvejelser. For holdes det verdslige og det åndelige regimente ikke ude fra hinanden, d.v.s. identificeres bestemte samfundsstrukturer med speciel kristelig etik, forkludres det hele totalt og det kristne bud om ubetinget kærlighed forhindres i at være etisk specielt – altså uafhængigt af enhver på forhånd fastlagt ordning. Således ligger der i Kierkegaards tænkning betydelige ansatser til en permanent reformation – en »incarnational optimism«– af såvel tilegnelsen af kristendommens forkyndelse som af den sociale og politiske filosofien, ethvert menneske er forpligtet på.

1. Forelæsning holdt på den XVII World Congress of Philosophy, Montreal, august 1983.