

Søren Kierkegaards bibelsyn

af JØRGEN PEDERSEN

Indledende bemærkninger.

For Søren Kierkegaard som kristen tænker er Bibelen – som åbenbaring, som hellig skrift og som det Guds ord, der i modsætning til det menneskelige tales med myndighed, – det centrale udtryk for sandheden i dens højeste og afgørende form. Som sådan er det derfor også, at det bibelske ord peger hen på og falder sammen med Kristus som ordet selv, der var sandheden, hvorfor det for SK angående Bibelens gyldighed og dens brug i specifik forstand kan gælde, at »det er med Begrebet Hellig-Skrift som med Begrebet »Gud-Menneske««, hvoroverfor det er troen i dens valg og i dens »eksistentielle Respekt«, der alene er afgørende (Pap. X, 3 A 702). I SKs værk og i forhold til den eksistentielle og religiøse opgave, han med dette satte sig, har da også Bibelen en hertil svarende placering. I vid udstrækning bygger således hans forfatterskab – også ud over de opbyggelige taler – på bibelske motiver og themaer, ikke alene reelt eller sagligt med hensyn til indholdet og dets meddelelsesform, men også med hensyn til inspiration og til fremstilling, (– cf. hos Augustin den klassiske opdeling af bibelstudium og bibelbrug i *modus inveniendi*, omfattende *res et signa*, Gud og mennesket i dets forhold til ham på den ene side, samt skriftordet selv i dets tydning under den menneskelige forståelses forudsætninger på den anden, – og i *modus proferendi*, Bibelen som genstand såvel som forbillede for den kristne udtryksform, for den fremstillings- og talekunst, der formidler den kristne visdom, *De doctrina christiana*, I, 1, 1 ff.). Formelt kommer dette forhold til Bibelen til udtryk også i de mere end 1500 citater og henvisninger, der anføres i registerbindet til *SV* samt for *Papirers* vedkommende i den fylde af bibelsteder, som derfra er samlet og refereret i P. Guillamore Hansens *Søren Kierkegaard og Bibelen*, 1924, en gennemgang, der samtidig konkluderer: »De hellige Skrifers Aand og Bogstav var ligesom gaaet over i hans Blod, udgjorde Væsenet i hans Personlighed og Tanke-sæt« (s. 269. Sml. iøvrigt også Paul Minear, *Kierkegaard and the Bible*, Princeton Pamphlets 9, 1953).

Mens hos SK disse således placerede bibelske motiver med de dertil svarende udstrålinger, henvisninger og tolkninger taget hver for sig dækker en fylde af aspekter og belysninger, så gælder det på den anden side dog, at de set i helheden alle konvergerer mod det, der for ham blev det afgørende problem i den samlede analyse af den modsigelsesfyldte menneskelige eksistens, dens stadier og dens syntese i det åndelige selv i dets evighedsforhold, problemet at blive og være en kristen, det problem, der for ham udskiller den enkelte, men med denne i hans gudsforhold indbefatter Bibelen (cf. Pap. X, 3 A 34, s. 33–34). Radikalt stillet i forhold til det eviges åbenbaring i tiden som det paradoks, der for troen begrunder den evige salighed såvel som opgaven for den kristne eksistens i verden, bliver dette spørgsmål tillige og fundamentalt et spørgsmål om synet på Bibelens egenart. Og forsåvidt der for SK her er tale om et opgør med samtiden, gælder dette derfor også bibelforståelsen. Men i denne sammenhæng er den opbyggelige og eksistentielle forståelse og brug af Bibelen heller ikke, således som det undertiden undskyldende tillægges SK, blot et spørgsmål om en privat og vilkårlig anvendelse ud over eller ved siden af en objektiv, kirkelig eller historisk gyldighed. Hvad det for SK snarere gælder, er at ophæve en sådan illusorisk modsigelse og at vise, at spørgsmålet om Bibelen ikke stilles anderledes end spørgsmålet om kristendommens sandhed, på den subjektive sandheds plan og derfor »i Retning af Existents« (sml. SV VII, 358–59). Men at sandheden på dette plan er opbyggelig, er sandhed »for mig«, er ikke en omskiftelig begrænsning af den, men hænger tværtimod sammen med, at først her, på dette teocentrisk-personlige plan (»fra Verden, af Gud, ved sig selv«, SV IV, 67, cf. SV X, 118 f.), er den i sin fulde virkelighed og forpligtelse også først absolut og total.

Generelt kan i denne forbindelse tillige her anføres, at SK med sit bibelske udsyn i denne dets totalitet endnu engang optager en i den kristne tænkning og i den europæiske kultur klassisk, men nu (– for bestandigt?) svindende tradition. Det særegne for ham er her, at han i kampen mod den endelighedens stadig mere fremherskende refleksion, der foruden den umiddelbare (inspirerede) kristendom også forflygtiger »Bibelens guddommelige Autoritet«, selv fremtræder som reflekterende, men samtidig, – idet han har forstået refleksionens uomgængelighed i gudsforholdet, men forstået den i den gudsfrygtens form, der i frygt og bæven ender i tilbedelse, – nu kan lade kampen blive »mellem Reflexionen og den i Reflexionen væbnede Eenfoldighed« og således vise, »at den gudfrygtige Reflexion kan binde Knuder igjen, hvilke en

overfladisk Reflexion saalænge har pillet ved«. Også med hensyn til Bibelen kommer refleksionen her »til at gjøre omvendt Tjeneste« (Pap. IX A 248 cf. 223). SK ved sig således herunder, til forskel fra Bibelen selv og fra de egentlige sandhedsvidner, at tale uden myndighed, og at det er som pønitende digter, at han anbringer idealet. Det er derfor også gennem en refleksion, der, også i forholdet til Bibelen, samtidig retter sig mod og nærer sig af den hele menneskelige tilværelse og med en særlig fordybelse i dens psykiske vilkår og dens etiske bestemmelser, at han først søger at komme til enfoldighed (sml. SV XIII, 529, 581 samt 620). Også i historisk forstand peger han under denne søgen tilbage, i refleksionens fjernhed, men også i ny inderlighed, tilbage til »de individuelle, humane Existents-Forholds Urskrift, det Gamle, Bekjendte og fra Fædrene Overleverede« (SV VII, 620). For Bibelens vedkommende gælder dette perspektiv de gamle fædres oprindelige (eksistentielle og bogstavelige) måde at læse den på (Pap. X, 4 A 122), netop den »menneskelige måde«, som en senere tid, der har unddraget sig eksistensens valg og forargelsens mulighed, har sat over styr til fordel for lærdommens og juristeriets religiøsitet, – »lutter Adspredelse« (se Pap. IX A 442 samt II A 479). Men således som SK, trods dette perspektiv og trods sådanne henvisninger, på den anden side dog klart nok vedkendte sig sit eget udgangspunkt i den egentlig moderne problematik, således gælder det også, at den specifikke baggrund for hans bibelsyn og hans bibelopgør ikke direkte er de fædre, han ser hen til, ikke bibelsyn og bibelbrug i oldtid og middelalder, men derimod protestantismen i dennes nyere differentierede udvikling og dens indre brydninger, som de gjorde sig gældende i hans samtid. Principielt såvel som traditionelt var spørgsmålet om Bibelen og dens særstilling, over for såvel kirkelig tradition som i forhold til humane og videnskabelige normer, her i forgrunden, i et så at sige løbende opgør. Mens det var (omtrent samtlige) de aktuelle tendenser i dette opgør, inklusive Luther selv (fx. XI, 1 A 297, s. 238), som på sin side SKs opgør gjaldt, har på den anden side frugten deraf i høj grad, omend ikke i adækvat mål eller et tilsvarende genuint perspektiv, kunnet påvirke en senere tids eksegetiske og dogmatiske bibelforståelse.

Den historiske baggrund.

Den specifikke baggrund for SKs på engang traditionsbestemte og nyskabende bibelsyn skal altså søges i det reformatoriske skriftprincip og dets historie,

således som denne bestemmes indadtil af de skiftende strømninger i den lutherske kirke og, sammenhørende hermed, udadtil af det drama, der i tiden efter reformationen, spec. fra det 17. årh., udspillede mellem den overleverede og fornyede bibeltro som centrum for og bærer af det åndelige personlige liv i dets religiøse (og overnaturlige) dimension, og heroverfor den frembrydende naturalisme og rationalisme, der truede med at gøre ånden hjemløs i en »fremmedgjort« verden eller, til afværgelse heraf, i stedet for at reducere den til dens immanente og humane dimensioner.

Det lutherske skriftsyn, – i dets afgørende kontrast såvel til den katolske fremhævelse af kirke og tradition som formidlende garanter for den sande kristendom som til den spiritualistiske bevægelses »indre lys« og umiddelbare åndsbesiddelse, – bygger på læren om Kristus selv som Guds ord, åbenbaret i tiden og med ånden nærværende i forkyndelsen. Ordet er det egentlige nådemiddel og meddeler ånden, men det er nedlagt i skriften og taler primært gennem det bibelske vidnesbyrd, der uden at være identisk med denne dog er »Werkzeug und Träger der unbedingten Wahrheit selbst« (P. Althaus, *Grundriss der Dogmatik* II, Erlangen 1936, s. 144). Som kriterium for den sande kristendom og som legitimering af ånden udgjorde for den lutherske protestantisme skriftprincippet således det »formalprincip«, der kompletterer »materialprincippet«, den theologiske retfærdiggørelseslære som grundlaget for frelsen af nåde og som hovedindholdet i det personlige gudsforhold i dets indre og frie vished. Tilsammen udtrykker de to principper den forening af frihed og bundethed, der sammen med bogstaven dog fastholder åndens primat, og som, på den anden side, uden at reducere kristendommen til en legalistisk bogreligion, dog peger hen på en stadig dybere tilegnelse af skriftordet, det menneskelige ord som redskab for Guds ord. »Ordets Gud kan ingen møde, som er ligegyldig med Bibelens skrevne ord«, (R. Prenter, *Ordet og Ånden. Reformatorisk Kristendom*, Kbhvn. 1952, s. 12). Tolkningen af Bibelen bliver i denne sammenhæng derfor på den ene side theologisk og personlig (og her støttet til åndens indre, guddommelige vidnesbyrd, *testimonium Spiritus Sancti*), på den anden side, i principiel uafhængighed af tradition, kirkelære eller human livsanskuelse, bestemt af dens egen klarhed efter dens empiriske bogstav. I dette sidste aspekt, også for så vidt det er medbestemmende for efterprøvelsen af kristendommen i dens historiske sandhed, betjener tolkningen sig af den grammatisk-historiske metode. Udviklingen af denne (og vel undertiden på bekostning af åndens vidnesbyrd) og dermed bibeltolkningens intime forbin-

delse med den historisk-kritiske videnskab i dens forskellige grene har da også været et af protestantismens vigtigste kendemærker, med stadig evne til frugtbar fornyelse. Samtidig skal dog ikke de hermed forbundne og opståede – også stadig fornyede – problemer overses. Allerede tidligt skete der således en forskubbelse i ligevægten frihed-bundethed, der tenderede i retning af ensidigt at forbinde den specifikt protestantiske frihed som ånd med det kritiske arbejde med det historiske bogstav, og omvendt knytte bundetheden til læren, på sin side selv afhængig af den historisk skiftende fiksering.

Mens *Den augsburgske Konfession* (1530), art. 5, forbinder den af Helligånden givne retfærdiggørende tro med forkyndelsen (per verbum et sacramenta) af evangeliets budskab og samtidig betoner, at denne ånd ikke meddeles uden det ydre ord, begynder *Konkordieformlen* (1577) med en bekendelse til »Det gamle og det nye Testaments profetiske og apostoliske skrifter« som den *unicam regulam et normam*, hvortil al kristelig lære skal henføres og hvorefter denne og alle lærere skal bedømmes. Herved forhindres dog ikke en vidtgående, historisk struktureret, differentiering ikke alene i opfattelsen af kristendommens indhold, men også i synet på skriftens egenart, på dens fortolkning og dens brug. I fortsat bestræbelse på at hævde Bibelens autoritet, også over for den nye filosofi og videnskab, skiller den lutherske (og calviniske) ortodoksi Guds ord fra ånden og identificerer det, forstået som en lære, med skriftens ufejlbare, inspirerede bogstav. Heroverfor reagerer pietismen, hvori den dogmatiske biblicisme forbindes med personlig tilegnelse godtgjort i helliggørelse og livsførelse (som også hos SKs »åndelige vejleder«, den pietistiske mystiker Tersteegen, d. 1769), og herudover med en ny frelseshistorisk forståelse af Bibelen (som hos Bengel, d. 1752) eller en teosofisk (som hos Oetinger, d. 1782), af betydning for den kommende idealisme.

En anden videreførelse var i dens forskellige varianter den rationalisme, der inden for oplysningstidens idealer og med fornuften som norm, men uden at opgive Bibelen som en åbenbaring eller en autoritet, søgte at påvise dens overensstemmelse med den »naturlige« religion. Ikke mindst her opdyrkedes den filologisk-historiske bibeleksegese og videreudvikledes som en over for Bibelens historiske gyldighed kritisk videnskab, mens samtidig dens dogmatiske indhold reduceredes til en forbilledlig lære, et overvejende humant og moralsk ideal. Til rationalismens sfære hører også hver på sin måde Lessing, der skelner mellem åndens religion og Bibelen som det gennem troen opdragende bogstav (og hvis erkendelsesteoretiske problemstilling om forholdet

mellem historiske og evige sandheder fik stor og direkte betydning for SK), – samt Kant, der med sit manifest »Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft« (1793) stiller den almene, moralske fornuftreligion over den historiske kirketro, som øverste princip tillige for al skriftudlægning.

Men også den idealistiske bevægelse kan i sit forhold til kristendommen betragtes som en fortsættelse af denne retning, som en spekulativ rationalisme (således K. Hase, *Hutterus redivivus*, 1823 (ktl. nr. 581), § 27 og § 31. Sml. også Pap. II C 60, Bd. XIII s. 180–81 og II C 61, *ibid.* s. 193–94). Bibelen og den historiske kristendom finder ganske vist her en ny og i samtiden højst betydningsfuld opvurdering (hos Hegel: *Die offenbare Religion*), men træder, som foreløbige forestillinger, i sidste instans dog tilbage for aprioriske og dialektiske begreber, for ånden i dens evighed og egenaktivitet eller selvbevidstheden i dens absolutte autonomi (sml. H. N. Clausen, *Det nye Testaments Hermeneutik*, Kbhvn. 1840, (kt. nr. 468), s. 364 ff., og R. Vancourt, *La pensée religieuse de Hegel*, Paris 1965, s. 81 ff.).

Som idealismen afviser også Schleiermacher den abstrakte naturlige religion til fordel for den positive (i dens pluralitet). Men på den anden side ligger vægten hos ham på den religiøse følelse og på evighedsbevidsthedens primat (også i forhold til filosofien), således at også her skriften, inden for hvilken det gamle testamente træder helt tilbage, er underordnet det almene religionsbegreb, og svarende hertil Jesus fremtræder som ur- og forbilledet for samfundet med Gud. Mens Schleiermacher dog – også ud over sin egen rækkevidde og som i det hele taget romantikken – virkede inspirerende på den theologiske fornyelse, drages de radikale konsekvenser af idealismen hos Strauss og hos Feuerbach. – For Strauss opløser Bibelens forestillinger, indbefattet Jesusskikkelsen, sig i myther, historiske, men ikke historisk verificerbare iklædninger af en i og for sig acceptabel ide, – som sandhed givet uafhængig af skriften selv, – til forskel fra perspektivet hos den fortsatte rationalisme, der gennem sin kritiske fortolkning stadig søgte at respektere den (i 19. årh. således M. L. de Wette d. 1849, sml. kt. nr. 80) og H. Olshausen (d. 1839, sml. kt. nr. 96–100). For Feuerbach derimod er ikke alene den bibelske åbenbaring, men også den religiøse ide en blot menneskelig illusion (– men sml. hertil hos SK Pap. V B 9: »Feuerbachs indirekte Fortjeneste af Chrstd. som forarget Individualitet; den Illusion der i vor Tid hører til for at blive forarget, da man netop har gjort Chrstd. saa spagfærdig som mulig«). Herudover virkede imidlertid også den radikalere hegelianisme befrugtende på den videre udformning

af det nu generelle historiske syn på Bibelen og på den kristne udvikling og dermed tillige på fornyelsen af det historisk-kritiske bibelstudium, således især hos F. C. Baur (d. 1860, sml. kt. nr. 421–23) og W. Vatke (d. 1882). – På den anden side er det også nu, at i front mod bibelradikalismen, men uden at ville bryde med videnskaben, en direkte, konservativ biblicisme gør sig gældende blandt tyske eksegeter og dogmatikere, hos fx. E. Hengstenberg (d. 1869), J. C. K. von Hofmann (d. 1872) og J. T. Beck (d. 1878, sml. kt. nr. 425), hvilken sidste direkte på Bibelen ville opbygge det kristelige læreindhold, uden om kirkelæren, men i skriften dog »indlæste den Ortodoksi, som Pietismen havde tilført ham. Men den (i. e. denne biblicisme) virkede betagende som videnskabeligt frigjort og dog positivt luthersk« (J. Nørregaard, *Kristendommens Historie i Romantikens, Liberalismens og Realismens Tidsalder*, Kbhvn. 1939, s. 105).

Til denne almindelige baggrund, der var SK nærværende gennem hans theologiske studium, hans milieu og hans egen læsning (jvf. foruden den her henhørende, ret omfattende litteratur, registreret i kataloget over hans bibliotek (ed. N. Thulstrup, Kbhvn. 1957), også hans egen kvittering for udbyttet deraf SV VII, 37), – kommer i Danmark den særlige differentiering af problemet om forståelsen og placeringen af Bibelen, der især er knyttet til H. N. Clausens, Grundtvigs og Martensens navne og indsats. Som repræsentant for den rationalistiske tradition, dog fornyet inden for romantikkens sfære og gennem kontakten med Schleiermacher er det, at H. N. Clausen gennem en afvejet filologisk-historisk-theologisk fortolkning vil fastholde og fremhæve det protestantiske skriftprincip (med en dertil svarende læreform fri for bunden ortodoksi og kirkeautoritet). Det er således i dette sigte, at han understreger enheden mellem skriftens guddommelige og dens menneskelige side og mellem dens budskab og den menneskelige tanke, idet det især er denne sidste han forbinder med den subjektive åndelige frihed, der sikrer mennesket åbenbarings og gudsforholdets tilgængelighed, og hvis protestantiske privilegium er den kritiske prøvelse, mens det er Bibelen som hellig skrift, der skal give subjektets fortolkning dens objektive karakter som åndelig besiddelse (sml. *Det nye Testaments Hermeneutik*, spec. s. 60–63). Over for et synspunkt som dette, således som Clausen i 1825 lagde det til grund for sit store værk *Katholicismens og Protestantismens Kirkeforfatning, Lære og Ritus*, reagerer straks Grundtvig (med *Kirkens Gienmæle*, 1825, og flg. skrifter, hvortil slutter sig hans meningsfællers, se hertil henvisningerne

hos N. Thulstrup, (*Kommentar til ... Afsl. uvid. Efterskr., II*, s. 188 ff.). Op mod den »exegetiske Pavedom« stiller han »Kirken og Troen«, »Aanden og det levende Ord i Bekiendelsen«, ubrudt nærværende i menighedens tradition, primært i forhold til den skrevne kanon og hævet over de skiftende skrifttolkningers foranderlighed. Med hensyn til skriften så er det rigtigt, at troen ikke kan udledes af denne *før* den forstås, men dette bringer dog ikke Clausens protestantisme på linie med Luthers, for idet denne i Bibelen fandt et »virkeligt, med sig enigt Guds Ord« og på dette grundlag derfor også »i det Historiske en sikker Regel at fortolke det Dogmatiske efter«, så er »Forskjellen da unægtelig, at Luther grundærlig underkastede sig Skriftens Aand og Ord, og at Clausen, mildest talt, driver det letsindigste og uforsvarligste Spil med Skriften, som en intetsigende Kundskabs-Kilde, og en aldeles ugyldig og ubestemt Troes-Regel; og hermed haaber jeg at have sat saa kiendelig Skiel mellem Luthers og Clausens Bibel-Tro og Skrift-Fortolkning, at ikke selv den yngste Student skal kunne forvexle de to Ting, der er langt uforeneligere end Ild og Vand« (*Kirkens Gienmæle*, Udvalgte Skrifter v. H. Begtrup, Kbhvn. 1906, IV s. 420 ff.).

Mens Grundtvigs såkaldte kirketeori, byggende på den »mageløse opdagelse« af trosbekendelsens guddommelige oprindelse som grundlag for dens primære kirkelige gyldighed, således ikke kan siges på forhånd at udelukke et »positivt« protestantisk bibelsyn, så uddybede på sin side Clausen forsat sit standpunkt angående skriften, hvis grundintention man således klart finder formuleret i SKs referat af hans dogmatiske forelæsninger 1833–34 (se Pap. I C 19, Bd. XII, s. 53–60). Som en særlig frugt af dette hans arbejde foreligger den nævnte *Hermeneutik* fra 1840, der imidlertid foruden at uddybe indsigtelsen mod Grundtvig også vender sig mod en ny front, også søger at hævde skriftprincippet og det kritiske bibelstudium som evangelisk-protestantisk kirkeprincip over for den spekulative theologi, der ved Martensens ansættelse ved universitetet var i anmarch. »Thi skal Theologien drage den rette Velsigelse af den Forbindelse, som knytter sig inderligere end nogensinde før imellem den og Philosophien, da tør den ikke lade sig overvælde af en Spekulation, som mener, at den dialektiske Livs-Kilde – vel saa rig mangengang paa Sand som paa Vand – gjør enhver anden overflødig; den tør ikke, medens den velvilligt kommer theologiserende Hospites imøde, lade Disse blive Herrer i Huset. Ikkun hvor en grundig theologisk Skole er gennemgaaet, tør det ventes, at den filosofiske Retning selv vil danne sin rette Begrænsning, og søge

sin Opgave i at philosophere over den historisk givne Christendom, istedenfor at fremphilosophere den ved apriorisk Konstruktion« (*op. cit.*, s. IV). I en overgangsperiode, hvor som yderpunkter den krasse bogstavelighed på ny fremmanes over for en grænseløs radikalisme, der på den anden side anprises som åndens triumf, er Clausen klar over at stå med et anliggende, hvor det i særlig grad gælder at tage stilling. »De aandelige Modsætninger, der staae overfor hinanden i den theologiske Verden, træde paa intet Punkt skarperes tilsyne, end ved Vurderingen af den hellige Skrift« (*ibid.*, s. V).

Hvorledes den spekulative tendens, som Clausen således kunde føle som en afsporing i forhold til hævdelser af kristendommens historiske grundlag udtrykt i det protestantiske skriftprincip, kommer til udtryk hos Martensen, kan ses af dennes forelæsninger over *Indledning til speculativ Dogmatik* (1837–38), således som disse refereres af SK (Pap. II C 12 ff.). Martensen fornægter ikke (sålidt som overhovedet idealismen) kristendommens positive, historiske karakter, men stiller over for den som trosgenstand tillige erkendelsens specifikke problem om forholdet mellem det objektive og det subjektive og stiller det fænomenologisk, d. v. s. set i lyset af selvbevidstheden som det endelige mål, hvori også kristendommen søges. Hvad Martensen med dette vil, er at bryde ud af den cirkel, der i deres respektive forsøg på at overvinde skrifttolkningens usikkerhed fastlåser såvel det kirkelige som det bibelske standpunkt, såvel katolicisme som protestantisme, og i en uforløst subjektivitet udelukker dem fra troens genstand, – cf. Pap. II C 12, s. 322: »det bibelsk-kirkelige. (Protestanter og Katholiker) ende i en Cirkel. Man skal troe Kirken ell. Skriften for Inspirationens Skyld; og Inspirationen skal man tro for Skriften ell. Kirkens Skyld. – tilsidst provoceres til testimonium sp. sancti; men dette Beviis bliver reent personligt og det Positive i dette Standpunkt ender i reent Subjektivitet«, (cf. også spec. for den protestantiske cirkels vedkommende om hvorledes i dette aspekt den vilkårlige fortolkning involverer rationalisme, II C 14, s. 326). Ud over ideen i den »tilfældige personlige Karakter«, den i protestantismen havde antaget som følge af en blot individuel privat forståelse af inspirationen og af Helligåndens vidnesbyrd, og ud over den hermed givne rene (d. v. s. begrænsede, blot endelige) subjektivitet, vil Martensen nu selv pege på det tredje stadium for her, gennem en udvikling af alle selvbevidsthedens faser, at søge kristendommen i dens objektive (historisk-overhistoriske) sandhed, som åndens eget og egentlige vidnesbyrd, inkluderet i tilegnelsen. »Man vil søge Sandheden igennem et objektivt Medium; men i

sig selv ved en uendelig Ingress, det er egl. en fuldstændig Udførelse af det gl. protestantiske testimonium sp. s. Dette er den uendelige Subjektivitet og beroer paa at Sandheden er ikke blot subjectiv; men ogsaa objektiv, ell. i det dogmatiske Sprog: der er ikke blot Fader og Søn; men ogsaa Aand. Aanden har vi sin første Skikkelse i den apostoliske Inspiration (hvorefter er det Mærkelige at medens Sandheden var blot objektiv for Apostlene, var, saa at sige, palpabel, forstode de den ikke; men først da den ved Aanden var subjektivt oversat i Bevidstheden – Daub – Grundtvig) . . .« (Pap. II C 17, s. 326–27).

Perspektivet i dette markante oplæg skal imidlertid hos Martensen selv afbalanceres med den modificerede (og mere traditionelt protestantisk bestemte) udformning og brug af dette problemkompleks, der kommer til udtryk allerede i de følgende forelæsninger over *Speculativ Dogmatik* (1838–39), sml. referatet hos SK Pap. II C 26 og 27 (Bd. XIII, især s. 40–43) og II C 28 (ibid., især s. 89–93), og i sin endelige form afrundes i *Den kristelige Dogmatik*, 1849. Om den kristne erkendelse understreges det her stærkt, at den er i og ud af troen (credo ut intelligam), samt at den forudsætter åbenbaringen som Guds selvmeddelelse til sin skabning og det guddommelige ord i det nye testaments autentiske udtryk som kanon og regel ogsaa for kirkens lære og liv. Som det formale princip er her den hellige skrift således stadigt uadskilleligt fra det materiale, eller subjektive, åndsprincippet, der af Martensen udtrykkeligt forbindes med den reformatoriske retfærdiggørelseslære, men som for ham i sit guddommelige udspring ogsaa omfatter den kristelige sandheds side, hvorpå den theologiske erkendelse bygger, og som sammen med skrift og kirke ogsaa er kristendoms kilde (Sml. spec. *Den kristelige Dogmatik*, 5. udg., Kbhvn. 1904, s. 56 ff.).

Om den historiske baggrund kan yderligere tilføjes, at det protestantiske problem om bibelsyn og bibeltolkning i dets nye og positivt forståede forbindelse med filosofien, der foreligger allerede med rationalismen (som derfor ogsaa SKs indsigelse gælder, cf. Pap. I A 98), en forbindelse som på sin side derimod Clausen bejaede (Pap. I C 19, bd. XII, s. 60), og som således Martensen på hegelianismens grund atter søgte at gennemtænke og frugtbar gøre, desuden var SK fortroligt ogsaa gennem andre, spec. højrehgelianske tyske teologer og filosoffer. Således omfatter hans excerpter og referater (Pap. II C, bd. XIII) værker af Erdmann, Schaller, Marheineke og K. Rosenkranz, hvis *Encyclopädie der theologischen Wissenschaften* (Halle 1831, ktl. nr. 35) ogsaa indeholdt en oversigt

over historisk teologi, indbefattende de bibelske discipliner (hertil refererer SK sig bl. a. SV VII, 16).

Bibelen i Søren Kierkegaards forfatterskab.

SKs tidligste optegnelser viser, hvorledes hans samtds debat om bibelforståelsen og de dermed sammenhørende problemer i deres historiske perspektiv i stor udstrækning genspejler sig allerede i hans forsøg på under sin søgen efter »Sandheden for mig« (Pap. I A 75, s. 53), »Sandheden der maa kæmpes for i Aar og Dage« (Pap. I A 340, s. 152), at bestemme sin opfattelse af kristendommen og sit forhold til den. Også hos ham møder man således som holdepunkter hovedemner og -aspekter i denne debat: protestantisme og katolicisme, ortodoksi og rationalisme, betydningen af inspirationslæren og åndens vidnesbyrd, eller af objektivitet og subjektivitet i skrifttolkning og trosbegreb, hedskab og kristendom, jødedom og kristendom, kristendommen og filosofien, kristendommens historiske udvikling og perfektibilitet og i hele denne forbindelse ikke mindst det med striden mellem Clausen og Grundtvig aktualiserede spørgsmål om skriftprincip kontra kirkeprincip.

Angående dette sidste spørgsmål er det, trods alle SKs indvendinger mod Grundtvig, dog afgørende, at han med denne principielt alligevel er enig om, at det som det nærværende er kirken, der konstituerer Bibelen, og ikke, som konsekvensen af den protestantiske anskuelse af denne, omvendt (Pap. I A 108, s. 75, sml. 59 og 60). I en sådan (ny)ortodoksis fremhævelse af, at kirken umiddelbart må blive sig sin eksistens bevidst, ser han et berettiget anliggende (Pap. I A 58), og det samme gælder motivet for Grundtvigs teori for så vidt den er fremkommet »for at forhindre msklige Bestemmelser om hvad der var chr. ell. ikke«, uafhængigt af den »døvstumme« Bibel, hvis skrevne ord er værgeløst over for vilkårlige fortolkninger (Pap. I A 60, s. 29–30). Og for så vidt kan derfor SK også rose Grundtvig for hans forsøg »paa at belive det gamle kirkelige Sprog og gjøre sin Theori om det levende Ord gjeldende« (Pap. I A 328, s. 143), en påskønnelse, der imidlertid stadig ikke gælder udførelsen, den derimod forsøgets kontrast til den fremskredne opløsning af kristendommen, der er fulgt med dennes forbindelse med filosofien, opløsningen af dens historiske forankring og af dens dermed sammenhørende grund-

begreber som tro, inkarnation, tradition, inspiration og ikke mindst forløsning (ibid., s. 141–42). Denne sidste sammenhæng viser også hen til, at det er jævnsides og i forbindelse med sine overvejelser over Bibel og kirke, at SK er blevet sig bevidst den fundamentale modsætning, der består mellem kristendommen som en »radikalkur« og den filosofi, der bygger på den umiddelbare bevidsthed og i en uforpligtet erkendelse søger modsætningernes enhed (se især Pap. I A 94–99), – samt herved i den offentlige bevægelse, den fremkalder, manifesterer sig som Bibelens modbillede: »For det lykkelige Moment fik da ogsaa ethvert Partie en hellig Skrift, hvori der dog var een Bog, der næsten altid var meget kort og undertiden næsten usynlig, og denne var desværre – Apostlenes Gjerninger« (Pap. I A 328, s. 141).

Når SK trods sin synlige optagethed af Grundtvig alligevel så afgørende (og foruden med skarpsyn, også med lune og ironi) samtidig distancerer sig fra ham som mulig forbundsfælle i opgøret med det forfald i kristenheden, der vel begyndte med pavedømmets sætten grænser, men på linie hermed fortsattes af den protestantisme, der med sin biblicisme og sin rationalisme er endt med at gøre sig selv umyndig og til fange af en filosofi eller en »philosophisk, fornuftig Christendom«, for hvilken »Christendommen og hele Christi Fremtræden er en – Accomodation« (Pap. I A 97–98), – så beror dette på, at for ham også det specifikt grundtvigske, fremhævelsen af trosbekendelsen, den ubrudte tradition og det levende ord, i sidste instans dog selv placerer sig i samme sammenhæng som den protestantiske biblicisme (bekendelsen som begrænsende norm) og heller ikke undgår samme historiske problem, som er dennes fundamentale svaghed. For fra det nærværende, kirken og dens ord, at komme til det oprindelige, vilde også kirketeorien, på linie med biblicismen, kræve et ydre, empirisk-objektivt, bevis, en indledningsvidenskab, der som den for Bibelens vedkommende historisk skal godtgøre dennes ret til at konstituere kirken, for den nærværende bekendelses vedkommende tillader denne at identificere sig med sit oprindelige udspring og således legitimere den eksisterende kirke i dens forbindelse med den apostolske (Pap. I A 58–59). Der er her ingen absolut forskel mellem det levende og det skrevne ord (Pap. I A 61). I begge tilfælde er der tværtimod tale om en for kristendommen i sammenligning med dens oprindelige »imposant(e) Figur, da den kraftigt traadte frem i Verden og udtalte sig« (Pap. I A 97), fatal afhængighed af en historisk videnskab, i hvilken man på den anden side og til trods herfor dog søger berettigelse for en norm, en begrænsende middelbarhed.

Når SK således her peger på den historisk-kritiske bibelvidenskab i dens afgørende betydning for kristendommen i dens historiske udvikling og autentiske tilegnelse, er det altså ikke for at deltage i den lovprisning deraf eller det knæfald derfor, der gennem de senere århundreder trods alle disputer dog har værende dominerende, og som på den anden side, if. P. Althaus, for menighedens forhold til Bibelen har betydt en endnu ikke helt overvundet, og dog frugtbar, krise (*Grundriss der Dogmatik*, Erlangen 1936, I s. 59). »Aber diese Krisis soll dem Leben dienen«, hedder det her, ... »die historische Kritik hat die Bibel aus ihrer dogmatischen Gefangenschaft befreit. Sie gab den Blick für die echte Geschichtlichkeit der Offenbarung Gottes, für die Menschlichkeit, konkrete geschichtliche Bedingtheit und Mannigfaltigkeit des Zeugnisses von der Offenbarung. Als Text- und Literarkritik, als Kanongeschichte und religionsgeschichtliche Betrachtung hat sie die orthodoxe Theorie der Schrift zerstört und dadurch die Bahn freigemacht für die neue Erkenntnis des *Wunders* der Bibel: dass gerade in der völligen Menschlichkeit und Geschichtlichkeit dieses Buches sich das Wort Gottes mit lebendiger Autorität bezeugt« (*ibid.*). – Som to hver for sig isolerede sider af reformatorisk åbenbarings- og skriftlære har på den ene side ortodoksien ret i over for idealismen at fremhæve Guds ord i dettes »fremmede«, heterogene kontingens og transcendens, mens på den anden side idealismen i forhold til den i sin lære stivnede ortodoksis nedbrydning af »die Aktualität der geschehenen Offenbarung« med rette betoner »die Freiheit, Geisthaftigkeit und Gegenwart der Autorität Gottes und seiner Offenbarung«, – uden herunder dog at undgå en ensidig åndens autonomi, der heller ikke længere ved, hvad Guds ord er. Og Althaus konkluderer: »Bei beiden ist die reformatorische Theonomie, d. h. das Bekenntnis zu dem »fremden« Worte, das uns im Geisteszeugnis zum Worte Gottes, zur überführenden Autorität wird, aufgelöst. Heute besteht die Aufgabe der Theologie in der Offenbarungs- und Schriftlehre darin, sowohl wider die Orthodoxie wie gegen den Idealismus das theonome Verständnis der Offenbarung und Schriftautorität durch die Reformatoren neu zur Geltung zu bringen.« (*Ibid.* s. 58).

Selv om Althaus til underbyggelse af dette sit sigte også oftere refererer sig til SKs eksistensforståelse (og spec. til »Samtidighedens Situation«), er det i denne sammenhæng dog ikke uden betydning at bemærke, at denne selv altså ikke på samme måde eller med tilsvarende resultat i sit syn på det historiske i kristendommen eller på den kristne tro i forhold dertil integrerer den histo-

riske bibelkritik og bibelfortolkning. Ud over at opgøret med ortodoksi og idealisme hos SK fik en anden nuancering, var samtidig hans radikalkur, også når det gjaldt bibelforståelsen, langt radikalere, hvad ikke alene hans senere udvikling af themaet viser, men allerede hans første stillingtagen. Det er ikke en ny integration eller blot en korrektion han søger, men en anden vej, der »endnu ikke er spærret«, og i den modsatte retning. »Det forekommer mig,« siger han, og netop som optakt til de følgende overvejelser om kirke og Bibel og historisk indledningsvidenskab, »at den uhyre Masse Fortolkere i det Hele taget mere skader end gavner Forstaaelsen af det Nye Testamente ... man bliver nødt til om muligen at overse dem – eller see at komme ind ad en Vei, som dog endnu ikke er spærret« – »Det gaaer ofte med at følge Commentatorernes Vei som med den Reisende i London; Veien fører nok til London; men naar man vil derhen, maa man vende sig om.« (Pap. I A 54 og 55).

Det er således allerede her og i denne sammenhæng, at man står over for oplægget til SKs siden bestandigt fortsatte og bestandigt radikale afvisning af den historisk-kritiske bibelvidenskab som grundlag for forståelsen af Bibelen som Guds ord og som hellig skrift og dermed som vej til at godtgøre, hvad der er sand og gyldig kristendom, – hans *Pereat* over kommentatorerne, der omgås det bibelske budskab contra naturam (Pap. X, 2 A 555 og 556), og unddrager sig den troens forpligtelse, der som enhver anden kristen også må gælde de teologiske professorer (disse karikaturer på en apostel) og derfor også præge deres tale og adfærd (ibid. 633 og 637, sml. også det bekendte sted Pap. X, 3 A 398 om forskellen mellem først at søge Guds rige og at vide, hvad dette hedder på 7, ja sågar på 9 sprog).

Som Grundtvig gør således SK op med det eksegetiske pavedømme, fremkommet som konsekvens af det formale skriftprincip forsåvidt dette medfører afhængigheden af en blot historisk fortolkning af Bibelen og i forlængelse heraf gør kristendommen til en med denne underbygget lære, at fastslå og at forstå (cf. fx. Pap. X, 3 A 169). Men modsat Grundtvig griber han ikke tilbage til en ligeledes i sidste instans af historiske påvisninger afhængig kirke-teori, der løser problemet ved at gøre Bibelen sekundær, men som i sidste instans dog selv er objektiv. Kritikken af den protestantisme, der til afløsning af det gamle pavedømme blot vil »kaste Folk Bibelen i Hovedet eller nu senest Troesbekjendelsen« (Pap. I A 97), kan han ganske vist føre så vidt, at for ham en »Reformation, der skaffer Bibelen til Side« og »i Frygt og Bæven for Gud havde Mod til at forbyde Folk at læse i

Bibelen« nu vilde have »nok så megen Gyldighed som Luthers Afskaffelse af Paven« (Pap. IX A 442), – men dette er for ham ikke Bibelens skyld, men derimod konsekvensen af et perspektiv, der forhindrer den menneskelige oprigtighed, eksistensen og dermed også troen, i den at møde Guds ord. Det er også derfor, at den bibelkritiske lærdom kan blive en anfægtelse og møjen med at vende blikket og genfinde Bibelen så stor. »Som Paven sikrede sig ved at forbyde Læsningen af det N. T.; saa sikrede Protestantismen sig ved Hjælp af – den lærde Exegese. Alt dreier sig om at forhindre os i, eller at vi væрге os mod at faae Indtrykket af Guds Ord« (Pap. X, 4 A 428 samt 427).

Mens denne fatale konsekvens her er set i modsætning til Luthers egen intention: netop gennem et direkte forhold til Bibelen på modersmålet at overflødiggøre lærdommens formidling, så fører SKs omvendte »bibelkritik« ham på den anden side også til sådanne forbehold over for reformatoren selv, som han trods reverensen for denne ikke kunde forbigå. I tilfældet Jakobsbrevet (fra hvis første kapitel SK selv hentede for ham væsentlige tekster, SV III, 45 f., IV, 25 og 41 samt XII, 351) modsagdes Luthers egen »Bibeltheori« af hans dogmatisk funderede praksis (Pap. X, 2 A 244); og ligesom han i spørgsmålet om forholdet mellem lov og evangelium »ikke passede nok på« (Pap. X, 4 A 230), således var det også, at han, bestemt af hensynet til menneskets svaghed og dets behov i fortvivlelsen, med sin nådelære dog ikke undgik at slå af på kristendommen, på det ny Testaments kristendom, som det ubetinget suveræne, hvis fordring ikke formindskes af menneskets afmagt, men kalder på dets frimodighed i tilståelsen – »Og istedenfor denne menneskelige Frimodighed fik man denne sørgelige pusilanime ogsaa listige og underfundige Bibelfortolkning, der piner og plager Skriften for at finde nogle Steder, <af> hvilke man forpint kan faae det ud man ønsker« (Pap. XI, 1 A 297).

Med al kritik forbliver dog Luther også for SK ikke alene et historisk udgangs- eller gennemgangspunkt, men også en kristen hero og fornyer, hvis lidenskab i troen og hvis praksis dog hæver ham selv over de brist på konsekvens og på helhed i hans tanke, som en eftertid til egen beroligelse ikke var sen til at udnytte. Og netop derfor var SK sig også bevidst, at i forhold til hans egen samtid, »naar der ikke mere er Christendom«, var den fortsatte reformatoriske opgave en anden end Luthers og kun i fortsat misvisning kunde søge sit primære mål i en kirkeomvæltning. I forhold til en i og for sig acceptabel lære og institution gjaldt det derimod nu eksistensens virkelig-

gørelse af kristendommen som det ideal, der uden denne vilde svinde, – og det er i en således fortsat reformation, at også Bibelen beholder sin plads, eller rettere også forholdet til Bibelen omfattes af denne, og først derved genvinder også den sin egen rette og centrale plads. »Men føier ikke ny Skyld til, ved, naar der ikke er mere Christendom, at ville reformere Kirken. Som Luther traadte frem paa Rigsdagen, ene med Bibelen: saaledes kunde jeg ville træde frem ene med det N. T. tage den simpleste christelige Leveregel og spørge hver Enkelt: har Du blot nogenledes fuldkommet det – og hvis ikke, vil Du saa reformere Kirken?« (Pap. X, 4 A 33, s. 21, cf. SV XII, 248 og 368–69).

Og således som SK på denne måde, men i sit eget sigte, altså stadig kan stille sig parallelt med Luther som forbillede, således er det heller ikke dens lidenskab for Bibel, lære eller kirke, at han vil bebrejde den lutherske bibelkristendom og ortodoksi, der tværtimod, alene rent »idehistorisk«, i høj grad forbliver hans horisont og hans tilknytningspunkt, den knude han atter og holdbart vil binde. Men det han ser, er, at forfalden til »Bogstav-Zelotisme« forbliver denne lidenskab for individet tragisk og ved sin misvisende opfattede genstand komisk, uden åndens sandhed, en blot romantisk lidenskab, at sammenstille med Don Quijotes. For når en sådan zelotisme, hvis anliggende det er at gøre sig det kristelige nærværende, på den anden side søger at sikre sig dette som en objektiv lære, støttet til en historisk argumentation, vil den i forhold til en sådan »Approximations-Gjenstand« aldrig nå ud over en tilnærmelsesvis vished, på hvilken ingen kan bygge sin salighed (sml. SV VII, 16 ff. og 26 ff.), og heller ikke forstå, hvad Bibelen egentlig er eller hvorledes den i det nye Testamente repræsenterer »det I- og forsigværende, det Ubetingede«, til tro og til lydighed (sml. Pap. X, 4 A 581). Åben for tvivlen kamuflerer også den ortodokse protestantisme sig i en verdslig forstandsbetragtning unddraget den eksistentielle forpligtelse, den troens lydighed, som SK bestandigt, også i sin tilslutning, fremholder som det komplementære korrektiv til det lutherske, og som han i forlængelse heraf lige så bestandigt foreholder den officielle kristendoms repræsentanter, hvis grundfejl ikke ligger i, hvad de – ortodokst og med henvisning til apostlene – siger, men i hvad de gør. »Det Officielle, at man lader som var det Christendom der slet ikke er Christendom, og tørrer Gud om Munden med Basunstød og med at indbinde Bibelen i Fløiel og forgylde Apostlene – det er nu aldeles utaaeligt. . . . Det, som gjør at jeg ikke kan indlade mig med dem, er naturligviis ikke Det de sige om det Apostoliske, men det er, at det bliver derved at de sige det . . . Thi eet af To:

enten skal man holde sin Mund om det Apostoliske eller ogsaa skal man i Charakter.« (Pap. X, 4 A 661–62). – Og på linie hermed er det ogsaa, at SK formulerer sin endelige kritik af den Grundtvig, der i så høj grad havde bidraget til at gøre ham hele problemet aktuelt, og i modsætning til dennes fundamentale spørgsmål stiller sit eget: »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 gjøre derefter. Jeg kan nøies med Lidet, et lille Bibel-Ord er nok – og jeg spørger strax mig selv: har Du gjort det? Deraf kommer det ogsaa, at jeg kan høre enhver Præst, enhver Student, Candidat. Grundtvig har næsten fra Begyndelsen været reduceret til kun at kunne høre sig selv. Og altid denne Urgeren af Christendommen som Lære, Læresætninger – og saa det Verdenshistoriske.« (Pap. X, 4 A 56).

Når der hos SK således i selve hans stadige opgør med det traditionelle bibelsyn i dets aktuelle brydninger samtidig fremtræder en radikal revaluering af Bibelen i forhold til de skiftende ideologier, hvori den i hans egen kirke impliceres, – en revaluering, der i troens personlige og direkte lydighed lader Bibelen fremstå som bærer af det ubetingede og som dettes budbringer, og deri samtidig angiver en etisk-bogstavelig forståelse (der understøtter den dogmatiske, Pap. X, 1 A 360) i modsætning til en historisk-filosofisk (der relativiserer dogmet), – så er der her ikke blot tale om et isoleret kirkeligt eller privatreligiøst anliggende, fra hvilket man kan udskille SKs almengyldige indsats som filosofisk og religiøs tænker. – Den samme eksistentielle subjektivitet i sandhedsforholdet, som SK i sin samlede eksistensanalyse gør gældende specielt over for den filosofiske idealisme, ligger ogsaa og primært til grund for hans bibelopgør, og ikke alene – negativt – med hensyn til den bibelbrug, han bekæmper, men ogsaa – positivt – som forudsætning for den originale og selvstændige revaluering, det her er opgaven at fremhæve. Et afgørende vidnesbyrd om, at der med dette særlige perspektiv i SKs tænkning og forfatter-skab foreligger et oprindeligt grundforhold, og at hans egen vej til den subjektive og eksistentielle tænkning netop er forbundet allerede med hans første overvejelser om Bibelens egenart, med hans søgen efter en anden vej end kommentatorernes og den kirkelige bogstavortodoksis misvisende objektivitet, møder man i Pap. I A 56: »Den Subjectivitet, som jeg mener, at det for det første maa komme til med Hensyn til Kirken, – idet der lader sig

indvende det Samme imod enhver ny Norm, man vil stille over Kirken, som man rigtigt har indvendt mod Bibelen – er allerede forbilledlig deri, at det meest Objective i Troesbekjendelsen begynder saaledes: *Jeg troer. ...* (ibid. 57:) *Jeg bliver mig bevidst jeg eksisterer. (K.) ei om jeg har eksisteret ell. hvorledes.*« Hvad det i hele sammenhængen gælder er, som SK i *Efterskrift* med alt hvad dette indebærer understreger, »at lade Problemet blive til som det er: subjektivt« (SV VII, 16–17).

Det er denne subjektivitet, hvis sandhedsforhold beror på den eksistentielle inderlighed udtrykt i stræben og virkeliggjort i handling, og hvori alene troen har plads og spørgsmålet om salighedens vished kommer frem, der fører SK til hans ufravigelige fremhævelse af det »Existentielle ved det Christelige (ak, om end langt fra ikke saa stærkt som det N: T:!)«, således som dette med et sådant ideal – den fordring, fra hvilken Helligåndens gave ikke dispenserer, men tværtimod skærper – inkluderer selvfornægtelse og efterfølgelse udtrykt i livet (Pap. X, 4 A 472). Og samme grundperspektiv er det, der medfører oppositionen mod den bibelske kristendoms forvandling til en lære, hvis vanskelighed er den totale forståelse, men som i modsætning til det nye Testamente ser bort fra det ethiske og fra den fordring, der altid er let at forstå (Pap. X, 3 A 169), – men dermed også mod den forstandsbetragtning og den videnskabelighed, der uden om transcendenzen og troens paradoks fordrer ligefrem og entydig kendelighed, »saa vil den tro Christdommen, tro, at Bibelen er Guds Ord ρ : den vil ikke tro. Den har ingen Anelse om Guds Souverainitet og \langle hvad det \rangle vil sige at fordre Tro«. (Pap. X, 4 A 422, s. 261). »Nei«, siger SK til videnskabens krav om skriftens entydige harmoni, det vilde være det menneskelige begreb om det guddommelige, »en hellig Skrift fordrer „Tro“, og just derfor maa der være Uoverensstemmelser, at Troens Valg kan finde Sted, eller Troen blive et Valg, og Forargelsens Mulighed spænde Troen« (Pap. X, 3 A 702, s. 451). Det »qualitative Spring« gælder således Bibelen selv i dens gyldighed som hellig skrift – til forskel fra at læse og studere i den som en almindelig menneskelig bog (Pap. X, 1 A 361, her i tilslutning til Luther), men omvendt er det også i det nye, der her fremkommer, når rækken af ræsonnementer er brudt af, at bogen det nye Testamente for den enkelte er ham den religiøse forpligtelse, ikke emnet for en teori at strides om. »Nei, det der skal urgeres er: der er en Bog, som hedder det N. T. Jeg føler mig af den saaledes \langle og saaledes \rangle forpligtet – men jeg theoretiserer ikke, forpligter ikke Andre; jeg siger blot: saaledes føler jeg mig forpligtet, og udtrykker dette ved

Handling. Det Sande er ikke, at faae en Slump til ved Hjælp af mig at lade sig forpligte til Mit eller til min Opfattelse, det Sande er: at det bliver kjendeligt, der er en Bog som hedder det N. T., og Enhver skal ved sig selv for Gud lade sig forpligte af den.« (Pap. X, 4 A 427, s. 264).

Man kan således sige, at det er idet Bibelen i en sådan subjektivitet træder uden for debatten, at den beholder såvel sin egentlige gyldighed som sit primat – som Guds ord talt direkte til den enkelte og i den oprindelige eksistentielle og bogstavelige forstand, som SK ud over sin aktuelle horisont i virkeligheden følte kun med den gamle kirke at have tilfælles. Under overskriften »Vor Maade at læse det N. T. paa« skriver han i 1851: »Tænk en af de ældre Kirkelærere – og lad ham blive Vidne til den Maade, paa hvilken vi læse det N. T.! Vi udelade alt det Existentielle, lade bogstaveligt som stod det der slet ikke; det gjøre vi bogstaveligt – de Gamle toge det ganske bogstaveligt hvad der stod der. Men saa meget nærmere de Gamle end Gjennemsnittet nutildags er dog jeg, at jeg vedgaaer, at det staaer i det N. T., og gjør Indrømmelse. Jeg kan ikke ret faae Fart til at gjøre mere, fordi ogsaa jeg dog er lammet af det Sandsebedrag at vi Alle ere Christne. Men jeg er dog som et Anskrig, et Samvittighedens Anskrig om, hvor vi ere. For at gjøre mere, maatte man have Myndighed; thi man kom egentlig til forfra at bestemme hvad det er at være Christen« (Pap. X, 4 A 122).

Myndigheden, som SK her taler om, den er et nøgleord i hans forståelse af Bibelen som Guds ord og af hans egen stilling i forhold til den, – den er den guddommelige og direkte myndighed, der kalder på den personlige tillid og hengivelse, men som i det særlige forhold mellem Gud og menneske – det forhold, der ved at bero på et misforhold, et paradoks, tillige sikrer troen (Pap. X, 4 A 422), – også får sin særegne form, sin forskel fra alle de menneskelige forhold, der er dens nærmeste analogier. Med en sådan analogi er det, at SK fremhæver, at Guds ord, forsikringen fra Gud, det er Kristus selv (– »For at man ret skal stole paa et Menneske fordrer man af ham, at han skal give sit Ord derpaa: saaledes har jo Gud givet <os> sit Ord, sit Ord derpaa, Christus er Ordet.« (Pap. X, 4 A 437); og med det bibelske ord falder Kristi tale til os sammen i den myndighed, der – i transcendentens, i det paradoks-religiøses sfære, hvor alene den for myndigheden lydøre og lydige tro hører hjemme – adskiller en apostel i hans betroede kald fra et geni, der med alt nyt han skaber, dog ikke formår at bryde »Immanensens Teleologi« (SV XI, 111 f., 121 f.). Prægnant hedder det: »Den hellige Skrift er Veiviseren, Kristus er Veien«

(Pap. VIII, 1 A 50; cf. X, 1 A 557 »... Han var Skrifternes Levendegørelse«; endvidere SV XII, 248). – Over for det eksistensens »bagud«, hvortil SK bestandigt kalder, er det her også vigtigt at fremhæve, at det er denne vejviser, der i hans tænkning og hans forfatterskab repræsenterer »det Andet« (SV XI, 117), og dermed tillige angiver det perspektiv »forfra«, der bliver den egentlige opgave. I samme sammenhæng kan også anføres, at SKs opbyggelige vurdering og brug af Bibelen, som omtalt, ikke er en privat retræte fra en normativ videnskab, men udtrykker det egentlige og afgørende sandhedsforhold i hele eksistensens perspektiv (»Thi kun den Sandhed, der opbygger, er Sandhed for Dig«, SV II, 381). Og ligeledes bliver det klart, at ligesom SK med sin eksistentielle opfattelse af Bibelen ikke behøvede at udskille den af sin samlede livstydning, hvori den tværtimod er central, således behøvede han heller ikke at erstatte dens dogmatiske indhold (i dettes overleverede form) med en korrigeret personlig dogmatisk lære eller en filosofisk ideologi. Men i dens eksistentielle såvel som i dens dogmatiske forståelse kan han lade den træde op som sandhed i konfrontation med den historiske og filosofiske videnskab og med den deraf afhængige officielle kristendom, hvori den fortegnes, og på denne baggrund tyde den historiske kristendom med den tro, hvori den er den evige saligheds grund. Det er dette som hans forfatterskab praktisk såvel som teoretisk søger at godtgøre.

Hvad specielt det praktiske angår, kan umiddelbart henvises til de opbyggelige taler, der begynder samtidig med det pseudonyme forfatterskab, og hvis bibeltematiske og bibelmediterende form også præger senere større skrifter som *Kjerlighedens Gjerninger*, *Indøvelse i Christendom* og *Til Selvprøvelse*. Et par karakteristiske steder, hvor SK herunder selv søger at belyse Bibelens egenartede Betydning, dens form, dens autoritet og dens tilegnelse, skal i denne sammenhæng fremdrages. »Da det er den hellige Skrifs Betydning at være Menneskene en Tolk for det Guddommelige, da det er dens Fordring at ville lære den Troende Alt forfra, er det jo en Selvfølge, at dens Sprog har dannet de Gudfrygtiges Tale om det Guddommelige, at dens Ord og Udtryk atter og atter gjenlyde paa de hellige Steder, i enhver høitideligere Tale om det Guddommelige, hvad enten den Talende søger at fortolke Bibelordet ved at give Ordet hvad Ordets er, eller han søger hen til Bibelordet som den nu i al sin Korthed tydelige og fuldstændige Fortolkning af det Meget, han haver talet« (SV V, 117). – I det bibelske ord er der på en gang hvile at finde i dets uberoenhed og samtidig den opildnende bevægelighed, der er åndens liv

(den »Angest, som renses Luften, og gjør Alle mildere og inderligere og kjærligere og hurtigere til at kjøbe den beleilige Tid«, SV III, 319): »Vi ville tale som til Fuldkomne. Var der da den, der ikke følte sig fuldkommen, Talen gjorde dog ingen Forskjel. Vi ville lade vor Sjæl hvile i det apostoliske Ord, der ikke er en svigefuld poetisk Vending, ikke et dristigt Udbrud, men en trofast Tanke, et fuldgyldigt Vindesbyrd, der for at forstaaes maa tages efter Ordet« (SV III, 307, sml. Pap. VIII, 1 A 21) – i den betragtning, der ikke blot er »en Modtagen, en Opdagen, men tillige en Frembringen«, for »jo mere ... Betragtningens Gjenstand tilhører Aandens Verden, desto vigtigere er det, hvorledes han selv er i sit inderste Væsen; thi alt Aandeligt tilegnes kun ved Frihed; men hvad der tilegnes ved Frihed, det frembringes ogsaa« (ibid., 308). Og hermed er også overgangen til bevægeligheden i bibelordet selv, til den »apostoliske Fryghed«: »Som den apostoliske Tale ved sit Indhold er væsentlig forskjellig fra al menneskelig Tale, saa er den ogsaa ved sin Form paa saa mange Maader forskjellig fra denne. For saaledes at drage et Enkelt frem, den standser ikke den Hørende og indbyder ham til at hvile, den standser ikke den Talende og lader ham selv glemme at arbeide. Den apostoliske Tale er bekymret, fyrig, brændende, opildnet, overalt og altid bevæget af det nye Livs Kræfter, kaldende, tilraabende, vinkende, stærk i Udbrud, kort, afbrudt, rystende, selv gennemrystet ligesaa meget af Frygt og Bæven som af Længsel og salig Forventning, overalt vidnende om Aandens kraftige Uro og Hjertets dybe Utaalmodighed« (SV III, 318).

Forskellig fra den menneskelige rummer den bibelske tale, i dens egenart tilegnet og forkyndt af apostlene, den åbenbarende sandhed; som fange i Rom medbragte Paulus »en Lære, om hvilken han vidnede, at den var guddommelig Sandhed, ham meddelt ved en særdeles Aabenbaring, og den urokkelige Forvisning, at denne Lære skulde seire over den ganske Verden« (SV III, 329). Men apostelens egen åndelige vished om sit kald, om den ham betroede åbenbaring, beror på samme vidnesbyrd, samme forklaring, hvortil han også »trøstigt henviser den Enkelte« (ibid., 331), ikke et menneskeligt vidnesbyrd eller en bestandigt tvetydig viden, men det åndens vidnesbyrd, han selv i sin egen holdning, sin frihed, ejer, i sin uberoenhed af verden i medgang såvel som i modgang, »mægtigen bekræftet ved Guds Aand i det indvortes Menneske« (ibid., 332 ff., sml. også SV VII, 601). – I denne forbindelse kan det for tydelighedens skyld også fremhæves, at hvad SK kalder »det psykologiske« – og i det hele taget den dialektiske refleksion – derfor også hører med

i de kristelige begrebsbestemmelser, som fx. af syndefaldet, som ikke klares blot med henvisning til bibelsteder, hvormed man sikrer sig eller som blot bruges til en udvikling af Paulus' lære (sml. SV IV, 344 med henvisningen til Usteris eksempel, jvf. dennes værk *Udvikling af det Paulinske Lærebegreb i dets Forhold til det Ny Testaments bibelske Dogmatik. Et exegetisk-dogmatisk Forsøg*. Ovs. af W. J. Boethe, Kbh. 1839, ktl. 850).

Men dette sidste – og for SK selv som kristen tænker også så karakteristiske – perspektiv betyder altså hos ham ingen relativiserende reduktion af bibelordet eller dets indhold, som på dets egen plan tværtimod urørt giver den kristne tro og den kristne tænkning den dimension, det evighedsperspektiv, uden hvilket det indvortes vidnesbyrd ikke var et vidnesbyrd i ånd, ikke også var en forklaring i Gud. Åndens vidnesbyrd er hos SK hjemmehørende i samme eksistentielle og »qualitativt afgørende« sfære som den apostolske myndighed selv, og netop i dets evige dimension er det beroende på det autoritative »skal« (du *skal* elske, udhæver SK), der rummes i det betroede budskab som Guds eget ord, i lydighed mod hvis direkte tale alle menneskelige holdninger vinder også deres evige gyldighed (sml. også Pap. VIII, 1 A 20, X, 3 A 348 og X, 4 A 433). Stigningen i SKs præcisering af det specifikt kristelige også i forhold til oplægget i de opbyggelige taler, »der opererer ved Hjælp af Tænkning«, er netop, at – i det gudsforhold den angiver, som faderens til barnet, (i den enfoldighed, som den gudfrygtige refleksion selv søger) – »Bibelens Myndighed gjøres gjældende« og at der således her »argumenteres absolut fra det apostolske Ord« (Pap. VIII, 1 A 20–21). Når kristendommen er det ubetingede er det som bibelsk kristendom. (Sml. hertil foruden *Om Forskjellen mellem et Genie og en Apostel*, SV XI, 115 ff., især *Kjerlighedens Gjerninger*, SV IX, 40 ff., *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen*, SV XI, 16 f., samt *Indøvelse i Christendom*, SV XII, 87 f., 250 f.).

Denne SKs i videste forstand praktiske revaluering af Bibelen, i den måde han i sit forfatterskab inddrager, placerer og bruger den i sit eksistentielle, etisk-religiøse perspektiv, har som vist allerede fra begyndelsen i høj grad impliceret også hans teoretiske stillingtagen til Bibelens egenart og dens placering og betydning i forhold til kirken, kirkelæren og tænkningen. Fordybelser i dette teoretiske aspekt gør sig imidlertid i specifik – og karakteristisk – forstand gjældende i det centrale opgør om »Sandheden og Menneskets Forhold til den højeste Sandhed« (N. Thulstrup, *Indledning* til SK, Philosophiske

Smuler, Kbhvn. 1955, s. XVI), som SK på forfatterskabets skæringspunkt udfolder i *Philosophiske Smuler og Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*. Idet han her fra den aktuelle debat og i et principielt sigte i første omgang søger tilbage til kilderne, til Platon og det nye Testamente, former dette opgør sig som en påvisning af det radikale modsætningsforhold mellem den filosofiske idealisme i dens forskellige former på den ene side og den nytestamentlige kristendom på den anden (N. Thulstrup, *ibid.*), – idet denne historisk åbenbarede kristendom her, i modsætning til den immanente historie, fastholdes i samtidighedens situation, og åbenbaringen i tiden fremstilles som det paradokse øjeblik, der modsvares af troen, den af Gud selv – skaberen og derfor selv tillige læreren – givne betingelse og forpligtende gave, – som det paradoks for troen, der vel tillige er tankens lidenskab, men hvori den også selv går under. Men idet det er i hypotesens form, at problemet (om et historisk udgangspunkt for en evig bevidsthed, om en historisk viden som grundlag for en evig salighed) her i første omgang, i Smulerne, fremsættes og behandles, er det tilsvarende her heller ikke Bibelen selv, der direkte gøres gældende, men derimod, om man vil, det principielle i denne, de bibelske dogmatiske hovedbegreber (– skabelse, åbenbaring, inkarnation, synd og frelse, tro og genfødsel etc.; se dog bibelreferensen SV IV, 260, der giver SK lejlighed til en understregning af troens autopsi i den samtidighed, i forhold til hvilken efterretningen til de senere, altså Bibelen som historisk dokument og ligefrem meddelelse, højst kan blive anledningen). At imidlertid SK også i det her gennemførte hypotetiske perspektiv med dets dogmatiske indholdbestemmelser af kristendommen (– om kritikken heraf, se N. Thulstrup, *op. cit.*, s. XXXIX f.) fortsat og direkte knytter til »de apologetiske Spørgsmaal om Bibel og Kirke«, om »den stive Bogstav-Orthodoxie« og fundamentalt om sit spørgsmål i forhold til apostlene selv, det viser direkte hans indledende udkast til skriftet (se især Pap. V B 1, 1–11 og 6, 10–17), der på dette grundlag samtidig er tænkt som »Dogmatikens apologetiske Forudsætninger eller Tanke-Aproximationer til Troen« (*ibid.*, 7). Et par citater er i sammenhængen her af særlig betydning:

»Spørgsmaalet gjelder allerede Apostlene; thi her er ikke Tale om en Afstand af Aarhundreder, ell. om det Historiske i engere Forstand (det Traditionelle); men hvorledes kommer jeg overhovedet til at have et Udgangspunkt for min evige Bevidsthed udenfor mig selv – ligger det Alt i Gud og i mit Forhold til ham.« (Pap. V B 1, 4). Men idet spørgsmålet på denne måde

også gælder apostlene, åbenbaringens budbringere og fortolkere, skal – i det samlede perspektiv hos SK – heller ikke den apostolske myndighed forveksles med betingelsen selv eller dens udspring –: »Mellem Mand og Mand er og bliver det Socratiske det eneste Sande, anderledes forstaaet vil Apostelen, hvis det er ham som giver den Troende Betingelsen, selv være Guden, og Troen være paa Apostelen som paa Guden. ... Guden maa give Betingelsen med – derfor er han Guden ... Apostelen ... han er kun Mand mod Mand og kan aldrig selv vilde Andet, hvis han ellers har forstaaet sig selv« (Pap. V B 6, 10 og 12). I modtagelsen af åbenbaringen og i meddelelsen af den er apostelen på linie med de troende, men det er i kraft af det ham særligt betroede budskab, at han ejer den myndighed, der adskiller ham fra digteren og den stræbende. – Og endelig tjener følgende som en vigtig belysning af det apologetiske oplæg, SK her har i sigte: »Den moderne Stilling. Forvirringen at man i eetvæk forvexler Striden. Man strider om Bibelen, angriber og forsvarer, men dette er kun en Skuffelse, thi i det Øieblik man har forsvaret hele Bibelen, kan man have tabt Alt, og i det Øieblik man har tabt den, kan man have vundet Alt.« (Pap. V B 1, 10).

Denne det stillede spørgsmåls tilknytning til Bibelen og specielt til problemet om dennes forståelse og placering kommer da også direkte frem, da SK i *Efterskrift* iklæder sin hypotese historisk kostume og her uddybende konfronterer den subjektive tænkning og sandhed, maksimalt i dens forhold til det absolutte paradoks, med det »objektive Problem om Christendommens Sandhed«, som han indledningsvis først for sig (1. del) undersøger og kritiserer. Betydningsfulde og karakteristiske er her ikke alene detaljerne i den afvejende vurdering og forkastelse af såvel bibel- som kirketeorien, der sammen med »Aarhundreders Beviis« falder ind under den »historiske Betragtning«, der på forhånd må komme til kort og ikke undgår den dialektiske tvivl, fordi den eo ipso kun når en approksimativ vished og ikke giver plads for den subjektive interesse (1. del, cap. 1, SV VII, 14–41; sml. resuméet s. 599 f., hvor i sammenhængen desuden medtages følelsteologien, der omend illusorisk forsøger at erstatte approksimationen med en foreløbig umiddelbarhed). Men lige så betegnende er det, at denne form for historisk anskuelse af kristendommens historiske problem for SK, i det endelige perspektiv, dermed tilhører det objektive plan og på dette yderligere bliver ganske parallel med den »spekulative Betragtning« (cap. 2, s. 41–48, samt i 2. del: »Det subjektive Problem«, resten af bogen, hovedmodstanderen), der vel opfatter kristendom-

men som et historisk og tilmed et givet fænomen (– med bibel- og kirketeorien er den i virkeligheden fælles om den fatale antagelse, at vi jo alle er kristne, SV VII, 568), men samtidig reducerer det centrale og paradokshistoriske i den, hvorfor spørgsmålet om dens sandhed betyder »at gjemmen-trænge den således med Tanken, at tilsidst Christendommen selv er den evige Tanke« (SV VII, 41 sml. 569), og følgelig også forholdet til Bibelen bliver tvetydigt (SV VII, 358).

Er Bibelen således i høj grad til stede i anlægget af *Efterskrift*, og præger denne tilstedeværelse også argumentationen for den subjektive tænkning, så synes det på den anden side i første øjekast at være den negative bedømmelse, angrebet, der vil skaffe Bibelen til side, der her dominerer. De indledende præcise udfald mod bogstavortodoksien og den kritiske eksegesi – som skulde der af dette underværk »resultere Noget for Troen«, som kunde »Du nu bygge din evige Salighed paa disse Skrifter« (SV VII, 17) – ledsager fortsat bogen igennem angrebet på den spekulation, i hvis objektivitet modsigelsen ikke mærkes, et angreb, der således kunde synes her helt at trække Bibelen med sig. Til undgåelse af misforståelser (– der kunde trække også forståelsen af SK med sig) bør det imidlertid bemærkes, at hvad han også med sit angreb, med således at skaffe Bibelen til side, vil, i sidste instans til formål har, ikke angrebet selv, ikke et angreb blandt andre, men derimod at gøre ende på en »frustreret« strid, hvis illusoriske sigte i lige grad præger angreb og forsvar, og »hvor det trods al Talent og Lærdom pro et contra, dog i sidste instans ikke er dialektisk afgjort, hvad det er man strider om« (SV VII, 19 f.). Endvidere bør det også her understreges, hvorledes SK selv udtrykkeligt angiver, at det er det nye Testaments kristendom – fortsat inkluderende problemet om et egentligt forhold til Bibelen –, som hans specifikke, men dog alle andre »christelige Bestemmelser« omfattende eksperiment angår, – »at Christendommens Lære i det nye Testamente er, at i Tiden afgjøres Spørgsmaalet om Individets evige Salighed, og afgjøres ved Forholdet til Christendommen som noget Historisk« (SV VII, 357) –, og at det er ud fra denne forudsætning, at det omdebatterede spørgsmål om, hvad der er kristendom, må og kun kan stilles eksistentielt og subjektivt (ibid., 358 ff.).

»Dog«, siger advarende SK allerede forinden – og her med direkte adresse til den idealistiske filosofi som genopdageren og den nye fortolker af den historiske kristendom – »blot jeg nævner Christendommen og det nye Testamente, begynder saa let den uendelige Overveelse. Intet vil saaledes være

lettere for en Speculant end at finde et eller andet Skriftsted, som han i sin *faveur* kan beraabe sig paa. Thi end ikke dette har Speculationen foreløbigen gjort tydeligt, i hvilken Forstand den vil benytte det nye Testamente. Snart siges det uden videre, at det nye Testamente ligger i Forestillingens Sphære, hvoraf da synes at følge at der ikke kan argumenteres fra det, snart gjøres der stor Blæst af at have Bibelens Auctoritet for sig, naar Speculationen finder et Bibelsted den kan beraabe sig paa« (SV VII, 358; sml. SV XI, 124). – Et sted som dette viser tillige, at SK alligevel heller ikke i denne sammenhæng, omend på sin egen måde, blot optræder som bibelstormer. Som en fordring indeholdt i det opgør, der er hans direkte anliggende, slår også her hans eget alternativ i kampen om Bibelen, eller altså rettere over for kampen for eller imod den og over for alle tvetydigheder i brugen af den, igennem. Og på linie hermed er det, at han langs af led betoner, at også den bibelske autoritet falder ind under de kristelige – eksistentielle og subjektive – bestemmelser, og at således det bibelske budskab heller ikke er en ligefrem meddelelse, men en sandhed at eksistere i, tilegnet i inderlighed, i »reduplicerende Gjentagelse« (sml. SV VII, 234–35, 279 f., 419, 548, 568, 583), – svarende til, at heller ikke over for en apostel i hans myndighed er den troende i et ligefremt forhold (om de præcise bestemmelser desangående se SV VII, 596–97, noten, sml. også SV XII, 124).

Begyndte SK i *Efterskrift* med under den objektive betragtning, over for hvilken han samtidig anbringer sin dialektiske tvivl, først at behandle bibel-teorien, kunde han således nu fortsat anskue den som et appendiks til spekulationen, uden derfor på dette punkt at være mindre skarp. Og i sin »Slutning« er det da også til bibelortodoksien, han vender tilbage, og til den bibelbrug, der ved at udelade »Inderlighedens Arbeide« netop har beredt pladsen for spekulationen og for den forstandsdannelse,, der er trådt i stedet for kristendommen som eksistensmeddelelse og for opgaven at bevare sig selv i troens paradokse lidenskab. »En barnagtig Orthodoxie, en pusillanim Skriftfortolkning«, der har været mere bekymret om at få et Bibelsted at beråbe sig på, mere om at blive forstået af Bibelen end om at forstå Bibelstedet, rører i sit forsvar for kristendommen derimod blot sin onde samvittighed om sit eget forhold til den, – »at taabeligt og uchristeligt Forsvar, ... der i vor Tid ogsaa bidrager Sit til at foranledige lidenskabelige og afsindige Anfald« på den (SV VII, 596–97 samt konteksten). Med de opfindsomme og lærde undersøgelser for bare at få et Bibelsted at beråbe sig på synes mennesker »slet ikke

opmærksomme paa, at dette netop er at gjøre Nar af Gud, at behandle ham som et sølle Skrog, der har været taabelig nok til at give noget Skriftligt fra sig, og nu maae finde sig i, hvad Juristerne ville gjøre det til« (SV VII, 595, cf. Pap. IX A 442). En listig dragen fordel af autoriteten for hos den kun at finde sit eget svar, »er det at consulere? Er det at underkaste sig hvad man kalder Bibelens guddommelige Autoritet? Det er jo et feigt Forsøg paa, ved aldrig at handle paa egen Haand at skubbe alt Ansvar af sig – ret som om man ikke havde noget Ansvar for, paa hvilken Maade man faaer et Bibelsted for sig« (ibid.).

For *Efterskrifts* vedkommende er slutresultatet altså her blevet, at det er værkets bibelproblematiske anlæg (og ikke alene den overvundne biblicisme), man må fremhæve, og at altså for SK modsætningen til den subjektive eksistenstænkning her ikke blot eller primært er den filosofiske idealisme som tillige kristendommens historiske og principielle modsætning, men i sidste instans snarere selve den »Betragtning«, han selv karakteriserer som den objektive, i hvilken imidlertid spørgsmålet om Bibelen for den kristne tænker er det første og det sidste – og forbliver det også for den subjektive betragtning, for den eksistentielle forståelse af kristendommen. Og herunder er det, at den kritiske jævnstilling af den i traditionen og i situationen fremherskende objektive bibelforståelse med filosofien har sin særegne interesse, ikke mindst hos et polemisk talent som SK. Svarende hertil vedbliver han da også i spørgsmålet om forholdet mellem kristendommen (som transcendentens paradoksel religiøse sfære) og filosofien (som modsætningens ophævelse i immanensen) at sammenkæde spekulatjonen og den historisk-kritiske eksegesi i en »modsat« parallel til Hegel, der på sin side netop med den første vil overvinde den sidstes begrænsninger, og iøvrigt følgerigtigt, uden her at foretage nogen væsentlig sondring mellem ortodoksi og friere (kritiske) tendenser. Til sammenligning med problemstillingen i *Efterskrift* kan her anføres optakten til *Om Forskjellen mellem et Genie og en Apostel* fra 1847:

»Hvad er det den vildfarende (Vildfarelsen er forøvrigt ikke blot Heterodoxiens men ogsaa Hyper-Orthodoxiens og overhovedet Tankeløshedens) Exegese og Speculation har gjort for at forvirre det Christelige,, eller hvorved har den forvirret det Christelige? Ganske kort og kategorisk nøiagtigt Følgende: den har rykket det Paradox-Religieuses Sphære tilbage i det Æsthetiske og derved vundet, at enhver christelig Terminus, som ved at blive i sin Sphære, er qualitativ Kategorie, nu, i en reduceret Tilstand, kan gjøre Tjeneste som et

aandrigt Udtryk, der betyder saadant Allehaande. Naar nu det Paradox-Religieuses Sphære afskaffes eller tilbageforklares i det Æsthetiske, saa bliver en Apostel hverken mere eller mindre end et Genie, og saa god Nat Christendom. Aandrihed og Aand, Aabenbaring og Oprindelighed, Kaldelse af Gud og Genialitet, en Apostel og et Genie: alt dette kommer da til at løbe saa omtrent ud paa Et og det Samme« (SV XI, 111).

Men ud over den (fortsatte) polemiske konfrontation i opgøret tjener ved den eksistensdialektiske skærpelse af kristendomsforståelsen dette samtidig også hævdelser og uddybelsen af det herunder påpegede ansvar for Bibelen, – ikke blot i den hypotetisk-teoretiske fremstilling og det negative perspektiv, men ved afklaringen af den kristelige terminologi som gældende Bibelen selv og dens vidnesbyrd også i det praktiske og positive. Og hjemmehørende i forfatterskabets oprindelige problematik er det i dette perspektiv, at bibelforståelsen præger dets bærende linie og dets afsluttende kulmination. Foruden de allerede givne henvisninger kan her især peges på skrifterne *Indøvelse i Christendom* og *Til Selvprøvelse* (med *Dømmer selv*), der fra det historisk-paradokse i kristendommen, i troens samtidighed uadskilleligt forbundet med den personlige virkeliggørelse i forholdet til det ubetingede (for Gud at blive det selv, der i handlen finder sit udtryk og sin frihed), derfra fører frem til den heri liggende fordring, det eksistentielle forhold til idealet som efterfølgelse, for SK til det nye Testaments kristendom.

Som historisk vidnesbyrd, – som Guds ord i tiden – hører for SK Bibelen selv (i dens virkelighed, sandhed og myndighed) hjemme i troens paradoks-religiøse og dermed eksistentielle sfære. Men dens særkende er med dette tilige, at den – som Guds ord i dens guddommelighed, som hellig skrift – heri så at sige forbliver irreduktibel, også, eller rettere netop, i forhold til den subjektivitet, i hvilken på den anden side alene dens gyldighed som vejviser, myndighed og som ideal kommer frem. Dette sit »positive« og praktiske perspektiv udformer og bruger SK således, at det under eet gælder Bibelen i dens historiske virkelighed, dens tilegnelse og dens efterlevelse.

Først i denne sin særstilling har Bibelen sin egentlige historiske virkelighed. For således som paradokset, – det absolutte i dets forhold til tiden, Kristus som menneske i fornedrelse og lidelse –, ikke fortaber sig i tiden, men i den, og i dens modsigelse, er det eviges nærværelse, der i samtidigheden begrunder troens af Gud givne vished, således gælder i forhold til Jesus Kristus heller ikke den almindelige historie, men derimod den derfra kvalitativt forskellige

»hellige Historie, som Apostlene og Disciplene, der troede på ham, have optegnet den« (SV XII, 47 og 75, jvf. 55). »Thi i Forhold til det Absolute er der kun een Tid: den nærværende; Den som ikke er samtidig med det Absolute, for ham er det slet ikke til. Og da Christus er det Absolute, sees let, at der i Forhold til ham kun er een Situation: Samtidighedens; de 3, de 7, de 15, de 17, de 18 Hundred Aar ere Noget, som hverken gjør fra eller til, de forandre ham ikke, men gjøre heller ikke aabenbart, hvo han var, thi hvo han er, er kun åbenbart for Troen« (ibid. 83–84). Den historicerende eller spekulative objektivitets og den distraherende videnskabeligheds («Ære være Videnskaben«, gentager SK, men i denne sammenhæng bliver den let en anfægtelse, cf. Pap. X, 3 A 34 og reverensen SV VII, 17) fundamentale fejl at betragte Bibelen som et interessant, i givet fald måske og forældet oldtidsskrift (SV XII, 371), men i alle tilfælde som tilhørende den form for historisk virkelighed, der i modsætning til det digtede vel præsenterer sig som det faktisk skete, men som også og alligevel er uden det virkeliges egentlige bestemmelse: »Den Bestemmelse, der er Sandhedens (som Inderlighed) og al Religieusitets Bestemmelse: for Dig mangler. Det Forbigangne er ikke Virkelighed: for mig; kun det Samtidige er Virkelighed for mig. Hvad du lever samtidig med, er Virkelighed: for Dig. Og således kan ethvert Menneske kun blive samtidig: med den Tid, paa hvilken han lever – og saa med Eet til, med Christi Liv paa Jorden, thi Christi Liv paa Jorden, den hellige Historie, staaer ene for sig, udenfor Historien« (SV XII, 84, cf. VI, 463 samt Pap. XI, 1 A 186). I dette forhold til det absolutte at blive en kristen er derfor over for modsigelsen et valg, hvori man selv er åbenbar, en genfødsel, en selvets og personlighedens omdannelse til lighed med Gud (sml. ibid. 87, 382), men også menneskelig talt, i det guddommeliges uensartethed med endelighedens verden og under idealets uhyre målestok. en lidelse, – og dermed igen kilde til den inderlighed, der tager imod nåden og uden at tage den forfængeligt ydmygt bøjer sig under idealets fordring.

Det er således i denne samtidighedens og subjektivitetens inderlighed, med hvilken SK »ligefremt og eenfoldigt og for Gud« (Pap. X, 2 A 633 s. 452) vil bringe den enkelte »eksistentielt ind under Idealet« (Pap. X, 3 A 702), at han for andre som for sig selv med stigende koncentration pegede på Bibelen, på den hellige skrift som Guds ord, for – ene dermed – at unddrage sig alle sansbedrag og i den eksistentielle respekt møde den myndighed, der fra al refleksion tillader ham at »komme til Eenfold« (cf. ovf. s. 25), »ubetinget

tjenende det Ubetingede« (Pap. XI, 1 A 309). Foruden de mange centrale steder i *Papirer* kan i sammenhængen her og specielt med henblik på tilegnelsen og tydingen af Bibelen, især henvises til den første tale i *Til Selvprøvelse*, »Hvad der fordres for til sand Velsignelse at betragte sig i Ordets Speil« (SV XII, 351–89).

Som hellig historie i samtidighedens situation er det i Bibelen Guds stemme, der taler, en stemme, der imidlertid kun høres, og med det rette indtryk deraf, af den, for hvem Guds ord er det spejl, i hvilket han ser sig selv. Men betragter man – modsat fædrene (Pap. X, 4 A 122) – i stedet herfor spejlet selv, og fordunkler man det ved bortforklarende undersøgelser (de »30,000 forskellige Læsemaader« etc., s. 363), i hvilket man under påskud af ret at ville forstå ordet tværtimod blot vægrer sig imod det og søger et alibi, så gør man det samtidigt til »et Upersonligt, Objektivt, en Lære – istedetfor at det er Guds Stemme, Du skal høre; således hørte Fædrene det, denne Guds forfærdende Stemme, nu klinger det objektivt som Kattun! Og man forholder sig upersonligt (objektivt) til dette Upersonlige ... denne lovpriste Upersonlighed er hverken mere eller mindre end Samvittighedsløshed« (ibid. 3. 378, cf. 382). Afskaffer man på denne måde med spejlet selv overgangen til det subjektive, er der heller ikke længere nogen til at spejle sig i det. »Nei, naar Du skal læse Guds Ord for at see Dig i Speilet, saa maa Du i eetvæk under Læsningen sige til Dig selv: det er mig der tales til, mig der tales om« (ibid., cf. SV, IX, 24).

Den fortolkning af Bibelen, der ene kan gøre krav på sandhed og gyldighed, hører da på samme måde hjemme i den eksistentielle sammenhæng, hvor den med myndigheden repræsenterer den ideale norm for den stræben, hvormed den personlige tilegnelse udtrykker sig, og hvorpå den er forpligtet. Er i forhold til subjektivitetens tilblivelse eller for troens refleksion heller ikke Bibelen en ligefrem meddelelse (sml. ovf. s. 48–49), så er den på den anden side i det personlige gudsforhold og som udtryk for det eksistentielle ideal let at forstå – i den forståelse, som den enkelte har ved sig selv, og som implicerer virkeliggørelse. »Guds Ord er givet for at Du skal handle derefter, ikke for at Du skal øve Dig i at fortolke dunkle Steder. Læser Du ikke Guds Ord saaledes, at Du betænker, at den mindste Smule Du forstaaer øieblikkeligt forpligter Dig til at gjøre derefter: saa læser Du ikke Guds Ord« (ibid. s. 367, cf. 372 samt SV VII, 551, Pap. X, 2 A 169, X, 5 A 13 og 15). – Og uden på denne måde at blive ene med den hellige skrift, så læser man den ikke, »saa læser Du ikke den hellige Skrift ... og denne Bog, Guds Ord, det er en

yderst farlig Bog for mig, og det er en herskesyg Bog, giver man den en Finger, tager den hele Haanden, giver man den hele Haanden, tager den hele Manden og omkalfatrer maaske pludselig hele mit Liv efter en uhyre Maalestok« (ibid. 369, cf. Pap. X, 3 A 34 samt Pap. XI, 1 A 347). – Den hos SK fundamentale benægtelse af det bibelske budskabs ligefremme kendelighed er således for ham ingenlunde ensbetydende med en upåvirket eller en indifferent statuerende dialektik eller en uforpligtende forkyndelse af det paradokse i budskabet. Selv bruger han i denne forbindelse som illustrerende og uddybende eksempler på forholdet den elskende i forhold til brevet fra den elskede, faderens tale til barnet, budskabet fra en ven eller fra en konge, – »Alt er Fortolkning – men ingen læste Kongebudet saaledes, at han gjorde derefter. Og ikke blot dette, at alt blev Fortolkning, nei man forrykkede tillige Synspunktet for hvad Alvor er, og gjorde det at sysle med Fortolkningen til den egentlige Alvor« (ibid. 371–72, cf. også SV XI, 115 f.).

»I Forhold til Alt, hvad der kvalitativt gjør Fordring paa at have reen personlig Betydning for mig«, forklarer atter SK, »er en Commentator en yderst farlig Indblanding«. Nej under læsningen beskæftiger du dig »med Dig selv og Dit Forhold til den Elskede, men Du beskæftiger Dig ikke objektivt med den Elskedes Brev, at det et Sted f. E. kan forstaaes paa 10 Maader – o, nei, det Vigtige for Dig er, at Du snarest muligt kommer til at handle. Og desuden skulde det at være den Elskende ikke betyde Noget, skulde ikke give Dig, hvad Commentatorerne ikke har. Enhver er sine Ords bedste Fortolker, siger man. Og næst derefter kommer den Elskende, og i Forhold til Gud den i Sandhed Troende. Pereaat Commentatorerne!« – »Saaledes skulde det være, saaledes var det ogsaa engang: Christendommens Forkynder (ikke »Læreren« som han derfor heller ikke kaldtes, men »Vidnet«) var Klangfiguren af det Sagte. Det Lydlegeme, som Luftsvingningerne frembringe, er Klangfiguren, altsaa det Hørte synligt – saaledes var »Vidnet« Klangfiguren, det existentielle Synlige af Det, han forkyndte« (Pap. X, 2 A 555–57).

I hele denne revaluering af Bibelen – som vejviseren og spejlet og som det existentielle ideal, der er med i den enkeltes gudsforhold, er det for SK karakteristisk, at det her specifikt drejer sig om det nye Testamente og dettes kristendom. For selv om han i udformningen af sin eksistentielle tænkning (og specielt klargøringen af eksistensen i dens grænsetilfælde og i forhold til troen) fra det gamle Testamente på en særlig måde har peget på Abraham og Job (*Frygt og Bæven* og *Gjentagelsen*), så er der for ham på den anden side, når

det angår det absolutte paradoks såvel som den kristne eksistens i dens sande evighedsforhold, bestandig en afgørende forskel på dette og på det nye Testamente, en forskel, hvorunder det er modsætningen, der træder frem (således som man i de respektive perspektiver også møder det hos Schleiermacher og andre i samtiden). Allerede 1843 understreger han således vanskeligheden ved på én gang at have begge testamenter, »thi det gl. har ganske andre Categorier. Thi hvad vilde vel det n: T. sige om en Tro, der mener at skulde faae det rigtig godt i Verden, i det Timelige, istedenfor at opgive dette for at gribe det Evige« (Pap. IV A 143). I en vis forstand, siger SK, er kristendommen uendeligt strengere end jødedommen, idet det her bliver »bogstavelig Alvor med at slippe og opgive og miste det Jordiske og med idel Lidelse og med at afdøe. I en anden Forstand er Christendommen uendelig mildere, forsaavidt den udviser Evigheden. Men at være omdannet til ene at trøstes ved Evigheden er at være blevet Aand, men at blive Aand er af alle Lidelser den kvalfuldeste, endnu kvalfuldere end »Prøvelsen« i det Gl. T., ...« (Pap. X, 4 A 572, s. 390–391, cf. X, 5 A 39). Dette tema findes sporadisk genoptaget og udviklet i varierende aspekter (se således Pap. X, 1 A 151, 298 og 299 et passim), kombineret også med opgøret med det protestantiske bibelsyn og med den bestående kristenhed, der som jødedommen indretter sig på dette liv, og hvis præster omsætter »Bibel-Ordene i Vrøvl« (Pap. XI, 3 B 146). Som kristendommens negation, med hedenskabet fælles om den ligefremme kendelighed, et anstød for forargelsen, er det at det gamle Testaments jødedom er det nyes ikke historiske, men eksistensdialektiske forudsætning, der negativt gør dette kendeligt (jvf. til dette sidste H.-J. Kraus, *Die biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik*, Neukirchen-Vluyn 1970, s. 236 ff. og 284 f.).

Denne konfrontering mellem de to testamenter i Bibelen fremhæver perspektivet i den kristendom, der for SK er det nye Testaments, og som inden for dette igen koncentrerer om evangeliernes Kristus som forbilledet, dog kontrabalancenret af brevene, der især taler om forsoningen og nåden (sml. Pap. X, 5 A 45). Som klassisk eksempel på fremstillingen af det nye Testaments kristendom som idealet til efterfølgelse kan man i denne sammenhæng tage *Dømmer selv II*: »Christus som Forbillede eller Ingen kan tjene to Herrer«. Det evangeliske ord er en evig sandhed og derfor tilhørende en anden verden end denne (SV XII, 489–90), hastende til evighedens afgørelse over for den ubetingede fordring, det rummer, og hvis alvor beror på ikke alene at Kristus har talt ordet, men at han selv som forbilledet i sit eget liv har udtrykt

det, at »hans Liv er Sandheden deraf« (ibid., 519), – at *han* også i denne forstand *var* ordet (ibid., 518–19, cf. 498 samt SV X, 121 og Pap. X, 5 A 35). Efterfølgelsens discipelforhold i uensartetheden med verden, i afdøen og lidelse, er da »det nye Testamentes og alle de sande Christnes Lære efter det nye Testamente« (ibid., 530). »Der gives egentlig kun een sand Maade at være Christen paa: Disciplen« (ibid., 548) – med den idealitetens målestok, det »Efterfølgelsens Tryk«, som kristendommens forudsætninger hermed implicerer, og uden hvilket den er illusorisk (ibid., 541). – Men idet SK således – ene med Bibelen, som han på denne måde tydede og brugte, – for sig selv og for den bestående kristenhed anbringer fordringen, strengheden, lidelsen, fastholder han netop samtidig hermed evangeliet i dets fulde mening: »Saaledes med den ubetingede Fordring; skal jeg løfte den, er jeg knust. Men dette er ikke Evangeliets Mening saaledes, dets Mening er, at jeg ved den Ydmygelse skal løftes troende og tilbedende – og saa er jeg let som Fuglen« (ibid., 492).