

Antropomorfisme

af ALESSANDRO CORTESE

Begrebet anthropomorfisme, der har sine rødder i orienten, har udviklet sig op gennem vesterlandets historie, indtil selve ordet kommer til udtryk hos Epikur. Således findes der i Bibelen, specielt i Det gamle Testamente, visse træk af såvel den naturalistiske som den nødvendige anthropomorfisme, ligesom disse to oprindelige typer har været et stadigt problem for både filosofien og teologien, specielt for den spekulative teologi, op gennem historien. I det 19. årh. blev anthropomorphismen stærkest præciseret på den ene side af G. W. F. Hegel, på den anden side af højrehegelianerne.

Hos Hegel bliver anthropomorphismen knyttet dels til begrebet *moment* dels til begrebet *overgang*, til *dialektikken in actu*, som det der i systemet pr. definition er den historiske fremstilling af erkendelsen, den teoretiske, manifestation af Gud *før skabelsen*, af hans lov. Hos højrehegelianerne, i Danmark repræsenteret af H. L. Martensen, bliver anthropomorphismen hovedsageligt knyttet til trosobjektet, til Kristus, som skulle være fuldkommelsen af anthropomorphismen, og bliver således en del af denne retnings typiske problemstilling om forholdet mellem tro og viden i dimensionen 'for mig', dvs. spørgsmålet om, hvad 'min' viden er over for troens genstand.

Problemet bliver så, hvordan et så centralt begreb reflekteredes hos Søren Kierkegaard, som både i skolen og på universitetet havde været under påvirkning af den hegelske sprogbrug, og som derved havde fået en slags anti-pati eller idiosynkrati for den, så stor at den måtte synes helt at antage antropologisk karakter. Senere søgte han dog nye veje gennem en indoptagelse og problematisering af det tilegnede stof. Det var således anthropomorphismen, der fremkaldte grundproblemet hos ham, spørgsmålet om, hvad logos er, dette noget, som tillader 'mig' at tale om *momentet* og om *dialektikken*, en logos i 'mit' billede og i 'min' lignelse (lighed), konstrueret af 'mig', eller en lov i 'mit' forhold til det andet og i den gengiven-sig-selv, som begrunder forholdet, en lov, ud fra hvilken 'jeg' bør projektere og opbygge 'min' væren

som tænkende omend pr. definition hele tiden her og nu i 'min egen' existens; og om hvad Kristus er, tegnet på modsigelsen, den for fornuften forargelige og paradoksale hypostatisk forening – tegnet på min egen svigten, om det noget, som må have vort udseende, fordi det er opbygget i vort billede og i vor lignelse (lighed), eller snarere forbilledet, den stadige tilskyndelse og åbning, det åsyn, hvori vort skal leve og genfødes.

Problemet om antagelse eller ikke af et sådant forbillede ligger uden for den egentlige undersøgelse af anthropomorfisme, noget, som allerede følger af selve udtrykkene og af den sammenhæng, hvori problemet rent faktisk optræder, og det netop fordi både Hegel og Kierkegaard stillede det således og indoptog det således, hver på sin måde.

For at nå frem til den tilstræbte objektive og udtømmende analyse af den historisk-teoretiske sammenhæng Hegel-Kierkegaard ud fra den konkrete synsvinkel: anthropomorfisme, er der indledningsvis foretaget en såvel filosofisk som teologisk undersøgelse af de tekster, hvori udtrykkene anthropomorfisme og anthropomorphisere fremtræder *in actu signatu*, samt af de tekster, hvori de fremkommer *in actu exercitu*, og endelig er kilderne samt udtrykkenes opståen og indhold i sig selv efterforsket, således som de kommer til udtryk hos førsokratikerne.

Indhold: 1. Ordets almindelige betydning: a) dets oprindelse og dets typer, b) filosofisk metodologi og teologisk metodologi overfor A.¹ – 2. A. hos SK. Den tradition som yder ham begrebet samt dets personlige uddybelse hos ham: a) G. W. F. Hegel (I. den nihilistiske opfattelse af filosofihistorien, II. A. som nøgle til momentets begreb, textlæsning: *a/* fra *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* og fra *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, *β/* fra *Vorlesungen über die Aestetik*), b) H. L. Martensen (I. højrehegelianismens mål, II. om timeplanen for årene 1837–38 og 1838–39, efter notater i SKs Pap, A. som forsøg på frikendelse af den hegeliske apori, textlæsning: *a/* A.'s begreb i Pap II C 14, 17, 26–27, *β/* A.-begrebets historie i Pap II C 26–27 og 28), c) SK (I. den naturalistiske A. i Pap I A 8, II. den nødvendige A. i Pap II A 133, 526, 527–28, X, 2 A 491. III. A. i distinktionen kvalitet-kuantitet: *a/* en passus fra *Begrebet Angest*, *β/* en passus fra *Sygdommen til Døden*).

1 A = antropomorfisme.

1. a) Substantivet A. og dets tilsvarende verbalform, her aktiv, antropomorphisere, har sit ophav i det græske adjektiv *ἀνθρωπομόρφος* (af *ἄνθρωπος*, menneske, og *μορφή*, form: af menneskelig form) benyttet i 353. fr. af Epikur (*Epicurea*, Ed. H. Usener, Leipzig 1887), drøftet af Sextus Empiricus, M., IX, 25, som attribut til *θεός*, Gud. Det hedder her at begrebet om guden eller guddommen kommer til menneskene gennem søvnens fantasier, »μεγάλων γὰρ εἰδώλων . . . και ἀνθρωπομόρφων κατα τους ὕπνους προσπιπτόντων ὑπέλαβον και ταῖς ἀληθεῖαις ὑπαρχειν τινὰς τοιούτους θεοῦς ἀνθρωπομόρφους « (cit. ed., p. 238, ll. 14–16), »thi når store syner af menneskelig form foresvævede dem i søvne, troede de, at der virkelig fandtes sådanne menneskelignende guder« (efter den engelske overs. af R. G. Bury i Sextus Empiricus, *Works*, The Loeb Classical Library, London-Cambridge Mass. 1960 repr., vol. III. p. 15). Cf. andre referater i Str., XVII, 1, 28; Ph., I, 15; Corn., N. D., 27; Procop, Arc., 18. – Imidlertid, dersom ordet fremstår hos Epikur (341–270 f. Kr.), så strækker dog den udvikling, som har lagt op til det, sig ned gennem vesterlandets historie og har sine rødder i orienten.

Som det første og almindeligste aspekt af A. kan sættes verdens forklaring gennem menneskeligt-legemlige elementer. I et sligt aspekt føler mennesket sig ved sin fremkomst ikke aldeles ulig dyret, men alt, som omgiver det, bærer kræfter, livskræfter i sig, og det aspekt skal oplemmes i adskillige grene som animismen (tendens til i tingene og ligeledes i mennesket at nemme et livsprincip, tydeligt skilt fra dem, men alligevel rettet mod dem), hylozoismen (tendens som vel vedkendes et livsprincip i tingene, men som ikke skelner det fra dem og gør det til umiddelbar immanent form), panpsychismen (tendens til at gøre animismen absolut, dvs. til at se naturen, som mennesket er en del af, participere i en kosmisk sjæleidé med sin væren og derigennem aflede sin subsistens).

En yderligere distinktion – A.'s andet aspekt – indses ved at huske på, at en slig tilvældelse af naturen, taget som den horizon som omgiver "mig", samt tiltagelsen af den aktives rolle i den ved den afvidende selvstadfæstelse, tillader en teologisk kvalifikation, omend her i bredeste forstand, dels som udtryk for de kendsgerninger og emner, som man ikke kan gøre rede for, og som følgelig skal støttes, hvorved A. identificeres med Magi, dels som udtryk for samme fremadskridende tilvældelse, men med det øjemed at symbolisere de etapper, som endnu skal indhentes, hvorved A., omend stadig

identisk med magi, specificeres som teriomorfisme (guddommen, fremstillet i dyreham, er denne eller hin funktion eller virksomhed), totemisme (guddommen repræsenteret som en uklar blanding af menneske og dyr, er klanens sammenknytningspunkt). Men bortset fra de adskillige kanoniske typer af A. bør det nævnes, at de to ovenfor nævnte aspekter af begrebet, det almindelige som kundskabsmåde samt det, som er fastlagt som dets teologiske kvalifikation, vedvarer, også når den samme kundskabs formalstruktur, udtalelsen af domme, dvs. af sammenhængen mellem subjekt og objekt ved hjælp af et copula, vedkendes som A., ved hvilken struktur de subsisterer i A. som værende identisk med rationel psykologi og med filosofi set fra deres metodes synspunkt.

Nødvendigheden af at frigøre sig fra kundskabsnaturalismene som A., og, for så vidt den fornemmedes, den modsvarende umulighed af ikke at falde tilbage i den og derfor af ikke at antropomorforisere, vanskeliggjorde altid tematiseringen af samme A.: det er den scene, hvor i og omkring 6. og 5. årh. f. Kr. tænkere som Empedokles, Xenofanes og Heraklit fandt sig engagerede, men siden også Parmenides. Vitterligt var det den naturalistiske og teologiske A., som lodes i arv til den græske folkereligion af dels de homeriske kvad (fylden af figurer og epitheter som vidner om den teriomorfe opfattelse, cf. fx. om Apollon, »ἐκηβόλος«, »den vidtkastende«, Il. 1, 14, efter den engelske overs. af A. T. Murray i Homer, *The Iliad*, The Loeb classical Library, London-Cambridge Mass. 1954 repr., vol. I, p. 3; om Here, »λευκώλενος«, »hvidarmet«, Il. 1, 55, op.cit. p. 7; om Zeus, »ὑψιβρεμέτης«, »den højtordnende«, Il. 1, 354, op. cit. p. 29), dels af Hesiod (forordet til *Teogonien*, hvor opfordringen til at fremlede principperne for alle ting – det første autentiske tegn på filosofisk visdom, og således på metafysisk visdom – blandes med pansychistiske og hylozoiske tolkninger af dem, med de symbolske benævnelser, fx. om mindet, Mnemosyne, »γυνοῖσιν Ἐλευθῆρος μεδέουσα«, »som råder over Eleuthers høje«, Th., 54, efter den engelske overs. af Hugh G. Evelyn-White, i Hesiod, *The Homeric Hymns and Homeric Hymns*, The Loeb Classical Library, London-Cambridge Mass. 1964², repr., p. 83; om Zeus, musernes fader, »αὐτός ἔχων βροντὴν ἢ δ' αἰθαλόεντα κεραυνόν«, »idet han selv holder den lynende og glødende tordenkile«, Th., 72, op. cit., ibid.; om Eros, »δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλὴν«, »som spæger lemmerne og overvælder sindet og de vise råd«, Th., 122, op. cit. p. 87), og siden også den senere epik og lyrik som forarbejdelser af det mytiske stof, de netop nævnte kilder frembød, som vedvarende

holdt sig i det græske sprogs tradition, som var selve græsken (cf. fx. om Zeus, »τερπικεράνους«, »tordenelskeren«, h. Hom., I, 4, efter den engelske overs. af Hugh G. Evelyn-White, i op. cit. p. 287; om Demeter, »τανύσφυρος«, »den fageranklede«, h. Hom., II, 2, op. cit. p. 289; om Apollon, »τοξοφόρος«, »bueskytte«, h. Hom., III, 13, op. cit. p. 235, om Zeus, Olympiernes fader, som »ἐκ μεσηβρίας ἔθηκη νύκτ' ἀποκρυψας φάος ἡλίου λάμποντος«, »har gjort nat ved højlys dag, mørklæggende en gloende sols glans«, Archil, Fr. 74, Diehl, efter den franske overs. af A. Bonnard, i *Fragments, Les belles Lettres*, Paris 1958, p. 27, men som har givet fragmentet nummeret 82; om Afrodite, »ποιικιλόθρονος«, »den skrud-tro nede«, »δολόπλοκος«, »rænkesmedende«, Sappho, I, 1, 1 og I, 1, 2, efter den engelske overs. af J. M. Edmonds, i *Lyra graeca*, The Loeb classical Library, London-Cambridge Mass. 1958 repr., vol. I, p. 183), endelig billedkunstnerne og plastikken som fixeringer af ikonografiske typer. Og mod dette aspekt af A. kæmper de vise altså pludselig, selvom denne kamp ikke undlader at sætte sit spor derved at nogle af dem er helt bundet af modstanderens synsmåde.

Af en først slet ikke udredt diskussion, yppet af de gamle Ioniere, men med tråde som leder langt bort fra dem (det er en hylozoistisk A., i hvilken Thales taler, idet han sætter »ὕδωρ«, »vand«, som enhedsprincippet; det er A. som sådan, som nødvendigheden af at fastlægge, som Anaximander imødegår med sit ἄπειρον; det er udredninger i en panpsychistisk A. til det yderste frataget naturalistiske elementer, således som dem Anaximenes og siden den isolerede Anaxagoras, atomisterne, pythagoreerne, etc. havde for øje), – fremstår A. i korrigeret stand hos deres stærkeste modstandere, som de første officielle ateister (nævnte Anaxagoras), de første teologer (Xenofanes). Et karakteristisk eksempel er det xenofanske fragment, drøftet af Atenæus, XI, 462 c (Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin-Zürich 1968 repr., 21 (11) B 1), især ved vv. 21–24, hvor det hedder, at dén er værdig at roses, hvis minde og sang opildnes ved dyden »οὔτι μάχας διέπων. Τιτῆνων οὐδὲ Γιγάντων οὐδέ <τε> Κενταύρων, πλάσματα τῶν προτέρων, ἢ στάσιος σφεδανάς, τοῖς' οὐδὲν χρηστὸν ἔνεστι θεῶν <δὲ> προμηθεΐην αἰὲν ἔχειν ἀγαθόν«, »ikke for at kvæde Titanernes eller Giganternes strid eller Kentaureernes – de førstes fabler – og end ikke de vældige strider om overtaget, alle ørkesløse argumenter; men altid at værdsætte guderne er den sande dyd« (efter den italienske overs. af A. Pasquinelli, i *I Pre-*

socratici, Torino 1958, p. 145). Et andet kraftigt vidnesbyrd om den xenofanske polemik er et sandt paradigma på folketroens gamle guders nedgang, et fragment, som gengives af Sextus Empirikus, M., IX, 193 (Diels-Kranz, op. cit., 21, (11) B 11), hvori det hedder at »πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσιόδός τε, ὅσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνειδεα, καὶ φόγος ἐστίν, κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν«, »Homer og Hesiod har tillagt Guderne alt det, som for menneskene er skam og skændsel: både at rane og at bryde ægteskabet og at narre sig selv efter tur« (efter den italienske overs. op. cit., p. 148). På samme vis forholder sig det af Sextus Empirikus stadig gengivne fragment, M., I, 289 (Diels-Kranz, op. cit. 21 (11) B 12). Mere bestemte eksempler på den græske folkereligions naturalistiske A., i særdeleshed nyttige til at vise dens fremadskridende bortfald, er de tre af Klemens Alexandrineren drøftede, Strom., V, 109; V, 110; VII, 22 (Diels-Kranz, op. cit., 21 (11) B 14–16). Den første af dem – »ἀλλ' οἱ βροτοὶ δεκέουσι γεννᾶσθαι θεοῦς, τὴν σφετέζην δ' ἐσθῆτα ἔχειν· φωνὴν τε δεμας τε«, »men de dødelige forestiller sig at guderne er født og at de har klæder, mæle og skikkelse som de selv« (efter den italienske overs., op. cit., p. 149) – følger i den samme doxografiske text som modsætning til den xenofanske teologis konstruktive element. Det ligger i den kendsgerning som colofonen stadfæster »εἷς θεός, ἓν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα«. (Diels-Kranz, op. cit., 21 (11) B 23), »En eneste gud, den største blandt mennesker og guder, hverken ved skikkelse eller tanker lig de dødelige« (efter den italienske overs., op. cit., p. 151, men med nummereringen B 27 for fragmentet. I sammenhæng med det andet af de ovennævnte fragmenter, med hvilket henvisningerne til Xenofanes her kan slutte, for så vidt gælder fremkomsten af A.'s begreb, kan det skønnes, hvorledes ironien nedbryder folketroen midt i dens antropomorfiseringen og hvorledes samme primitive A. kan være fuldt ytret: »ἀλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βόες κῖπποι τ' ἢ λέοντες ἢ γράψαι χεῖρεςσι καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες, ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας καὶ <κε> θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν τοιαῦθ' οἷόν περ καὶ τοὶ δέμας εἶχον <ἐχαστοὶ>« (Diels-Kranz, op. cit., 21 (11) B 15), »men om køerne og hestene og løverne havde haft hænder og havde kunnet tegne med hænderne og lave værker ligesom dem menneskene laver, så ville hesten have gengivet guderne som heste, og koen ville have gengivet dem som køer, og ville have lavet kroppe

til dem således som hver især af dem selv har det« (efter den italienske overs., op. cit., p. 149).

I følge efter den xenofanesiske kritik mod A. kommer Empedokles' og Heraklits, omend mindre explicit og mere vidnende om en afvisende holdning overfor den officielle tro fra kritikkers ophavsmænd. For den første ses det også ligefremt, når Diogenes Laertius beretter om hans liv og lære, VIII, 51 ff. (Diels-Kranz, op. cit., 31 (21) A 1), især der hvor talen er om en anvendelse på den sidstes principper af de traditionelle guddommes navne, næsten som om de løses af deres antropomorft-naturalistiske tyngde (ibid., 76 sg., en passus som rummer fragmentet Diels-Kranz, op. cit., 31 (21) B 6, vv. 2–3). For den andens vedkommende, udover den enlige og foragtelige holdning med hvilken han fremstiller sig i sit værks betragtninger, en holdning som kommer klart for dagen i to epigrammer overleveret gennem Diogenes Laertius i tillægget til hans levnedbeskrivelse (cf. i Diels-Kranz, op. cit., 22 (12) 1, pp. 142–143, ll. 36–38, 1–7), ses de adskillige kritiske ord om Homer, Archilokos, Hesiod og Pythagoras, gengivet af Aristoteles, *Eudem. Eth.*, 1235 a 25, Diogenes Laertius, IX, 1, »τόν τε Ὅμηρον . . . ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι καὶ Ἀρχιλόχον ὁμοίως« (Diels-Kranz, op. cit., 22 (12) B 42), »Homer er værdig til at rises og gennes ud af legen og Archilokos med«, (efter den italienske overs., op. cit., p. 193, men med nummereringen B 114 til fragmentet), Diogenes Laertius, IX, 10, Philodemos, Rh. I, c. 57, 62, p. 351 og 354 (i Diels-Kranz, op. cit., respektive svarende til vidnesbyrdene 22 (12) A 22, og til fragmenterne 22 (12) B 42, B 57, B 81); men endnu mere en kort serie fragmenter om de religiøse praxis, som var i brug blandt menneskene, drøftet af Aristocritus, *Theosophia*, 68, og af Clemens Alexandrineren, 2, 22 og 2, 34 (i Diels-Kranz, op. cit., respektive svarende til numrene 22 (12) B 5, B 14, B 15), i den første af hvilke det blandt andet hedder, at menneskene, de dødelige, »τοῖς ἀγάλασι δὲ τουτέοισιν εὐχονται, ὁκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο, οὐ τι γινώσκων θεοῦς οὐδ' ἤρωας οἴτινές εἰσι«, (i Diels-Kranz, op. cit., 22 (12) B 5), »retter også bønner til disse gudeafbilleder, ligesom en der gav sig til at tale med husmurene, eftersom de ikke ved hvad guderne og heros'erne i virkeligheden er« (efter den italienske overs., op. cit., p. 189, men med nummereringen B 27 til fragmentet).

Om den naturalistiske A. med de ovennævnte filosof-teologer viser sin fattigdom, så repræsenteres med Parmenides i den store apori som frem-

bæres af ham ved hans nægtelse af vorden som ikke-væren, og tillige ved stadfæstelsen af det umulige i al tale om det negative, og således det tilsyneladende ved slig tale, netop de ord, som bandlyser al tale om ikke-væren, »τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν· οὔτε γὰρ ἄν γνούς τὸ γε μὴ ἔδν (οὐ γὰρ ανυστόν) οὔτε φράσαις.« ((et fragment optaget hos Simplicius, *in Phys.*, 116, 25, men allerede hos Proclus, *in Tim.* I, 345, 18) (Diels Kranz, op. cit., 28 (18) B 2 (4), vv. 6–8)), »jeg forsikrer dig, at denne vej er en aldeles utilgængelig sti: thi ikke-væren kan du hverken tænke (det er vitterligt ikke muligt) eller udtale« (efter den italienske overs. af P. Albertelli, i *Gli Eleati*, Bari 1939, p. 131), – en A. som er rensset for sin naturalistiske tyngde, og derfor udelukkende som blot og bar nødvendighed af at determinere, at sætte billeder. Og dersom den ene og den anden kendsgerning, den naturalistiske A.'s fattigdom og og anthropomorferingens nødvendighed, afledes (og i så fald især den anden) negativt af den tale som skal fremstille dem, såfremt på den ene side kun den absolutte forskel mellem εἷς θεός og θεοί fremholdes, og på den anden side det råderum, den fremtræder i, stadfæstes, dvs. Ἀλήθεια som oprindelig sejrherre over δόξα, en stadfæstelse som vel er positiv, men kun under forudsætning af umuligheden af enhver tale som ikke er identisk med den, og dvs. under den paradoxale forudsætning, at hin samme absolutte forskel, som den lod fremtræde, er umulig (her er den såkaldte parmenideske galskab), – så vil en sådan negativitet rettelig kun være den endelige stadfæstelse, ligesom A.-begrebet omkring 5. årh. f. Kr. havde vist sin problematiske stilling. Desuden: traditionen viser at A. overlevede det voldsomme bukkestød den fik som naturalistisk A. i folkereligionen og i erkendelse i almindelighed hos hine grækere og siden, i almindeligste betydning, hos Sokrates, Platon og Aristoteles, og at den holdt ved ned gennem århundrederne. Men omend man på et rent teoretisk plan kan hævde at den naturalistiske A.'s genopdukken implicit har holdt sig som stadig mulighed indenfor den nødvendige A., så kan det dog på historisk plan ikke nægtes at den skal forstås i ordets bogstavelige tyding, og at altså folkereligionen af anthropomorft-naturalistisk form efter filosofernes oprør blev en vane og ikke længere var en tro, eller overbevisning, så at sige. Herved kan også nævnes den romerske religion efter Cæsars tid, en religion hvis historie i dens adskillige forsøg på genrejsning i kejsertiden indirekte og foregrebet synes at finde sin opgivelse hos Lucretius: »Nec iam religio divom nec numina magni pendebantur; enim præsens dolor exupera-

bat«, »men nu værdsattes hverken de gudelige riter eller vætterne; thi den nærværende kvide tyngede hårdere« (VI, 1276–1277, – efter den italienske oversættelse af P. Perrella, hos Lucretius, *Il poema della natura*, med latinsk text og poetisk version overfor, Bologna 1965, II, p. 245). Eller bedre, en sådan folkereligion var ikke længere et forsøg på at forklare universet med symbolske billeder og derfor mystisk, men simpelthen en habitus i det private og praktiske liv.

b) Præciseringen – indenfor A. som nødvendighed – af to adskilte aspekter via de her udskilte og anvendte metodologier, dvs. den filosofiske og den teologiske, er følgen af podningen på den occidentale sammenhæng ved dennes fremkomst af en anden orientalsk cyclus, som i det mindste formelt set øvede den samme virkning på kernen i den antikke visdom som den cyclus hvis filologiske grænse, som det har været fremholdt i det foregående, var blevet Hesiods kvad. Også i den samling af bøger som udgør Biblen, og især i G. T., kan man, selv om man bortser fra specielle exegetiske spørgsmål, og end mere fra dem som gælder sproget, planen, læsemåderne osv., møde en A. af naturalistisk type og en A. af nødvendig type.

Om vi først skal nævne de mange billeder for Gud som især findes i de ældre dele af teksten, konstateres, at Gud, omend han ikke har noget menneskeligt legeme i egentlig forstand, har menneskelige attributter og rører sig på menneskelig vis, og da skal strax tilføjes som andet punkt profeternes protester mod afgudsdyrkelsen og forbudet mod fremstillinger af guddommen, noget som først og fremmest ligger i Gudsnavnets fastlæggelse som יהוה, »Jahve«, (Es. 3, 14), umælelig, kun gengivelig som אֲדֹנָי, »Adonai«, Herre, Min Herre, Også her, ligesom ved Xenofanes, og endnu tydeligere ved Parmenides, manifesteres en sådan nødvendig A., den som viser umuligheden af ikke-determinering, – negativt, idet Guds navn er en ren værensbekræftelse, men derfor også udelukkelse af ethvert andet navn som ikke falder umiddelbart sammen med det selv, og således udelukkelse af sig selv som ligefrem bekræftelse, som ligefrem determination.

Identiteten af det indhold, dvs. »Gud«, som de to adskilte metodologier, den filosofiske og den teologiske, finder sig sysselsat med, samt analogien mellem de resultater, de vil nå i frigørelsen fra den naturalistiske A., og den problematiske stilling de var stedt i når de, alt imedens de skulle undgå repræsentationen af deres indhold, dog skulle udtale dette forbud, – dette vilde føre

til et nyt sammenstød mellem dem, som vilde stabilisere sagen. Thi dersom det faktisk gælder at den parmenidiske filosofi i almindeligste forstand kan siges at handle om »Gud« som Sfære, skal tilsyneladelsens usandhed ligesom $\delta\acute{o}\xi\alpha$, udtales midt i tilsyneladelsen selv, dvs. i verden, blandt de dødelige, og skal usandheden af billederne for »Gud« som Jahve dog udtales, med ord eller billeder i exegeserne og i de allegoriske tolkninger. Således haves på den ene side, filosofisk, en tale altid i vanskelighed, men altid sand, – den oprindelige $\pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\nu\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\ \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$, $\acute{\alpha}\rho\chi\eta\ \tau\eta\varsigma\ \gamma\nu\omega\sigma\epsilon\omega\varsigma$ som ytres med et almindeligt aspekt, eller teoretisk, ihukommende den modsigelse, som skjuler sig i en slig ytringsmåde eller anthropomorfiseringen, med et særligt aspekt, eller filosofiens historie, som rummer og har for øje de mangfoldige og netop derfor forargelige udtryk eller anthropomorfiseringer, den endeløse slagmark (cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, »Vorrede« til første udgave, *Werke*, Berlin 1911, IV, p. 7). – På den anden side, teologisk, haves en tale som svarer til med den foregående i sit almindelige aspekt, som spekulativ teologi, ved sin karakter af tale, omend den har sine egne strukturer og metoder, men som, eftersom den har en særskilt form for tale som sådan for øje, som var objekt for den anden, forskelliggør sig heraf i sit specielle aspekt, eller religionernes historie, rummende og drøftende de mangeartede udtryk for det hellige indenfor hver enkelt religiøsitet og påvirkende dem som anthropomorfismer med afmythologiserende følger, idet der her først og fremmest skelnes og søges udredt dem, som ud fra det indre af den eneste form for religiøsitet forekommer kætteri, derfor selve den kendsgerning, at tillægge noget omsagnet kætteri. (Til de to nævnte måder at se på udtrykket som A. slutter sig oprindelsen til anthropopatismens begreb, som er en gren af A. m. h. t. erkendelsen.

2. Begge de ovennævnte begrebsplaner for A. ved dens opståen, den naturalistiske og den nødvendige, er med i spillet ved den værdi, den opnår hos SK, hvad enten det nu kommer af de direkte og indirekte kilder han øser den af – gennem en tradition som på den ene side rummer dens præcisering i højrehegelianismen, som især er repræsenteret ved H. L. Martensen, som SK fulgte i nogle forelæsninger over spekulativ teologi, der holdtes ved Københavns Universitet i årene 1837–39, forelæsninger som man let kan danne sig indtryk af gennem SKs egne afskrifter, eller bevarede af ham fra anden Hånd, – og på den anden side i Hegel, gennem hvem forelæs-

ningsnotaterne fra Martensens timer samt SKs tilhørende reflexioner bliver forståelige på den rette baggrund –, eller det kommer af den retning han lader disse begrebsplaner få i psykologisk og dogmatisk henseende. Men rent bortset fra en sådan retning, og bortset ligeledes fra den kendsgerning som for tilfældet er let at forsvare, som det vil fremgå ved læsningen af teksterne, nemlig at tolkningen her kun gør rede for forfattere spina dorsale for SK, så kan den værdi som A.-begrebet opnår hos ham sammenfattende siges at ligge ikke langt fra den hegelske, idet A. af SK almindeligt tages som negativt moment, som således skal ophæves i kritikken af den umiddelbare eller naturalistiske erkendelse.

a) I. Den nihilistiske opfattelse af filosofiens historie som Hegel har givet finder i A.-begrebet et af sine vigtigste redskaber. Toppunktet i det spekulative ligger i stadfæstelsen af den ikke transcenderbare identitet af væren og tænken, et toppunkt som dog "kun" er den konkrete begyndelse til idealismen, og dette afstedkommer, at hele det forudgående forløb, fra de gamle ioniere og til den fichteske og schellingske subjektive idealisme i forhold til dette toppunkt reduceres til abstrakte momenter, til ikke-sandhed, såfremt de in actu exercito dømmes som fangne af forudsætningen om værens anderledeshed overfor tænken, og derfor også dersom in actu signato en sådan dualisme kun er indlysende i den cyklus som udgår fra Descartes. I denne opfattelse, hvis elementer »Vorrede« til anden udgave af *Wissenschaft der Logik* (underskrevet i Berlin november 1831, – cf. Jub. Ausg., IV, ss. 20–35) fremstiller som en slags filosofens åndelige testamente, – men det er elementer som mødes i hele hans værks plan – rummes umiddelbart to konsekvenser, den første efter den kendsgerning, at den hegelske fremstilling idet den nihiliserer filosofiens historie ikke undslipper denne sin egen nihiliseren og derved reduceres til blot og bar negeren og op hæven, den anden efter den kendsgerning at denne nihiliseren giver mulighed for at tage rede på betydningen af det hegelske moment som sådant (momentet, reduktionen til moment, er faktisk følgen af hin nihiliseren), dvs. af naturalismen, af A. som en måde at være underkastet naturalismen på (i den hegelske opfattelse af filosofiens historie, vil også den nødvendige A. som var dukket op via præsokratikerne i modsætningen mod den naturalistiske A. – cf. her 1. par., fra 4. afsnit – falde ind under den naturalistiske A.). Den hegelske dialektik satser faktisk på ophævelsen af det rent forudsatte, det umiddelbart givne, umiddelbarheden ved fremtrædelsen i dette enkelte

individ, for så at føre det frem til åndens universalitet og derved fratage den det, som vilde udgøre dens absolutthed i sig selv for at skyde det ind i den mediation eller retfærdiggørelse som er systemet, det absolutte. Heraf tesen om A.'s betydning hos Hegel: om A. umiddelbart set, som absolut, ikke er sand, således som den tyske tænker altid siger om den græske A. (men med hentydning snarere til folkereligionen i den eftersokratiske og hellenistiske tid end til præokratikernes filosofi-teologi, og således med direkte hentydning til den naturalistiske A.), så vil den, middelbart set, som ikke-absolut, som bestemmelse for det absolutte (denne gang vil henvisningen være til den nødvendige A., hvis historiske inkarnation vil erkendes i Kristus), – vel være ikke-sand, men dog for så vidt sand i sin momentanitet. Som exemplificerende hjemmel skal for nærværende, inden den speciellere tolkning, nævnes følgende sætninger fra *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*: hvor den græske A. ikke havde været udviklet tilstrækkeligt, »noch nicht bis zur Bestimmung des Geistes als eines Diesen« (Jub. Ausg., XI, s. 416, ll. 32–33), der gjaldt på den anden side, at »Christus ist erschienen, ein Mensch, der Gott ist, und Gott, der Mensch ist« (ibid., ll. 25–27), og dette fordi den »ansichseyende Einheit«, som grækernes gud var, idet den kun var »für das denkende, speculative Bewusstseyn«, derfor skulle være til »auch für das sinnliche, vorstellende Bewusstseyn«, skulle vordre »Gegenstand für die Welt« (ibid., l. 21). (Lasson-Hoffmeisters udgave af disse *Vorlesungen*, 4 vol. i 2, den første, som rummer vol. I, F. Meiner Verlag, Hamburg 1968⁵, den anden, som rummer de øvrige tre, itsi 1968², ialt ss. XII + XVI + VIII + VIII + 951, brugelig her og i det følgende, synes os, som alternativ til Jubilæumsudgaven der er en gengivelse af den store gennemarbejdelse, samlet og udgivet 1840 af K. Hegel på basis af den oprindelige text udgivet af E. Gans i 1837, idet man viser Hegel som indirekte kilde til SKs A.-begreb, fuldkommer og oplyser den foreliggende beskrivelse af Inkarnationen: »Die objektive Idee Gottes kam zu Bewusstseyn; Gott ward nach seiner Wahrheit offenbar und Gegenstand der Anschauung«, s. 736, ll. 11–13). I det hele taget er vi med Kristus nået frem til den fuldkomne A., og til momentanitetens udtryk, hvad det momentane er af: »aber ist das sinnliche Dasein, worin der Geist ist, nur ein fürübergehendes Moment. Christus ist gestorben; nur als gestorben ist er aufgehoben gen Himmel und sitzend zur Rechten Gottes, und nur so ist er Geist« (Jub. Ausg., vol. cit., s. 418, 9–12).

II. a) En første række textsteder fra *Vorlesungen über die Philosophie*

der *Geschichte* gælder A. i den græske religion, der opfatter Gud som menneskets væsen, såfremt fundet i menneskets indre og ikke længere i den ydre verden, således som det gjordes i de orientalske religioner, men rettelig fordi det er »der Zufälligkeit entnommen«, forstås det »als das Andere des Menschen (. . .), und dies Andere ist so das Wesen, das Wahrfafte« (ed. Lasson, cit., s. 575, l. 25; cf. Jub. Ausg., vol. cit., s. 319, l. 21). Problematikken i et sådant resultat, ved hvilket – som det kan ses af den citerede Hegel-text – væsenet fremstår enten som fysisk sted eller metafysisk som stedets betingelse, følger af dets repræsentation, dvs. af A., – »wenn Gott erscheinen soll (. . .), so kann er nur in menschlicher Gestalt auftreten« (ed. Lasson, cit., s. 579, l. 27; cf. Jub. Ausg., vol. cit., s. 325, l. 31). Men ikke at A.'s nødvendighed er problematisk, dette ikke at kunne undgå at antropomorfisere – »Dies ist das Gemeinschaftliche im Griechentum und Christentum« (ed. Lasson, cit., s. 580, ll. 11–12; cf. Jub. Ausg., vol. cit., s. 325, l. 29) –, således som det er tilfældet når en blot negativ repræsentation af Gud gøres absolut, en repræsentation, som kun er immanent i naturen f. s. v. som den stedfæstes som »ein jenseitiges« (ed. Lasson, cit., s. 581, l. 2 og passim) i forhold til den: hvilket den klassiske kunst i rigt mål vidner om, i særdeleshed skulpturen, som altid hælder til repræsentationens idealisering i den skønne form (cf. Jub. Ausg., vol. cit., ss. 313–315, 316–317, 325–327;; tilsvarende, men med en anderledes og mere sammenhængende disposition af passagerne, cf. ed. Lasson, cit., ss. 570–72, 575–77, 580–81, cf. også her i det følgende punkt β.). Således ligger grækernes A.'s naturalisme ikke i, hvad Xenofanes bebrejder, at »(sie) haben sich die Götter nach ihrem Bilde gemacht« (ed. Lasson, cit., s. 578, l. 24; cf. Jub. Ausg., vol. cit., s. 325, l. 13, men uden at Xenofanes nævnes), hvilket tværtimod bifaldes af Schiller, som synger at »Da die Götter menschlicher noch waren, waren Menschen göttlicher« (Hegels citat, Jub. Ausg., vol. cit., ibid. ll. 24–25), men den ligger i at forudsætte et idealiseret billede af Gud på menneskelig basis, i at opfatte Gud abstrakt, dvs. adskilt fra mennesket. Grækerne »haben (. . .) noch nicht die Vorstellung gehabt, dass der Mensch an sich nach dem Ebenbilde Gottes gemacht sei (. . .), (sie) haben (. . .) die christliche Idee von der Einheit der menschlichen und göttlichen Natur noch nicht gehabt, nicht den Menschen nach seinem Begriff, sondern erst den herausgearbeiteten, der sich gesteigert, idealisiert hat, in Beziehung zu dem Göttlichen gewusst« (ed. Lasson, cit., s. 577, l. 37; cf. Jub. Ausg., vol. cit., s. 326, l. 27). For at få fat på betydningen af den græske

A. kommer vi således til at vende Schillers udtryk på hovedet, og når det er blevet klart, at ved den af grækerne gennemførte transformation af det naturlige i det åndelige (ikke naturens guddommeliggørelse, fastslår Hegel – cf. ed. Lasson, cit., s. 578 passim –, så vidt dens negation og sublimation men også dens vedholdenhed, ved siden af en sådan sublimation, såfremt den er negeret), – deres guder har »der Mangel (...) dass sie nicht anthropomorphistisch genug sind« (ed. Lasson, cit., s. 578, 1. 40), og ligeledes når det er blevet klart, at »(sie) haben wohl Heroen gehabt, aber diese wurden noch nicht göttlich verehrt« (ed. Lasson, cit., s. 579, 1. 2), så vil det sige, at Kristi menneskeskikkelse, menneskets guddommelighed i ham, er »ein ganz anderer Anthropomorphismus« (ibid., 1. 24), »(der) Gott-Mensch Christus ist noch in viel bestimmterem Sinne menschlich gewesen und hat eine ganz andere Menschlichkeit der irdischen Präsenz, der natürlichen Umstände, des Leidens und schmähhlichen Todes gehabt als die Menschlichkeit der schönen griechischen Götter« (ibid., ll. 17–21; cf. Jub. Ausg., vol. cit., s. 325, 1. 26). Af en slig modstillen af græsk og kristen religion fremgår således A.'s dialektiske værdi, dens karakter af moment, eller bedre, netop fordi det er uundgæeligt at anthropomorforisere, fremstår A.'s betydning som moment, frugten af den i den græske gud fundne apori. »Das ist die Hauptsache: der erscheinende Gott, d. h. Gott nach der Bestimmung zu erscheinen, ist nicht der absolute Gott: dieser muss erscheinen, – also, dass er erscheint, ist wesentlich nur ein Moment der ganzen Totalität« (ed. Lasson, cit., s. 580, ll. 18–22; cf. Jub. Ausg., vol. cit., s. 326, ll. 7–14, hvor stedet er gengivet oven i det, som her er gengivet i træk). Grækernes vildfarelse skulle således ligge i, at de ikke dyrkede momentaniteten i deres A., dvs. i deres gudsbillede, og, eftersom det er et idealt billede, – i deres bliven stående, idet de gjorde den absolut, ved den subjektive fremstilling (og heraf den umiddelbare adgang til polyteisme, cf. Lasson, cit., s. 581), medens kristendommens overlegenhed ligger i at have gjort hint subjektive billede objektivt, idet den overvandt dets anderledeshed, dvs. at den havde identificeret mennesket dermed, og således fuldbyrdet A. konkret, det være sig i dens nødvendighed eller i dens momentanitet, det at sættes for at ophæves, ved denne nødvendighed: »Das Erscheinen muss sein, kann nicht weggelassen werden; aber es muss so sein, dass es als Moment, als Aufzuhebendes, Aufgehobenes ist« (ed. Lasson, cit., s. 580, 11. 30–32; cf. Jub. Ausg., vol. cit., s. 326, 1. 7; videre, sammesteds, passagerne parallelle med indledningen af paragraffen *Christus und die christliche Religion*, især med

ss. 735–37, som i Jubilæumsudgaven, vol. cit., mere sammentrængt, svarer til siderne 416–17, af hvilke allerede er givet en prøve under punkt a: I i nærv. § 2).

Et sammendrag af de former for A. som er udtalt af Hegel kan nu fås af sidste side af denne indførelse i den græske religion vedrørende dens *Idee der Gottheit*: de indiske guder, hvis »substantielle Inhalt« er »eine Naturmacht« overfor hvilken »die menschliche Gestaltung als eine anthropomorphe Zutat sich verhalte, eine äusserliche Form, die für die Betrachtung auf menschenhafte Weise dargestellt sei« (ed. Lasson, cit., s. 582, ll. 11–15; cf. Jub. Ausg., vol. cit., s. 319, l. 28), altså en blot naturalistisk A., en tillægs-A.; θεός, hvis indhold »ist nicht die Naturmacht, sondern allein das Geistige, verbunden mit dem Natürlichen, das aber (. . .) als ein Untergeordnetes herabgesetzt ist, nur den Ausgangspunkt bildet« (ed. Lasson, cit., s. 582, ll. 16–19; cf. Jub. Ausg., vol. cit., s. 320, l. 2), altså en naturalistisk A., men i ordets spekulative betydning, dvs. f. s. v. den forudsætter den absolut-gjorte fremstilling af guden, og dermed en nødvendig –, f. s. v. den er vidende om ikke at kunne undgå fremstillingen, tilsyneladelsens A.; Kristus, som, omend ikke nævnt i de citerede sider, indirekte ved hjælp af de allerede forefundne elementer, kan kaldes essensens A., den fuldkomne forening af naturligt-umiddelbart (dette menneske) og nødvendigt (Gud), – grundlaget for de to foregående A. M. h. t. denne sidste A.-forms status som grundlæggende kan også fremholdes de sider af samme *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, som handler om den romerske verden, som, idet dels gudsbilledet er forsvundet ved at den græske religions abstraktion kulminerede, dels man har trukket sig tilbage til interessen og de enkeltes partikulære nydelser (cf. Jub. Ausg., vol. cit., ss. 408–410; ligeledes, men mere omfattende, cf. ed. Lasson, cit., ss. 718–19, 720–21), med sin indre revnefærdige modsigelse forbereder »den Boden für eine höhere geistige Welt (. . .), der christlichen Religion« (Jub. Ausg., vol. cit., s. 410, ll. 2–7), og følgelig syntesen af enkelt og universelt på tilsyneladelsens plan, altså qua syntese, rettelig den fuldkomne A. Den græske religions elementer, og derfor endnu mere den orientalskes elementer, bliver, når de har været gennem Rom, sat konkret i Kristendommen, »Das Wort, dass der Mensch geworden sei wie Gott, wird erst in Christo wahr« (ed. Lasson, cit., s. 729, l. 20).

Men bortset fra de fælles historiske og filosofiske steder der, som det næppe er fremgået af citaterne alene, på dette plan sætter Hegels text under mistanke (vedrørende de orientalske religioner, Xenofanes, den græske religion, den

romerske religion, cf. her modsætningsvis, par. 1, a, 4. afsnit, til og med slutningen), og stadig på den strenge textanalyser plan, – bør det siges, at A. som moment, eller rettere, ihukommende dens nødvendighed i den spekulative sammenhæng, – som selve momentets betingelse, vinder sit rigeste udtryk netop når talen kommer ind på kristendommen.

Dette gælder en anden række passager, denne gang fra *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Ved indledningen til middelalderens filosofi (op. cit., *Werke*, zweite verbesserte Auflage, Berlin 1840 –, vol. XV, s. 85; ed. G. J. P. J. Bolland – 1 vol. med ss. XXVIII plus 1087 –, A. H. Adriani, Leiden 1908, s. 693; Jubilæumsudgaven, vol. XIX, s. 99. Af samme grunde som m. h. t. de andre *Vorlesungen* skulle retfærdiggøre Lasson-udgavens alternering med Jubilæumsudgaven fsv. den var latent – cf. i denne par. 2, punkt a, I i slutningen – vil vi denne gang fremfor denne sidste, som dog vil blive angivet, gøre brug af værkets anden udgave, gennemset og rettet af K. L. Michelet, som allerede, i 1833–36, besørgede den første, genudgivet af Jubilæumsudgaven, og desuden gives de nødvendige bibliografiske henvisninger til genudgivelsen af den anden udgave af det af Bolland besørgede værk. Omend de for denne artikel relevante passager ikke afviger tekstligt fra hinanden i første og anden udgave, er der m. h. t. deres placering stundom kendeligt forskelle, og de viser i den anden udgave en større sammenhæng og konsekvens med helheden), giver teksten nogle kritiske bemærkninger til nyplatonismens apori, som den fremstår med Treenighedens ide: omend den er dialektisk og derfor rummer en modsigelse og en syntese, savner den indre nødvendighed, »ist nicht methodisch, sondern nur vereinzelt« (*Werke*, vol. cit., s. 86, l. 8; ed. Bolland, cit., s. 693, l. 27; Jub. Ausg., vol. cit., s. 101, l. 23). Denne lakune, som gør at denne idé's elementer kun er ført sammen, og at den således selv ifølge hegelsk sprogbrug kan kaldes abstrakt, fyldes så ud af kristendommen, i hvis skød »ist die Grundlage der Philosophie, dass im Menschen das Bewusstsein der Wahrheit (...) aufgegangen ist«, og det forstås, at »für ihn diese Wahrheit ist« (*Werke*, vol. cit., s. 86, l. 22; ed. Bolland, cit., s. 694, l. 6; Jub. Ausg., vol. cit., s. 132, l. 10; l. 22). A., Kristus, er beviset på menneskets forsoning med Gud og på den kendsgerning, at »Gott gewusst wird als sich mit der Welt versöhnend« (*Werke*, vol. cit., s. 87, l. 6; ed. Bolland, cit., s. 694, l. 21; cf. Jub. Ausg., vol. cit., s. 100, l. 7). Det er »für die Menschen aufgegangen, dass das absolute bis zu dieser "Spitze" der unmittelbaren Wirklichkeit (...) fortgegangen ist« (*Werke*, vol. cit., s. 88, l. 20; ed. Bolland, cit.,

s. 695, l. 35; cf. Jub. Ausg., vol. cit., s. 114, l. 33). Men medens det som fremstilles i teksten er mediationens, og dermed retfærdiggørelsens aspekt, som det tilkommer A., momentet som A., så er det som fremstår på et strukturelt plan den typisk forudsatte værdi hos det pågældende begreb. Strax i det følgende tilbagekalder Hegel faktisk sin vante kritik mod den græske religion med dens utilstrækkelige antropomorfisering, omend det er ved at udvide den, idet han også finder den för antropomorf, »indem unmittelbare Eigenschaften, Gestalten, Handlungen in's Göttliche aufgenommen sind« (*Werke*, op. cit., s. 88, l. 28; ed. Bolland, cit., s. 695, ll. 40–42; Jub. Ausg., vol. cit., s. 115, l. 7. Man mærker sig hans vaklen i forhold til hvad han ellers – cf. her, unpunkt *a*, lidt efter indledningen, samt, modsætningsvis, par. 1, *a*, femte afsnit, – har fremhævet mod Xenofanes' angreb på den græske A.: dennes naturalistiske karakter medgives også i ordets elementære betydning, i lighed med Xenofanes). På denne baggrund følger, for overvindelsen af den apori, som også indebæres i den højeste manifestation, i Kristus, at mennesket nødsages til at »seinem natürlichen Wollen, Wissen und Sein entsagen« (*Werke*, op. cit., s. 89, l. 7; ed. Bolland, cit., s. 96, l. 4; Jub. Ausg., vol. cit., s. 133, l. 27), til at nægte umiddelbarheden, eller rettere at forklare den gennem dens negation, og vi når således frem til det paradox, at Gud-Mennesket Kristus kun har mening i det mål mennesket er fornægtet-negeret i ham, dvs. i det mål det er noget, som sættes for at ophæves. Der knytter sig en vis manichæisme til den måde, Hegel frembærer A., momentet, på: »Dieses Aufgeben seiner Natürlichkeit wird angeschaut in Christi Leiden und Tod, und in seiner Auferstehung und Erhebung zur Rechten des Vaters. Christus ist ein vollkommener Mensch gewesen, hat das Loos aller Menschen, den Tod, ausgestanden; der Mensch hat gelitten, sich geopfert, sein natürliches negiert, und sich dadurch erhoben« (*Werke*, op. cit., s. 89, ll. 8–13; ed. Bolland, cit. s. 696, ll. 5–9; Jub. Ausg., s. 133, ll. 28–33). Det er ikke tilstrækkeligt at lette på den vægt, der ligger i den hegelske tale om hint »vollkommener Mensch«, som gælder Kristus, som skulle han derved adskilles fra det almindelige menneske, der har sit forbillede i ham, eftersom det udelukkende er hans død, som gør at han får sæde ved siden af Gud (cf. passagen fra *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, citeret til sidst her i par. 2, *a*, I), og endelig også eftersom det netop er negationen af hans menneskelighed som giver ham adgang til at stadfæstes som guddom. For at vorde Gud, må Kristus, Gud-Mennesket, negere sig selv som Kristus! Denne nega-

tion, lige som også naturens negation, er derfor oprindelig, således som menneskeheden, naturen, er det, som er negationens betingelse. Hvorledes er dette muligt? Hvilken oprindelig status kan negationen have, når den altid er negationen af noget? Men også bortset fra dette, fra en sådan sam-oprindelighed og dog samtidigt hierarchisk oprindelighed (!) af natur og negativt, – hvad er da meningen med et slikt *hierarchi*, eller hvorledes følger det, at naturen, som er oprindelig, skal negeres? I det således Kristi momentanitet, altså A. i sin fuldkomne form, atter fremholdes, – syntesen af det naturlige som umiddelbart (den naturalistiske A.) og af kravet om dettes overvindelse, som ligger implicite i, at det sættes som umiddelbart, og dermed af det naturlige som medieret (den nødvendige A.), – bekræftes det, at det er selve op-hævelsens kendsgerning, udtrykt i momentet som A., der er forudsætningen.

β) Et analogt forløb møder A.'s begreb i *Vorlesungen über die Aestetik*, men med større fænomenologisk vidde i betragtning af emnet. Også her, hvor den klassiske kunst fremstilles som elimineringen af modsætningen mellem ydre og indre, form og indhold, betydning og legemlighed, dvs. som den, der er opmærksom på denne bestemte og autonome individualitet – »macht das Menschliche den Mittelpunkt und Inhalt der wahren Schönheit und Kunst aus« (Jub. Ausg., vol. XIII, s. 10, l. 8. I modsætning til hvad der, af de grunde, som er givet i det foregående punkt a, I, i slutningen, forekom betimeligst m. h. t. de andre *Vorlesungen*, som allerede er gennemgået i den foreliggende artikel, vil vi her kun citere Jubilæumsudgaven, som, omend den reproducerer den første udgave af værket, besørget og offentliggjort af H. G. Hotho i 1836–38, ikke afviger m. h. t. de sagen vedrørende passager fra anden udgave, stadig besørget og offentliggjort af H. G. Hotho, denne gang i årene 1842–43. Faktisk er denne anden udgaves nyhed, – en udgave, som i almindelighed danner basis for oversættelser og for den nyeste genudgivelse, udført under F. Bassenge, Aufbau Verlag, Berlin 1955 – kun udbedringer af formel karakter, såsom forkortelser, opløsninger af perioder, ortografi, interpunktion etc., medens derimod textens opbygning er den samme) –, her gennemgår Hegel faserne i overvindelsen af den primitive naturalisme gennem Xenofanes kritik, dennes stadfæstelse samt dommen om den græske A.'s utilstrækkelighed, hvis konkrete stade så er Kristus.

Udspecificeringen af A.'s begreb følger, når det huskes, at for den tyske filosof gælder det, at den klassiske fremstillingsmåde i modsætning til den orientalske »nicht mehr symbolischer Art . . . sein kann« (ibid., l. 15) –

(medens symbolsk med en egenartet filologi forstås som analogt med abstrakt, dvs. at det ikke er i forhold), men er bygget på den kendsgerning, at den »muss die Gestalt an sich selber schon ihre Bedeutung und näher zwar die Bedeutung des Geistes haben« (Jub. Ausg., vol. cit., s. 11, ll. 24–26). Og således, »weil die Aeusserlichkeit des Menschen allein befähigt ist, das Geistige in sinnlicher Weise zu offenbaren« (ibid., l. 27), er kunstens form den menneskelige, og den klassiske kunst er en sand og ret A. Når det da er givet, at ånd og legeme ikke er sideordnede, men dette er hins bestemte existeren, så falder den anke (som da altid er Xenofanes') der gælder de animalske elementers fastholdelse, den dyriske naturalisme: legemet fremtræder som »das einzig mögliche Naturdasein des geistes« (Jub. Ausg., vol. cit., s. 12, l. 11). Den klassiske kunst som forudsætter en sådan forbindelse, finder her sin opgave i »den Unterschied des bloss Natürlichen und des Geistigen auszulöschen, und die äussere Leiblichkeit zur schönen (...) zu machen« (ibid., ll. 19–21), en opgave der, kunne man fremhæve, er en anden måde at definere den nødvendige A. på (cf. her fx. par. 1, a, 3. afsnit, 7. afsnit, etc.). Det krav som besjæler den klassiske kunst er således et sandt spekulativt krav (i forudsætningen er det henvisningen til systemets lov, identiteten, og i opløsningen er det systemet i dets nihiliserende virke, dialektikken); dens fremtræden er ikke en tilfældighed, imiteringen af en form som »die menschliche Gestalt« (ibid., passim), men et åndens udtryk, en selvbestemmelse fra den, her og nu. Hegels antiplatonisme, eller i hvert fald, Hegels afvisning af det traditionelle udtryk, med hvilket man gengiver den platonske opfattelse af kunstværket som gengivelse af gengivelsen, finder derfor i A. sit tydelige udtryk. På den anden side, – den idealitet, som ifølge den tyske filosof karakteriserer den klassiske kunst – »(die) klassische Kunst überschreitet den reinen Boden des ächten Ideals nicht« (Jub. Ausg., op. cit., s. 15, l. 15) –, underminerer dens fuldendthed m. h. t. A., og stadfæster at den, som sådan, bør ophæves og derfor bør sættes for at ophæves, at den altså er moment. Et vidnesbyrd om denne idealitet kunne være den apori, som ligger i den græske guds begreb, der, omend han er individuel, altid er ækvivalent med en mangfoldighed af skikkelser, men uden nødvendig sammenhæng. Heraf skulpturens dominerende stilling, som er »einer Seits idealer (end de andre kunster), während sie anderer Seits den Charakter der Götter zu ganz bestimmter Menschlichkeit individualisirt, und den Anthropomorphismus des klassischen Ideals vollendet« (Jub. Ausg., vol. cit., s. 84, ll. 13–16), i hvilket det ligger udtalt, at udviklingen

til fuldendelse viser åbenbaringen som betydning, og derfor atter denne betydnings abstrakthed, idet den samme – θεός – er knyttet til en hvilken som helst bestemmelse, der er gjort absolut i værket, og tillige udtalt, at dette kan læses i sammenhæng med det følgende, som varsler den antikke verdens opløsning i bruddet mellem Gud og kosmos: »Den Keim ihres Untergangs haben die klassischen Götter in sich selbst« (Jub. Ausg., vol. cit., s. 100, l. 4). Fra æstetikens synspunkt kulminerer den græske A.'s fænomenologiske elementer i skæbnens form, der er det, som opløser dem. Guderne udtrykkes i skulpturen som substantielle magter, men deres mangfoldige og facetterede væren gør dem accendentielle, og derfor dømt til at dø overfor dette billede på nødvendigheden, – men simple billede, og derfor abstrakt – vågnet i modsætning (Jub. Ausg., vol. cit., s. 100, l. 17).

Medens den åndelige individualitet i den klassiske verden optræder i umiddelbar-legemlig form (netop skulpturen), og ikke »in die Menschlichkeit an und für sich« (Jub. Ausg., vol. cit., s. 102, l. 31), så ser vi med kristendommen A.'s kanonisering, hvor Gud skal erkendes i sin virkelige existens (cf. Jub. Ausg., vol. cit., ss. 104–105). Således grundlægges den moderne kunsts objekt, og modsætningsvis også den tematik, som Schiller har hævdet og givet sit præg (cf. her i nærværende par. 2, punkt a, II, a, lidt efter begyndelsen), som er »Sehnsucht nach den griechischen Göttern und Helden« (Jub. Ausg., vol. cit., s. 105, l. 33), og mod den rejser Hegel sin kritik om ensidighed og modstiller den kristendommens menneskelighed, men også, netop derfor, momentaniteten i afkaldet på verden – »Der wahrhaft christlichen Anschauung nach ist die Entsagung (...) nur das Moment der Vermittlung, der Durchgangspunkt« (Jub. Ausg., vol. cit., s. 107, ll. 29–31 – som ligger i dette begreb. Derfor vender forfatteren sædvanligvis i sin drøftelse af den klassiske verdens opløsning tilbage til argumentet om tilbagevenden til sig selv, til den egne personlighed, for det græsk-romerske menneskes vedkommende, et argument, som synes at udgøre nøglen til denne A.'s momentanitet. Vi skal ikke komme ind på systemsfordeinger, på den ringe filologiske overensstemmelse i tolkningen som man i øvrigt kan møde i den hegelske fremstilling, og som støtter den (cf. her analogt, par. 2, a, II, a, 3. afsnit), for hvilken ansvaret skal lægges på kilderne, foruden på Dietrich Tiedemann og Friedrich Ast, især på Wilhelm Gottlob Tennemann, alle nævnt i den navnkundige indledning til *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (cf. *Werke*, zweite verbesserte Auflage, cit., vol. XIII, s. 127;

ed Bolland, cit., s. 89; Jub. Ausg., vol. XVII, s. 145), ejheller skal vi komme ind på den kendsgerning, at den idealitet, som tilskrives Grækenland, finder en mærkbar modsætning i $\pi\acute{\alpha}\nu\text{-}\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, i den teogoniske traditions Gud-som-vi-er, snarere bør det huskes, at en sådan anderledeshed, påregnet at ophæves, således som det udtrykkes i tilbagegangen i sig selv, i idealiteten osv., en sådan forudsætning af ophævelsen (cf. her det foregående punkt *a*, til sidst) konstituerer momentet, og dermed A., kun gyldigt i det mål det ikke er, – en gentagelse, omend udelukkende på determineret plan, af systemets skikkelse, der er konstrueret på det intet, som gives i spekulativt fuldbyrdet form først i *Wissenschaft der Logik*. Om andre passager i *Vorlesungen über die Aestetik* gælder, at selvom de kontrasterer den naturalistiske A., med den nødvendige, stadfæster de kun dette synspunkt. Man se fx. på afsnittet om satiren som det æstetiske udtryk for spaltningen mellem individ og samfund, eller »des subjektiven Inneren und der äusseren Realität« (Jub. Ausg., vol. cit., s. 112, l. 10, og passim), eller om det romantiske absoluthedsbegreb, i hvilket A. føres til sin fuldendelse, som Hegel siger, (»das Menschliche als wirkliche Subjektivität muss zum Prinzip gemacht« – Jub. Ausg., vol. cit., s. 122, l. 25), eller om forholdet mellem den romantiske kunst og religionen (»dass (...) der einzelne Mensch sich seiner Einzelheit leiblich und geistlig abthue, d. h. dass er leibe und sterbe (...), aus dem Tode hervorgehe, auferstehe als der verherrlichte Gott« – Jub. Ausg., vol. cit., s. 143, ll. 19–23), hvor A. viser sig i sin strukturelle ubestændighed, – overflødig, således som kunsten er overflødig overfor troens umiddelbare vished (cf. Jub. Ausg., vol. cit., ss. 143–44, l. 27), – nødvendig, således som kunsten er nødvendig f. s. v. som troens indhold ikke kan undgå at udtrykkes »deshalb und äusserlich« (Jub. Ausg., vol. cit., s. 144, l. 16), – en overflødig og nødvendighed som atter fører tilbage til momentets struktur, eller rettere, som styrker den her hævdede tese om A. som momentets fænomenologiske aspekt, og dermed også negationens. Den romantiske kunst, konstaterer Hegel, sætter sig som objekt Gud-Mennesket, Kristus, idet den netop fremholder »die vorübergeschwundene wirkliche Erscheinung« heraf, og betragter ham i hans familie- og offentlige liv »zu einer immer erneuten Dauer« (ibid., ll. 26–27). Derfor »treten (...), des Inhalt selbst wegen, alle Seiten der Zufälligkeit und Partikularität des äussern endlichen Daseins wieder hervor, von welchen sich die Schönheit auf der Höhe des klassischen Ideals gereinigt hatte« (Jub. Ausg., vol. cit., s. 144, l. 32). Dvs., medens den klassiske verden frigjorde sig af mangfoldigheden ved at

abstrahere til et skønhedsideal (hvis konsistens altså ville være blevet den blotte kengsgerning om forbliven hinsides de sanselige former, cf. her analogt, med det foregående punkt α , kort efter indledningen) som udgør dens ukomplette A., så repræsenterer romantikken, den yderste A., denne mangfoldighed sammen med den ideale form, idet den, omend også kun subjektivt, bryder den lange dualistiske tradition, dels gennem den inspirerede kunstners skikkelse dels ved dens absoluthedsbegreb, som udgør indholdet heraf. Yderligere bestemmelser af den romantiske A. gives på de sider, som omhandler den historiske udvikling af skulpturen for den kristne skulpturs vedkommende (cf. Jub. Ausg., vol. cit., ss. 462–65), og på dem, som gælder maleriet som det i dén periode mest adekvate udtryk for det religiøse indhold (cf. Jub. Ausg., vol. XIV, s. 37, 1. 33; 41, 1. 26). Men medens maleriets overlegenhed over skulpturen ligger i dets held til at fremstille sindstilstandene i et hele («Schmerz, Qual des Leibes und Geistes, Marter und Busse, Tod und Auferstehung», Jub. Ausg., vol. XIII, s. 462, 11. 15–17), og dermed i dets A., så viser dets utilstrækkelighed, og dermed netop A.'s utilstrækkelighed, dens aporetiske karakter, sig på den anden side, når der af trosobjektet, Kristus som Gud-Mennesket, skal gives en fremstilling af hans åndelige existens, når han skal sættes længere fremme »als Auferstandener, oder verklärt und gen Himmel fahrend« (Jub. Ausg., vol. XIV, s. 41, 1. 11), kort sagt, når han skal fremstilles i alle de situationer i hvilke »er (...) bereits dem unmittelbaren Dasein als dieser einzelne Mensch entnommen« (ibid., 11. 19–21). Den for Hegel typiske metodologi, systemets dialektik, som adskiller lige indtil modsætningen, for så at udvirke dennes overvindelse, hvis elementer som udbytte derved får deres fænomenologi, kort sagt den metodologi, som ligger gemt i udtrykket moment, negationen af verden for at stadfæste den, til forskel fra at konstatere den, fra at se den som selv-bekræftende, og hermed, m. h. t. betydningen, fra at se den som oprindeligt sejrende over det negative, således som den førsokratiske tid hævdede i sin parmenidiske kulmination, – en sådan metodologi genfindes også her virksom og forklarer de angreb som rettes mod den fra venstre-hegelianerne. Faktisk kommer den ophævede naturalistiske A. og den nødvendige A., udtrykkets –, til at falde sammen der hvor man ved fremstillingen af Kristi åndelige existens hævder at der udkræves noget højere end det, maleriet er i stand til at yde (den samme skæbne rammer musikken og poesien), fordi »sie hier das eigentliche Mittel, durch welches sie darstellen muss, die menschliche Subjektivität in

ihrer Aussengestalt, verwischen und dieselbe in einem reinerem Lichte verklären soll« (ibid., ll. 24–26), men de afviger indbyrdes ved som modsætning i Kristus at sætte en åndelig existens og en legemlig eller materiel existens, ved at modsætte Gud mod mennesket for at dette skal overvindes (af hvilken grund man kan konkludere, at den hegelske immanentisme kunne synes ikke at være bragt til sin fuldendelse!). Medens de er identiske som negerede, er den naturalistiske A. og den nødvendige A. modsatte som betingelsen for deres negation. Selvom det derfor også medgives at A. i almindeligste forstand er forklaringen på forsoningen mellem Gud og verden, som hans vej, er grundlaget for den forudgående kamp og dermed for forsoningens nødvendighed, selve kendsgerningen om modsætningen Gud-verden udtrykt i momentet som A., hvilket stadig forudsættes.

b) I. Kristus som moment, A.'s opløsning og dermed den hegelske ateismes akse, f. s. v. der ved det ord ateisme forstås en nægtelse af transcenden- den, eller omvendt en ikke fuldbyrdet form for panteisme, kommenteres vidtgående i H. L. Martensens *Forelæsninger*, som holdtes dels privatissime, dels offentligt ved Københavns Universitets teologiske fakultet i tre på hinanden følgende forelæsningsrækker i årene 1837, 1838 og 1839.

Højrehegelianerne havde gennemført og var ved at gennemføre et forsøg på at bjærge troen fra systemets indre ved at fremholde dens prioritet. Det drejede sig ikke om en frigørelse fra dens sammenhæng, men snarere om dennes underlæggelse under frelses-indstillingen, under $\sigma\acute{o}\ \zeta\epsilon\iota\nu\ \tau\alpha\ \phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$, som ligger ved filosofihistoriens rod, og som samme Hegel i øvrigt, omend på negativ måde, havde personaliseret (cf. her par. 2, a, I). A. måtte, p. g. a. sin væsentlige værdi i sammenhængen netop som momentets udtryk og p. g. a. sin teologiske rækkevidde efter den givne arv, spille en afgørende rolle.

Som højrehegelianismens tro discipel kan H. L. Martensen kun bekræfte denne historiske opfattelse, ja, gennem et eller andet element, som synes at distancere sig fra de hegelske antagelser, styrker han den endog. Og man kan på den ene side sige, at sådanne forskellige læsninger kan kaste lys på det A.-begreb, som hans elev SK udformede eller i det mindste på de udviklingslinier, som han muliggør, så tjener de på den anden side netop derfor til at betragte ham i hans forhold til den almindelige og kroniske hegelske syge – fremstillingen, der bygger på intet – som tynger på den nutidige-samtidige filosofi, og som han bliver et af de første desperate ofre for. Martensen skulle, for at sætte troen i højsædet, ud fra de forudsætninger han satte sig, systemet, overvinde

den fuldkomne A.'s identifikation (cf. her par. 2, a, II, α , ande tafsnit) med en Kristus som, så længe han er menneske, ikke er Gud, og som derfor, for at være Gud, skal fornægte sig i sin menneskelighed. Således impliceredes heri filosofiens omvendelse i religion, og det i det mindste på imperativisk plan, bortset fra betragtningen af de extra-teoretiske motiver (statsreligionen!); men ligeledes impliceredes identificeringen af elementer, som for den danske teolog skulle være et komplement til hegelianismen, og som for ham som kunne udvikle dem, SK, førte til en udvej af fangenskabet, nemlig til paradoxet.

II. Dette at bruge de notater fra Martensens timer, som indeholdes i de kierkegaardske papirer, dvs. i de private skrifter fra en af repræsentanterne for oprøret mod den etablerede filosofi, synes at ligge nærmere den Hegels A. iboende vanskelighed og følgelig at være nærmere den udvikling, som kunne følge heraf (eventuelle problemer i forbindelse med Martensens værker kan nemt klares ved henvisning til den specielle bibliografi og kan derfor udelades, da det interessante ved det foreliggende spørgsmål er en sådan baggrundsreflex hos SK snarere end en så at sige objektiv rekonstruktion af den danske teologs tanke).

Den første forelæsningsrække, som Martensen holdt i sin egenskab af "Privat-Docent", går tilbage til vintersemestret 1837–38, og er ifølge *Lektions-Katalogen*, citeret af Udgiverne (cf. Pap. II, s. 322, anmærkning), tituleret *Prolegomena til den speculative Dogmatik* (i SKs håndskrevne notater, Pap. II C 12–24, er titlen lidt anderledes: *Forelæsning over Indledning til speculativ Dogmatik*, Pap. II C 12, s. 322, ll. 1–2). Af de dele, som den er komponeret af, gælder den første nærmest teologiens begreb og metoder (Pap. II C 12–17), medens den anden har historisk karakter med særligt hensyn til Kant (Pap. II C 18–24), og denne udgør fundamentet for de to påfølgende rækker. Således gentages anden del i den anden forelæsningsrække (således skriver Udgiverne, i Pap. II, anm. s. 340; de bruger ikke nærværende opdeling m. h. t. indholdet, men giver en almindelig kommentar og citerer i denne sammenhæng samme Martensen, *Af mit Levnet*, Kjøbenhavn 1883, 2 Afd., s. 3), som denne gang holdes offentligt, eftersom Martensen nu er udnævnt til "Lector", i vintersemestret 1838–39, og som, ifølge de optegnelser der, omend ikke fra SKs hånd, er givet i *Papirer* (Pap. II C 25, udgivet som suppl., Bd. XII), kaldes *Philosophiens Historie fra Kant til Hegel* (op. cit., s. 281, ll. 1–2). Første del får derimod en kendelig udvidelse i en tredje forelæsningsrække vedrørende *Speculativ Dogmatik*, holdt sommeren 1838 og

samme vintersemester 1838–39 (cf. notaterne Pap. II C 26, II C 27, affattet respective af SK og anden hånd, men strukturelt identiske, og med en indledning samt par. 1–23 af teksten dikteret af Martensen, Pap. II C 28, ej heller den med SKs hånd, med par. 60–99, alle udgivet i Bd. XIII i supplement til Pap. Ovennævnte titel findes i Pap. II, s. 340, 1. 13 og i cit. supplementsvol., s. 3, 1. 19). Når det huskes, at der er analogier både m. h. t. form og indhold mellem Martensens anden og tredje forlæsningsrække, og især dette at de holdes i samme tidsrum, netop i årene 1838–39, da det er let at slutte sig til, at de skulle føje sig efter hinanden, og at det på et tolkningsplan kan ses som et samlet hele, således som det er tilfældet med de hegelske *Vorlesungen*.

Allerede anlægget i Martensens foredrag vidner således om en højrehegeliansk opfattelse, nemlig derved at filosofien tilbageføres til identitet med det religiøse hele, i form af hins indoptagelse i dette, og når det gælder deres tese, kan man sige, at dette afhængighedsforhold, som krævedes og gennemførtes overfor Hegel (cf. punkt I i det foregående), får sin fuldkomnere fremstilling gennem to hovedpassager, hvori forfatteren dels fremlægger den spekulative dogmatiks begreb, som her kan tages som teologi, eller i det mindste som dens generelle del, dels tegner sammenhængen mellem filosofi og teologi. Dette begreb fremstår strax i begyndelsen af forelæsningerne over *Speculativ Dogmatik* fra 1838–39 med den forsikring, at »Den speculative D(ogmatik) viser os Troens sidste Grunde« (Pap. II C 26, vol. XIII (supplementet), s. 3, 1. 4 i teksten), medens den nævnte sammenhæng vedrøres i indledningen af forelæsningerne over *Philosophiens Historie fra Kant til Hegel*, idet det siges, at vel er filosofien for de unge teologer et »Orienteringsmiddel«, men det fastholdes »som et virkeligt Indhold« (Pap. II C 25, vol. XII (supplement), s. 281, ll. 3–6). Den afvigelse, som kunne synes at være foretaget overfor den hegelske læresætning (cf. fx. *Enzyklopädie d. philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, par 573 anm.; Jubilæumsudgaven, vol. X, s. 459; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Jubilæumsudgaven, vol. XV, s. 36) i og med dette »Orienteringsmiddel«, som tillægges filosofien, bliver nu fuldbyrdet og næsten ophævet igen ved at det i de umiddelbart følgende linjer bemærkes, at betydningen af undersøgelserne omkring systemerne, der har skabt den moderne tid, er så meget des større, som »det er Philosophiens dybeste Tid og den Tid, hvori Trangen til at forsone Theologien med Philosophien mest ytrer sig« (Pap. II C 25, vol. XII (suppl.), s. 281, 11. 8–10). En sammen-

fatning og, fra et historisk synspunkt, en foregribelse af de to passager kan findes, også her indledningsvis, i forelæsningerne *Prolegomena til den speculativ Dogmatik* fra 1837–38; efter at det er nævnt, at man er nået tilbage til den filosofiens og teologiens enhed, som hævdedes af middelalderen og siden nægtedes i moderne tid, siges det, at »spec(ulativ) D(ogmatik) er christelig Metaphysik«, at denne er »den eg(ent)l(ige) centrale Viden, Skuen af Guds Dybder (...) (,) Theologie per excellence (...) (,) Eenhed af Speculation og Tradition« (II C 12, s. 322, 11. 7–14).

Her haves således det område, hvor A.-begrebet udfolder sig, som Martensen fremstiller det, hvadenten det er fra det begrebslige synspunkt eller fra det historiske synspunkt (noget andet – og et typisk spekulativt hegelsk argument – er den konstatering, at historie og begreb, dvs. fremstillingen og fremstillingens nødvendighed, er det samme). Dette stadfæstes ikke bare af de talrige direkte eller indirekte citater fra de hegelske *Vorlesungen* foruden fra *Phänomenologie des Geistes*, som findes i disse forelæsninger (fx. *Phänomenologien*, citeret i forelæsningerne, gengivet i Pap. II C 12–24, cf. Pap. II C 14, s. 325, 1. 4, og metodologisk antaget i de øvrige; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, nævnt som grundtext for de forelæsninger, som er gengivet i Pap. II C 25, vol. XII (suppl.), s. 281, 1. 12; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, ved forelæsningerne gengivet i Pap. II C 26–27, citeret som oplysning til Supplement-Udgivernes text, vol. XIII, ss. 19 note, 20 note), – men også af de mange henvisninger til personer som J. E. Erdmann, J. F. Fries, F. D. E. Schleiermacher, F. Baader, K. Daub, F. C. Bauer, stillingtagenerne til J. G. Fichte, F. H. Jacobi, D. F. Strauss osv. Det er i hvert fald tilstrækkeligt at minde om at Martensen, hvor han taler om den hegelske filosofi, konstaterer (cf. Pap. II C 25, vol. XII (suppl.), s. 318, 1. 8) at ikke alene gennemgår og optager denne filosofiens samlede problemkreds, men modstanderne må, for at gendrive den, benytte sig af den og svare den deres skyldighed, så at man kan slutte, at »Hegel er (...) endnu ikke færdig, og vi (= Martensen) ville derfor ikke betragte de senere Philosopher, der ville gaa ud over Hegel, han er den sidste universalhistoriske« (ibid., II. 12–14), – udtalelser, som i øvrigt har en ikke liden betydning for granskningen af de påvirkninger, der har øvet indflydelse på SKs billede af systemet. Heraf følger derfor m. h. t. den foreliggende sag, at A.'s tilbageførelse til teologisk kategori fra dens fluktuerende status hos Hegel for Martensen indebærer et opgør med det som atter følger efter, *Vorlesungen's* Kristus-afgud, Kristus som

nogenledes skal frelses under trussel om religionens fald, og indebærer et lige så vidtgående opgør med dens Kristi betydning, momentet. Således kan vi gentage den særlige tese som fremsattes under det umiddelbart foregående punkt I: Martensen, som belærer SK, samme SK, som reflekterer over denne belæring, får æren af at aftegne vanskeligheden, i det mindste in actu exercitu.

a) A.'s begreb fremstår hos Martensen parallelt med den teologiske fænomenologis begreb, som på hegeliensk maner (selvom forfatteren udtrykkeligt nævner K. Rosenkranz – cf. Pap. II C 13, s. 324, 1. 6 –, idet han sandsynligvis efter konteksten at dømme refererer til et værk med titlen *Erinnerung an Karl Daub*, Berlin 1837, og han siger, at han ikke bruger ordet fænomenologi i lige så vid betydning som Hegel – cf. II C 14, s. 325, 1. 1 –, netop fordi han taler om en særlig slags af den, iøvrigt med en hårfin adskillelse, om man husker på, hvad det er for en selvbevidsthed, *Phänomenologie des Geistes* slutter med) er udviklingen fra den teologiske visdom til selvbevidstheden (cf. Pap. II C 14, s. 324, ll. 32–33).

Idet teologiens emne og metode fastlægges, og dermed den teologiske fænomenologi sættes i værk, kunne man – begynder forfatteren – ganske vist, udfra troens synspunkt, sige at »Chr(i)stus er Maalet, hvortil Alt tenderer«, og dog, »denne (Chr(i)stus maa dog igjen optages, oversættes i os« (ibid., ll. 16–19). Denne opfattelse, denne overførelse af Kristus på repræsentationsplan, kort sagt, A. i ordets almindeligste forstand, viser sig at være årsagen til variationen og forskellene mellem de forskellige religiøsiteter, og medfører argumentationens overflytning til erkendelsesprocessen, idet den med det samme yder forudsætningerne for den anden, denne gang bestemte betydning af A., den nødvendige A. Denne sidste vil imidlertid ikke undlade at fremstå i hele sin aporetiske væld (cf. her den foregribelse, som gaves i par. 2, b, II, første afsnit).

Erkendelsesprocessen klares deskriptivt af Martensen, ved at han fra Baader citerer (hvortil henvisning nederst i notaterne) det navnkundige »Quidquid cognoscitur cognoscitur per modum cognoscentis«, dog uden nærmere textangivelse (Pap. II C 14, s. 325, ll. 11–12), om hvilket det gælder, at det fx. i sin middelalderlige sammenhæng tjener til at påpege adæquatio intellectus et rei, dvs. det faktum, at erkendelsen altid er erkendelse af noget, og at den derfor som problem finder sin løsning i en forudgående videnskab, nemlig metafysikken, som fastlægger dette nogets værdi eller betydning (cf. S. Thomas Aquinas *Summa Theologiæ*, I, q. 16, art. 1–2, Marietti, Torino-Roma 1952,

vol. I, ss. 93–95), medens det her netop kommer til at påpege repræsentationens subjektivitet, – den forudsætning, som, sammen med dén vedrørende udviklingen, udgør et af de motiver, der ved deres egnethed eller afvigelse fremkalder systemet (cf. her par. 2, a, 1). Dette stadfæstes af den kommentar, som, ligeledes inspireret af Baader (hvis navn igen oppebærer henvisning i notaterne, nederst), følger strax efter: »Deraf (= af quicquid cognoscitur etc.) Betydningen af de forskellige religieuse Standpunkter, Selvbevidsthedens nødvendige Stadier. – Betydningen af Accomodation-Antropomorphismer« (Pap. II C 14, s. 325, ll. 13–15). Selvom han således søger at frigøre den teologiske fænomenologi fra A. f. s. v. selvbevidstheden er dennes mål – den teologiske fænomenologi ville i den henseende være den transcendentale betingelse for de forskellige antropomorfismer, som erkendelsen er – kan Martensen ikke undgå at bemærke den analogi, som findes mellem deres metoder, den identitet, som er mellem deres dialektikker: »Antropomorphismen har i Grunden samme Dialektik som den teologiske Phænomenologi« (ibid., ll. 15–17). Et andet spørgsmål ville være at se, hvorledes teologisk fænomenologi og A. (samme erkendelse) adskiller sig fra hinanden. Men er denne distinktion, som Martensen har grebet fejl ad, den med A. givne vanskelighed, A. som nødvendig A., – på et alment plan og med den hegelske forståelse af ordet (moment) –, da forbliver dens fremtræden underforstået i den tekstlige sammenhæng, og dermed i den teologiske fænomenologis område, set i relation til dennes mål. Det siges her på den ene side, som vist, at Kristus i hvert tilfælde er endemålet, og på den anden side siges det, som vist, at selvbevidstheden er målet, hvilken skulle påbyde overvindelsen af antropomorfismerne; blot at man for at nå dette mål ikke kunne gøre andet end at antropomorfisere, tværtimod skulle A. i praxis skabe den nødvendige overensstemmelse mellem de to endemål.

Dette er i korthed Martensens projekt: eftersom Kristus tilhører repræsentationen og som sådan efter hegelsk forskrift bør ophæves (cf. påstanden par. 2, a, I, i slutningen), eftersom der »(til) enhver Antropomorphisme svarer en Theomorphisme« (Pap. II C 14, s. 325, ll. 17–18, eftersom altså, kan man slutte, selvbevidsthedens stadfæstelse som den teologiske fænomenologis resultat kunne synes umiddelbart at indebære tabet af Kristus som denne her, »denne Chr(i)stus« (ibid., s. 324, l. 18), og dermed samtidig en tilsvarende selvfor nægtelse hos den teologiske fænomenologi i den særlige udformning, den efter forfatteren skal have, nemlig den teologiske udformning, eftersom

alt dette er således, må det være nødvendigt at påvise selvbevidsthedens begrebslige rummelighed og dybere analogi med Kristus. Forfatteren, som synes at slække på påstanden om Kristi stade som endemålet, og dermed på hans frelse gennem troen imod den hegelske A.'s mur, stiller sig tilfreds med ex abrupto at fastslå, med hvilket medium – d.v.s. ånden – Kristus identificeres med selvbevidstheden: »Aanden er jo netop det subjektive Princip, hvormed det Objektive oversættes i den concrete Bevidsthed« (ibid., 1. 26). Vidnesbyrd om den nævnte slækkelse i Martensens påstand er også de eksempler, som fremkommer i teksten, nærmest som retfærdiggørende lapper på dette åndens altfavnende medium, der ikke ses udelukkende som en af de trinitære personer. Dette gælder modstillingen af den anselmianske Kristus, som er defineret »mere blot historisk« mod den böhmeske »langt ideellere« (ibid., 1. 29). En klaring af vanskeligheden, som også bedre kunne lede til forståelsen af dette medium, som er rørt ved ovenfor, og tillige et råd for at ophæve den (omend ved at ty til et argument fra dogmatikken), kan findes længere fremme i notaterne, der hvor Martensen, idet han drøfter den kantiske nægtelse af objektiv gyldighed på den rene fornufts plan, til »Forstands Antropomorphismen« til »enhver Egenskab af Gud« (Pap. II C 24, s. 340, l. 4), herimod sætter den kristne indstilling med dens særlige bevidsthed i Nåden: »den Chr(i)stne bliver sig bevidst, at idet han siger den treenige Gud, er det ikke et Navn han har givet ham; men som Gud har givet sig selv. K(ant) har derfor vel Friheden; men mangler Naaden« (ibid., ll. 7–10). Dette er uden tvivl noget nyt i forhold til Hegel.

Men A.'s vanskelighed, som motiverer Martensen i hans umage for at placere Kristus mellem repræsentationens verden og selvbevidsthedens verden, som, netop ved at den første prædiceres som værende usand for Hegel, forbliver abstrakt og dermed adskilt fra hin (her haves venstrehegelianismens kritik og, samtidig, den isolerede SKs), – denne vanskelighed viser sig også i den teologiske fænomenologis stadier, som aftegnes successive i notaterne. Dette sikrer adskillelseskriterierne for de nævnte stadier: besiddelsen af objektet, Kristus, hos de troende, og til sidst hos fortolkerne, genvindingen af objektet – således at, kan det sluttes, dette er et hisset – forstået som finalitet par excellence ved budskabets, Biblens fortolkning (cf. Pap. II C 14, s. 325). Derimod kunne det synes at nægtes i den program-sætning, som for Martensen definerer den teologiske fænomenologis tredje stadium: »Chr(i)st(en)dommen søges i Selvbevidstheden« (Pap. II C 14, s. 326, l. 20). Dog, omend det

er overvundet udi intentionen (man huske hint »søges«), kan man alligevel ikke undgå at mærke sig, at kristendommens problem som A., som det, der skal ophæves, på denne måde simpelthen er lagt på hylden, idet forfatteren, netop ved struktureringen af ovennævnte tredje stadie af hans teologiske fænomenologi, nøjes med at stadfæste (visselig en simpel stadfæstelse!) den hegelske påstand om selvbevidstheden, systemets kulmination, (cf. her, par. 2, a, I, strax i beg.), og nøjes med ligeledes at igen hævde (visselig en simpel hævvelse!) sit krav om, at kristendommen skal føres til denne kulmination. I betragtning af hans forudsætning – stadig systemet – ses det ikke hvorledes han kommer til dette, eller om hans resultat, f. s. v. det gælder at nå frem til et hisset som dog fortsætter at fastholde en sådan respekt for repræsentationens verden, kan bevare denne kristendom fra sin uomgængelige død. I hvert fald vil Martensen, efter hvad der følger af næste del af notaterne (cf. Pap. II C 17), for at give oplægget til den teologiske fænomenologi, endnu en gang fremholde Åndens status som Trinitetens tredje person: »der er ikke blot Fader og Søn; men ogsaa Aand. Aanden har vi i sin første Skikkelse i den apostoliske Inspiration (. . .) senere var den i Inspirationen i Kirken, i Paven, i Concilier, etc.« (ibid., s. 337, ll. 3–10). Muligvis ville det, som i det ovennævnte tilfælde ved kritikken af Kant, oplyst ved vanskeligheden (selvom denne, modsat Hegel, fastholdes i sin gyldighed på rationelt plan), kunne forstås, om passagen læstes udfra et dogmatisk synspunkt, dvs. om ånden opfattedes som Nåde. Men dette synes ikke så ligetil, da det i teksten siges, at selvbevidstheden, som absolut ånd, ophæver alle modsætninger, og derfor, kan man slutte, også de ovennævnte modsætninger (Fader-Søn, Fader-Søn-ånd, etc.), modsætninger som, taget i deres elementer, er relative synspunkter, og netop derfor aporetiske, »er en Janus bifrons« (ibid., l. 25). (Dette sidste citat er virkelig et træk ved en almindelig fremstilling, som forfatteren ifølge notaterne giver á propos »Standpunktet«, f. s. v. dette altid er »relativt Standpunkt«: dette er "Janus Bifrons". Men i betragtning af Martensens syn på åndens funktion, på selvbevidsthedens funktion, vil det sikkert ikke være nogen extrapolering at henføre denne fremstilling m. h. t. Janus, d. v. s. Janus (hvad Janus betyder) til Trinitetens to første personer og til disses sammenhæng med den tredje).

Flere bekræftelser på det grundproblem, som voldes af A. i dens hegelske betydning (moment), kan mødes i parallelle passager i de i Pap. II C 26–27 indeholdte notater, især der, hvor der imod det, som, fordi den menneskelige

bevidsthed endnu ikke er forstået tilfulde, kaldes Guds manifestation i et abstrakt moment, – hvor der herimod sættes tidens fylde, »da den M(enne)sk(e)lige Selvbevidstheds Væsen bliver virkelig, og det sande M(enne)sk(e) aabenbares«, til den tid, derfor, »aabenbarer ogsaa den sande Gud sig efter sit Væsens uendelige Indhold« (Pap. II C 26, vol. XIII (suppl.), s. 14, ll. 2–4). Men bortset fra denne »den sande Gud«, som betegner Gudsmanifestationens fuldkomne moment, Kristi fuldkomne A. (hvoraf turde følge, at Gud ikke forud har manifesteret sig i sin sandhed), bør man være opmærksom på en bemærkning, som i form af note er tilføjet teksten, et nyt udbrud af den A. iboende apori, – A. forstået ud fra hegelske forudsætninger, – nemlig at »(i) det indre Forhold, der finder Sted mellem Guds Aabenbaring og den m(enne)sk(e)lige Selvbevidsthed have Begreberne om Accomodation (. . .) og Antropomorphismer deres Grund« (ibid., ll. 5–8). Vist følges A. til stadighed ad med selvbevidstheden, blot ses det ikke, hvorledes den gør for at hævde sin selvstændige existens, og dermed hvorledes Kristus klarer at være sand manifestation af Gud (som om Gud kan ønske falske selv-manifestationer, negere sig selv), om ikke det er som et moment, der skal ophæves, eller just som moment slet og ret (hvorfor der skulle gås videre fra den sande Gud til noget mere, til en ikke-Gud-som-den-sande-Gud, netop den hegelske ateisme). At Martensen pålægger eller bruger sin dialektik på metoden med at ”ophæve” bekræftes i øvrigt tilstrækkeligt af de linjer, som påfølger de citerede replikker: »Aandens Væsen bestaaer i, at den ophæver sin Umiddelbarhed σ : i Mediationen (. . .). Historien er den successive ophævelse af Aandens Umiddelbarhed, Aandens Befrielse til dens Væsenhed« (Pap. II C 27, vol. XIII (suppl.), s. 14, ll. 10–12). Og ikke nok hermed, men nu gentages, omend med lette syntaktiske variationer, »Quidquid cognoscitur, per modum cognoscentis cognoscitur« (ibid., ll. 24–25), af hvilket man, efter det under foregående punkt α , tredje afsnit, bemærkede, kan konkludere, at den teologiske fænomenologi, og dermed A., hos Martensen er opbygget rent gnoseologisk-subjektivistisk (den latinske sætning er i konteksten tilknyttet en anden, umiddelbart foregående, som siger at »Dissecta membra hominis svare til enkelte Momenter i Guddommen« (ibid., ll. 23–24), dvs. at sætningen udtrykker fundamentet – ! – for talen om Guds momenter), og teksten fortsætter med at tale om nødvendigheden af A. på den individuelle bevidstheds plan: »Da jeg aldrig kan komme udover min Selvbevidsthed, maa jeg altid bruge Antropomorphismer; (. . .) de have en Sandhed, men en relativ« (ibid., ll.

27–30). Det gælder herefter at finde ud af (og dette er spørgsmålet for venstrehegelianerne og samtidig for den isolerede SK) hvad der er subsistensen, og ikke bare bestemmelsen af denne individuelle bevidsthed, og dermed af A., lige overfor selvbevidsthedens simpliciter.

β) Også når det kommer til fremlægningen af den teologiske fænomenologi som religionens historie, – eller, om man vil fastholde anvisningen fra Martensen, og dermed fra Udgiverne af suppl. til Pap. –, som dogmatikkens historiske del (cf. især Pap. II C 28, vol. XIII (suppl.), s. 87, l. 6; s. 105, l. 26, samt den indledende note til samme Pap. II C 28, *ibid.*, s. 44), holder den i notaterne optegnede fremstilling sig til det hegelske forskrift, i hvert fald når det gælder begrebet A., denne gang især ud fra *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (her ikke undersøgt i det foregående punkt a fordi, rent bortset fra at det ikke for den foreliggende sag ville kunne yde yderligere eller mere uddybet stof end de andre *Vorlesungen* kunne, netop Martensens forelæsninger er et tydeligt resultat af dem). Dog savnes der ikke udtrykkelige henvisninger til adskillige kilder: Udgiveren af det nævnte suppl. til Pap. (*loc. cit.*) nævner fx. af A. Hahn, *Lehrbuch des christlichen Glaubens*, Leipzig 1828, af K. Hase, *Hutterus redivivus*, 4. Aufl., Leipzig 1839, osv.

A.-begrebets historie, dets udvikling, som er gået fra de primitive naturalismer i gudsopfattelsen, fortsætter med deres ophævelse, og når frem til at fremvise nødvendigheden af, at Gud kommer til syne for at overvinde den modsætning, han forud skulle have været stedt i overfor den syndemærkede verden. Som allerede hos Hegel, således mødes også hos Martensen dels den græske verden, som sejrer over de orientalske religioner, men som er utilstrækkelig i sin A., i sin skønhedens religion, dels kristendommen, den fuldkomne A., hvis Gud dør for at forsones med mennesket og frelse det. I sammenligning med traditionen og med den baggrund, den udvikler sig på, fremviser Martensens tolkning stort set ingen spekulative påfund eller nyheder i tydning eller metode, og dog er dens brugbarhed og betydning unægtelig. Efter det, der allerede er rørt ved i det foregående (cf. den specielle tese i nærv. par. 2, b, punkt I, 3. afsnit), ligger denne brugbarhed og betydning netop deri, at den åbent opviser de hegelske forudsætninger, i særdeleshed det, som giver adgang til den såkaldte idealistiske antihistorisme, til den radikale nægtelse af historien som mangfoldighed og forskelligartethed, udfra den opfattelse, som ville være selve tilblivelsens strøm. Et vidnesbyrd herom er frem for alt den sætning som i form af en påstand præsenterer iværksættelsen af den teologiske

fænomenologi: »Da den hedenske Bevidsthed kun kan opfatte Guddommen gennem Naturanskuelsens Medium er Ideen om Guds Apparents, der i den sande Rel(igion) kun er Moment i Guds Aabenbaring, den altomfattende Bestemmelse« (Pap. II C 26, vol. XIII (suppl.), s. 20, ll. 2–5). Med dette kausale »da«, som sætningen indledes med, med det begrænsende »kun«, som ad to gange karakteriserer den spekulativt (det første »kun« betegner udviklingens sande og egentlige forudsætning og dermed et mindres forrang for et mere, hævdet for at retfærdiggøre dette sidste, det andet »kun« betegner denne forudsætnings konsekvens og dermed den systematiske nødvendighed af at fjerne eller overvinde dette mindre), og med »Momentet«, som fremstår i slutningen, kan det kun bekræftes, hvad der før blev fremsat som kritik. Når fremdeles Martensen strax i det følgende siger, at naturen i de orientalske eller præ-græske religioner ikke adskilles fra ånden, i den forstand at natur og ånd ikke betragtes som kvalitativt forskellige begreber, og ejheller derefter identificeres med hinanden i bevidsthedens syntetiserende virke, så er dette at ville indføre begreber i de nævnte religioners sammenhæng, der ikke har hjemme her, eller rettere, det er at indlægge disse religioner i den hegelske dialektik, som genoptrages med termen moment. Sagens kerne, og dermed A.'s apori, kommer for dagen i en anden begrænsende sætning: »Først i den helle-niske Anskuelse, hvor den hedenske Natursymbolik hæves til Mythologie, opgaaer Bevidstheden om, at den m(enne)sk(e)lige Skikkelse er den væsentlige Form for Guddommens Apparents« (ibid., ll. 14–17). Og her, bortset fra den banale betydning, som lægges i ordet »Mythologie«, hvis reference-objekt ligesom hos Hegel (man husker jævnførelsesvis på den valens, den tyske filosof giver ordet symbol, blot i den her gengivne passus, par. 2, a, II, β , 2. afsnit, begyndelsen), kunne være det abstrakte, det ikke-sande, det fantastiske etc., – her ses den samlede romantiske historieskrivnings typiske *commen-place* i funktion (cf. hvad der, omend i andre ord, fremgik m. h. t. Hegel i nærv. par. 2, a, II, β , i slutningen), støttet på senere kilder nemlig den vedrørende sammenstødet og kampen med –, og den derpå følgende sejr over den ældste græske traditions teogoniske guder, som afløstes af den påfølgende polyteisme. Om da hin antikke tradition fandt sit naturlige leje med tanken om nødvendigheden af Guds fremkomst som totalitet (den sidste betydning i $\theta\epsilon\omicron\gamma\omicron\nu\iota\alpha$), gjorde den det helt anderledes end de synkretismer, som den senere doxografi kunne fremføre (cf. fx. den såkaldte almindelige teogoni eller fjerde teogoni, efter den kendte zellerske inddeling, refereret fra Damascius, Pr., 123 = 60 K.

(Diels-Kranz, op. cit., 1 (66) B 12, vol. I, s. 11, 1. 7)), og om den var på den panteistiske linje, så opfattede og optrådte den med en panteisme, fjernt fra den måde at vurdere den på – og vurdere for at udelukke –, som dén tolkning af filosofihistorien valgte, der byggede på de forudsætninger, som især kirkefædrene havde indført, fx. ud fra Clemens Alexandrineren. Trods fraværet af direkte filologiske henvisninger, som det tidligere var tilfældet m. h. t. Hegel, slutter Martensen dog med en i forhold til dennes forskrift heldig bemærkning, nemlig da han siger, at de græske guder »ere ei abstrakte Personificationer men virkelig levende Individualiteter« (Pap. II C 26, vol. XIII (suppl.), s. 20, ll. 17–18). Medens nu den tyske tænker, omend han vagt medgav nogen virkelighed og livagtighed hos de græske guder (cf. fx. *Vorlesungen über die Aesthetik*, Jub. Ausg., vol. XIII, s. 104, 1. 31; s. 110, 1. 3), alligevel, som vist, kun tillagde Kristus egenskab af virkelig levende individualitet (cf. fx. der her i påstands form citerede passager, par. 2, a, I, mod slutningen; II, α , 1. afsnit, lidt efter begyndelsen, etc.), så synes det næsten som om Martensen for ikke at komme ud i de heri implicerede konsekvenser (at Kristus netop som individualitet er for at skulle være ophævet) fra et indholds-synspunkt overdriver den græske A. Men dennes apori fastholdes, hvilket fremgår af det lette skred i betydningen, som teksten strax efter udviser i forhold til det før hævdede: »er deres Idee (= de græske guddommes ide) endnu ikke den virkelige Personlighed; thi det ethiske Moment, der er Personlighedens dybeste Kjern, er tilbagetrængt af det æsthetiske, og Kunstreligionens Anthropomorphisme er forkrænkelig, fordi den heelt er behæftet med Ktisismorphisme« (Pap. II C 26, vol. XIII (suppl.), s. 20, ll. 20–24). Men ydermere, om den inderlige modsætning, som hævdedes i forbindelse med de græske guder, mellem æstetik og etik er A.'s momentanitet (tænk bare på hint »forkrænkelig«!), og derved klart sætter Martensen på linje med Hegel, så indebærer den de facto også kravet om en ikke-forgængelig A., som varer ved, i hvilken etik og æstetik kan optræde i kraftig indbyrdes sammenhæng, i hvilken den sakrale kunst er som en variabel, uafhængig af enhver ktisismorphisme eller kreaturalisme om man vil, og derved vidner den om forsøget på at omgå hin ubønhørlige hegelske konklusion, der her flere gange er rørt ved.

Vanskeligheden ved A.-begrebet i dets hegelske forstand træder frem der, hvor notaterne til Martensens forelæsninger under drøftelsen af »Ideen om Guds Apparens« (Pap. II C 27, vol. XIII (suppl.), s. 20, l. 25) og udviklingen af den sande

og egentlige A.'s historie lægger sig tæt op ad de analoge passager fra Hegels citerede *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (cf. Jub. Ausg., vol. XV, ss. 95–98, og indirekte vol. XVI, ss. 277–286, 286–308), Denne sammenhæng bliver unægtelig meget tydelig med en fremstilling, der indledes som følger: »Apparensen er kun en enkelt Form, et Moment i Aabenbaringen; den apparente Gud er den i synlig Skikkelse aabenbarede Gud | : for os i X(=Kri)stus :|. Denne Idee gaaer gennem alle mulige Religioner« (Pap. II C 27, vol. XIII (suppl.), s. 20, ll. 26–28). Mere end disse sider, fulde af de vante antagelser og filologiske usikkerheder, som allerede er nævnt her i forskellig sammenhæng, men hvis stadige genopdukken vidner om den hegelske syges indvirkning og om dens sklerotiske præg (cf. i Pap. II C 26–27, vol. XIII (suppl.), ss. 20–22, hvor historien hævdes som udvikling, Grækenland som skønhedens verden, med nægtelsen af en teoretisk værdi ved de antikke teogonier idet de fysificeres, hvor fremdeles naturens og åndens indbyrdes udenforstående stilling hævdes, – deres gensidige ubestemthed i hin lære, den græske verden er forventningen om den kristne etc.), – mere end dette vil det til sidst være af interesse at understrege, at Martensen, når han derefter går over til at behandle Kristus og dennes død (cf. Pap. II C 28, vol. XIII (suppl.), s. 47, og især ss. 60–61, svarende til par. 67 i notaterne), omhyggeligt undgår at tale om A., eller i hvert fald at netop fordi han ikke taler derom i forbindelse med det, der skulle synes at være antropomorfiseringens casus major, Gud-Mennesket, fremstår han som teoretiker for en final A., eskatologisk, og derfor af positivt værd. Men en A. som er moment-afslutning, som resultat af sammenstødet mellem modsatte tendenser, den hegelske som overvindelsen af naturligheden, den kristne som forløsning i form af fuldkommen frelse, er et paradox. Derfor er det at de allerede nævnte vanskeligheder dukker op igen.

Texten lægger op med at vise Kristi død som middel til og tegn på menneskets forsoning med Gud, f. s. v. det kun er herigennem, syndsbevidstheden afstedkommes i historien (cf. især *ibid.*, s. 47, l. 3; s. 58, l. 4), og, følgelig, sejren over jegheden, over den jegets absolut-gørelse, der karakteriserer dette sidste. Lidt længere fremme hedder det: »Da Syndens Princip el(ler) Jeghedens er korsfæstet i X(=Kri)stus, der optager M(enne)skeslægtens Synd og Skyld i sin egen Bevidsthed, bærer han ogsaa M(enne)skeslægtens Straf« (*ibid.*, s. 60, ll. 3–5), »I X(=Kri)stus er nu Straffen tilstede i metaphysisk Betydning, saaledes, at han afdør fra Endeligheden« (*ibid.*, ll. 28–29). Herimod kunne man kritisk indvende, at omend Kristi død på den ene side fremtræder som en

nødvendighed (cf., á propos dette og de netop nævnte citater, hvad der her er sagt om Hegel i nærv. par. 2, a, I, især det andet og det sidste citat; II, a, 1. afsn. mod slutningen, 3. afsnit, etc.), da Guds vilje ikke bare er subjektiv som menneskets, men objektiv, eller rettere identiteten af subjektiv og objektiv (cf. Pap. II C 28, vol. XIII (suppl.), s. 60, 1. 12), – kan man på den anden side ikke andet end konkludere, at Gud uden Kristi død ville være en halv Gud, medens han ved at afdø fra sig selv, idet han gør sig endelig, inkarnerer sig, og ved at overvinde endeligheden, idet han er nødt til at dø, kommer til at fremstå som en bedre gud. Paradoxet øges, når det bemærkes, at eftersom den genopstandne Kristus ikke længere er dén Kristus, som dør, ikke længere er menneske, men kun Gud, og at i Gud-Mennesket, som netop er Kristus, er ét at fremtræde som Gud, et andet at fremtræde som menneske. Om denne vanskelighed vidner også de stadige lempelser, Martensen giver sin egen fremstilling, ikke bare fx. den ovennævnte, at I X(=Kri)stus er nu Straffen tilstede i metaphysisk Betydning«, men også lidt længere fremme: »Følelsen af M(enne)skets Synd og Skyld knyttet til Straffen er vel tilstede men kun metaphysisk i X(=Kri)stus« (ibid., ll. 30–31), i hvilke passager udover hint »metaphysisk« som dels optræder adjektivisk, dels adverbialt, hvilket skulle modsvare det begrebsmæssige plan, det betydningsmæssige plan, d. v. s. planet vedrørende betydningen som syntese efter hegelsk mønster (ordet henryder til ophævelsen af den negativitet, som straffen og synden er), forfatteren giver det udseende af stadig at satse på til sidst, som ἔσχατον, at sætte en Kristus, som er idealiseret og vel svindende, men uovervindelig, og således nogenlunde fri af den hegelske dialekt, der ville opsluge denne Kristus som A. Det er visselig ikke noget tilfælde, at det strax i den følgende text hedder at »Udtrykket: Guds Vrede ansees vel for antropomorphistisk, men betegner dog den sande Tanke, at saalænge M(enne)sket befinder sig i den uforsonede Syndighedstilstand, kjendes Gud ikke efter sit sande væsen« (ibid., ll. 31–32; s. 61, ll. 1–2), således sættes modsætningsvis op ved siden af den negative betydning, – som derfor efter den hegelske jargon skal ophæves –, af »Guds Vrede«, en positiv betydning, som midt i dens skyggeexistens, udtrykt i »den sande Tanke«, fungerer som yderste endemål, og dermed uophævelig, som det fremgår af det andet udtryk, »Gud (. .) efter sit sande Væsen«. En yderligere bekræftelse på denne finale skyggeagtige A. og på de semantiske lagdelinger i ovennævnte »metaphysisk« som ledsager den, idet de giver textsammenhængen tvetydighed, er den følgende pe-

riode, som starter med det udsagn at »I X(=Kri)sti Død manifesteres Synden i sin dybeste betydning ð: i sin metaphysiske betydning, anskuet i det abs(olute) (?) Godes Speil« (ibid., s. 61, ll. 3–4), dvs. at syndighedens manifestering er med til at ophæve syndigheden. Vil man finde frem til meningen med denne manifestation af syndigheden i Kristus, og dertil meningen med denne A., og samtidig fastholde, hvad der i det foregående er læst ud af notaterne til Martensens forelæsninger, kan man udlede: den Kristus som dør med synden er den A. som skal ophæves (den negative eller naturalistiske A. = synd), den Kristus som dør for at ophæve synden er den afsluttende A. (den positive eller nødvendige A. = frelse), som dog alligevel bliver ved at være flygtig, indirekte for mennesket, netop »anskuet i det abs(olute) (?) Godes Speil«. Dette er dog ikke nok til at fjerne det kunstlede ved distinktionen og ved det A.-begreb, som findes in actu i konteksten. Hvorledes kan man adskille en Kristus, som dør for synden, fra en Kristus, som ved sin død frelser fra synden, når denne Kristus, efter hvad Martensen siger kort efter, er enhed af kærlighed og retfærdighed? Hvorledes kan man fastholde, at Kristi død repræsenterer måden at give virkelighed, konkrethed, til menneskets forsoning med Gud, når det menneskelige som negeret, netop gennem denne død, skulle vise sig at være adskilt fra det guddommelige? Dén abstrakte forstand som den hegelske filosofi raser over, virker som en ragekniv ikke blot på denne, men også på Martensens forsøg: Kristus, Hegels gennemførte og fuldkomne A., skal ophæves fordi systemet triumferer, og dét selvom Martensen som vist, undgår at tale om A. i forbindelse med Kristus, for at skubbe ham ud i samme systems slutning.

c) I. A.-begrebet findes hos SK i Pap. I A 8 (af forfatteren dateret 11 sept. 1834), hvor han på hegelsk maner polemiserer over den måde, der sædvanligvis tales om og ses på naturen på. Efter at have talt om umuligheden af at kunne sige, at han glæder sig over naturen, eftersom han ikke nærmere kan afgøre, hvad det er, han glæder sig over, sætter forfatteren herimod den nydelse, man føler overfor et kunstværk: i dét er det muligt at opfange reflexen af dets skabers individualitet, hin ånd i hvilken alle enkelthederne, mangfoldigheden samles, det sande og egentlige »archimediske Punkt« (ibid., s. 4, ll. 2–3). Men ved siden af dette motiv, retfærdiggjort af den typisk romantisk-æstetiserende passion, som tilskynder til at sige, at »jeg må tabe mig i Enkeltheder« (ibid., ll. 9–10), er det den æstetiserende foragt for folk, det at »Folks

Yttringer ved Betragtningen af Naturen: Det er herligt, stort, osv. – ere saa flaae, thi de ere alt for anthropomorphistiske; de blive staaende ved det Ydre; det Indre, Dybe kunne de ei udtale« (ibid., ll. 10–13). Denne forbliven i det ydre, de flestes A., forklarer hvorfor de gamle forestillede sig, at digterne var blinde: »at det, de saae, naar de besang Naturens Skjønhed, det saae de ei med det udvortes Øie, det viste sig for en indre Intuition« (ibid., ll. 18–20).

Uden at komme ind på nogle andre henvisninger og bemærkninger i passagen, kan det nævnes, at trods en vis distans fra det hegelske emneområde i det mindste i den omkringgribende argumentation (naturbetragtningens udvorteshed modsat den kunstneriske skabelses og nydelses indvorteshed), savner man visselig ikke forbindelsen til den idealistiske tradition i denne betragtning af en A. af naturalistisk art (cf. på troens almindelige plan, den foregriben givet i begyndelsen af denne par. 2, og der, m. h. t. Hegel, den teoretiske påstand samt de i punkt a, I, refererede tekster). Herom vidner fremfor alt hævdelser af åndens skabende virksomhed som ideal værdi, mangfoldighedens samlende kraft, og det fastslås igen ved modsætningen naturlig skønhed æstetisk skønhed, som minder om de indledende sider i de allerede citerede *Vorlesungen über die Aestetik*, idet al tale om naturlig skønhed udelukkes, og dermed nydelsen af samme (cf. Jub. Ausg., vol. XII, s. 20). Men denne forbindelse til Hegel, som snarere skal tilskrives SKs dannelsesmiljø end et personligt valg fra hans side (cf., omend med henvisning til andre steder, N. Thulstrup, *Kierkegaards Forhold til Hegel*, København 1967, s. 49, 90, etc.), og ovennævnte tilsyneladende distans, som igen kan føres tilbage til den hegelske dialektik (ved at opfatte adskillelsen af indre og ydre som noget ikke absolut, men netop som noget, der skal ophæves), ud fra et historisk synspunkt, bør ikke fjernes fra semantiseringen af A.-begrebet eller i det mindste fra erkendelsen af dens centrale rolle i passagen, så vidt det netop er den, der fremkalder dem.

Idet han holder sig på et fænomenologisk-deskriptivt plan, nøjes SK her med at sige, at A., udvorteshed, natur er det samme, og at på denne baggrund kan der ikke gives begrundelse for sætningerne,, som derfor fremstår som generelle. Således, kan man slutte, er A. udsoningen mellem en umotiveret betragtningsmåde, som den er årsag til, og en anden, blot intellektuel måde, som overser hin, definerbar, om man vil, som æstetisk erkendelighed (man mærke i passagen forfatterens brug af visse termer, som fx. »Reflexion«, før hvilken, siger han, den naturlige nydelse ikke kan komme; verbet »at fatte«,

brugt i forbindelse med kunstværket; den »ene store Tanke«, det centrale element heri; det samme »hiint archimediske Punkt«, etc.).

Men selvom A., eller rettere denne A., således bedømmes negativt af forfatteren, skal det dog huskes at den her også har en positiv værdi som det element gennem hvilket den æstetiske nydelse modsætningsvis ytrer sig, og derfor hvor selve æstetikken ytrer sig.

II. I passager, som går tilbage til de følgende år, får A.-begrebet hos SK dels en dybere teologisk specificering i betydning af det, som her kaldtes nødvendig A., dels tages det op i en større variation af sammenhæng, hvilket viser dets vanskelighed. Mere bestemte bliver desuden hentydningerne til det historisk-kulturelle milieu.

Der er først og fremmest Pap. II A 133, som ifølge den nederst af SK vedføjede dato er fra 15. juli 1837. Den meget korte text – »Man ivrer så meget mod Antropomorphismer og erindrer ikke at Chr(i)sti Fødsel er den største og den betydningsfuldeste« – genlyder af Martensens samtidige forelæsninger, og får sin plads og forklaring i det som her (cf. nærværende par. 2, punkt b, II, i slutningen, og der *a*, 4. afsnit, etc.) er kaldt sidstnævntes forsøg på at frigøre Kristus fra A. i dens hegelske betydning, dvs. fra momentaniteten, ved at han tildeltes en idealt-eskatologisk rolle. Modsat hvad der var tilfældet i den oven undersøgte Pap. I A 8, synes forfatteren altså at forstå A. på helt positiv vis, i hvert fald sætter han med Hegel A.'s kulmination i Kristus, og dog, men denne gang til forskel fra den tyske filosof, siger han, at også Kristus er impliceret i ophævelsen, når der tales om en ophævelse af A. Om end der ikke skal sættes spørgsmålstejn ved den centrale rolle som egentligt og sandt arkimediske punkt, Gud-Mennesket spiller hos SK, og den ovennævnte bemærkning således let kan garanteres, bør også tvetydigheden i forholdet til Hegel understreges, som viser sig i disse linjer. Denne tvetydighed, erkendelsen af den som oplevet af SK, fører hele tiden tilbage til systemets grundproblem.

Yderligere opmuntring for en sådan påstand, og anerkendelsen af denne A. som nødvendig, kommer fra en samling passager fra de to følgende år, nemlig Pap. II A 526–528, af hvilke den første, dateret med forfatterens egen hånd, går tilbage til 1. august 1839, medens de andre, sat resp. forneden og i margin ved den ovennævnte, ikke er daterede. Idet dens teologiske karakter stadig fastholdes, præciseres A. her i forhold til erkendelsen som dennes ubodelige resultat.

Men at betragte A. erkendelsesmæssigt vil (cf. her de alm. forudsætninger for ordet i par. 1, a, 3. afsnit, og m. h. t. Hegel, par. 2, a, II, α , 1. afsnit i begyndelsen, 2. afsnit; β , 2. afsnit etc.) sige at ramme dens vanskelighed, der, som vist gentagne gange netop i forbindelse med systemet, og som passende stadig kan vises i betragtning af nærværende artikels rent tolkende hensigt, ligger i den funktion, repræsentationen får overfor helheden, overfor verdenssynet, kort sagt i den måde, talen om repræsentationen gør sig gældende på: enten, som Hegel gør det, i følge med en nihilistisk kritik af filosofihistorien, siden man har fundet denne ansvarlig for forudsætningen af objektet, de objekt, repræsentationen retter sig mod (cf. den i nærværende par. 2 givne påstand, – ved punkt a, I), eller ad anden vej, nemlig ved at nihilisere den hegelianske nihilisering og give repræsentationen umiddelbar sandhed. SK holder sig til den første mulighed, i hvert fald efter hvad man kan få ud af Pap. II A 526 og, i dens lys, af de allerede undersøgte passager, selvom han vakler mellem de to løsninger, og på trods af den aforistisk-axiomatiske stil. Det er faktisk således, at det synes muligt at forstå godtagelsen af erkendelsens objektive værdi, men, netop derved, dens antropomorfistiske karakter, som pludselig fremhæves, idet det siges at »den m(enne)skelige Erkjendelse har dog objektiv Realitet og Antropomorphismen (i den videste Betydning ikke blot om Udtryk om Gud men og om al Tilværelsen) er ingen Transcendens«. Selvom erkendelsen er immanent, tanken altid tanke om noget, er påstanden dog idealistisk, og alligevel er der uden tvivl en afvigelse fra dette diktat i den tilføjede note (Pap. II A 527), som forfatteren giver til hint »m(enne)skelige«, idet han hævder at erkendelsen har grænser, og dermed gør sig ansvarlig for en tydelig forudsætning: »hvor beskrænket (limiteret) den (= den menneskelige Erkjendelse) saa end maa være, saa længe vi leve i den jordiske Existents status constructus«. Igen er det A. som fremkalder denne afvigelse fra den idealistiske påstand, idet A., når den, som forfatteren faktisk bemærker, forstås videre end i sin rent teologiske gyldighed, i hvilken han som sagt har brugt den og vil bruge den andetsteds, også vidner om dén almindelige apori, som er »den jordiske Existents status constructus«. Når Hegels immamentisme er godtaget, synes denne note at sige, kan man kun gå til den yderste konsekvens dvs. til transcendentens nægtelse, men også til idealismens krise: alt dette er "A.". En sådan uafkrystelig A. som menneskeligt vilkår finder sin yderligere bekræftelse i det strax efter anførte stykke, stadig under Pap. A 526, som peger på Gen. 2, 19, nemlig på Adams navngivning af dyrene i

det jordiske paradis, og på at denne navngivning fastholdtes. Om A.s iboen i sproget, og dermed, trods de heraf fremkaldte vanskeligheder, dens uomgængelighed, vidner den anden note, Pap. II A 528, hvor tvetydigheden fremhæves i betydningen af ordet »at kalde«, som vel tjener til at fremstille Adams nævnte handling, men også til at udtrykke »den gudd(omme)l(ige) Kaldelse, der er identisk med Skabelse: Gud kaldte Lyset til at være Dag«. Forskellen mellem de to betydninger, siger Forfatteren, ligger i, at den anden »var ikke en Navne-Bestemmelse men en substantiel, real Bestemmelse«, hvoraf man kunne slutte, at den rent nominalistiske værdi, som tillægges hint »at kalde« hos mennesket, er i modstrid med den objektive værdi, som i den citerede indledning til Pap. II A 526 dog også tillagdes erkendelsen, eller at hin objektive værdi kun udtrykker en henvisning. Men at modsætte et begrænset »at kalde«, som er rent nominalistisk og abstrakt mod en anden, ubegrænset art »at kalde«, som er konkret, er det samme som atter at fremholde A.'s apori, som er ikke-sandhed netop fordi den forbliver i umiddelbarheden (naturalistisk A.), men som er uafviselig, netop fordi den instrumentalt konstituerer erkendelsen (nødvendig A.). Man kan således til den vigtige passus (og også med henvisning til Pap. I A 8, her undersøgt i det umiddelbart foregående punkt I, hvor der taltes om en A. i den sunde fornufts læresætninger) til sidst kun notere sig, hvorledes SK, omend han på den ene side ved A.-begrebet, som optræder her, godtager den hegeliske nihilisering f. s. v. han sætter det op til ophævelse, på den anden side synes at frigøre sig fra denne tyding ved greb, som er typisk venstre-hegelianske, nemlig ved at tillægge A. sandhed med henvisningen til den åbenbarede text. Intet kan således bedre understrege tvetydigheden i begrebet sådan som Hegel fremstillede det (cf. i nærv. par. 2, punkt a, II, α , tilsidst; β , tilsidst), også selvom SK som her gør sig fuldkommen til offer for denne tvetydighed. Det at A. hos ham ikke fremtræder udtrykkeligt identificeret med momentet, som vi så det var tilfældet med Hegel og Martensen, interesserer mindre: det er følgerne af denne identification – ophæve, negere – som her klart fremgår.

På samme linje er også, for at komplettere, trods sparsomheden i materialet om begrebet om A. som nødvendighed hos SK (men sparsomheden mindskes væsentligt når der refereres til polemikken om det hegeliske moment, som er den historiske og spekulative rod under den danske tænkens dialektik), en anden passus, mere end ti år yngre, Pap. X 2 A 491, udateret, men som ifølge Udgivernes klassifikation går tilbage til

1850. Her citeres, samtykkende, Julius Müller (*Die christliche Lehre von der Sünde*, 3. Aufl., Breslau 1849, vol. II, s. 491 – Ktl. 689–90), som vedrørende menneskets skabelse af Gud taler om theomorfisering, idet han henviser til denne akt og heraf forlener mennesket mod den gudserkendelse, det har: »Ved at skabe Mennesket, theomorphiserer Gud – just derfor anthropomorphiserer Mennesket ikke, naar han tænker sig Gud som et Menneske lignende Væsen«. Men om denne lighed med Müller gælder, at omend den på den ene side, ved at erkendelsen indrømmes end højere værdi end den blotte A., viser en ny afvigelse fra det forfatteren sagde i den nys undersøgte gruppe af passager (især netop Pap. II A 526), og omend den gentager den negative vurdering af A., her af den nødvendige slags f. s. v. det at se bort fra Gud skaberen kaldes for A., men netop derfor naturalistisk, så indebærer den på den anden side en nærmelse til de doktriner, eller rettere aspirationer, som Martensen, som vist (cf. her påstanden i nærv. par. 2, b, ved punkt I, ved punkt II, 3. afsnit, etc.) ytrede, og som ytrede af hin højrehegelianisme, som så udmærket symboliseres i ham. Müller-citaterne fortsætter og slutter med in actu exercitu at understrege to former for nødvendig A. – »Var man subjektiv nødsaget til at ansee alt Det, som Mennesket udsiger om Gud overensstemmende med sit Væsen, for (blot) Anthropomorphisme, saa kunde Gud ikke have gjort Mennesket mere uskikket til at kjende ham end ved at skabe ham i sit Billede« – det siges m. a. o. at om A. havde været nødvendig som erkendelsens baggrundsstruktur, ville man ikke kunne tale om Gud, hvilket er åbenlyst absurd, da man dog taler om Gud på den ene eller anden måde; men derimod er A. nødvendig, kan ikke undgås, dersom erkendelsen bliver immanent, abstraherende fra Gud. Når derfor den immanente erkendelses resultat er ophævet, forstået som transcendensens negation, ikke som det der netop, som sagt flere gange her, er idealismens rene resultat, nemlig påstanden om, at erkendelsen oprindeligt er rettet mod objektet, når altså den negative A. er ophævet, klargøres den moderne filosofis spekulative vanskelighed: kun selve denne ophævelses akt, og dermed også igen – kun den hegelske dialektik var stadig til hinder. Hvad var det muligt at sige om en sådan transcendens, om erkendelsen af den, udover at den-ikke-er-immanens, og dermed igen give den et negativt attribut, i modsætning til hint udelukkede? Martensen havde altså ret (cf. her i nærv. par. 2, b, punkt II, slutn.): under den hegelske filosofis forudsætninger forbliver man fangen af hin dialektik, fra den ophævede naturalistiske A. føres man nødvendigvis til at anthropomorfisere, dvs. til en negativ fremstilling også

af det, som ikke er A. Heraf altså den kierkegaardske tvetydighed, den apori i A., han har oplevet.

III. Medens reflexionerne over A.-begrebet i Papirerne, hvadenten de nu er inspireret af Martensen eller ej, viser dets vanskeligheder på den hegelske baggrund, så bliver dets karakterisering overfor denne tradition præcis og egen der, hvor forfatteren, dog stadig på teologisk diskussionsplan, lader det komme ind i sammenhængen gennem pseudonymet Vigilius Hafniensis i værket fra 1844, *Begrebet Angest* (SV² IV, 306). Her fremstår A. som udjævning mellem kvantitativt og kvalitativt plan, ja, som selve det kvantitatives tegn, på baggrund af, at »en kraftig og fuldblodig Anthropomorphisme er adskilligt værd« (op. cit., ibid., s. 365, ll. 22–23, note). Denne positive dom om A, ledsages siden af en anden, som, omend indirekte, er af lignende art, nemlig gennem pseudonymet Anti-Climacus i *Sygdommen til Døden* fra 1848 (SV² XI, 132). Efter at antropomorfismernes og antropopatismernes fald i moderne tid er konstateret (lige så lidt i den første som i denne passus skelnes der skarpt mellem de to begreber, hvad der i øvrigt også gælder de passager af Pap. af de nys undersøgte, i hvilke A. opfattes som erkendelsens konstans) (cf. i nærv. artikel den i par. 1, b, tilsidst givne hentydning), bemærkes det, at både de førstnævnte og de sidstnævnte alligevel stadig findes, enten på den sunde fornufts plan, eller på teoretisk plan, netop p.g.a. den påståede eliminering af forskellen mellem kvantitativt og kvalitativt (op .cit., ibid., 263). Dette viser tilstrækkeligt den undtagelsessituation det er at møde det foreliggende begreb i den SK'ske sammenhæng.

a) I *Begrebet Angest* udspringer diskussionen om A. samt den kritiske vurdering af antropomorfisterne af den af SK fremsatte distinktion vedrørende forståelsen af angsten som en følge af Adams synd: på den ene side kan man tale om en subjektiv angst i forbindelse med individets synd (Adam, dette individ, etc.), på den anden side kan man tale om en objektiv angst som denne syndigheds reflex på den menneskelige slægt og ikke bare herpå, men på hele verden, eftersom »ved Adams Synd saavel Slægten som Naturen faldt ind under Synden« (SV² IV, 363, ll. 1–2). Men hvorfor angst? Betydningen af dette ord, som her direkte virker som A.'s livmoder, hentes af forfatteren fra analysen af *Rom.* 8, 9, hvor der tales om en »ἀποκαταδοκία (= ἀποκαταδοκία) τῆς κτίσεως« (ibid., l. 8). Kun synden, siger teksten, kan tilskrives ἀποκαταδοκία, brugen af

udtryk og omsagn som »Længsel, Forlængsel, Forventning o. s. v.« (ibid., l. 12) deres forekomst i sprogbrugen og, til sidst også selve den heraf følgende kendsgerning »at Skabningen befinder sig i en Ufuldkommenhedens Tilstand« (ibid., l. 10). Angsten er således at forstå som den slægt af hvilken sådanne udtryk er arter, er den psykologiske tilstand, der affødes af konstateringen af, hvad der er tabt, det er den oprindelige fuldkommenhed (og psykologiske tilstand, også selvom den videnskab, som alene kan drøfte dette på betydningsplan – kvalitativt! – er dogmatikken: »alt dette har ikke sin Plads i en psykologisk Overveielse, men hører hjemme i Dogmatikken, i Forsoningen, i hvis Forklaring denne Videnskab forklarer Syndighedens Forudsætning« – op. cit., ibid., ll. 28–31) (man sammenligne med notaterne til Martensens forelæsninger i Pap II C 28, vol. XIII (suppl.) s. 47, og selvsagt, det herfra gengivne i nærv. par. 2, punkt b, II, β , fra 3. afsn.), og det lader sig nu forklare fordi, fx., »Efter at Synden er kommen ind i Verden, og hver Gang Synden kommer ind i Verden, bliver Sandselighed Syndighed; men det, den bliver, var den ikke iforveien« (SV² IV, 364, ll. 9–12). Men bortset fra andre overvejelser, som forfatteren gør sig over dette, at »Sandselighed«en, »Endelighed«en ikke er essentielt syndefulde, men kun er det fordi mennesket transformerer dem i synd ved at det er Adam, dvs. f. s. v. det er synder i sig selv og er arvesyndens fortsættelse, så er det netop angsten, som skal forklare antropomorfismerne, antropopatierne, bestemt som »Længsel, Forlængsel, Forventning o. s. v.«, antropomorfismer og antropopatier hvis betydning og værdi dog netop ligger i, at de er fuldkomne manifestationer af selve denne syndighedens kendsgerning.

Ny borgen for den ovennævnte tese opnås ved at konfrontere den med den citerede positive dom over A. (cf. i indledningen af nærv. punkt III), i det mindste om man vil lægge en mening i det »adskilligt værd«, som siges om den. Siden hos SK nævnes faktisk en måde, på hvilken den objektive angst kan trækkes op til et maximum, og der fortsættes således: »Enkelte Mænd af den schellingske Skole« (den tilsvarende passus i den oprindelige affattelse – Pap. V B 53, 18 – nævner heriblandt: G. H. Schubert, A. K. A. Eschenmayer, J. J. von Görres, H. Steffens) »have især været opmærksomme paa den Alteration, der ved Synden er foregået med Skabningen. Her har der da også været tale om den Angst, der skal være i den livløse Natur« (SV² IV, 364–365, ll. 21, 1–3). Ejheller fra en sådan antropomorfistisk overdrivelse udfra de anvendte termer viste Schelling selv sig at være fritaget, da han tværtimod brugte den ude-

lukkende overfor den skabende Gud, hvorfor han var stærkere, omend også rigtigere antropomorfistisk end sine elever (som derfor, kan man sige, forblev ved en enkel naturalistisk A.). Som forfatteren siger i en note, han selv har tilføjet nederst i det citerede »den schellingske Skole«, bliver udtryk som »Angest, Vrede, Qval, Liden o. s. v.« (op. cit., 364, ll. 24–25, note) af Schelling (cf. fx. *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, fra 1809, *Werke*, Abt. I, Bd. 7, s. 399) opfattet som »Guddommens Lidelser for at komme til at skabe« (SV² IV, ibid., ll. 34–35), og derfor i videre betydning: »Med Forestillings-Udtryk betegner han, hvad han tildeels ogsaa selv har kaldt det Negative, og hvad der hos Hegel blev i Ordet: det Negative nær mere bestemt som det Dialektiske (το ἕτερον (= το ἕτερον))« (op. cit., ibid., 28–31).

At så overfor en sådan A., som visselig er negativ (nemlig, på hegelsk vis, for-at-ophæves), men dog nødvendig, uafviselig (denne gang er, som netop vist, grunden teologisk-dogmatisk, synden), – at heroverfor en Marheinekes ironi slår sig løs (*Zur Kritik der Schellingschen Offenbarungsphilosophie*, Berlin 1843, s. 47 – Ktl. 647), er forklarligt, idet »Tvetydigheden viser sig ogsaa hos Schelling; thi han taler om en Melancholie, der er udbredt over Naturen, og tillige om et Tungvind i Guddommen« (SV² IV, ibid., ll. 31–53).

Men det er ligeledes sandt, at en sådan kritik ikke er tilstrækkelig, slutter noten, og at man snarere bør udvirke en sand og egentlig metodologisk ordening ved at imødegå argumentet udfra dogmatikkens synspunkt, og ikke ved at omlejre det til et metafysisk objekt. Man bemærker så, hvorledes den af forfatteren påkaldte metodologiske ordening netop fremstår overfor A., hvis instrument og resultat han har vist med hint »Forestillings-Udtryk« og med »Tvetydigheden«, og desuden at disse er de samme som efterhånden er dukket op, det være sig i Hegels tilfælde, i Martensens eller Kierkegaards. Bortset fra hvad betydning "metafysik" her kan have (måske fornuftens fremstilling, atter i kantisk forstand) (cf. her den analyse af ordet, der er antydnet i forbindelse med Martensen, i nærværende par. 2, ved punkt b, II, β, 4. afsnit, mod slutningen), og selvom den adskilles fra den allerede nævnte »psychologisk Overveielse«, står det stadig tilbage at konstatere, at begge to, virksomme på repræsentationens plan og derved stadfæstende synden, som på dette niveau er det samme som repræsentationens apori, som dens tvetydighed, – ikke kan gøre andet. Men netop derfor, og det er umagen værd at gentage sætningen, »en kraftig og fuldblodig Anthropomorphisme er adskilligt værd«, fordi ligeså

meget mere talrige A.'s bestemmelser og omsagn er, så meget mere udstrakt bliver "hvads" område som "hvad" men samtidig fremtræder også forskellen med "hvorledes", eller i den foreliggende texts tilfælde, det område, synden har som genstand, fremtræder, og hint område som, idet det yder dettes betydning, her op imod sætter det andet objekt, genløsningen. Den ovennævnte tese, som erkendte A.'s positive status deri, at den er syndens åbenbarer, kan stadfæstes således: den nødvendige A., teologisk uafviselig, som fremstår in actu exercitu i den kierkegaardske text, giver den kun filosofisk nødvendige A. (filosofisk i den betydning af moderne filosofi, som reaktionen mod Hegel tilskrev systemet) mening og kritik, og dermed også naturalistisk, som findes in actu signato hos Schelling og hans elever.

β) At passagen om A. fra *Begrebet Angest* forbliver inden for de hegelske rammer, i hvert fald hvad angår de dialektiske figurer, som opererer herindenfor (i særdeleshed hint »det Negative«, som var blevet udsagt om »Forestillings-Udtryk«kene, og dermed om A. selv), og, trods dette, det at der heri overtrædes et af Systemets hovedpunkter, enheden/identiteten af kvalitet og kvantitet, vidner endnu en gang om, hvorledes SK i forbindelse med det her undersøgte begreb rører ved et fremtrædende punkt i sin fremstilling. I *Sygdommen til Døden* synes man kun at have en de facto bemærkning, som bekræfter dette spekulative resultat: »i vor oplyste Tid, hvor man finder alle anthropomorphistiske og anthropopatiske Forestillinger om Gud upassende, dog ikke finder det upassende at tænke Gud, som Dommer, i Lighed med en almindelig Birkedommer eller General-Auditeur, der ikke kan overvære en saa vidtløftig Sag« (SV² XI, 263, ll. 1–5).

Alligevel viser en sådan bemærkning i sin ironiske overdrivelse, i fremhævelsen af den sunde fornufts modsigelse, kort sagt, ved at sige at den hegelske filosofi ikke har haft held med den opgave, den satte sig for, forudsætningernes eliminerings, institutionaliseringen af sig selv som ny sund fornuft, en sådan bemærkning viser, selvom den også kan synes selvfølgelig (Systemet svarede, at det, at der forelå et doktrin, ikke kunne hindre, at dets nægttere gik ud herfra, og derfor kun havde betydning i forhold til det), – den viser, taget i den sammenhæng, den står i, sin karakter af autentisk bidrag til udredningen af A.'s apori. Forfatteren er dér i færd med at drøfte skandalens kerne, og har lige bemærket, at denne, sammen med troen, udgør det dilemma, som så er selve troen: »Du skal troe, ∴ Du skal enten forarges, eller du skal troe« (op. cit., vol. cit., 262, ll. 9–10). Det foreliggende

imperativ, som påbyder dommen som yderste dom i dette ords almindeligste teologisk-dogmatiske betydning, henholder sig til den enkelte, eftersom det udelukkende er ved at gøre sig til en enkelt, at man kommer ind til kristendommen (»Forargelse forholder sig altsaa til den Enkelte. Og dermed begynder Christendommen, med at gjøre hvert Menneske til en Enkelt, en enkelt Synder« (op. cit., *ibid.*, ll. 4–6)). Men det er netop for at undslippe den ovenfor nævnte dom, at man idag, fortsætter texten (det er den *passus*, som allerede er citeret i indledningen til nærværende punkt *β*), gennem antropomorfisme opfinder en speciel Gud, en Gud, som dømmes en masse... På kritisk plan vil man så kunne udlede, at en sådan den sunde fornufts A., overfor den sande og egentlige A., som den moderne tid nægter, for forfatteren er noget andet: medens denne viser sig at være en konstans i bevidstheden, også i sine naturalistiske og nødvendige valenser, er den anden simpelthen en bekvemmelighed, med hensigt tillavet for at identificere Gud med os selv, for derved at slippe byrden, kort sagt en instrumentalfrelsende! – A. Her haves altså denne A.'s teoretiske rod i den hegelske identitet af kvantitet og kvalitet, og, m. h. t. forfatteren, – modsætningen i deres indbyrdes forskel: »Som Synder er Mennesket adskilt fra Gud ved Qvalitetens meest svælgende Dyb. Og selvfølgelig er Gud atter adskilt fra Mennesket ved det samme Qvalitetens svælgende Dyb, naar han forlader Synder« (op. cit., vol. cit., 261, ll. 23–25), en modsætning der, om også den implicerer den nødvendige A., hvis tilstedeværelse allerede sås i passagen i *Begrebet Angest*, som her undersøgtes i punkt *a*) umiddelbart i det foregående, i egenkab af forklaring påny klart henviser til teologisk-dogmatisk område. Forfatteren tilføjer faktisk, netop for at understrege radikaliteten i den ovenfor nævnte distinktion, at selvom denne på én led skulle komme til at bortfalde, så ville den i hvert fald vedblive at hævde sig i ét element, og det er dette, at det ikke er givet mennesket at tilgive synder. Denne sidste tese, som på den ene side, på religionshistorisk plan, indebærer en præcis karakteristik på Reformations traditionens område fra forfatterens side, viser på den anden side, på tolkningsplan, hvorledes klaringen af den apori, som indeholdes i A.'s begreb, sådan som han overtog det gennem Hegelsk-Martensensk sammenhæng, og også som han havde gennemlevet det lige til dets yderste konsekvenser, forblev uigennemført, også selvom vejen til en løsning – påny at give umiddelbar sandhed til repræsentationerne, til A. – allerede kunne synes at være klart optrukket. Således kan man principielt forstå samme

tilbagegang til dogmatikken, som fremfor alt udtaler syndens realitet, og dermed realiteten af repræsentationen som dens konsekvens. En tilsvarende bane havde for øvrigt også Feuerbach gennemløbet i samme år, idet han gjorde opmærksom på systemets brændpunkt, men ved grænsen af hele den vesterlandske tanke, som deri reflekteres som kristendom, i teologien, og med nøglen til denne sidste i anthropologien (fx. tesen i *Das Wesen des Christentums* fra 1841, Ktl. 488). A. som anthropologiens spekulative niveau dannede således den tradition der, med søndringen af de hegelske kategoriers orden, skulle udgøre den samtidige filosofi.