

Subjektiviteten er sandheden – en kierkegaardsk maxime i dansk teologi*

Af P. G. LINDHARDT

Dette foredrag er at forstå som nogle bemærkninger til hovedlinien i den danske teologi, der overvejende bestemte billedet i tiden kort før og lige efter århundredeskiftet: 1) den såkaldt *empiriske* teologi, der endnu filosofisk havde sin baggrund i den spekulative romantiske idealisme og derfor selv bar et stærkt spekulativt præg. Den anerkendte bibel og bekendelsesskrifter som teologiens kilde, men føjede – mere eller mindre klart – dertil som en tredje erkendelseskilde den »genfødte bevidsthed«, det troende menneskes åndsindhold, og den troede axiomatisk på overensstemmelsen mellem det i bibel og bekendelsesskrifter objektivt givne og det i troen subjektivt oplevede og tilegnede; den så at sige genfandt den objektive kirkelære i sin egen samvittighed. 2) Den mere *kritiske vurderingsteologi*, også kaldet den liberale, anlagde principielt den historisk-analytiske metode både i exegesen og i dogmatikken, og vilde som religiøst eller etisk gyldigt kun anerkende det, der har personlig værdi. Filosofisk var den afhængig af den nykantianisme, der slog igennem omkring 1870 og trængte den idealistiske spekulation tilbage; man bestred – som f.ex. F.C. Krarup – at den kristne bevidsthed som sådan skulde være erkendelseskilde (det vilde føre til ren subjektivism), men opfattede – kantiansk forstået – den samme kristne bevidsthed som selve det erkendelsesformende instrument, der af den historisk overleverede kristendom udleder det varigt værdifulde og dermed gyldige. Teologisk har denne retning sit udspring hos Schleiermacher og gør som han de dogmatiske udsagn til efterrationaliseringer af religiøse sindstilstande.

* Foredrag i Søren Kierkegaard-selskabet (4. april 1963) og i Teologisk Forening i København (23. april 1963).

Der er betydeligt slægtskab mellem de to teologiske typer: begge har i realiteten opgivet orthodoxien og søger – overbevist om at den religiøse bevidsthed er adækvat med »åbenbaringen« – begrundelsen for teologien i det psykologiske, i »hjertets trang«, men hvor den ældre konservative linie forholder sig umiddelbart positivt til kirkelæren og reproducerer den, stiller den yngre sig kritisk til det overleverede dogmesystem og mener ikke, at dets udsagn uden videre dækkes af den personlige erfaring. F.ex. overtager den ældre type dogmet om Jesu gudmenneskelighed i to-naturlærens skikkelse og forklarer eventuelt hans »menneskelighed« ved kenosis-teorien, mens den yngre tegner Jesu billede (på baggrund af et sigtet synoptisk kilde-materiale) som den ideale menneskelighed, der er ét med det guddommelige – eftersom både det menneskelige og det guddommelige befinder sig indenfor samme kvalitet, og det menneskelige i sin ædleste skikkelse derfor er selve det guddommelige åbenbaring. Forskellen på de to slags psykologiserende teologi er i høj grad en generationsforskel (bestemt af »moderne« viden-skabelighed), og det må understreges, at vækkelsens religiøse metodik (eller teknik) havde skabt et religionspsykologisk erfaringsmateriale, der udtalt kom den herskende teologi til gode – i begge linier. Omkring 1930 var de begge løbet til ende, slået ud, dog formentlig mindre af en mere bibelsk eller reformatorisk forkyndelse end af det hårde slag som nyere psykologi og psykoanalyse tilføjede al psykologiserende personlighedsteologi.

Begge fløje søgte tilknytningspunkter hos Kierkegaard og tog ham bevidst til indtægt for egne apologetiske eller teologiske opfattelser, og min påstand er den, at man hos Kierkegaard fandt en berømt og prægnant maxime, som man overtog og brugte – ganske bevidst – uden at agte på, at denne maxime kun har mening sammen med sit dialektiske modstykke. Med andre ord: man accepterede, at subjektiviteten er sandheden, men vilde under ingen omstændigheder vide af, at subjektiviteten også er usandheden. »Subjektiviteten er sandheden« blev en maxime, der udtrykte en psykologisk – og dermed teologisk relevant – kategori.

Det er om disse hovedtyper af dansk teologi vi skal tale, ikke om Kierkegaard. Det forudsættes nogenlunde bekendt, hvordan han selv modstiller de to (mod)sætninger. Hovedstederne findes naturligvis i *Philosophiske Smuler* og i *Efterskriftet*, hvor Kierkegaard først skildrer det sokratiske:

mennesket ejer sandheden i sig selv og tilegner sig den ved erindring. Læreren har derfor kun majeutisk betydning og er – ligesom det historiske »øjeblik« hvori mennesket faktisk eksisterer – blot »anledning« til, at den, der i forvejen har sandheden, og i sig selv besidder betingelsen for at (be)gribe den, virkelig også bevidst tilegner sig den. Selverkendelse er gudserkendelse, thi mennesket er selv af guddommelig kvalitet: subjektiviteten er derfor sandheden. Vender man derimod sætningen om: subjektiviteten er usandheden! – så udtrykkes dermed den kristne position. Da er mennesket uden for sandheden og har selv ansvaret for at have sat betingelsen for at tilegne sig den overstyr. Læreren får derfor afgørende betydning som den, der, modsat mennesket, virkelig besidder, ja *er*, sandheden, og som må meddele mennesket ikke blot sandheden, men også betingelsen for at tilegne sig den. Mennesket er (i) usandheden – er en synder – og læreren må derfor være guddommelig, være frelser, forsoner, forløser, dommer etc. Han meddeler sandheden, ikke som en lære, men med sit eget liv; han er guden i tiden, og det historiske »øjeblik« får afgørende betydning. Idet mennesket nu forholder sig til ham, forholder det sig altså nok til sandheden, men til en sandhed udenfor det selv, og der bliver en absolut kvalitetsforskel på det guddommelige og det menneskelige. Men når den afgørende sandhed forholder sig til et eksisterende menneske bliver paradoxet til; det opstår ved, at den evige sandhed sættes sammen med det at existere i tiden, historien, i øjeblikket. Sandheden kommer jo udefra, er ikke opstået i noget menneskes hjerte, er ikke konform med, men i strid med fornuften. Når da et eksisterende menneske træder i forhold til denne paradoxale sandheden stødes det – fornuftmæssigt – bort af sandheden, som er blevet paradoxal (eller »absurd«), og fastholdes sandheden alligevel kan det kun være i kraft af troens lidenskab: »den objektive uvished, fastholdt i den mest lidenskabelige inderligheds tilegnelse er sandheden, den højeste sandhed for en eksisterende«. Sætningen – »subjektiviteten er sandheden« – får altså en ny betydning: den inderlighed, d. v. s. den alvor, hvormed det i usandheden eksisterende menneske fastholder paradoxet. »Altså, subjektiviteten, inderligheden er sandheden. Gives der nu et inderligere udtryk derfor? Ja, hvis den tale: subjektiviteten, inderligheden er sandheden begynder således: subjektiviteten er usandheden«. Eller som Niels Thulstrup kommenterer: den sidste sætning betyder,

at subjektiviteten, den enkelte eksisterende, kristeligt altid har sandheden udenfor sig. Men i den første sætning betyder subjektivitet den personlige alvor, hvormed der tros.

Det skal endnu bemærkes, at Kierkegaard illustrerede sin forståelse med det kendte eksempel: den, der beder til en afgud med hele sin lidenskab, er mere i sandheden end den, der i usandhed beder til den sande Gud! Og med god grund beklagede han sig over, at man – når man almindeligt opfattede Efterskriftets forfatter som den rene subjektivitet – overså, at samme pseudonym netop havde påvist, at der gives et *hvorledes*, som har den egenskab, at når det er defineret, så er der også dermed defineret et *hvad*, og at dette hvorledes just er troens. Her viser inderligheden sig i sit maximum igen at være objektivitet, og »dette er da en vending af subjektivitetsprincippet, der, såvidt mig bekendt er, aldrig er før således gennemført eller udført«.

*

Umiddelbart før og efter århundredeskiftet – omslaget indtræder ca. 1905 – gjorde dansk teologi rigelig brug af sætningen: subjektiviteten er sandheden, både i den betydning at mennesket selv ejer sandheden og i den, at det med personlig inderlighed skal forholde sig til den. Kierkegaard kom til at danne grundlag for en personlighedsreligiøsitet og en personlighedskult, som greb stærkt om sig i begge teologiske lejre, og som støttedes af vækkelsesbevægelsernes indsats. Men man afviste i det store og hele – med forskelligt eftertryk og motivering – den modstillede påstand, at subjektiviteten er usandheden (det gjaldt ialtfald kun de ikke-troende eller vantro!), og man afviste som oftest paradoxet.

Det giver ikke større udbytte at vende sig til *Peder Madsen*, den empiriske teologis førstemand, der i 35 år docerede dogmatik ved Københavns universitet. I den store, posthumt udgivne *Den kristelige Troslære* – og de mange forlæg, der findes i manuskript – gøres der ikke meget ud af Kierkegaard, og kun Efterskriftet citeres: Kierkegaard har ret i, at der er mere sandheden i at tilbede en afgud med lidenskab end den sande Gud uden lidenskab, for det usande forhold er altid værdiløst, mens det altid i sig selv er en værdi at være af sandheden; dog står man i begge de kierkegaardske tilfælde udenfor samfundet med den sande Gud. Kierkegaards identifikation af »hvad« og »hvorledes« kender Madsen øjensynligt ikke, men han er enig i, at man ikke

ved »objektive« gudsbeviser kan approximere sig ind i sandheden. Det sidste fremhæves dog kun for at nå frem til det for ham selv absolut gyldige religiøse erfaringsbevis, og i den sammenhæng gives et kort – og »subjektivistisk« tolket – referat af sætningen: subjektiviteten er sandheden, uden at den hos Kierkegaard modstillede sætning nævnes. Madsen forsvarer Kierkegaard mod at blive kaldt subjektivist – nemlig i den yngre vurderingsteologiske betydning af ordet – og finder det fortjenstfuldt, at Kierkegaard fremhæver paradoxet, men øjensynligt er han langt bedre tilpas med sine læremestre i Erlangen, der – som han siger – havde en så fyldig kirkelig bevidsthed, at deres erfaringsteologi ikke førte til kritik af bibel og kirkelære, men kun til et nyt og nu personligt forsvar for dogmerne, formet af den kristne bevidsthed som åbenbaringskilde. Og i forbindelse med sin definition af troen som »et viljesforhold, en selvovergivelse« strejfer han i forbifarten de vel bekendte 70000 favne.

Det er alt – men der har nok alligevel været mere! F.ex. holdt Madsen lejlighedsvis mere private foredrag om Kierkegaard for studenterne – og konstaterede rystet, at han var dem et aldeles ukendt navn, af hvem de aldrig havde læst en stavelse. Han havde ikke læst så meget selv. Sin viden – i foredragene og i de utrykte apologetiske forelæsninger – havde han fra ungdomsvennen, den senere stiftsprovst Jacobi, der som student i 1860'erne havde læst en hel del Kierkegaard, og som nu i 1870'erne forsynede Madsen med stof, selv overbevist om, at det var en skandale, at teologerne lod Kierkegaard ligge, opfattede ham som en pøbelknægt og blasfemiker og lod Brandes tage sig af ham, fordi de ikke turde selv. I Jacobis spor fremhævede Madsen flere gange, at der endnu var uudmøntede værdier at hente hos Kierkegaard, men selv hævdede han ikke skattene, og uanset hvor meget Jacobis oplysninger kan have virket ind på de apologetiske forelæsninger – i retning af at understrege den subjektive og personligt alvorlige tilegnelse – så blev han i det væsentlige stående ved den påstand, der i rektortalen 1894 fik en så klassisk formulering: det er teologiens opgave at påvise 1) at kristendommen bedre end noget andet svarer til hjertets trang, og 2) at den giver stærkere impulser til en højere etik end den humane – d. v. s. høffding-ske – velfærdsmoral. Selvfølgelig fastholdt Madsen paradoxet, d. v. s. tonaturlærens bestemmelse af Kristi gudmenneskelighed, men ved sin kenose-

lære – der skulde være en indrømmelse til den historisk-analytiske exegese og dog bevare kirkelæren intakt – faldt han unægtelig ind under Kierkegaards dom over den »spekulation«, der vil forklare paradoxet, men er så uheldig at komme til at bortforklare det.

En såre typisk repræsentant for empirismen er *Henry Ussing*, hvis teologiske anskuelser, ikke mindst gennem hans langvarige virke som en meget hørt prædikant, må have haft brede virkninger. Han mødte Kierkegaard allerede i sit hjem – moderen læste ham ivrigt – og han hørte med begejstring Madsen (i sin tiltrædelsesforelæsning) tale om de uudmøntede værdier. Selv læste han som student flittigt Kierkegaard. Vi skal i denne sammenhæng ikke gå ind på de stærke kierkegaardske påvirkninger i den kreds, der med Ussing som første kraft blev hjernetrusten bag Det københavnske Kirkefond, og som – tilspidset udtrykt – vilde gøre menneskene enkelte for Gud ved sogne- delinger, præsteansættelser og bygning af småkirker. Det er en vigtig side af Kierkegaards »praktiske« eftervirkninger, som bør behandles i forbindelse med den kirkelige retningsdannelse. I Ussings disputats – *Den christelige Vis- hed*, 1883 – som overvejende er skrevet i tilslutning til erlangerteologiens empirisme tages der også positivt stilling til Kierkegaard: det anerkendes som et første og foreløbigt trin i den religiøse udvikling, at subjektiviteten er sandheden, forstået som viljens kamp for i timeligheden at finde og fasthol- de det evige – thi viljen griber virkelig til bunds i menneskets egen sjæl, men fordunkles under sin griben til bunds af timelighedens vilkår, og troen bli- ver da den kraft, der med objektiv uvished fatter om det kun glimtvis åben- baredede og gør det til livsgrundlag. Men på et højere – ikke blot religiøst, men kristent – trin, hvor inderlighed og anfægtelse er potenseret, bliver troens gen- stand paradoxet. Ussing betoner, at det ikke drejer sig om troserfaringerne, men – ligesom hos Kierkegaard – om den koncentrerede (kantianske) vilje- kraft, omend han jo skærpede paradoxet altfor meget (thi der gives ikke blot argumenter mod, men – om også kun approximative – for troen), og navnlig er det uheldigt, at Kierkegaard har understreget viljen så stærkt, for derved kom han til at sløre troens moment af indre umiddelbar erfaring af det objektivt guddommelige. Nu er det dansk teologis opgave at tilegne sig sandheden i Kierkegaards påstand om den subjektive afgørelses afgørende karakter og så sætte dette »moment« i organisk sammenhæng med andre

berettigede momenter, ikke mindst fordi også vækkelsen appellerer så stærkt til viljen. Også han forsvarer Kierkegaard mod beskyldningen for at være ren subjektivist: det er kun tilsyneladende, at han satser alt på viljen; man må ikke overse, at den også for ham er bestemt af hele personlighedens åndsindhold, af længsel, savn, håb etc., kort sagt »hele personlighedens trang«. Valget står mellem forargelse og tro, Gud og fortvivlelse, og da siger viljen nej til fortvivlelsen – og gør det med uendelig lidenskab, men gør det kun på baggrund af hele personlighedens åndsindhold af hunger og tørst og altopslugende trang til frelse. Dog – derved når man jo ikke til den fulde visshed, kun til den kantianske påstand, at man må handle als ob! Og Kierkegaard sigter videre: for ham er den objektive uvisheds skælven i valget kun ét blandt flere momenter i en sjælelig proces. Viljen er nok åndsindholdets nødvendige »form«, men åndsindholdet selv – trangen – er tilstede før valget og bekræftes kun gennem valget. Det kan vel overvejes, om Ussing med denne forståelse af dansk teologis opgave (at gøre »subjektiviteten er sandheden« til et frugtbart moment blandt andre) virkelig følger Kierkegaards intentioner, og man må føle sig bestyrket i sin skepsis ved at konstatere, at Ussing – trods al brug af Kierkegaard – er meget langt fra at ville indrømme, at subjektiviteten også er usandheden (det gælder ialtfald ikke den troende og genfødte bevidsthed), og at han konkluderer i, at den kristne vished er en ganske umiddelbar »åndelig erfaring af det levende realitetsforhold, hvori Gud er trådt til mennesket, mystisk udtrykt ligesom en umiddelbar berøring af Gud«. Men sagde Kierkegaard ikke noget om, at et umiddelbart gudsforhold er hedenskab?

Som et sidestykke til disse ældre empirister kan indenfor samme sfære nævnes *J.P. Bang*, der blev Madsens efterfølger som professor i dogmatik, fordi man 1910 trods alt foretrak en grundtvigianer fremfor den liberale F.C. Krarup. Bang vilde forene den »kirkelige anskuelse« med en forsigtig ritschliansk vurderingsteologi, men i realiteten holdt han sig i de gamle spor – dertil bidrog også i høj grad hans kirkepolitiske virksomhed som forsvarer af rettroenheden i den tålsomme folkekirkes ramme, og måske også hans udtalt antityske holdning. Heller ikke her giver den store dogmatik – Troen og Livet – ret meget: han opfatter Kierkegaard som en fortsætter af Kant, der afskaffede gudsbeviserne, og selvom der ikke findes noget objektivt

gudsbevis, havde Kierkegaard ikke behøvet at skærpe påstanden om paradoxet til det absurdes tinde, thi religiøst findes der intet paradox – det vilde være en modsætning i Gud – men kun et erkendelsesteoretisk, om man vil et teleologisk: at det guddommelige fornedrede sig selv i kærlighedens tjeneste, thi for at Gud kunde nå sit mål, måtte den evige kærlighed gå ind i tidens begrænsede former: »i formålet finder vor sjæl hvile, og når vi så forstår, at det kun kan gennemføres gennem dette paradoxe, dette under, at det evige meddeler sig gennem det timelige, så er brodden taget af det paradoxe«, thi i den religiøse sandhed må der være et »moment«, ikke af det ufornuftige men af det overfornuftige, ellers vilde man jo slet ikke kunne tro på den. Al objektiv vished er approximeret, men det gælder ikke den subjektive vished. I så henseende følger Bang også erlanger-teologerne, dog med en grundtvigsk motiveret kritik af, at de ikke går ud fra »det grundkristelige« (trosbekendelsen), men fra den kristelige lære som sådan; han er i fuld harmoni med dem i forståelse af den subjektive visheds absolutthed: vor vished om den kristne sandhed afhænger af visheden om, at vi ved den er blevet, hvad vi skulde være. Dog er en sådan vished aldrig færdig, den er snarere en proces, en daglig tilegnelse, et stadigt sursum corda, et fortsat excelsior. De tanker, man gør sig derom, kan være uklare, men afgørende er bevidstheden om at have grebet livets enkle mening og inderste kerne og være med i toget af dem, der går opad til stadig større højder, i evig fremskriden, med lysvæld bagved lysvæld – ind i evighedens uendelighed.

Man kan næppe nægte, at denne grundtvigske prædiken er lidt anfægtet af Kierkegaard, heller ikke at den meget snildt er kommet til rette med ham. Men allerede 1902 havde Bang i *Om Kristendommens Væsen* fremsat en noget mere uddybet Kierkegaard-kritik: han anerkendte fuldt ud hans betydning for kampen mod al vane- og massekristendom, al naiv objektivisme; han påskønnede, at folkekirken fik en tiltrængt lektion og fandt, at Kierkegaard var en dejlig opbyggelsesforfatter, men det var rivegalt, at han bestemte paradoxet ud fra et subjektivt udgangspunkt og ikke fra trosbekendelsen, at han ikke havde sans for »menigheden«, og at han aldrig omtalte opstandelsen – det sidste havde Bang nok fra Otto Møller, der altid fremhævede dette i protest mod, at Kierkegaard tog den fornedrede, ikke den ophøjede Kristus til udgangspunkt. Og Bang sætter Kierkegaard i modsæt-

ning til apostlene: han bruger altid indirekte meddelelse, mens de efter opstandelsen talte direkte. Paradoxet finder han er udtryk for calvinisme, og »subjektiviteten er sandheden« er en meningsløs sætning, fordi sandhed ifølge sit væsen er noget objektivt, mens Kierkegaard i virkeligheden er subjektivist på samme vis som Tolstoj (en opfattelse der måske stammer fra Høffding). Og dog – jfr. ovenfor – er paradoxet ret forstået kun, hvad den religiøse bevidsthed behøver, fordi det udtrykker, at Gud er større, end erkendelsen kan fatte. Bang har afgjort forstået meget lidt af Kierkegaard; han er for polemisk og for krænket på sit kirkelige partis vegne til at kunne trænge ind i tankegangen, men ligger på linie med Madsen og Ussing i at bruge den som moment i en kristelig vishedslære og i det hele som et stimulerende ferment. Han følger den gængse grundtvigianisme i den mening, at Kierkegaard voldte megen skade, gjorde det for let at vende sig fra kristendommen, tilmed slet ikke den rette apostolske, men blot et digterisk tankeexperiment. Under debatten om »subjektivismen« – i denne betydning: den kirkehistoriske betegnelse for den liberale teologi – og dens ret i den danske kirke, kom Bangs synspunkter efter 1904 gang på gang til orde, ikke mindst fordi der opstod renlivede grundtvigske subjektivister, som også beråbte sig på Kierkegaard, f. ex. præsten J. Voldum, der satte en vis diskussion igang, og under påberåbelse af Kierkegaard vilde gøre den personlige troserfaring til det eneste rette dogmatiske udgangspunkt, øjensynlig uden at ane noget om Kierkegaards identifikation af »hvad« og »hvorledes«. Men denne ret udbredte og temmelig populære debat skal vi her lade ligge.

*

Med *F. C. Krarups* Religionsfilosofi (1905) brød vurderingsteologien for alvor igennem i Danmark, omend det naturligvis ikke havde manglet på tiløb. Her må man især pege på *H. Høffding*, hvis forfatterskab (mest måske Religionsfilosofien fra 1901) og definition af religion som tro på værdierne beståen fik stor betydning også for teologien. For Høffding (Søren Kierkegaard som Filosof, 1892) er det Kierkegaards sande storhed at have opstillet subjektivitetsprincippet. Dermed peger han ud over sig selv, d.v.s. han bevarede sin betydning for Høffding personlig, der jo brød med kirken, fordi det var umuligt at være præst og på klokkeslet tale om de inderste og højeste ting, altså de personlige religiøse erfaringer. Høffding meldte fra og

overlod teologerne at kalke profetens grav, men selv holdt »jeg mig til det store princip om subjektiviteten som sandheden og anvendte det på en måde, der stemte med min personlighed og mine studier«. Det tør siges! Hos Høffding er den kierkegaardske maxime ganske uproblematisk at forstå sokratisk: mennesket har sandheden i sig selv. Derfor priser han Kierkegaard som den store græker (jfr. A. B. Drachmann og vel også J. L. Heiberg), der forstod tankens sammenhæng med det personlige liv og førte tænknin- gens soldater ud af fredens sløve ro til kampens ildprøve. »Subjektiviteten er sandheden« betyder, at sandheden kun har værdi, om den tilegnes i per- sonlig følelse og stræben. Kierkegaard fortsatte Lessing og Feuerbach, og kun ved en oplagt inkonsekvens kunde han af den enkelte fordre en bestemt objektiv tro (paradoxet), men alt beror på den subjektive sandhedsstræben, lige meget hvad denne stræben forholder sig til. Konsekvent var Kierke- gaard ulukkeligvis ikke – ellers havde han proklameret den frie personlig- heds princip, og da kunde hans tanker – uden dogmatisk hemsko – have fået universel betydning. Man han holdt fast ved en upersonlig målestok for sandheden, d. v. s. den kirkelige lære, fordi det at fastholde denne lære i lidenskab var den største lidelse og modsigelse for subjektiviteten. Han løs- rev personligheden fra den reale og sociale sammenhæng, der skal give den indhold, men sandheden kan kun kendes af den, der subjektivt er i kamp med virkeligheden, ikke af den der naturstridigt piner sig med asketiske øvelser. Hos Høffding ligger alt klart: Kierkegaards dialektik er konse- kvent brudt, subjektiviteten forstået som den frie personligheds udfoldelse er den eneste sandhed og enhver tanke på, at subjektiviteten kunde være usandheden er ikke bare opgivet, men afvist som en skæbnesvanger misfor- ståelse, en ufattelig mangel på omtanke hos en ellers stor og beundringsvær- dig tænker.

Direkte og indirekte virkede Høffdings Kierkegaard-tolkning stærkt, også på vurderingsteologerne. F. C. Krarup begyndte sine erindringer med at be- stemme Kierkegaard som en romantiker, der skærpede sin egen konflikt mel- lem personlig selvstændighed og ydre autoritet til en flagrant modsigelse. Han stod selv under Kierkegaards indflydelse fra sin ungdom og havde svært ved at sige, hvor langt indflydelsen rakte, men han fik ialtfald »et ufortabeligt indtryk af det personlige livs værdi. Fra ham var subjektiv-

ismen gået mig i blodet, så den indefra kom til at farve alle min bevidstheds ytringer«. Som ung reagerede han på Madsens kenoselære, opponerede mod den i sin disputats om det guddommelige og det menneskelige i Kristi person (1884), men sagde samtidig, at den jo var den eneste konsekvens af Kierkegaards paradox-teori, og han vendte sig mod Martensen, der havde kaldt Kierkegaards gudsbegreb hedensk. Det var det ganske vist nok, men da kun fordi han havde det fælles med kirkens to-naturlære. I fuld tilslutning til Høffding fandt Krarup det karakteristisk for dansk åndsliv at anerkende personlighedens, d. v. s. individualitetens, ret, og han mente lige ud, at det, han forstod ved personlighed (individualitet), var præcis det samme, som Kierkegaard forstod ved subjektivitet eller »den enkelte«. Udviklingslinien begyndte med Holberg, fortsatte med Mynster og Ørsted, ja også med Grundtvig – trods visse objektivistiske tilbagefald – og kom især klart frem hos Poul Martin Møller: det, som »tilfredsstillende den normale følelse, er kristendommens væsentlige indhold«. Og fra denne beundrede lærer gik forståelsen af personlighedens betydning videre til Kierkegaard, tilspidset i sætningen: subjektiviteten er sandheden. Men så kom den hegelske filosofi ind i billedet, Martensen byggede system på den, Kierkegaard nedbrød den, men begge tog fejl, for det personlige skal hverken ses i forhold til skolastik eller askese. Det forstod Grundtvig bedre – nemlig i sin folkelighed – blot var han altfor bundet af kirkelæren. Men det er nutidens teologiske opgave – sagt i 1930! – at vende om til dansk åndslivs hovedlinie og på kristen grund gennemføre personlighedsprincippet, som Jesus vilde: personligheden er den eneste sande værdi, livets mening og evige bestemmelse.

Krarup var nykantianer. Til Lyder Brun skrev han: »jeg repræsenterer den ægte kantianisme. De grænsesten, som Kant har sat i erkendelseslæren, er der efter min mening ingen, som kan rokke«, og på det punkt kan vi danske endnu lære meget af Kierkegaard. I Religionsfilosofien tolker han Kierkegaard på linie med kantianerne Fichte og Lotze og hævder det etiske subjekts absolute værdi. Kun når den enkelte samler sig om sit indre, og uafhængig af al upersonlig, videnskabelig erkendelse føler sig betaget af alvoren ved et evigt valg, der beror på ham selv, vil han finde sig selv og i ideal forstand blive en sand personlighed. Den objektive risiko ved valget betyder da blot, at man forstår sig selv i sin egen indre uendelighed. I denne sidste og af-

gørende forstand ligger sandheden i subjektiviteten, og det støttes af Kierkegaard, der lærte os at holde os, ikke til »hvad« men til »hvorledes«. I kritik af det foregående slægtleds empirisme siger Krarup (jfr. p. 33), at den religiøse bevidsthed ikke er erkendelseskilde, men – kantiansk forstået – den formgivende evne, der intet føjer til det historisk givne, men skaber erkendelsen, ganske som man i den naturlige erkendelse kun opfatter det givne stof på en måde, der er karakteristisk for og konform med bevidstheden. Troserkendelsen skaber ikke sit eget stof; dens indhold er det historisk givne, for så vidt det har »værdi«, d. v. s. at han modsat de ældre – og især Madsen – vil mene, at mange bibelske tanker ikke kan opleves som personlige værdier, ganske som i den »kirkelære« han idelig polemiserede imod. Selv vilde Krarup være en eksistentiel tænker og som Kierkegaard bygge på erfaringen, men gå ud over ham ved at vise den nødvendige forbindelse mellem etik og religion. Der gives absolut ingen teleologisk suspension af det etiske. Hos Krarup er subjektiviteten såvist aldrig usandheden. Det værste, han ved, er påstanden om en kvalitetsforskel på Gud og menneske. Kristendommen indeholder intet, der krænker vort væsen eller religiøse følelse: »religionens sande væsen vil alene være givet i den fred og hvile og den deraf følgende frihed, som kommer af, at man i Gud finder sig selv fuldkommen bekræftet efter sit eget inderste og sande væsen, og heri vil naturligt kriteriet for den sande religion og for religionens sandhed være at søge«, hed det i disputatsen, og i sin Etik (Livsførelse, 1918) talte han om Kierkegaards overspændthed – som om forargelsens mulighed var noget permanent. Thi det ender i paradokset, der holder mennesket hen i angst og usikkerhed, men kristendom er et i Kristus oprettet tillidsforhold, og tilliden er det normale i et menneskeliv. Derfor bekræfter kristendommen vort inderste væsen, og gudmennesket er ikke kirkelærens spaltede person med de to naturer, men det ideale menneske, hvis billede spejler sig uforglemmeligt i disciplenes bevidsthed. »Hvorigennem er det, at den guddommelige herlighed lyser, så vi står overfor dens strålende skær? Det er først og fremmest i alt, hvad vi betegner som det idealt menneskelige; det er gennem de åndsmægtige ord, den livsalige tale om Guds rige, det er gennem alle de gode, hjælpende gerninger, det er gennem den overlegne og dog milde og barmhjertige færd, at vi ser ham som den Højestes søn; det er af alle disse uendelig mange små træk af en ideal

menneskelighed, at evangelisterne har vævet det guddommens klædebånd, hvori de fremstiller ham«. Ordene står i Dogmatikken (Livsforståelse, 1915); de varieres i mange mindre skrifter, og formuleringen slår hyppigt igennem i Ricards prædikener.

På sine gamle dage – i 1920'erne – oplevede Krarup atter at se orthodoxien brede sig. Den kunde blive til mystik (som hos Ed. Geismar – »religion er oplevet metafysik«!) og svælge i »dommen fra korset« eller slige paradoxer, eller den kunde (som hos E. Hirsch) sammensmelte Kierkegaard og Hegel til en ny teocentrisk spekulation, ganske som de »positive« teologer mod al rimelighed godtog Philosophiske Smulers påstand om inkarnationens paradox. Alt det var ham viderværdigt, og han var helt enig med J. C. Jacobsen, der i Teologisk Forening 1925 havde sagt, at han til nu havde anset Kierkegaard for kristenhedens største vrøvl, men nu så ham overgået af Karl Barth. I *Ideal Kristendom* (1926) sammenfattede Krarup sin kritik af Kierkegaards paradox, Rud. Ottos mysticisme, Barths orthodoxy og Geismars krampagtige disharmoni (og forrykte påstand om, at kristendommen må tilegnes i frygt og bæven). Vel vilde han fuldt ud følge Kierkegaards identifikation af »hvad« og »hvorledes«, men afgjort forkaste hans påstand om den kvalitative forskel – thi da er Gud jo ikke virkelig blevet menneske. Men al tale om det absurde er kun leg med ord. Konsekvensen bliver – som hos Geismar – at gudsforholdet er kendeligt på lidelsen, ja på selvtilintetgørelsen. Men da udtrykker gudsforholdet heller ikke mere det ideale livssyn, og ingen vil deri kunne finde den selvbekræftelse, vi alle tilstræber. Det paradoxale kan ikke være mere end bevidstheden om, at Gud virkelig bekymrer sig om ens egen personlige skæbne, og rent private grunde – tungsindet! – må ligge bag Kierkegaards påstand om, at subjektiviteten også er usandheden. Den sprænger jo menneskets væsen, og skal et menneske (af læreren – jfr. p. 35) ikke blot have meddelt livet, men modtagelsens betingelser, forstår Krarup det sådan, at der magisk skal indpodes det en ny natur. Det kalder Kierkegaard virkelig inderlighed, men det er jo den rene udvendighed. Og her rammer nemesis ham! Hævdede han måske ikke, at subjektiviteten er sandheden, og modsagde han så ikke sig selv med, at den også er usandheden? Hævdede han ikke det etiskes absolutthed for så at suspendere det for det religiøse? Begyndte han ikke at tale om det inderste og endte med at hen-

vise til det udvortes? Måske var den ældre Krarup virkelig radikalere end den yngre – ialtfald i forholdet til Kierkegaard – og tilsidst slog han sig delvis til ro med, at der vel så må gives to mennesketyper: en for hvem gudsforholdet kun er alvor i oplevelsen af gru og angst, og en anden, harmonisk, som nok kender sin ufuldkommenhed og sit savn, men hvis trang det er at blive grebet af den besejrende idealitet i Jesu ideale skikkelse. Sammenfattende, hvad han kalder luthersk kristendom, siger da Krarup – just som Tidehverv begyndte at fråde – at tillid til Gud er tillid til os selv! Og det er den sokratiske Kierkegaard, der har ret: subjektiviteten er sandheden, og »at finde sig selv er på en gang at erkende sin faktiske væren og sin ideale bestemmelse«. Selverkendelse er og bliver gudserkendelse, og kristendom er at finde sig selv bekræftet i Gud ifølge sit eget inderste væsen.

Endnu et par eksempler fra den i århundredets første årtier dominerende vurderingsteologi skal nævnes. Der er ifølge sagens natur ikke meget at hente hos *Valdemar Ammundsen*, der jo går væsentlig historisk til værks, men det er iøvrigt markant nok, hvad der findes. Ved flere lejligheder (f. ex. i *Til Opgør*, 1912) har han som Krarup fremhævet de store værdier hos Kierkegaard, understreget Kierkegaards udredning af forskellen på Sokrates og Kristus, af troen som et eksistensforhold, af samtidigheden og forargelsens mulighed, men han tager bestemt afstand fra paradoxet og »guden i tiden«. Navnlig det sidste synes ham betænkeligt at nærme sig oldtidens doketiske kætterier, og han finder, at Kierkegaard for meget understreger Kristi fornedrelse. Det skyldes, at Kierkegaard overtog faderens både orthodoxe og herrnhutiske teologi, og paradoxet gav han en tilspidsning, som minder om byzantisk dogmatik; derfor bliver forståelsen af »Jesu billede« utilfredsstillende: »vi føler trods alt ikke ret den frigørende og overbevisende magt, den fred og kraft, der udgik fra Jesu personlighed«. Kierkegaard overspænder det religiøse forhold, så det brister.

Mere typisk er religionshistorikeren *Edv. Lehmann*, der i tiden efter 1905 spillede en stor rolle i Danmark og var en fører i det liberale oprør, der kom til orde i Teologisk Forenings omdannelse. I det interessante og programatiske foredrag – *Fri Forskning og positiv Kristendom* (1905) – tog han med udgangspunkt i Kierkegaards bekendte drastiske ord (til H. Brøchner) om den positive religion Kierkegaard til indtægt for sit standpunkt, men

stillede ham ellers på linie med Mynster, Martensen og Grundtvig – det 19. århundredes fire store teologiske navne i Danmark – og bebrejdede dem alle, at de trods alle forskelle var enige om at hævde en eller anden slags dogmatik som det nødvendige »kvantum« og dermed gav udtryk for en dogmatisk intellektualisme. Al nyere protestantisk teologi begynder med Schleiermacher, som genfødte protestantismen »ved at bestemme det religiøse som den personlige grebthed og hengivelse«, og dette fuldendte Kierkegaard ved at gøre inderligheden til den religiøse grundbestemmelse – men alligevel hang han fast i det nedarvede. Det er i virkeligheden forbløffende, at dette kristelige geni, der ikke burde have haft nogen som helst dogmatisk interesse, ikke blot fastholdt kirkelærens tilfældigste formuleringer, men også fortættede og forhærdede orthodoxiens mest utilgængelige læresætninger. Han – der forholder sig til Kristus med inderlighedens lidenskab, og som mere end nogen anden vilde gøre gudsforholdet personligt – laver en kristologi så intellektualistisk, så fortænkt og sammenskruet, at man kun hos byzantinerne finder magen. Lehmann mener som Krarup, at Kierkegaard og Grundtvig var religiøse genier, men teologer var de ialtfald ikke; de kunde sådan set tro på hvad som helst, de lod hele kirkelærens kvantum passere og bekræftede derved – mod deres egen religiøse intention – orthodoxien og bogstavtrældommen. Det skyldtes – jfr. Krarup – at de begge stak for dybt i romantikkens konservatisme. Der er store religiøse værdier hos dem, men skal man have en til nutiden svarende teologi, må man gå udenlands, d. v. s. til Ritschl.

Tankegangen uddybedes 1910 (Romantik og Kristendom) – samtidig med, at Lehmann forlod Danmark for at overtage stillinger i Tyskland og senere Sverige, uden dog på nogen måde at miste sin indflydelse herhjemme. Atter skildrer han Kierkegaard som romantikkens egentlige tænkner, der bedre end dens grundlægger (Schleiermacher) har gennemtænkt livsproblemet (romantikkens problem) og med fuld konsekvens i alle enkeltheder hævdede inderligheden overfor den anden store romantiker (Martensen) og hele den spekulativt-æstetiske livsanskuelse. Kierkegaard gennemfører virkelig subjektivismen til den yderste spids, den rene enkeltmandskristendom; han forkaster al objektivisme, både i tanken og i livet, og for ham begynder det religiøse først, hvor det almengyldige hører op, mens Schleiermacher (som på bunden var rationalist) gik ud fra, at alle mennesker tilsidst er ens, og at

f.ex. afhængighedsfølelsen er almengyldig. Til det klare valg kommer det derfor kun hos Kierkegaard, ikke hos Schleiermacher. Men hvad vælger så Kierkegaard? Alle kirkelærens værste urimeligheder – de er ham kun et kærkomment vidnesbyrd om, at han nu omsider er kommet udenfor al fornuft. Han kan godt mobilisere Det ny Testamente mod kirken, men alt er på forhånd bestemt af hans dogmatiske kristologi om gudmennesket. Det er den lutherske orthodoxi, som gennem Mynster taler igennem ham; hans forhold til bibelen er i virkeligheden den ukritiske lægmands: han opgiver al vurdering og vil blot have lægmandens ret til at nyde, som han nemmer, og hæfte sig ved det, der specielt tiltaler ham. Lehmann derimod vil fortsætte den linie, at subjektiviteten er sandheden, forstået både således at den enkelte på forhånd ejer betingelsen for at fatte sandheden, og således at han med personlig lidenskab skal forholde sig til den. Og han vil optage kampen mod alt det, der vil afpersonalisere oplevelses- og erfaringskristendommen. Thi kun den religiøse oplevelse kan hindre kristendommen i at blive til autoritetstro, sakramentalisme og konfessionalisme.

Også *O. Thune Jacobsen* placerer – så sent som 1938 (Paa Vej mod Virkeligheden) og på en tid hvor en helt anderledes orienteret Kierkegaard-forskning forlængst var igang – Kierkegaard i senromantikken idealisme, men mener, at tungsindet og skyldfølelsen fik ham til at bryde med idealismen og finde sig eget stade udenfor den harmoniske livs- og samfundssammenhæng, hvori hans samtid levede. At dette brud for ham selv var sandheden, ses af den ubetingethed, hvormed han vendte sig mod kultursyntesens bekræftere, de idealistiske filosoffer og præsterne, men selvom han aldrig så afgjort brød med det harmonisøgende milieu havde han dog sin glæde i dette harmonisk-etiske samfundsliv (jfr. hans tale om ægteskabet). Han fandt den absolute sikkerhed (om man vil: Gud) udenfor det ideale liv, men opgav ikke den ideale stræben, for han indskærpede idealet og vilde dække misforholdet mellem ideal og virkelighed ved »indrømmelsen«. Han havde sine forudsætninger i romantikken, men meget i hans natur peger frem mod realismen, d. v. s. »det moderne gennembrud« af 1871 – som Thune Jacobsen ikke opfatter som et stykke romantik, men som en ægte realisme, fordi det brød den ældre kultursyntese og vilde lade enhver for sig opleve harmonien i individuel erfaring. Også hos Kierkegaard foregik der et realistisk gennem-

brud: han blev sig virkelig på individualistisk måde bevidst som den enkelte, men de romantisk-idealistske forudsætninger og tungsindet spændte stadig ben for ham og berøvede ham den personlige frejdighed, der karakteriserede 1870'ernes mænd! Som idealist måtte han abstrahere fra virkeligheden – hvilket betød forsagelse. Som realist indlader han sig gang på gang med virkeligheden, men kommer altid til kort. På det idealistiske stadiet giver forsagelsen god mening, men ikke på det realistiske, og Kierkegaard var bundet af begge stader og prøvede forgæves at afdrage sin gæld til idealet ved at forsage i virkelighedens verden. Derfor blev hans liv logisk og menneskeligt et paradox, en umenneskelighed. Og for hans fremstilling af kristendommen fik hans forbytning af nøglerne til de to stader en skæbnesvanger betydning.

*

Nogen egentlig konklusion af de foregående eksempler skal jeg ikke drage. Kierkegaard fik en stor, omend indirekte og ingenlunde tilsigtet, indflydelse på dansk kirkepolitik, på den kirkelige og til dels også den politiske retningsdannelse, men hans indflydelse på dansk teologi var – indtil man lige efter den første verdenskrig virkelig optog studiet – temmelig ringe. Jacobi – p. 37 – havde uden tvivl ret i, at teologerne holdt sig forskrækket tilbage og i det væsentlige overlod Kierkegaard-studiet til Brandes og Høffding, A. B. Drachmann, P. A. og J. L. Heiberg. En vis Kierkegaard-interesse opstod dog, da omkring århundredeskiftet flere mindre bøger udkom (bedst var vel Carl Kochs), og første udgave af Samlede Værker begyndte at tage fart.

Trods alt var hans værk dog uforglemmeligt, selvom chocket i første omgang førte til forskrækkelse. Og ofte har man ved at læse teologisk-religiøs litteratur fra tiden efter ca. 1850 fornemmelsen af, at mange enkelte har stiftet bekendtskab med ialtfald det opbyggelige forfatterskab, og at det kan have haft en ganske vid udbredelse. Men uanset om man hørte til den empiriske skole eller til vurderingsteologien var og blev det karakteristisk, at man nok mere eller mindre (mest mindre!) orienterede sig i »den vidtløftige litteratur«, ialtfald Philosophiske Smuler og Efterskriftet (det er yderlig sjældent at se andet citeret), men væsentlig kun for at få hjælp til løsningen af det problem, der var altdominerende indenfor begge teologiske retninger: vishedsspørgsmålet! Her kunde man på forskellig vis have brug for

at variere sætningen »subjektiviteten er sandheden«, men absolut ikke den sætning (»subjektiviteten er usandheden«), som alene giver den første mening. Og så snart man nærmer sig paradoxet og det absurde, viger de fleste tilbage og tyr til den forklaring, at der her enten foreligger et brugbart ferment (eller et moment, som må afbalanceres og bringes i harmoni med andre ligeså vigtige momenter), eller også følger man den humane filosofi og etik i påstanden om, at Kierkegaard slet og ret er inkonsekvent og ikke har tænkt sagen ordentligt igennem. Det forringer ikke hans anseelse som et stort og inspirerende religiøst geni, en næsten ideal personlighed, hos hvem man kan lære om og bekræftes i sin tro på personlighedens udfoldelse som alle tings mål og mening. Under alle omstændigheder stod det fast, at teolog – *det* var Kierkegaard ialtfald ikke! Men nok en strålende etisk-religiøs igangsætter.

Det blev skæbnsvangert for dansk teologi omkring århundredeskiftet, at den uden videre identificerede Kierkegaards tale om subjektiviteten med sin egen individualistiske opfattelse af personlighedsbegrebet. Når først »subjektiviteten er sandheden« bliver udtryk for en psykologisk kategori, så er der virkelig (jfr. Thune Jacobsen) sket en forbytning af nøglerne, dog ikke hos Kierkegaard, men hos dem, der idelig vred hænderne af led for at få nøglerne til at passe i de forkerte huller, eller som overhovedet opgav at få dem til at lukke op.

Naturligvis var dansk teologi i dette tidsrum som altid bundet af sine egne forudsætninger og måtte tolke også Kierkegaard gennem sine egne briller. Alligevel kan man ikke tilbageholde en smule undren over, at der ikke blev læst lidt bedre på lektien, og at f. ex. dette stykke fra Papirerne (X. 2. A. 401) ikke synes at have bragt nogen i anfægtelse:

»See ogsaa i denne Henseende bliver jeg da slet ikke forstaaet. Alle de dybere Tænkere – – – de ere alle enige i at sætte det Onde i den isolerede Subjektivitet – Objektivitet er det Frelsende.

Dette er nu længst igjen blevet en Phrase; og enhver Student veed jo, at jeg er en isoleret Individualitet – ergo er jeg næsten det Onde, 'den rene Negativitet, uden Alvor o. s. v.'.

O, dybe Forvirring. Nei, det hele Begreb af Objektivitet, der er blevet gjort til det Frelsende, er blot en Næring af Sygdommen, og at det anprises

som Helbredelsen, viser just, hvor irreligiøs Tiden er i sin dybeste Grund, thi det Frelsende er egentlig en Tilbagevenden til Hedenskabet.

Nei, just for at faae Ende paa Subjektiviteten i dens Usandhed, maa vi helt igjennem til 'den Enkelte' – lige overfor Gud.

Man veed slet ikke, hvad Religiositet er. Man aner ikke, at baade Kristus og alle Troens Heroer i een Forstand vare isolerede Individualiteter – aber de tilhørte absolut Gud.

Der maa en lykkelig Genialitet til (eller en uendelig Dybde og et uendeligt Gehør for at alle dæmoniske Phænomener bestandigt, omvendt forstaaet, selv forkynde, hvad de behøve) for paa saadanne Gebeter at gribe rigtigt. Jeg roser mig ikke af Noget.

Det er ganske rigtigt, den isolerede Subjektivitet i Tidens Forstand er ogsaa det Onde; men Helbredelsen ved 'Objektivitet' er ikke et Haar bedre.

Den skal frelses ved Subjektivitet, ๑: ved Gud, som den uendeligt tvingende Subjektivitet«.