

## Søren Kierkegaards Kristus-billede

av PER LÖNNING

Hayo Gerdes: Das Christusbild Søren Kierkegaards verglichen mit der Christologie Hegels und Schleiermachers. 137 + 80 s. Düsseldorf-Köln 1960 (Eugen Dietrichs Verlag).

En forsker som på det nuværende stadium ønsker å tilføre Kierkegaard-debat-ten noe nytt, bør fortrinnsvis stille et meget avgrenset mål for sin undersøkelse. Å gi seg i kast med de meget omfattende emner, særlig når disse står sentralt til for forståelsen av Kierkegaards »egentlige« og »bærende« intensjoner, er oppgaver for et liv, ikke for en avhandling.

Når en forfatter gir seg i kast med å utrede »Das Christusbild Søren Kierkegaards« – om enn med undertitelen »Verglichen mit der Christologie Hegels und Schleiermachers« – gripes man lett av skepsis overfor emnet. Har forfatteren innenfor dette veldige kompleks maktet å begrense sine aspirasjoner på en slik måte at verket kan oppnå nødvendig klarhet, originalitet og saklig tyngde?

Om Hayo Gerdes' studie må man si at de bange anelser for en del blir mektig til skamme. Arbeidet er gjennomført med energi og skarpsindighet, og makter å fengsle også den som har fulgt den tidligere debatt nokså grundig, ved å stille enkelte meget vesentlige nye spørsmål. Det er blitt en av de bøker som fremtidige Kierkegaard-tolkere neppe bør overse.

### I.

Bokens meget oversiktlige disposisjon kan gi et godt inntrykk av de mål forfatteren stiller seg. Den faller i tre hovedavsnitt: »Das Verhältnis zum historischen Jesus«, »Der religiöse Entzündungspunkt in der Christologie« og »Christologie und Rechtfertigung«. Hvert avsnitt er delt i tre kapitler, ett viet Hegel, ett Schleiermacher og ett Kierkegaard. Forfatteren legger mindre enn teologihistoriske forfattere flest skjul på at hans interesse er den aktuelle; det

er derfor bare logisk at et tiende og siste kapitel angir en rekke »Folgesätze für die Neubildung des christologischen Lehrstücks heute«.

I det store og hele kan man nok si at Kierkegaard dominerer undersøkelsens interessefelt i en slik utstrekning at boken kan forsvare å presentere seg som Kierkegaard-monografi. Men det blir allikevel ikke mer end snau 50 prosent av boken som egentlig kan sies å være viet ham. Når Hegel og Schleiermacher er trukket inn i undersøkelsen, er det ikke på grunn av den genetiske interesse. De er plasert der utelukkende for sammenlignings skyld. Att nettopp Hegel, Schleiermacher og Kierkegaard plaseres sammen, er imidlertid ikke tilfeldig. Hver for seg representerer de tre kanhende de mest originale og de mest innflytelsesrike ansatser innenfor etter-reformatorisk kristologi. Særlig når hensikten bakved, som hos Gerdes, er en avregning med den dialektiske teologi, må en sammenstilling av de tre være en forholdsvis forjettende oppgave.

Det er tydelig at forfatteren har satt seg vel inn i de tre tenkeres produksjon, og han har stort sett med sikkerhet forstått å velge ut og å aksentuere relevant materiale. Også med en rekke av det 19. århundres øvrige klassikere og – ikke å forglemme – med Martin Luther viser han fortrolighet. Derimot er hans kjennskap til litteraturen om de tre, herunder også om Kierkegaard, temmelig begrenset. Dermed blir hans sideblikk til den samtidige debat om forståelsen av de tre tenkere overfladiske og lite informative.

Svakheten ved bokens disposisjon er at den gjennom sin 3-ganger-3-delning ikke tillater den enkelte av de tre tenkeres kristologi å fremtre i sin fulle enhetlighet. I og med at fremstilling og sammenligning knyttes til tre, forholdsvis adskilte, spørsmålsstillinger, blir det – til tross for tapre forsøk – ikke mulig å presentere Kierkegaards Kristus-billede i dets fulle nyanserikdom. At f. eks. paradoks-begrepet og alt hvad dertil knytter seg, er falt helt mellem stolene, er et ganske alvorlig minus.

Enda det altså kan fremsettes adskillige innvendinger mot den måte hvorpå forfatteren har avgrenset sin oppgave, lar det seg imidlertid ikke nekte at selvsamme avgrensning også har vist seg fruktbar, noe som forhåpentlig den følgende gjennomgåelse vil gi et inntrykk av. Dersom forfatteren hadde valgt en mer beskjeden tittel på sin studie, f. eks. »Noen vesentlige trekk ved Sören Kierkegaards Kristus-billede«, ville der ha vært lite å innvende mot hans opplegg.

La det, innen vi går til en nærmere presentasjon av bokens innhold, bare være sagt noen få ord om forfatterens grunnsyn. *Hayo Gerdes* er elev av *Emmanuel Hirsch*, og har i likhet med denne sterke reservasjoner overfor den moderne kerygma-teologi og dennes påberopelse av Kierkegaard. Likeså legger han intet skjul på at Schleiermacher står hans hjerte nær, og at den teologiens fornyelse han søker, ikke minst består i en sammensmeltning av bærende intensjoner hos Schleiermacher og Kierkegaard. Men i høyere grad enn Hirsch pointerer han samtidig den faktiske avstand mellom sine to »helter«. »Schleiermachers religionsgeschichtlicher Relativismus ist nicht ein Schema, in das seine Christologie dann notdürftig hineingezwängt wird, sondern es ist nichts anderes als der Widerschein seines persönlichen Christusglaubens im Medium der philosophischen Reflexion. Diese Art des Schleiermacherschen Denkens schreit heute geradezu nach Erneuerung, ihm kann und muss die von Kierkegaard gelebte und durchreflektierte tiefere Christusfrömmigkeit eingeordnet werden.« (s. 130). Samtidig er det nødvendig å komme det 20. århundres dualisme mellom »der geschichtliche Christus« og »der historische Jesus« samt de kierkegaardske ansatser som har vært med og bidratt til denne, til livs ved hjelp av Schleiermachers forståelse av Jesus som en levende, personlig individualitet. – Kritikken mot Kierkegaard kommer navnlig til orde i bokens første, kritikken mot Schleiermacher i det annet og (særlig) det tredje hovedavsnitt.

I forhold til disse tos mellomværende spiller Hegel en relativt anonym rolle, han forholder seg ikke så umiddelbart som disse til bokens hovedinteresse. I noen grad er det hans oppgave å illustrere mangelen på konkret-historisk interesse hos Kierkegaard og enn mer i den moderne »kerygma«-teologi. Forfatteren kan endog gjøre »die paradoxe Feststellung, dass das moderne christologische Denken der Christologie Hegels mit deren Ausklammern der historisch-kritischen Fragestellung und dem Einebnen Christi in die Christologie viel näher steht als dem Christusglauben Kierkegaards.« (s. 131 f.).

## II.

»Das einseitige Starren auf den Vorreiter von Kierkegaards christologischem Denken, auf die Philosophischen Brocken, hat den Theologen das wirkliche Bild von Kierkegaards Christologie völlig verdunkelt. Alle christologisch entscheidenden Aussagen Kierkegaards gehören der Zeit von 1848 ab an.« Dette

postulat i forordet angir det eneste formulerte sikte for forfatterens benyttelse av Kierkegaards skrifter og opptegnelser.

Forfatterens uvilje mot »Smulerne« viser seg i undersøkelsens løp å bero helt og fullt på formentlige »indre kriterier«, noe som særlig kommer frem i hans drøftelse av samtidighets-begrepet. Med den radikale innskrenkning av det historiskes rett og betydning som foreligger i Climacus' »verdenshistoriske N. B.«, foreligger der en kontrast til Anti-Climacus' fordypelse i Kristi historiske individualitet. Dvs. Anti-Climacus, og gjennom ham den ferdige Kierkegaard, har ikke maktet ganske å rive seg løs fra den climaciske samtidighets-idé, denne blir fortsatt klingende med i forestillingen om Kristi liv på jorden, »den hellige Historie«, som en »evig Samtidighet«.

Gerdes går først løs på den hegelske konsepsjon, i følge hvilken ideen i seg selv blir garant for det historiskes historisitet, og påpeker hvorledes Strauss' kritiske videreføring er en definitiv dom over enhver kristologi som mener seg å slippe utenom en direkte konfrontasjon med spørsmålet om »den historiske Jesus«. I langt høyere grad enn Hegel tar Schleiermacher det historiskes problematikk på alvor, men han makter ikke å sammenfatte sine riktige intensjoner på en måte som vår tid kan godta.

Til forskjell fra både Hegel og Schleiermacher og hele sin »moderne« samtid tar Kierkegaard ikke den historiske bibelkritikk alvorlig. Hans utgangspunkt er subjektiviteten, og gjennom hans radikale understrekning av denne taper enhver videnskapelig bibelforskning sin legitimitet. Også hos ham skjer der riktignok en »Abwertung der Wunder« som i sine praktiske konsekvenser ikke er ulik bibelkritikkens, men på ganske andre premisser. Han forkaster den supranaturalistiske bruk av underne som bevismidler, ikke ved å anfekte deres faktisitet, men ved å tolke dem i relasjon til Kristi fornedrelse. Undernes funksjon er å aksentuere anstøtet ved hans »Incognito«. Men ved å frakjenne nytestamentlige trekk som umiddelbart gjenspeiler Kristi herlighet, enhver positiv betydning for troen, kommer Kierkegaard for en stor del, uten å ane det, til å foregripe også vår tids historiske kritikk. Trekk som forskningen idag er tilbøyelig til å anse som »legendariske«, faller i stor utstrekning sammen med de trekk som Kierkegaard frakjente religiøs betydning. Til tross for den markerte ulikhet i utgangspunkt hos Kierkegaard og hos den kritiske bibelforskning, finner Gerdes grunn til å vie dette forhold betydelig oppmerksomhet.

Ikke desto mindre finner han at Kierkegaard, delvis i strid med sine egne ansatser, har tatt det historiske for lettvindt. Og selve feilkilden mener han blir åpenbar gjennom et studium av samtidighets-ideen. I »Indövelse« foreligger, som allerede nevnt, en dobbelthet i selve samtidighets-begrepet: »Mit Christus gleichzeitig werden heisst nicht nur, dem Erniedrigten, dem Menschen, in echter Entscheidungsfreiheit gegenüberstehen, sondern will auch immer schon heissen, mit dem Ewigen gleichgestaltet werden, von Christus als dem Gottmenschen ergriffen sein.« (s. 37). Med sin sammenkobling av samtidigheten med Kristus og »den hellige Historie« har Kierkegaard gitt etter for sin egen miljøbestemte følelse av at på Kristus kan man da tross alt ikke tvile. Dermed krysser han sin egen, meget riktige, betoning av friheten og anstötet. Samtidigheten som et radikalt ansikt-til-ansikt med den historiske Kristus glir uformert over i samtidigheten som »Troens Autopsi«. Samtidigheten står snart for det radikale anstöt, snart for det lykkelig overvundne anstöt.

Men ved at den genuine samtidighetstanke: betoningen av den frie avgjørelse, uten støtte i noen »objektive« garantier, kommer på gli til fordel for den mystisk-tidlöse samtidighets-konsepsjon, blir historien i bunn og grunn prisgitt. Kristi liv stilles utenfor den historiske begivenhetsström, det isoleres, det er kvalifisert som det enestående allerede forut for troens avgjørelse.

Gerdes etterlyser en videreutvikling av det han ser som Kierkegaards egentlige samtidighets-idé, og forsöker for egen regning å antyde denne. En uopp-givelig forutsetning må det da være at samtidighet er et forhold som lar seg etablere også til andre historiske personer enn Jesus; der må finnes »eine geschichtliche Gleichzeitigkeit im Element des Gewissens«. Denne samtidighed består i at *noe* i en historisk persons liv fenger og blir en personlig utfordring til meg, efter sitt vesen er den et »Voraussein«: min samtidighetspartner står foran meg og målet for meg blir å nå ham igjen. Nettopp på disse premisser er det Kristus beviser seg som den enestående samtidige, ikke i at han forlanger noen egen kvalitet av samtidighet for seg selv, men at han i det alminnelige menneskelige samtidighets-medium beviser at han aldri lar seg »innhente«. »Nicht die »hellige Geschichte« bezeugt uns seine Gottheit, sondern indem er uns als eine Gestalt der Geschichte unter der allgemeinen Kategorie der Gleichzeitigkeit begegnet, offenbart er sich uns in seiner wesentlichen, ewigen Gleichzeitigkeit und wirft damit auf die Geschichte überhaupt ein neues Licht.« (s. 44).

Det »verdenshistoriske N. B.« i »Smulerner« er »eine abstrakte Setzung, die nicht dagegen geschützt ist, sich ins Mythische zu verflüchtigen«. Og den ubevisste dualisme i »Indøvelse« henger altså sammen med at den nye og fruktbare problematikk er brutt igjennom, men uten konsekvent å tilintetgjøre den gamle.

### III.

Her vil jeg foreløbig gjøre en stans i mitt referat. Analysen av samtidighetsbegrepet inneholder nemlig selve hovedpunktet i Gerdes' Kierkegaard-kritikk. Eftersom hans synspunkt er meget interessant og, såvidt meg bekjent, savner noen fullstendig parallell i den tidligere Kierkegaard-litteratur, finner jeg grunn til å anstille noen betraktninger omkring det. Ikke minst eftersom Kierkegaards samtidighetsproblematikk i sin tid har opptatt også meg ikke så lite.

At der hos Kierkegaard foreligger en dobbelt bruk av samtidighetsbegrepet, kan selvfølgelig ikke benektes. Noen ny oppdagelse foreligger for så vidt ikke. I min monografi over Kierkegaards samtidighetskonsepsjon («Samtidighedens Situation» – en studie i Sören Kierkegaards kristendomsforståelse, Oslo 1954) har jeg kommentert dette forhold og har i den forbindelse pekt på hvorledes det har vært behandlet av tidligere tolkere, ikke minst av *Torsten Boblin*, som har overveiet det ganske inngående. (Op. cit. s. 198ff.).

La meg – før jeg prøver å oppspore selve utgangspunktet for Gerdes' misforståelse – si noen få ord om den »videredannelse« som han på egen hånd mener å foreta av Kierkegaards samtidighets-tanke. Gerdes anfører følgende sitat fra »Indøvelse«: »Historien kan du læse og høre om som om det Forbigangne, Du kan, om det saa behager Dig, her dømme efter Udfaldet.« (XII, 2. utg. s. 84). Sammen med tilslutningen til *Lessings* bemerkning om Alexander den store (VII s. 84): de historiske fakta i forbindelse med heltkongens liv kan være så visse de vil, ingen ville dog våge noe av uerstattelig verdi på sin forvissning om dem – blir det gjengitte sitat belegg for at Kierkegaard ikke regner med noe »samtidighets«-forhold til historiske personer i sin almindelighet. Derfor er det først forfatteren som på egen hånd av de Kierkegaardske intensjoner utleder samtidigheten som generelt etisk medium.

Allerede her foreligger der faktisk en misforståelse. Det skulle neppe være nødvendig å anføre belegg for at Kierkegaard konsekvent skjelner mellem å for-

holde seg til en i en eller annen henseende fremragende person i samtidighet, og å forholde seg til ham via historiens »utfall«. I så måte gjør han intet skille mellom Kristus på den ene side og Bibelens, kirkehistoriens og den alminnelige histories giganter på den annen. »Det eneste etiske Forhold til det Store, (saaledes ogsaa til Christus) er Samtidigheden. At forholde sig til en saadan afdöd er et æsthetisk Forhold, hans Liv har tabt Braadden, dömmet ikke mit Liv, tillader mig at beundre—og selv leve i ganske andre Categorier, ...« (Pap. IX A 314.) Følgelig eksisterer der for Kierkegaard ogsaa i høy grad muligheten av et samtidighetsforhold til Alexander. Ikke slik, riktignok, at han ville forsvare å sette hodet i pant på at Alexander har levet eller at han har erobret de og de landskaper. Men hans etiske paradigma, hans mot og handlekraft, som kun den kan møte ansikt til ansikt som ser bort fra utfallet og kjenner seg anfeltet av den innsatsvilje som går forut for alle resultater, alt dette stiller meg overfor et valg, det kan komme til å tvinge meg til innsats . . . Spørsmålet er ogsaa her, ikke »har min Nabo, Christophersen, gjort det, har han virkelig gjort det«, men selv samme »esse« oplöst i sitt »posse«: »er det, der siges, muligt; kan jeg gjøre det«. (VI s. 463.)

Det skulle være hevet over debatt at den »geschichtliche Gleichzeitigkeit im Element des Gewissens« som Gerdes mener å måtte supplere Kierkegaards tenkning med, i høy grad finnes der på forhånd. Kierkegaard har *ikke* oversett at Kristus stiller mennesket overfor en utfordring som langt på vei er analog med den utfordring som enhver etisk personlighet stiller oss overfor, og denne analogi er ved en rekke anledninger anskueliggjort nettopp ved hjelp av samtidighetsbegreppet. (Mer omfattende belegg finnes i min omtalte avhandling s. 80.)

Nu er det kanskje i og for seg ikke så slemme av Gerdes å mene at Kierkegaard burde ha sagt noe meget vesentlig, som det altså ved en nærmere undersøkelse viser seg at Kierkegaard faktisk har sagt og sagt med alle ønskelig tydelighet. Verre er at han forsøker å sette dette opp som alternativ til andre ting som Kierkegaard ogsaa har sagt. Saken er jo nemlig den at slik Gerdes bestemmer samtidigheten, nemlig som erkjennelse av et »Voraussein«, er bare et enkelt skikt av Kierkegaards samtidighetsproblematikk kommet til sin rett. Det blir tale om samtidigheten som etisk utfordring. Når forfatteren hevder at Kristus nettopp med utgangspunkt i denne, generelle samtidighetsproblematikk blir

»der wesentliche Gleichzeitige« (hvorledes er egentlig ikke klargjort) og åpenbarer seg for oss »in seiner wesentlichen, ewigen Gleichzeitigkeit«, synes det klart at han i en viss forstand fjerner seg fra Kierkegaard – deri har han i hvert fall rett. Men om han egentlig har full oversikt over sit mellemværende med denne, er et annet spørsmål.

Jeg kan ikke annet anta enn at det nettopp på dette punkt viser seg hvor ille en Kierkegaard-tolkning kommer ut å kjøre når den nekter å ta »Smulerne« på alvor. Den samtidighet som består i »Troens Autopsi« og som forutsetter en »Betingelse« som eleven må få skjenket, skjenket »i Öjeblikket« og av »Læren« selv, lar seg per definitionem ikke avlede av »die allgemeine Kategorie der Gleichzeitigkeit«, men den innebærer heller ikke at denne kategori er utelukket eller avskaffet. I forholdet til Kristus kan man imidlertid si at den »alminnelige« samtidighet, som er utgangspunktet, nettopp er forutsetningen for at mennesket skal befries for alle estetiske »evidenser« og uten mellomkomst av »objektive« instanser stilles ansikt til ansikt med »Paradoxet sensu eminentiori«. I dette møte oppstår de to muligheter: forargelsen eller syndserkjennelsen, hvorav sistnevnte gjennom sin innrømmelse av at sannheten helt og fullt er en gave, åpner for den skjenkede »Betingelse« og dermed for den egentlige »Samtidighet«. Ved nærmere eftersyn vil Gerdes måtte medgi at den »dobbelt« han finner i »Indövelses« samtidighetsproblematik, er til stede allerede i »Smulerne«. Ja, at det han setter som »nytt« i »Indövelse« finnes klart uttalt så tidlig som i »Frygt og Bæven« (II s. 129.).

Det som virker anstøtelig på Gerdes, er den skjenkede samtidighet som identifiseres med troen, og som han mener betyr at valgfriheten oppheves. Og det er historisitetsproblematikken som han anker over at ikke blir tatt alvorlig på dens egne premisser. Kravet om samtidighet er for ham et krav om på historiske premisser å gjenskape Jesu skikkelse som den faktisk var, for å stille mennesket i en fri og forutsetningsløs avgjørelse foran denne skikkelse. I dette samtidighetskrav finner han »Indövelses« – og den modne Kierkegaards – egentlige intensjon, som Kierkegaard altså ikke har maktet å gjennomføre med full konsekvens: Kierkegaard tar angivelig ikke det historiske alvorlig, han forsøker seg til syvende og sist på den umulige oppgave, å garantere det historiskes historisitet gjennom noe som ikke hører historien til. Og dette *noe* foregriper ikke bare den saklige historiske undersøkelse, det foregriper også



troens avgjørelse. Dessuten truer det med å la Jesu konkrete individualitet absorberes i et dialektisk paradigma . . .

Til det siste er å si at Climacus' »verdshistoriske N. B.« (IV s. 296): »vi have troet at Guden Anno det og det har viist sig i en Tjeners ringe Skikkelse, har levet og lært iblandt os, og er derpaa død« – må forstås på bakgrunn av selve »Smulernes« problematikk, som ikke er spørsmålet om kristendommens sannhet, men om de vilkår som må stilles for at »et historisk Udgangspunkt for en evig Bevidsthed« skal få mening. Kierkegaards bestrebelse på å avgrense et slikt utgangspunkt til selve det »nökne faktum« bör på denne bakgrunn oppfattes som forsök på å pointere et problem, ikke på å löse det. Ved radikalt å avskjære enhver mulighet for a avlese »Lærerens« sendelse av enkeltheter ved hans historiske fremtreden, vil Kierkegaard egentlig ha tilintetgjort den estetiske umiddelbarhet som tror å kunne forholde seg til Mesteren uten å få »Betingelsen« til givende.

Det er imidlertid nettopp denne »Betingelse« Gerdes ikke kommer til rette med, og det utfra den formening at den foregriper troens avgjørelse og tilintetgjör friheten. Dette ville den riktignok ha gjort dersom Kierkegaard hadde forestillet seg den som et psykologisk besiddelsesdatum, som en evne eller en tilstand efter sitt vesen hjemmehörende i tidens og kausalitetens »Succession«. »Smulerne« understreker derimot at betingelsen skjenkes »i Öjeblikket«, dvs. den lar seg overhodet ikke innordne som moment i en psykologisk beskrivelse av troens tilblivelse. Men det gjör jo heller ikke friheten! Når Gerdes forsöker å redde »friheten« gjennom en overveiende psykologisk problematikk, tör det være et spørsmål om det overhodet er den kierkegaardske »Frihed« han bryter en lanse for.

Forsöket på å anwise en vei fra det generelle etiske samtidighetsmedium til troens samtidighet med Kristus, den enestående, utenom den skjenkede »Betingelse« – kan neppe lykkes uten der hvor utgangspunktet er en antropologi som fundamentalt skiller seg fra Kierkegaards. Det Kierkegaard kaller »Betingelsen« må jo da tenkes å forefinnes hos »Eleven« som en tidlös, naturgitt besiddelse, m. a. o. vi er tilbake i det »Smulerne« rubriserer som »det Socratiske«. Bare innenfor en »Socratisk« tilværelsesbetraktning er overgangen fra »historisk« til »evig« samtidighet mulig uten et brudd.

Gerdes' bestrebelse for på prinsipielle premisser å rehabiliterer »den histo-

riske Jesus« bryter altså klart med Johannes Climacus' antropologiske antagelser – som, efter bl. a. undertegnedes oppfatning, dekker Søren Kierkegaards eget syn. Gjør de det ikke, faller både »Paradoxet« og »Forargelsens Mulighed«. Men den samme bestrebelse støter i like høy grad an mot den Lessingsk/Climaciske forutsetning: at all historisk visshet er approximativ og dermed strengt tatt inkommensurabel med en »evig Bevidsthed«. Eller for å si det populært og »opbyggelig«: troens fulle og forskningens tilnærmede visshet kan aldri gli over i hverandre. At fordypelse i det historiske materiale kan være en nødvendig forberedelse for troen, fratar allikevel ikke denne dens karakter av »Spring«. Og dermed fremstår på ny spørsmålet: hva er det for en »frihet« som kvalifiserer den historisk utlærte til å springe over i troens fulle visshet? På hvilket grunnlag er det mulig for ham å bevege seg fra den generelle samtidighet som kan vinnes gjennom historisk fordypelse, til den »troens autopsi« som er den avgjørende samtidighet med Kristus – ?

Spørsmålet hvorvidt Kierkegaard har rett, beskjefter meg ved denne anledning ikke. Det som interesserer meg, er om Gerdes har forstått ham rett, og om han har gitt en korrekt bestemmelse av ulikhetene mellom Kierkegaards oppfatning og hans egen. Min konklusjon er at Gerdes' bestemmelse av mellomværendet er for overfladisk; den når ikke frem til selve det punkt hvor veiene skilles.

#### IV.

Adskillig dypere borer forfatteren efter min mening i bokens hovedavsnitt nr. 2 »Der religiöse Entzündungspunkt in der Christologie . . . « Behandlingen av Hegel såvel som av Schleiermacher er båret av en kritisk loyalitet som på det nærmeste må kalles forbilledlig. Hos dem begge kommer deres utvilsomt ekte, kristocentriske patos frem, utenat svakhetene stikkes under bordet.

Forholdsvis klart synes forfatterens egen posisjon å komme frem i hans kritikk av Schleiermachers tendens til av Jesus å gjøre utelukkende »der Vollender einer geisthaften Humanität und religiös vertieften Weltinnigkeit, nicht aber die mich in meinem innersten Selbst verwundende, neu schaffende und segnende Gegenwart Gottes« (s. 72). Å gjennomtrengende »die unvergänglichen Einsichten Schleiermachers . . . mit der reformatorischen Wahrheit« blir dermed den store oppgave (s. 74).

Behandlingen av Kierkegaard tar sitt utgangspunkt i spenningen mellom det ortodokst-pietistiske kristendomsbillede som K. ganske ureflektert skal ha arvet fra sin far og som han aldri underkastet dogmatisk kritikk, og hans subjektivitets-dialektikk som allikevel måtte avstedkomme »so etwas wie eine neue Interpretation des Christentums... in der sämtliche Akzente verschoben sind.« (s. 76). »Auf dieser Zwiespaltigkeit bei Kierkegaard, dem Widersinander von altgeprägter Gläubigkeit und deren tatsächlichen Auflösung unter der denkerischen Leidenschaft der aneignenden Subjektivität beruhen sämtliche Nöte der Kierkegaard-Interpretation.« (s. 77).

Det kan være at den anti-tese som dermed er stillet opp, ville ha blitt dempet noe ned om forfatteren hadde gitt seg tid til en liten fordypelse i boken om Adler. (Pap. VII, 2). Likeså ville vel da de stadig gjentattet understrekninger av Kierkegaards fullstendige likegyldighet overfor det læremessige, ha måttet undergå en modifikasjon.

Det som allikevel får meg til å fremheve dette avsnitt som noe meget givende, er behandlingen av kjærlighets-forestillingen og dens betydning for Kierkegaards Kristus-billede. Ikke minst sett i relasjon til Kristi »Incognito«. Analysen av Kristi inkommensurabilitet med denne verden og hans kollisjon med sin samtid er – tror jeg nok – den beste fremstilling av dette forhold som jeg har støtt på. Det skulle ha vært interessant om forfatteren her hadde tatt et oppgjør med professor *Lögstrups* kritikk av Kierkegaards kjærlighetsforståelse. Han burde, så vidt jeg kan skjønne, ha kommet fra et slikt oppgjør med seierens palmer i hende.

Muligens er det ikke helt tilfeldig at Gerdes kommer Kierkegaard nærmest når Kierkegaard opptrer som psykolog og som maler. Hans bilde av Kristus som levende individualitet i konflikt med sine historiske omgivelser synes å innebære en ganske annen appell til forfatteren enn hans mer abstrakt-dialektiske tilnærmelser til problemet.

I det følgende hovedavsnitt »Christologie und Rechtfertigung...« er det begrepet »Forbillede« som står i sentrum for Kierkegaard-analysen. Meget sterkt fremheves synspunktet: »Nun ist aber Jesus als das Vorbild für Kierkegaard kein Kodex von Tugenden, die es nachzuahmen gilt. Er ist Vorbild als lebendige Person.« (s. 107). Forfatteren prøver å påvise at »Efterfølgelsen« ikke representerer en ny lovishet, men – under endrede historiske og dermed

dialektiske villkår – Luthers genuine intensjon. Det drejer seg om en opplevelse av Kristi Kjærlighet som gjør den troende til ett med sitt forbillede. Nettopp for denne saks vedkommende trekkes der en markert linje fra det foregående hovedavsnitt og det som der er sagt om kjærlighetens vesen. – Det forekommer meg at Gerdes også her er inne på noe uhyre vesentlig, selv om hans synsmåter ikke egentlig er originale. Langt på vei synes de å falle sammen med dem som langt mer utførlig er utviklet og begrunnet av *Valter Lindström*. Dog savner man noe av Lindströms syn for kompleksiteten i Kierkegaards efterfølgelses-teologi.

Når Kierkegaard i det lange løp ikke makter å være tro mot dette evangeliske efterfølgelsesideal, skal det henge sammen med en mangel på konsekvens. Den samme mangel som skal ha gjort seg gjeldende i forbindelse med hans samtidighets-konsepsjon: han böyer av fra det almen-menneskelige og over i et imaginært sær-kristelig prærøgtativ: »Den Platz des von der Gnade mit getragenen Gesetzes nimmt nicht nur das humane Ideal ein, sondern auch die rein formale Autorität der Schrift und der Kirchenlehre.« (s. 122). Mot den »Schändung des Wahrheitsbewusstseins« som dermed inntrer, er det Gerdes finner å måtte sette Schleiermachers krav at evangeliet »muss mit der Tiefe des natürlichen Wahrheitsbewusstseins in einem sympathetischen Verhältnis stehen.« (s. 123).

## V.

Det skulle neppe i denne forbindelse være grunn til å gå inn på bokens sluttavsnitt og die »Folgesätze für die Neubildung des christologischen Lehrstücks heute« som forfatteren der oppstiller. Retningen for disse aktuelle konklusjoner er naturligvis gitt i og med de synspunkter som er kommet til orde i det kritiske oppgjør med bokens tre helter, navnlig da med Sören Kierkegaard.

Jeg vil ikke ved denne anledning gi meg inn på noen vurdering av boken som innlegg i den aktuelle teologiske debatt. Min hensikt har utelukkende vært å belyse den som Kierkegaard-studie. Som sådan har den fremfor alt sin interesse på grunn av forfatterens eget teologi-historiske stå-sted. Litt forenklet kunne man si: på grunn av den eiendommelige syntese av *Emmanuel Hirsch* og *Hermann Diem* som gjenspeiler seg i hans forhold til Kierkegaard. Gerdes representerer en eiendommelig (om enn til syvende og sist ufullbyrdet) sammen-

smeltning av det 19. århundres »Theologie des Herzens« og det 20. århundres »Theologie der Anfechtung«. Så svinger han da også fra det helt sublime – i sin innlevelse i fremstillingen av Kristi kjærlighet – til det rent klisjémessige hver gang ord som »dogme«, »lære«, »autoritet« faller ham i pennen.

Få beskjeftigelser er mer interessante enn en beskjeftigelse med Kierkegaard-forskningens historie, et studium av hvorledes ulike retninger innen teologi og filosofi har maktet å kaste lys – og skygge – over dette uforlignelige »Forfatter-skap«. Mest dramatisk fortøner vel mellemværendet seg mellom en psykologi-sentret humanistisk-religiøs utlegning (Geismar, Hirsch, i noen grad: Bohlin) og en dialektisk eksistens-sentret utlegning (Diem, det meste av Kierkegaard-renessansen« fra 1920-årene og videre). Det eiendommelige ved Gerdes er, som sagt, sammensmeltningen, den ufullbyrdede sammensmeltning.

Hans Kierkegaard-tolkning blir derfor ikke av dem som imponerer gjennom system og sluttethet. Men nettopp fordi hans mellemværende med Kierkegaard er preget av bevegelse, oppbrudd og famling, når den glimtvis det helt store. I høyere grad enn det aller-aller meste som er skrevet om Kierkegaard, gir boken derfor impulser. Den egger leserens problem-appetitt i like høy grad som hans motsigelseslyst. Den stiller en lang rekke spørsmål, av hvilke enkelte er meget vesentlige, og den hjelper oss til å se dem på en ny måte.

Men jeg kan ikke fri meg fra følelsen av at mesteren iblant blir stillet til rette for en mangel på konsekvens og klarhet som ikke er hans, men snarere et spillbillede av forfatterens egen.