

Kierkegaard og Luther

af JOHS. SLØK

Det kan ikke undgås, når man som luthersk teolog beskæftiger sig med Kierkegaard, da af og til at standse op ved det spørgsmål, hvorledes vel egentlig Luther og Kierkegaard forholder sig til hinanden. Man kan stille spørgsmålet ud fra en snæver konfessionel interesse, i den hensigt at »redde« Kierkegaard for den lutherske ortodoksi, eller i den modsatte hensigt at påvise hans afstand fra Luther, måske ligefrem hans overensstemmelse med katolicismen. Men man kan jo også stille spørgsmålet uden nogen konfessionel bagtanke. Kierkegaard og Luther er hver for sig gigantiske religiøse tænkere. Man har svært ved at læse nogen af dem uden at føle sig revet med, overbevist, i hvert fald betaget. Man standser da naturligt ved det problem: i hvilken henseende er deres religiøse livsforståelse i indbyrdes overensstemmelse, og i hvilken henseende afviger de fra hinanden.

Nu kan man egentlig stille spørgsmålet på to helt forskellige måder. Man kunde nemlig spørge som så: hvorledes har Kierkegaard stillet sig til Luther, i hvor høj grad har han erklæret sig enig med ham, og på hvilke punkter har han taget afstand fra ham. Det vilde ikke være uden betydning at gøre sig det klart; man vil derved få en hel del at vide om Kierkegaard. Undersøgelsen har også flere gange været foretaget, og den er altid endt i en konstatering af det umiskendelige faktum, at Kierkegaard efterhånden stiller sig stadig mere kritisk til Luther og i sine sidste år kan komme med nogle endda meget kraftige udfald mod lutherske udtalelser. Det hænger sammen med hans noksom bekendte, men unægtelig meget forskelligt vurderede og forståede forskydning i retning af det asketiske. Der er imidlertid i den sammenhæng en ting, jeg finder det nødvendigt at slå fast: Kierkegaards kendskab til Luther er af en underlig tilfældig karakter. Det er ikke noget usædvanligt for Kierkegaard. Han klager et sted i sine

optegnelser selv over det: han har så vanskeligt ved virkelig at beskæftige sig med en anden forfatter; han ser ham ustandseligt ud fra sig selv og sine egne positioner, og derfor bliver det undertiden ganske tilfældige og løse-
 revne ting, han hænger sig fast i; han har en tendens til – og det veed han meget godt selv – at vurdere den anden ud fra højst vilkårlige associationer, som en eller anden særlig sprogbrug eller lignende kan fremkalde. Men dertil kommer for Luthers vedkommende, at hans læsning af ham har være noget ensidig. Luthers store teologisk-filosofisk-polemiske værker har tilsyneladende slet ikke spillet nogen rolle for ham. Selvom han har læst dem, er der i hans skrifter ingen spor af, at han har beskæftiget sig med dem. Derimod har han stadig læst Luthers postille, og vel at mærke læst den til opbyggelse. Den er trådt ind i rækken – ganske vist på en fornem plads – af al den opbyggelige litteratur, han stadig læste, både af protestantisk og katolsk art, men altid med et mere eller mindre pietistisk anstrøg. Selve denne funktion, som Luther-læsningen har haft for Kierkegaard, giver unægteligt forståelsen en bestemt og skæbnesvanger drejning. – Men dertil kommer som et tredje moment den enorme psykologiske forskel der var mellem de to mænd. Luthers varme, frodighed, hans enorme polemiske kraft, der var af en ganske anden art end Kierkegaards, har ganske tydeligt forekommet denne sidste at have et skær af naivitet. Det er en stadig tilbagevendende indvending, at Luther mangler dialektisk sans; han har, siger Kierkegaard, snart een tanke, snart en anden, men nogen forening eller gensidig dialektisk afvejelse finder aldrig sted. Om Luthers genialitet er Kierkegaard aldrig i tvivl, men hans genialitet er umiddelbar, og det er som bekendt ingen kompliment i Kierkegaards mund. Overfor Kierkegaards borende reflexion kommer Luther ustandseligt til kort. Altså i Kierkegaards øjne. For der kan være grund til at tilføje, at Luther ikke var en ringere filosof end Kierkegaard, tværtimod, men han var filosof af et helt andet naturel, og Kierkegaard var derfor i nogen grad afskåret fra at kunne vurdere det.

Med disse kendsgerninger for øje er der een ting, man må fastholde: med den stilling, Kierkegaard selv indtog til Luther, er der endnu ikke afgjort noget om hans lutherdom. Han kan meget vel have været mere luthersk, end han selv vidste af. Og spørgsmålet, om han var det, må afgøres på en

helt anden måde, og det er denne anden måde, jeg her vil beskæftige mig med. Vi formulerer altså problemet således: ganske uanset hvad Kierkegaard selv har ment om Luther, og hvorledes han eventuelt gennem årene har skiftet syn på ham, er der da i Kierkegaards problemstilling, i det han vil, i hans livsforståelse og kristendomsopfattelse væsentlige berøringspunkter med Luther, eller er hans situation så helt anderledes, at det egentlig er en meningsløshed overhovedet at sammenstille ham med den store reformator?

For at komme rigtigt igang med det således formulerede problem må man først tage et forhold i betragtning, der ganske vist er en ren selvfølgelighed, men hvis rækkevidde man alligevel ikke altid helt respekterer. Enhver tænker er bundet til sin tid og sin situation. Det gælder virkelig enhver tænker, men naturligvis ikke altid i lige høj grad. For både Luther og Kierkegaard gælder det i eminent grad. For begges vedkommende springer deres tænkning ud af et helt igennem personligt problem, der ligeledes i begge tilfælde i vid udstrækning var stillet dem af deres samtidige omgivelser, hvorfor de da også begge udfolder deres tænkning i en aldrig hvilende polemisk stillingtagen til disse omgivelser. Medens man derfor kan beskæftige sig med f. ex. en Thomas Aquinas eller en David Hume uden i og for sig at kende noget videre til deres personlige forhold, har en forståelse af Luther eller Kierkegaard først udsigt til at lykkes, når man ser hele deres tænkning ud fra, hvad man kunde kalde deres polemiske situation. Lad mig understrege dette i og for sig selvfølgelige: en forfatter, der udtaler sig i så overvældende grad polemisk, vendt imod ganske bestemte foreteelser, kan ikke forstås uden hensyntagen til disse samme foreteelser. Hvis man uden videre tager hans udtalelser hen, som de står, i sig selv og uden et stadigt henblik på det, de er vendt imod, har man med det samme fordrejet dem; selvom man gengiver dem meget nøjagtigt, har de dog fået slagside og er blevet ensidige.

Dette forhold gør nu en umiddelbar sammenligning mellem Kierkegaard og Luther umulig. Der foreligger nemlig – hvad Kierkegaard iøvrigt selv utrætteligt fremhæver – den ejendommelighed, at de befinder sig i stik modsatte situationer, og at deres polemiske retning derfor må blive diametralt forskellig. Det er derfor denne fundamentale afvigelse, vi må

begynde med at klargøre os, og lad os da først drage de træk frem i Luthers situation, som det i denne sammenhæng kommer an på.

Det var gennem det katolske klostervæsen, som det var udviklet ved middelalderens slutning, Luther blev reformator. Det var ved at acceptere dette klostervæsens idé og derpå i kraft af sin komplette mangel på evne til at gå på kompromis at føre det ud til sin yderste konsekvens – som Kierkegaard vilde have sagt: i sin personlige existens ligesom gøre prøve på klosterideens sandhed og bærekraft – det var på den måde, han omsider nåede frem til sin opfattelse af menneskelivets krav – og derved var samtidig hans polemiske retning givet: den måtte vende sig mod klosterlivet og mod den kirke, eller rettere mod den kristendomsopfattelse, der havde klosterideen som naturlig følge.

Klosterideen kan vi nu bestemme som en særegen udformning af middelalderens stænderdelte samfund. Begribeligvis har selve klosterbevægelsen historisk set helt andre og mange forskellige kilder. Den har sin rod i orientens hang til et indadvendt, passivt, betragtende liv; den hænger sammen med en dybtliggende græsk opfattelse af Gud som den, der står udenfor verden, og af gudsforholdet som et i sin grund ikkeverdsligt forhold; den har sin anledning i sociale og økonomiske vanskeligheder i Ægypten et par århundreder efter vor tidsregning og den kulturtræthed, den lede ved »livet i verden«, det førte med sig. Men hele den klosteridé, der således har et mangeartet udspring, er, som vi træffer den i det 15. århundrede, udformet i snæver forbindelse med og som en særegen udgave af den for hele middelalderens livsopfattelse så afgørende stændertanke.

Det kan være svært for os nu helt til bunds at forstå, i hvilken grad standsadskillelsen bestemte livet for middelalderens menneske. Middelalderens stand er i modsætning til det moderne samfunds klasse ikke blot en økonomisk eller erhvervsbestemt gruppering af befolkningen. Den går langt dybere, så dybt, at den fundamentale tanke, som nu synes os så selvfølgelig, at nemlig alle mennesker på trods af og på tværs af al klasseadskillelse dog egentlig og i det væsentlige er ens i rettigheder og værdighed, i pligter og vilkår, – at den tanke ikke var det bestemmende udgangspunkt for forståelsen af mennesket. Det var tværtimod standsadskillelsen, man

gik ud fra. Mennesker var forskellige, forsåvidt de var født til hver sin stands særegne vilkår og rettigheder. Standen bestemte deres livsvilkår, bestemte dem selv som mennesker.

Det var i denne forstand, gejstligheden – og munkesamfundene – var blevet en stand. De alene var religiøse. Vel kunde der leves kristenliv i »verden«, men kun ufuldkomment og i afhængighed. I egentlig og uafhængig forstand var kristenliv kun muligt i den gejstlige stand, thi kun der opfyldte man ikke alene de for alle gældende befalinger, udtrykt i dekalogens bud, men også de evangeliske råd, man ifølge Jesu ord til »den rige yngling« måtte holde sig efterrettelig, om man ellers ønskede at være »fuldkommen«.

Ved denne adskillelse mellem højere og lavere, fuldkomment og ufuldkomment, uafhængigt og afhængigt var stænderne, den gejstlige og den verdslige, placeret i forhold til hinanden i overensstemmelse med det overdådigt fint udtænkte skema, som middelalderens filosofi efterhånden havde skabt. Thi man må erindre, at det ikke blot var befolkningen, der på denne måde var lagdelt; tilværelsen var i sig selv, gennemført på alle tænkelige områder, delt op i en hierarkisk ordo, i en dualistisk adskillelse, der i en elegant afvejning gjorde ret og skel til begge sider. Munkelivet er derfor ikke en tilfældighed, et fænomen, der er føjet til middelaldersamfundet som et fremmedelement, skabt af visse historiske grunde, som ellers ikke hører sammen med middelalderens livsopfattelse. Tværtimod er livet bag klostermure middelalderens eget højdepunkt og følgelig det sted, hvor det katolske livssyn skulde stå sin prøve.

Det er denne prøve Luther leverer. For – og det er den anden ting, man må understrege – Luther gik ikke i kloster af illegitime grunde, fordi han rent personligt havde særlig drift til det, fordi han nærede romantiske forestillinger om det stille klosterliv, fordi han manglede livskraft og mod til at leve det almindelige og måske noget risikable verdensliv, fordi han var en drømmernatur eller lignende. Luther gik i kloster, fordi han følte det nødvendigt at blive fuldkommen, fordi han ikke vilde erhverve sig sin »nådige Gud« for et så billigt køb, at det kunde være tvivlsomt, om Gud nu også var nådig. Hvor meget man derfor end kan påstå, at Luthers klosterkamp var patologisk bestemt, og hvor irriterende hans skrupuløse

ængstelighed og uendelige selvransagelse end må have været for hans skriftefader og abbed, så er det dog ikke desto mindre derigennem han kommer til klarhed over det radikalt forkerte i hele klosterideen og med stort besvær finder frem til en fundamental ny opfattelse af menneskelivet.

Hvori består da denne nye opfattelse? Den består først og fremmest i den tanke, at vejen til at bestemme, hvad et menneske er, ikke kan gå over noget ydre. Det er, som den vidtberømte formel lyder, ikke de eventuelt gode gerninger, der gør et menneske godt. Det er det direkte udtryk for Luthers klostererfaringer. Den formel »at få en nådig Gud« betyder naturligvis »at blive god«. Kun den gode har en nådig gud, og et menneskes godhed må ytre sig derigennem, at Gud er vedkommende nådig. Men i det problem at få en nådig Gud kan Luther nu påberåbe sig sine erfaringer: det er umuligt ved nogen gerning at få en nådig Gud; dvs.: det er umuligt ved nogen gerning at blive god.

Det er – lad mig nævne det parentetisk – betegnende, at Luther påberåber sig sin erfaring. Også i den henseende røber han sin afhængighed af den tid, han lever i. Blot et par århundreder forinden vilde en sådan holdning næsten have været utænkelig. Man kan således ikke forestille sig, at Frans af Assisi skulde have påberåbt sig sine erfaringer mod kirkens påstand eller have henvist til sin samvittighed. Men der er i den mellem-liggende tid sket noget: man har, ikke mindst takket være den senmiddelalderlige tyske mystiks psykologiske selviagttagelser, opdaget det enkelte menneske og dets indre bevidsthedsliv som en særegen og værdifuld verden, som noget selvstændigt og autonomt, der kan gøre sig selv gældende mod alle ydre autoriteter. Autoritetsspørgsmålet er med andre ord nu blevet mere kompliceret: den uopgivelige påstand om en ydre autoritet, der hører sammen med kristendommens karakter af en åbenbaringsreligion, må nu i langt højere grad end tidligere afvejes mod det lige så uopgivelige axiom, at enhver legitim autoritet må røbe sig i det enkelte menneske som en indre overbevisning.

Luthers erfaring havde altså sagt ham, at ved gerninger, selv ved den mest gennemførte indsats, bliver man ikke god eller erhverver man sig ikke en nådig Gud. Konsekvensen må være, at hvad mennesket er, om det er godt eller ondt, må afgøres af noget andet end nogen gerning, kan ikke bero

på en indsats. Der må gøres en distinktion mellem den faktiske gerning, mennesket gør, mellem det, mennesket bliver i kraft af denne gerning, og så den totalbestemmelse, der går forud for enhver gerning, og som giver enhver senere gerning dens kvalitative bestemmelse, samtidig med at den i absolut forstand afgør, hvad mennesket er.

Lad os gøre os rækkevidden af denne bestemmelse klar. Der er jo nemlig ikke her tale om den meget ligefremme etiske overvejelse, at en gerning ikke blot i kraft af sit rent ydre faktiske indhold siger noget om sin etiske kvalitet. Den kan være rent legalistisk, i fuld overensstemmelse med en lov eller et påbud, og dog være etisk set fordægtig; for den kan jo være gjort ud fra urene motiver, i selvhævdelse, øjentjeneste eller lignende. Eller den kan være faldet helt anderledes ud, end personen selv havde tænkt sig. Denne adskillelse mellem gerningen og dens indhold på den ene side og sindelaget eller motivet på den anden, er der ikke i denne sammenhæng tale om. Adskillelsen her går dybere. Den siger, at da ingen gerning, hverken efter sin ydre eller indre side, kan bestemme menneskets væsen, må dette være bestemt på forhånd af noget helt andet; videre: gerningen selv bliver af ganske samme grund ikke god eller ond i kraft af sig selv, hverken efter sin ydre eller indre side, men alene i kraft af det, der på forhånd har bestemt det menneske, der udøver gerningen. Det er den mand, der på forhånd og i kraft af noget helt andet er god, der derpå øver gode gerninger. Med andre ord: en gernings kvalitet af godhed afhænger af det menneskes kvalitet af godhed, som udøver den. Før man derfor taler om enkelte, indholdsfulde, bestemt afgrænsede, etisk normerede gerninger, i ligefrem forstand gode og onde gerninger, må man først have afgjort, hvad der i dybere forstand kvalificerer et menneske som god og dermed en gerning som god. Man må finde godhedens formale princip.

Det er almindelig bekendt, at Luther her henviser til troen. En totalbestemmelse må være et religiøst fænomen. Derfor stiller Luther resolut sagen således, at mennesket, da det kun kan totalbestemmes religiøst ved forholdet til Gud, nu bestemmes totalt som godt ikke ud fra sit eget forhold til Gud, men ud fra Guds forhold til det. Hvad mennesket er, bestemmes ved, at mennesket bliver til intet, forkaster sig selv og al sin indsats, og nu gør en helt ny begyndelse, uden for sig selv, i Gud. Denne begyn-

delse, siger han, er et løfte, og til et løfte forholder man sig ikke gennem anstrengelser og indsats, men alene gennem tillid. Derfor svarer der til løftets ord en accepterende tro, den rette begyndelse til vor frelse, en tro, der klynger sig til ordet om den barmhjertighed, der ganske uden vor indsats er kommet først til os (*Si enim promissio est, ut dictum est, nullis operibus, nullis viribus, nullis meritis ad eam acceditur, sed sola fide. Ubi enim est verbum promittentis dei, ibi necessaria est fides acceptantis hominis, ut clarum est, initium salutis nostrae esse fidem, quae pendeat in verbo promittentis dei, qui citra omne nostrum studium, gratuita et immerita misericordia nos praevenit, et offert promissionis suae verbum. De captiv. babyl. Luthers Werke, Clemen-Ausg. I, 445*). Troen er altså ingen præstation; den er så at sige det, der bliver tilbage, når mennesket har opgivet sig selv og alle sine præstationer.

Derfor er troen da også den eneste totalakt, mennesket kan foretage sig. Alene den er ikke – for at bruge Kierkegaards udtryk – en approximation, der aldrig vil komme til vejs ende, men den er, fordi den ikke er en enkelt, mod et defineret mål rettet præstation, straks ved vejs ende, og mennesket er i absolut forstand godt.

Den første følge heraf er det for Luther meget væsentlige, at der oprettes en fundamental lighed mellem mennesker. At der skulde være nogle, der tilhørte den gejstlige stand, andre den verdslige, er, siger han, »et rigtigt fint og hyklerisk påfund«, som ingen skal lade sig skræmme af, for »alle kristne hører til den gejstlige stand, og der er ingen anden forskel på dem end den, der følger af embedet alene«. (Man hats erfunden das Bapst, Bischoff, Priester, Kloster volck wirt der geystlich stand genent, Fursten, Hern, handtwercks und ackerleut der weltlich stand, wilchs gar ein feyn Coment und gleyssen ist, doch sol niemant darub schuchter werden, unnd das auss dem grund. Dan alle Christen sein warhafftig geystlichs stands unnd ist unter yhn kein unterscheyd denn des ampts halben allein. An d. Christl. Adel. I, 366).

Den anden følge er, at mennesket nu kan øve gode gerninger. Den gode gernings formale kvalitet af godhed beror på, at den er øvet af det menneske, der i kraft af troen i absolut forstand og på forhånd er godt. Luther bruger billedet (Von den guten Werken I, 229) af lensvæsenet: enhver

anden gerning får sin godhed til len af den eneste gerning, der i sig selv er god: troen, hovedet for alle gerninger. Men ligesom der derfor ved troen oprettes en tilgrundliggende lighed mellem alle mennesker, således også mellem alle gerninger. Troen kan ikke bindes til en bestemt gerning, kan ikke legalistisk fastlægges i dette eller hint, den må enten komme til orde i en hvilkensomhelst gerning – eller slet ikke komme til orde. Men når den kommer til orde i en hvilkensomhelst gerning, bliver gerningernes empiriske indhold i den forstand ligegyldigt, at det ikke får nogen konsekvens for gerningens godhed og derfor ikke kan bruges som kriterium til adskillelse mellem mere eller mindre gode gerninger. Derfor kan gerningen være det ubetydeligste af alt, f. ex. at tage et halmstrå op, og dog være godt, hvis det er gjort i tro (I, 231).

Men betyder det faktum, at afgørelsen af en gernings formale kvalitet af godhed er forskudt fra den selv til troen, at enhver interesse i gerningens indhold dermed er bortfaldet? Naturligvis ikke. Her sætter tværtimod Luthers polemiske interesse ind. De gode gerninger er de påbudte gerninger og ikke dem, man selv har udspekuleret. Det er klart, at det er munkevæsenet, han her vender sig imod og med aldrig utrættet kraft påstår, at alle dets asketiske bods- og fromhedsgerninger er selvopfundne og onde og vederstyggelige for Gud. Mennesket behøver ikke at udgrunde, hvad det skal gøre af gode gerninger, for det er tydeligt og klart påbudt. Der gives, siger han i ovennævnte sammenhæng, ikke andre gode gerninger end dem, Gud har påbudt, ligesom der ikke gives andre synder end dem, Gud har forbudt, og den, der ønsker at kende og gøre gode gerninger, behøver ikke at kende andet end Guds bud.

Det for os interessante ved alt dette er nu egentlig ikke, at Luther således opererer med et, man fristes til at sige dialektisk forhold mellem gerningens formale kvalitet af godhed, der hentes udenfor handlingen selv, og dens påbudte indhold. Det virkelig interessante er, at det påbudte indhold, der naturligvis hentes fra dekalogens bud, for Luther nu bryder sig netop i den stændersamfundets tankegang, som han begribeligvis må tænke ud fra. Dekalogens bud er de retningslinier, efter hvilke man kan udfolde sit liv i den stand, hvori man er født, i det kald man har fået, og det embede, man som følge deraf beklæder. Det kan det kun være, fordi selve det fak-

tiske lagdelte og i faste myndighedsgrader opbyggede samfund, han levede i, stod for ham som en gudskabt ordning. Ganske vist må man tilføje, at han ikke gik til den yderlighed som Hegel, at identificere det positive samfund med den ordning, Gud havde skabt og villet; han kender meget vel til, at samfundet kan være indrettet forkert og tiltrænge revideringer. Men der er dog en sådan lighed tilstede, at gennem revideringer en tilnærmelse er mulig, og at under alle forhold samfundet kan fremtræde som det i sig selv forpligtende. Det betyder, at det problem, som man i visse filosofiske retninger stadig grunder over, hvorledes man kan finde frem til moralnormer, der i sig selv er gyldige, ikke foreligger for Luther. Normerne foreligger i givne bud, der følger sig således efter et i faste former, embeder og grader af myndighed struktureret samfund, at problemet aldrig kan blive, hvorfra man skal hente de gyldige normer, når blot den formale kvalitet af godhed er tilvejebragt. Derfor kan Luther også udtrykke sig således, at »et kristenmenneske, der lever i denne tro, ikke behøver en, der skal undervise ham i gode gerninger, for han gør, hvad der ligger for, og det er altsammen godt«. (I, 231).

Nu kan rigtignok det spørgsmål stilles, om ikke adskillelsen mellem den tilgrundliggende godhed, der er forud for enhver god gerning, og så den gode gerning, der nødvendigvis må være noget efterfølgende, bevirker, at gerningen overhovedet er overflødig? Således vil rigtignok kun den kunne spørge, der endnu ikke har frigjort sig fra den forestilling, at en god gerning er en handling, der gør den god, der øver den, og hvis formål derfor er netop at gøre sin udøver god. Hvis det var tilfældet, vilde den naturligvis være overflødiggjort. Men det er heller ikke tilfældet. Luther kan afvise denne indstilling ved at skelne mellem det indvortes menneske, der efter troen er helt ud retfærdigt, og det udvortes menneske, der lever på »jorden i dette legemlige liv og må styre sit legeme og omgås folk«, og derfor kan han ikke gå ledig og ørkesløs omkring, men må i fasten, vågen og arbejde opdrages og renses for sine onde lyster (Von d. Freiheit e. Christenm. II, 20).

Det afgørende er imidlertid, at Luther ikke blot bestemmer gerningens formale godhed og dens faktiske indhold, men også angiver dens formål, og i denne formålsangivelse er begrundelsen givet for overhovedet at handle

og ikke gå ledig omkring. Netop fordi gerningen ikke er en selvopfundet og ikke er en speciel indsats, der skal frembringe en særegen virkning på en selv, men skal brydes i det givne bud og i den konkrete stilling i tilværelsen, i embedet og kaldet, er den i den forstand saglig, at den motiveres ved sit formål. Men denne motivering ved formålet er af dobbelt art. Gerningens saglighed bevirker først, at den er rettet mod et ydre resultat, den vil frembringe: lægen vil overvinde en bestemt sygdom, skomageren frembringe et par sko etc. Men ved sin bundethed til embedet og kaldet har ethvert sådant særegent formål tillige det almene, for alle gerninger fælles formål, at næsten derigennem bliver betjent. Og det er naturligvis dette sidste, det er Luther om at gøre at få understreget. Det ejendommelige er nemlig, at i kraft af tilværelsens ordnethed, dens gudskabte, lagdelte struktur, er dette sidste og almene formål ikke uden videre identisk med den enkelte handlendes faktiske hensigt. Selv om den enkelte i sin ondskab kun handler af selvished, for at tjene penge eller lignende, er tilværelsen således indrettet, at næsten alligevel bliver betjent.

Fordi det sidste, almene formål og den enkeltes faktiske hensigt ikke således nødvendigt falder sammen, bliver det nu muligt for Luther at bestemme, hvad det vil sige, at man kristeligt skal elske sin næste. At elske næsten finder ikke sted i specielle, udspekulerede gerninger, men finder just sted i kaldets gerning. Set udefra er enhver kaldets gerning udtryk for kærlighed til næsten, for så vidt kærlighedsgerningens indhold just er kaldsgerningen. Men en kærlighedens gerning bliver det først, når gerningens almene formål: at betjene næsten, er blevet identisk med den handlendes private hensigt. Men det kan det kun under een bestemt betingelse: hvis mennesket i troen på forhånd, udenfor gerningen selv, er blevet god. Hvis det ikke er sket, kan mennesket nemlig ikke frigøre handlingen fra sig selv og gøre den rede for næsten, for så har han selv brug for den, han har brug for den til at hævde sig selv, til at sikre sig selv, eller – hvad der er selve den raffinerede ondskab – han har brug for handlingen til at gøre sig god med. Den bliver da en lovens gerning, der aldrig kan retfærdiggøre, af den dialektiske årsag, at just fordi man må udnytte lovens gerning for gennem den at blive retfærdig, har man forvandlet den til den fineste form for selvhævdelse og egeninteresse og dermed aldeles røvet den fra næsten.

Således hænger da næstekærligheden sammen med troen, at det kun er ved troens frigørelse af menneskets uomgængelige behov for en total kvalitet af godhed, gerningerne kan blive næsten til rede.

Der er endnu een ting, det er nødvendigt at fremhæve, når Luther skal sammenlignes med Kierkegaard: Luther, der jo kom fra sin klosterkamps religiøse lidenskab, gik først ud fra, at hans egen gigantiske klosterindsats for at blive retfærdig var en tilgrundliggende livsinteresse, som alle og enhver i højere eller ringere grad måtte have fælles med ham. Når spørgsmålet om den nådige Gud for ham var det centrale, måtte det være det for enhver. Han blev i den henseende belært om noget andet, især da han i 1520'erne begyndte en praktisk kirkeorganisation i Sachsen. Han gjorde den for ham selv meget overraskende opdagelse, at »folk« ikke skænkede spørgsmålet om retfærdighed en tanke, at de levede hen i lutter selvished og ikke et øjeblik stillede det spørgsmål, hvorledes de skulde skaffe sig en nådig Gud. For at sige det i almindelig dogmatisk sprogbrug: de manglede syndserkendelse. Men under de omstændigheder giver det evangelium, han har kæmpet sig frem til forståelse af, og som han nu vil bringe dem, ingen mening. Evangeliet er kun for den knuste sjæl. Resolut stiller han da den fordring, at loven skal forkyndes først. Kravet skal stilles dem for øje, de skal lære at skælve og erkende sig som syndere, der er evigt fortabte, om ikke de på anden vis end den, de selv kan præstere, bliver reddet. Derfor, siger Luther, har Paulus også givet loven en anden funktion, »at den nemlig skal lære mennesket synden at kende, at det må ydmyges til nåden og troen på Kristus«. (Datzu gibt S. Paulus dem gesetz noch eyn ampt Ro. 7 unnd Gal. 2, das es die sund erkennen leret, damit es dem menschen demütigt zur gnad unnd zum glawben Christi. Von welt. Obrig. II, 366).

Den opfattelse af forholdet mellem tro og gerninger, jeg her har ridset op, og som jeg håber, man vil indrømme mig er central for Luther, er – som det forhåbentlig også er blevet klart – udformet i overensstemmelse dels med det milieu og dets livsopfattelse, som Luther nu engang var voxet op i, og som han naturnødvendigt måtte tænke ud fra, dels med det, der i kraft heraf netop blev hans særegne problem. Men jeg har naturligvis samtidigt bestræbt mig på at skildre det således, at en kritisk sammenligning med Kierkegaard næsten skulde give sig af sig selv.

Kierkegaards tid og milieu var et andet end Luthers. Den stænderstat, der var noget for Luther selvfølgeligt, var i det væsentlige forsvundet. Istedet var helt andre tanker sat ind og vel at mærke: i vid udstrækning realiseret. Især er to af disse tanker i vor sammenhæng af betydning. For det første tanken om alle menneskers væsentlige lighed. Tanken var langsomt vokset frem og havde naturligvis rødder langt tilbage i tiden, men det var særlig ved to filosofers skelsættende indsats den var blevet almindeligt eje og en tanke, hvis rigtighed man ikke tvivlede om. Rousseau havde proklameret den midt i det før-revolutionære Frankrigs stærkt standsdelte statssamfund, og Kant havde videre udformet den og især givet den et etisk indhold: menneskets værdighed i kraft af dets borgerskab i en højere verden, dets mulighed for etisk selvbestemmelse, autonomi, og den derpå beroende fordring til at frigøre sig fra sansernes verden og tilbøjelighedernes bestemmelse af viljen. Således blev ligheds-tankens dels et politisk program: ophævelsen af visse stænders særlige privilegier og hævdelser af alle menneskers lighed for loven, lighed i rettigheder og pligter, dels blev den udgangspunktet for etiske overvejelser: bestemmelsen af den fordring, der etisk må rettes til mennesket, må bunde i en tanke om den væsentlige lighed menneske og menneske imellem på trods af alle de forskelle som særegne og tilfældige omstændigheder har bevirket. – For Kierkegaard kommer det til at betyde, at lighedstanken bliver noget fundamentalt. Vi så, at den også på sin plads kom til at spille en rolle for Luther, både i den forstand, at der blev lighed mellem mennesker; de hørte alle til den gejstlige stand, og kun embedet adskilte dem; og i den forstand, at der blev lighed mellem gerningerne, trods deres meget forskelligartede indhold, fordi enhver gernings kvalitet af godhed må hentes fra noget udenfor og forud for gerningen, i troen. Men for Luther var denne tanke kun een bestemmelse ved det etiske, endda kun en indledende, der skulde forberede det afgørende: at i denne gerning, der således totalt er bestemt som god, skal næsten betjenes. For Kierkegaard sker der derimod en forskydning hen på ligheds-tankens som det væsentlige. At have sit liv i differenserne bliver identisk med fortabelse; redningen fra fortabelsen består alene i, at have sit liv i den indre selvbestemmelse til differenserne, for kun denne selvbestemmelse er almen, og kun i den bliver man derfor selv almen. Når Kierkegaard

derfor taler om kald, er det ikke aldeles det samme som Luthers kalds-etik. Kaldet er for Kierkegaard just dette spil mellem de differenser, der nu gør den enkelte til dette særegne og konkrete menneske, og den indre selvbestemmelse, i hvilken mennesket overtager sig selv i sine differenser og kun derigennem bliver almen. Derfor udtrykkes menneskets forhold til kaldet i sig selv som pligten: det er ethvert menneskes pligt at have et kald. Først ud fra dette centrale tilføjes den videre tanke, at igennem kaldet står mennesket i forhold til andre mennesker: når det udfolder sin tilværelse i kaldets gerninger, *er* det for andre og får dets livsudfoldelse betydning for andre.

Vort foreløbige resultat er altså, at Kierkegaards tanker på dette punkt har megen lighed med Luther. De opererer begge med de samme to grundbestemmelser: ligheden mellem mennesker og det etiske forhold mellem mennesker; men der er sket en forskydning i tyngdepunkt: for Kierkegaard ligger vægten på ligheden. Vi må finde ud af, hvorfor det forholder sig således. Dermed er vi ved den anden betydningsfulde tanke, som tiden mellem Luther og Kierkegaard havde skudt frem i første række: tanken om menneskets frihed. Der er en snæver forbindelse mellem ligheds- og frihedstanken. Det falder i øjnene i den politiske formulering af frihed og lighed som det demokratiske samfunds bærende væsen; det røber sig i, at det er de samme filosoffer, Kant og Rousseau, der har tænkt begge tanker og tænkt dem netop i deres indbyrdes forbindelse; hos Kierkegaard er det blevet selve grundproblemet, og gør derved Kierkegaard i langt højere grad end Luther til den moderne tids tænker. Frihedsbegrebet spiller derfor også ind på alle områder af Kierkegaards tænkning; ved at forfølge hans udredninger af frihedens begreb, vilde man kunne udfolde hele hans tankeverden; her er det tilstrækkeligt at se sagen fra en enkelt synsvinkel.

Blandt meget andet betyder friheden, at mennesket ikke er bundet til faste, ydre, objektive former. Den grundindstilling til tilværelsen, til samfundet, til pligterne og rettighederne, til embede og kald, der gav tidligere tider, også Luthers, en bærende tryghed, er smuldret bort. Samfundet er sækulariseret. Myndighedsforholdene stammer ikke længere fra Gud. Souverænen er folket selv, og de organer, gennem hvilke myndigheden udøves, er udelukkende kulturelle frembringelser, og deres myndighed

beror på overenskomst. Men dermed er også den vidtgående tanke om tilværelsen som den af Gud skabte blevet tom eller dog fordægtig. Man kan ikke længere for alvor tænke sig de ydre former som »evige« og i sig selv gyldige, kravene som guddommelige. Man har relativiseret menneskelivet, afklædt det dets gyldighed, gjort det til lutter vilkårlighed. Men derfor er problemet for Kierkegaard også langt peniblere end for Luther. Luther kunde endnu gå ud fra som fra en selvfølgelighed, at kravene var indlysende og gyldige, at tilværelsen var sand og ægte, og at problemet derfor ikke var at skaffe tilværelsen tilveje, for den var disponibel, men blot at fremskaffe den formale kvalitet af godhed, som ingen gerning i den normerede tilværelse kunde frempine. For Kierkegaard derimod er problemet først ganske det samme som for Luther. Også han har set, at man ikke over noget ydre kan nå frem til en bestemmelse af mennesket, at der derfor forud for enhver handling må gå noget andet, der i absolut forstand kan bestemme mennesket. Men dermed er sagen ikke tilendebragt. Der kan ikke oprettes noget ligefremt forhold mellem troens forhold til Kristus og opfyldelsen af de ydre bud i kaldsgerningens rettedhed mod næsten, for heller ikke kravet er i den forstand noget ydre. I det forhold, der må gå forud for livet i verden, skal der for Kierkegaard så at sige *ske* mere end for Luther; gerningen selv skal tilvejebringes. Det er dette, der er grunden til den forskydning i tyngdepunktet, som vi før konstaterede. Under de omstændigheder, Kierkegaard må gå ud fra, fordi han har overtaget dem fra den situation, han forefinder, bliver hele interessen centret om selve det indre selvbestemmelsens forhold, i hvilket mennesket totalt afgøres, for i denne fundamental-akt afgøres ikke blot menneskets formale kvalitet, men tillige den tilværelses indhold, som mennesket skal leve; først i den bliver livet bragt til veje, så det er disponibelt.

Her vil jeg gerne gøre opmærksom på en sag, som altid har forekommet mig forunderlig. Man skulde efter alle forudsætninger at dømme: hans opdragelse, hans læsning, hans natur, hans problem etc. vente, at han nu sagde noget andet, end han gør. Man skulde vente, at han lagde sig fast på en rent asketisk linie. Livet i verden, skulde man vente han sagde, er lutter forfængelighed og uden gyldighed, verden er det onde; derfor skal man flygte fra det ind i gudsforholdets rene inderlighed. Kierkegaard

kunde passende have bygget de faldne klostermure op igen. Det forunderlige er, at han trods tilløb og impulser ikke gør det, at der har været ligesom en tvang over ham, der afholdt ham fra at tage det skridt, der ellers vilde have været nærliggende. Styrelsens part i mit forfatterskab, kalder han det selv. Men hvad gør da Kierkegaard? Han udfolder hele sin dialektiske kraft for trods den uligt mere penible situation dog at kunne ende i det håndgribelige nærværende liv. Jeg må indrømme, at jeg personligt finder, denne intention er det virkeligt interessante, det egentlig betydningsfulde hos Kierkegaard, hvis værdi bliver stående, hvorledes man end vurderer den løsning, han da til sidst fremkommer med.

Men på grund af situationens forskellighed må Kierkegaard fra dette punkt tænke anderledes end Luther. Hans forsøg på at vise, at mennesket i det indre selvbestemmelsens forhold samtidigt møder Gud, og at det derfor ikke blot selv bliver til i sandhed, men også gives tilbage til livet i verden, som til et gyldigt og indholdsfuldt liv, alt det forudsætter jeg her som bekendt. Der er når en sammenligning med Luther skal foretages, et andet forhold, der springer i øjnene. For Luther kunde det etiske liv og opfyldelsen af det kristne bud om næstekærlighed udfolde sig i kaldets gerninger, begge dele uden videre overvejelser og bestemmelser, fordi dette ydre utvetydigt og indlysende var Guds bud og ordninger. For Kierkegaard er det samme ikke muligt. Det ydre er aldrig utvetydigt og indlysende; det bliver i en ganske anden forstand end for Luther først til i menneskets indre selvbestemmelses akt. Men derfor må vægten for Kierkegaard, hvad menneskets egentlige forpligtelse overfor det andet menneske angår, også lægges et andet sted. Eller kunde man sige: Menneskets forpligtelse bliver en dobbelt. Ikke blot bliver det er forpligtelse at leve i opfyldelsen af de krav, som den tilværelse, til hvilken mennesket er givet tilbage, stiller, men denne forpligtelse bliver forudgået af en anden og primær, nemlig forpligtelsen til at forhjælpe næsten til at leve i den samme tilværelse eller leve i tilværelsen i kraft af den samme indre selvbestemmelse. Ejendommeligheden er altså, at den dobbelthed, der for Luther kun gjaldt menneskets eget forhold til det etiske, at det først udenfor gerningen måtte skaffe godheden tilveje, før det kunde handle godt, den dobbelthed gælder for Kierkegaard, foruden i dette forhold, tillige i menneskets forhold til næsten, og det gør det,

fordi de ydre former, gennem hvilke man har med hinanden at gøre, for Kierkegaard er pure konventionalitet. Det ene menneske kan ikke have med det andet at gøre, vel at mærke: i gyldighed, for i konventionalitet går det naturligvis glimrende, uden at de først hver for sig i en tilgrundliggende, men privat akt er blevet fælles om livsanskuelse, har gyldiggjort de interindividuelle former. Derfor kan mennesket ikke blot forholde sig til næsten gennem tilværelsens struktur, men må i dette forhold dels respektere den andens indre selvbestemmelses akt, dels, og det er det betydningsfulde, forhjælpe ham til at træffe den. Naturligvis ikke i den forstand, at den ene skal gennemføre denne akt på den andens vegne, hvad der dels vilde være anmasselse, dels overhovedet er umuligt, men i den forstand, at han skal ligesom tvinge den anden hen på det punkt, hvor denne akt må foretages – eller benægtes.

Nu kan det ikke nægtes, at Kierkegaards interesse i overvældende grad samles om dette punkt, men det må forstås, at det er det, der ligger bag den formel, der nu fra forskellig side bliver så hårdt angrebet: at efter Kierkegaards mening består kærlighed til næsten deri, at forhjælpe næsten til at elske Gud. Jeg skal ikke her videre komme ind på denne sag, blot fremhæve, at man, inden man angriber denne formel, må forsøge helt til bunds at forstå, hvad Kierkegaard mener med den, og hvad han vil med den, og ikke blot henholde sig til dens ordlyd. For dette udtryk »at elske Gud« er så at sige selvbestemmelsens akt i kristent klædebon. Kun i at elske Gud kan man leve livet, det givne konkrete liv i bestemte etiske forpligtelser. Sådan må Kierkegaard se på det, fordi han levede i midten af det 19. århundrede og derfor må bestemme kristendommens indhold ud fra den problematik, som denne tid nu engang stillede. Følgelig er det en meningsløshed uden videre at spille Luther ud imod ham. Luthers løsning kunde han af den gode grund ikke antage, at den forudsatte en opfattelse af tilværelsens struktur, det ikke længere var muligt at godtage. At det forholder sig således, viser sig i, at den lutherske kaldsetik i tidens løb, – og vel at mærke ikke som en tilfældighed, men i fuld overensstemmelse med det, tiden selv havde udviklet sig til, – havde forandret sig til det, Kierkegaard kalder spidsborgerlighed. Livet i kaldets tjeneste for næsten var forvandlet til et uanfægtet liv i borgerlighedens relative pligter og

relative rettigheder, i hvilken sansen for en fordring, der krævede mennesket absolut, var gået tabt.

Kierkegaard befinder sig derfor i en ganske anden grad end Luther i den tvang, at han må forkynde loven, inden han kan forkynde evangelium, han må stille kravet i dets uendelighed, for at livet i endeligheden kan rives ud af borgerlighedens tomhed og blive gyldigt. Men ligesom der i det forhold til det absolutte, der må gå forud for livet i det relative, ligesom skal ske mere for Kierkegaard end for Luther, således bliver begribeligvis den »lov«, der først må forkyndes, også i Kierkegaards øjne i en vis forstand mere fordrende. Den må selvstændiggøres i forhold til livet i verden, den må få sit eget indhold og sin egen betydning, hvad der imidlertid ikke ophæver, at dens funktion dog er den samme, at give mennesket tilbage til sin givne tilværelse i konkrete pligter og konkrete rettigheder.