

Et nyt forkyndelsessprog

En studie i F.C. Krarups praktiske teologi

Af Poul Juul Foss

Frederik Christian Krarup (1852-1931), dr. theol. og mangeårig sognepræst i Sorø, hører til de markanteste skikkelser i nyere, dansk kirkeliv. Uagtet han allerede i sine sidste leveår blev betragtet som forældet i sin tænkning,¹ turde han stadig være et studium værd, dersom man overhovedet regner nyprotestantismen for et værdigt punkt på disse års teologiske dagsorden.²

Ofte hører man Krarup omtalt som en yderst stilfærdig person.³ Det er på en måde også korrekt. Han foretog sig intet, der gjorde ham til en mediefigur. Farve- og konturløs var han nu aldeles ikke. En fordybelse i hans omfattende, skriftlige produktion afslører hurtigt en mand med skarpe og bidske træk, sådan som maleren Herman Vedel har skildret ham i et fremragende portræt, hængende på Frederiksborg slot i Hille-rød.

I højere grad end ofte bemærket var Krarup en opgørets skikkelse, en radikal teolog, en kirkens og dogmatikkens kritiker.⁴ Men man yder ham ikke retfærdighed, hvis han vurderes som en negativ figur. Fra sine tidligste år som student følte han et stærkt engagement for teologien, sidenhen for præstegerningen.⁵ Hans anliggende bestod i at polemisere, nedbryde, oplyse – alt sammen i den hensigt at formulere en ny teologi og en ny form for forkyndelse i menigheden. »Vi maa dog først rydde Grunden, før en ny Bygning kan rejse sig«,⁶ kunne være overskriften på en væsentlig del af hans virke.

Krarups optagethed af de teologiske spørgsmål bragte ham hurtigt på afstand af den københavnske universitetsteologi, sådan som han skildrede studieårene i erindringerne (s. 19-49). Hans distancerende holdning til »kirkelæren« (et udtryk han anvendte uafsladelig in malo sensu) trådte tydeligt frem i disputatsen fra 1885 »Om forholdet mellem det guddommelige og menneskelige i Kristi person«, København. Denne polemik skærpedes livet igennem, efterhånden som han frigjorde sig mere og mere fra den kirkelige tradition.⁷ Ifølge Krarup var det intellektualisme og spekulation, som i katastrofal grad havde optaget kirken og teologien. Det var en form for angreb, som nyprotestantismen bestandig har ført i marken. I denne forbindelse tænker jeg navnlig på folk som Albrecht Ritschl (1822-1889) og Adolf von Harnack (1851-1930), begge mænd, som Krarup stod i åndelig gæld til. På dansk grund førte

Krarp sværdet med uhørt energi og skarphed – trods en akademisk form i attituden. Tiden var løbet fra de gamle forestillinger, påstod han. Det gjaldt ikke mindst kristologien som i sin traditionsprægede udgave simpelthen var »ubrugelig«, og som med sin to-natur-lære havde gjort indtrykket af Jesus »forstenet og dødt«. ⁸ En ny apologetik handlede det om. ⁹ Af vejen med den gamle og uduelige. Den byggede på en tom metafysik, abstraktioner og en overhalet filosofi. Som eksempel på det kassable arvegods blev treenighedslæren halet frem med dens udspekulerede overvejelser om Guds indre væsen. ¹⁰ Men hele dogmatikken bevægede sig faktisk i metafysiske og mytologiske termer, der gav en falsk forståelse af evangeliet; den fremlagde en uholdbar verdensforklaring og tilbød ingen værdifuld forståelse af menneskelivet. ¹¹ Ortodoksien, og her var spektret bredt hos Krarp, var stiv og udvendig. ¹² Den lagde sit fundament på ydre garantier og ikke på indre, åndelige værdier. ¹³ Og bedre blev det sandelig ikke, når paradokset skulle gælde som forsvarsbastion. Følgelig vakte Søren Kierkegaard også Krarups tydelige irritation; her var der tale om »Overspænding«, ¹⁴ »Lidenskab og Fanatisme« som ikke havde noget at skaffe med ægte inderlighed; Kierkegaard havde udspundet en tungsindig visdom, der fortjente at lægges ad acta. ¹⁵ Og »det jammerlige produkt, som hedder Barthianisme« burde udelukkende betragtes som retarderende i forhold til de fortjenester, som I. Kants (1724-1804) filosofi og Fr. Schleiermachers (1768-1834) teologi havde indlagt sig. ¹⁶

Kirkelæren talte ganske enkelt ikke sandt. Den havde deformeret kristendommen. I sit skriftsyn havde kirkeligheden overhørt den kierkegaardske fordring om redelighed; i stedet havde den bygget på postulater og falsk autoritet. ¹⁷

Kristendommen måtte ikke fremstå som et system eller en massiv størrelse. Det stred imod dens eget væsen. Det stred imod den moderne opfattelse af mennesket som fribarent og søgende. Vores fremragende systematiker var, hvad man før 1914 kaldte »en frisindet teolog«. Derfor bekom det ham ilde, når der i kirken krævedes lydighed og trospligt. Så var der nemlig kun tale om legalitet, i kantiansk nedsættende betydning, og dermed hyldede kirkeligheden et ikke-evangelisk autoritetssynspunkt. ¹⁸ Kirken i Danmark og ude i Europa stod i færd med at tabe det afgørende slag om sjælene. Den bar selv en stor del af skylden, fordi den ikke havde konstateret og respekteret det faktum, at menneskene var blevet selvmyndige. ¹⁹ Et nyt, anderledes sprog måtte der til. »Vi står ligesom overfor et fremmed Sprog«, nu var situationen der til at tale »Tidens Sprog«. ²⁰

Hvordan betragtede Krarp så den tid, som han var sat i? En blåøjet

tro på fremskridtet og udviklingen repræsenterede han ikke. Det samme kan vi sige om de fleste af periodens alvorlige og indsigtsfulde personligheder. Krarups breve udviser en nærmest bitter, ofte direkte aggressiv holdning til aktuelle fænomener. Hvas var han også, når han i forfatterskabet beskrev tiden som syg, dekadent og slap.²¹

En form for optimisme følte han ikke desto mindre længe. Først ret sent gjorde udviklingen i kirke, teologi, folkeliv og politik ham for alvor arg. Sit beherskede lyssyn byggede han på to formentlige kendsgerninger: at en dialog – trods alt – var mulig med samtidens førende intellektuelle, og at der fandtes megen ubevidst kristendom i folket.

Krarup mente, at han selv besad særlige forudsætninger i forholdet til »den nye Tids Mænd«, så at kristent gensvar kunne få ørenlyd, uagtet den udbredte kirkeforagt. Han havde her for øje folk som de danske filosofiprofessorer Poul Heegaard (1835-1884), Harald Høffding (1843-1931) og Kristian Kromann (1846-1925). Disse lærde mænd fornemmede han at have fælles, filosofisk baggrund med.²² Ja, det var kriticismen og positivismen, som han gerne ville stå i en positiv samtale med.²³ Navnlig Høffdings tanker nærede han sympati for (omend ikke uden klare forbehold), og citerede ham ofte. En komparativ studie mellem Høffdings »Religionsfilosofi«, København, 1901, og Krarups bog med samme titel frembyder vitterlig mange lighedspunkter. Men at Krarup, som hævdede af Lindhardt, skulle have stået i et stadigt, taknemmeligt discipelforhold til Høffding er en letsindig påstand.²⁴

Fra mange sider hentede Krarup inspiration. Selvstændigt bearbejdede han sine indtryk. Således lærte han af de tyske nykantianere. Det gjaldt filosoffer som Hermann Lotze (1817-1881), Albert Lange (1828-1875), Hermann von Helmholtz (1821-1894), Alois Riehl (1844-1924) og den teologiske nykantianer Wilhelm Herrmann (1846-1922). Men det var nu ikke, fordi Krarup ligefrem satte sit eget lys under en skæppe.²⁵

Vi har peget på nogle af hans inspirationskilder. De vigtigste står imidlertid tilbage. En evangelisk teolog vil altid nævne bibelen som fundament, lad så bibelsynet være nok så divergerende. Krarup påberåbte sig også bibelbogen. Men han forholdt sig meget frit og selektivt til den hellige skrift.²⁶ Med bibelen havde han næsten udelukkende NT i tankerne, og i det samlede interessen sig om Jesu forkyndelse og jordiske gerning, medens ting som præksistensen, posteksisistensen, jomfrufødselen, opstandelsen, himmelfarten og så videre blev drøftet med en temmelig let hånd. Hovedsagen var: Jesus som personlig bærer af Guds ord. Krarup udgav da også en lille bog med titlen »Jesu Ord«, København F. 1925.

Enormt dydeborende eller overbevisende for en nutidsbetragtning virker han ikke i sin eksegesi. De nyere forskningsresultater brugte han ret overfladisk. Hans tolkning af de enkelte bibelsteder kan forekomme vilkårlig og tilfældig.²⁷

Vi kan roligt fastslå, at Krarup helt igennem var en systematisk begavelse, der hentede sin visdom fra det nittende århundredes store idoler, og dermed lå han på linje med brede kredse i dansk åndsliv.

Skulle Krarup, vores eneste betydelige og renlivede nyprotestant, nødtvungent lade sig placere i de kirkelige grupperinger, (han afskyede det kirkelige partivæsen²⁸), blev det på den grundtvigske fløj.²⁹

Ovenfor har vi bragt Albrecht Ritschl i erindring. Krarup vedkendte sig gerne et slægtsskab med denne mand. Men som alle de andre »ritschlianere« indtog han en selvstændig holdning til den store göttinger i retning af en større vægtlæggen på det subjektive og individuelle element i religionen.³⁰

Nej, skal vi udpege to læremestre for Krarup, må der direkte henvises til Kant og Schleiermacher. Hos disse to giganter fandt han adskillige af de formuleringer, som kunne gøre evangeliet vedkommende for moderne mennesker. Det drejede sig om Kants epistemologi,³¹ og om Schleiermachers kristologi³² og opdagelse af følelsen.³³

Vi har nu fremdraget Krarups åndelige aner. Hans stolthed over at kunne dele ideer med »den nye Tids Mænd« er blevet markeret. Men hvad der som nævnt også optog ham, var fornemmelsen af en uartikuleret religiøsitet i folket; med dette forhåbningsfulde syn var Krarup ganske på bane med megen nyprotestantisme både i teori og præstelig praksis. »At gøre den ubevidste Kristendom til en bevidst blev min Opgave som Forkynder«. ³⁴ I præstegerningen, og det ville for Krarup primært sige i gudstjenesten og dens prædiken, skulle teologien stå sin prøve. Prædikanten var ikke en slags foredragsholder. Det handlede om at appellere til de fromme følelser. Præsten skulle være opbyggelig. Men sproget i kirken var gennemgående belastet. Det var for metafysisk og manglede psykologisk indfølelse. Forkynderen skulle kun fremføre, hvad der var oplevet sandhed for ham. Man skulle ikke brede sig ud over alt, hvad der havde navn af at være kristendom. Kærligt og aktiverende skulle forkyndelsen lyde til menigheden. Altså drejede det sig ikke om oplysning og slet ikke om en missionerende, fordømmende prædiken, hvorfor Krarup også stedse følte sig kaldet til at afsende skarpe pile imod den indre mission.³⁵

Krarups kirkelige ideal var helt klart »en fornuftig Gudstjeneste af aandelig Art«. ³⁶ Bemærkninger af den slags må dog ikke forlede til en hurtig rubricering af Krarup i den teologiske rationalismes skema; det

skulle allerede hans betagelse af Schleiermacher forhindre; tværtimod kunne der hvile et mystisk (ikke sværmerisk) præg over hans tænkning.³⁷ Og i disputatsen betegnedes inkarnationen in bonam partem som et mysterium (s. I og s. 363). Han tænkte i denne forbindelse på noget i sin grund udsigeligt for erkendelsen, men som vi alligevel gjorde os bevidst i følelsen; blot burde man ikke blive stående ved opfattelsen af Gud som »det store X«; man måtte videre i den religiøse tydning af tilværelsen.³⁸ Just denne tydning var forkyndelsens opgave. Og det opdrag fandt Krarup ikke utopisk i et samfund som det danske, der var mere kristent, end det tit selv vidste af.³⁹ Men, som vi skal se, måtte kirken så på sin side acceptere tidens tankemæssige fundamenter på en selvstændig vis.

Erkendelselæren

»Es muss auf Kant zurückgegangen werden« lød kampråbet i de sidste årtier af forrige århundrede fra en generation, der var træt af at leve i en filosofisk forfaldstid. Det var Kants epistemologi og etik, der optog sine, mindre hans ansatser til metafysisk eller religiøs tænkning.⁴⁰ Som ovenfor anført var Krarup med på vognen. Han var indforstået med, at man som teolog måtte starte med erkendelsesteorien.⁴¹ Følgelig skrev Krarup, hvad han følte tiden fordrerede af ham, sin højt berømmede »Religionsfilosofi« ud fra en kristen grundholdning, men fra begyndelsen til enden tog han løsningen af det erkendelsesteoretiske spørgsmål op til behandling.⁴² Hans ambition stod ikke til at optræde som fagfilosof, men livtaget med erkendelselæren tjente som et nødvendigt redskab til at nyopdage de oprindelige, kristelige værdier. At bringe »lys over landet« som et slagord fra perioden hed. Åbenhed over for de nye lysgivende erkendelser ville i Krarups øjne kun være til gavn for evangeliets udbredelse i folket. Gik kirken med nedsænket blik i tidens levende miljø, ville den havne i obscurantisme og dermed snarlig glemsel.

Krarup stillede sig selv det spørgsmål, om han ikke lod epistemologien indtage en for profileret position. Ikke overraskende svarede han benægtende på spørgsmålet. Også på det felt gjaldt det om at bryde ned og bygge op. Ulykkeligvis havde kirkelæren på et så vitalt punkt som kristologien fulgt det forældede, filosofiske, skolastiske skema om forholdet mellem væsen (substans) og egenskaber (accidenser). Omvendt burde teologien, undervist af den nye videnskab, betragte tingene i deres nøje, faktiske relation til hinanden. Ved hjælp af en nutidig, filosofisk arbejdsmetode kunne kirken – hvis den ellers var beredt – erhverve sig en meget mere korrekt kristologi. »Saa stor Betydning har altså det erkendelsesteoretiske Synspunkt«.⁴³

Kirkelærens misgreb i erkendelsesteorien fik tillige uheldige konsekvenser i retning af et ahistorisk syn på kristendommens hovedskikkelse. Idet man ikke havde respekteret relationsforholdet mellem tingene, havde man grebet til den foran omtalte, fortvivlede treenighedslære, som i stedet for at holde sig til Jesu konkrete liv havde udspekuleret »et abstrakt Fantasifoster«, der før sin jordiske gerning skulle gælde for at være Guds søn. Men et sådant fantasiprodukt kunne mennesker naturligvis ikke have en eksistential, praktisk relation til.⁴⁴ Sådan følte Krarup igen at have leveret en dokumentation på nødvendigheden af en præcis erkendelsesforståelse. Epistemologien skulle indirekte være »praktisk« og dermed tjene forkyndelsen og opbyggelsen. Derimod havde den gamle, kirkelige metafysik været »teoretisk« og følgelig uanvendelig, når emnet var de højeste, åndelige spørgsmål.⁴⁵

Med sin markante distinktion mellem det praktiske og teoretiske element i tilværelsen og i tænkningen stod Krarup på linje med den teologiske nykantianisme, og han udtrykte da også begejstring for Wilhelm Herrmanns teologiske refleksioner;⁴⁶ men fælles for både de teologiske og de filosofiske nykantianere var, at de ikke slavisk fulgte mesteren; selv blev Krarup tidligt grebet af den kantiske filosofi,⁴⁷ og han forlod aldrig for alvor denne position,⁴⁸ men ligesom Herrmann »nøjedes« han ikke med Kant, hvad vi ser af begges optagethed af kristologien.

På angivelig linje med Hermann Lotze og Albrecht Ritschl, der ligeledes mere eller mindre udtalt havde frekventeret Kants skole, fastslog Krarup i disputatsen, at erkendelsen af virkeligheden (in casu Kristi væsen) ikke filosofisk og videnskabeligt var tilgængelig for os, som den var i sig selv (an sich).⁴⁹ Tværtimod måtte vi anbringe os i et faktisk relationsforhold til den fænomenale væren (in casu den historiske begivenhed Jesus). Glemte vi det, blev objektet realiter uerkendeligt for os. Alene gennem det konkrete erfaringsforhold, til forskel fra et spekulativt, kunne den kristne finde en samstemmighed med den transcendent virkelighed. Nok kunne dette synspunkt forekomme at ville indføre en helt ny form for erkendelse, men ifølge Krarup var den principielt i overensstemmelse med de tidligste, kristne tænkere og den positive, unge reformation, men hedensk filosofi og skolastik havde fordærvet de rette tendenser.⁵⁰ Et fuldstændigt brud med traditionen efter NTs tilblivelse plæderede Krarup altså ikke for.

De refererede synsmåder medførte ikke, at han som den nykantiansk prægede systematiker R.A. Lipsius (1830-1892) mente, at de religiøse forestillinger bare leverede en ikke-adækvat erkendelse af det oversanselige. Lipsius havde, påstod Krarup, foretaget en uholdbar skelnen mellem den naturlige, videnskabelige, upersonlige tolkning af tilværel-

sen, og så en praktisk bevidsthed, der kun *postulatmæssigt* forholdt sig til transcendenzen som en realitet. Men i religionen var ikke tale om blot et postulat, hævdede Krarup. Her handlede det om relationen til en ydre virkelighed, som pegede hen på et højeste væsen, idet den pågældende ydre virkelighed (Jesus) nemlig var en gengivelse af dette højeste væsen (Gud). Det betød videre, at der eksisterede et gensidigt forhold imellem de tre størrelser: Gud, hans historiske væren i verden, og menneskene, der oplevede det højestes tilsynekomst.⁵¹

Ovenstående ideer udbyggede Krarup løbende i hele sit følgende forfatterskab og navnlig i »Religionsfilosofi«. I dette storværk blev nykantianismen for første gang, omend sent, indført i seriøs, dansk teologi. Hensigten med bogen var at løse den aktuelle og klassiske konflikt mellem tro og viden. »Måtte den nogle Steder bringe Lys og Klarhed«, hed det appellerende og karakteristisk (s. IV).

Til det nævnte formål skulle erkendelseslæren yde sit vægtige bidrag. Den var en sikker disciplin ganske som anden moderne videnskabelighed. Men den havde sine grænser, akkurat som videnskaben overhovedet. Den videnskabelige erkendelse var ikke af absolut karakter, men af relativ karakter. Ergo var en anden verdenstydning mulig: den kvalitative til forskel fra den kvantitative, den etisk-religiøse fra den teoretiske, den forstående fra den forklarende. Det ville sige, at religionen fortsat havde sin eksistensberettigelse (s. 4, 44, 374ff. o.a.). Videnskaben frembød således, når erkendelseslæren blev forstået i overensstemmelse med den kantske kritiscisme, ingen fare for kristendommen.

Desuden havde kritikismen en rensende funktion. Ifølge Kant havde vores erkendelse en fænomenal karakter, ligesom han havde fastslået basalt, at vi ikke kunne konstatere andet, end hvad der ejede en vis formel lighed med os, hvilket ville sige var i overensstemmelse med vores sanseopfattelse ud fra dens anskuelsesformer. Med denne operation havde Kant tilintetgjort metafysikkens spekulationer ud fra objektet samt romantikkens spekulationer ud fra jeg'et (s. 15ff.).

Videnskaben var en art abstraktion. Vel intenderede den som naturerkendelse at være en énhedsbetragtning i overensstemmelse med vores erkendelses lovmæssighed. Et helhedsbillede tilbød den alligevel ikke. Det ville altid kun være verden, som den fremstod for os, subjektivt bestemt, den skildrede. Endvidere var det altid sammenhængen tingene imellem, som den fokuserede på, og ikke så meget en analyse af de enkelte genstande. Således blev videnskaben blot en »fænomenalisme« med de dertil hørende indskrænkninger (s. 21ff.).

Iøvrigt kunne den ros tildeles den moderne videnskab, at den i mange henseender udvidste nøgternhed, f.eks. når fysiologien – vendt imod

vulgærmaterialismen – afslog at udlede de psykiske fænomener af de fysiske processer (s. 31ff.).

Også den udbredte anerkendelse af årsagslovens fakticitet tilsluttede Krarup sig, ligesom han i lighed med Høffding godtog Helmholtz meget omtalte teori om energiens konstans. Heller ikke causalloven såvel som Helmholtz' teori kunne – som det ofte var blevet påstået – udgøre en trussel mod religionens ret til at være. Også årsagsloven var subjektiv bestemt og relativ i sit sigte; endelig mente Krarup at gå i hånd med David Hume (1711-1776) ved at betragte årsagsloven som i sig selv irrationel, og blot gældende som et brugbart redskab for erkendelsen (s. 35ff.).

I det hele taget fremtrådte videnskaben slet ikke an sich som sådan en sikker, sluttet størrelse. Ikke alene havde den som nævnt sine begrænsninger, men den rummede ligefrem et vist tilfældighedens præg. For det første var videnskaben tvunget til at standse ved nogle uforklarlige urdata, og det ville sige ved tilfældige fakta. For det andet måtte de kvalitative, eksistentielle spørgsmål også have krav på en form for analyse, men en sådan redegørelse evnede en mekanisk bestemt videnskab ikke at give, hvorfor dens forklaringsmodel bar præg af selektiv tilfældighed (s. 46ff.).

Med slige overvejelser så Krarup det som evident, at vel kunne Gud ikke findes på videnskabens plan, men at videnskaben på sin side ikke kunne anfægte vores ret til en finden frem til Gud ad andre stier, utilgængelige for den.⁵²

Vi vil nu vandre ad disse stier, og idet vi for nærværende har beskæftiget os med de erkendelsesteoretiske problemer, agter vi nu at rette blikket mod *underet*, der i hvert fald siden oplysningstiden havde stået konstant på den religionsfilosofiske dagsorden.

Høffding havde talt om »det Bastardbegreb, som kaldes Under« (anf. skr. s. 28). Som kristen, apologetisk tænker kunne Krarup aldrig tilslutte sig en så brutal formulering. Imidlertid har vi noteret os hans nøje afhængighed af Kants epistemologi, hvorfor der ikke kan forventes en traditionel behandling af underbegrebet.

Så væsentlig betragtede Krarup dette spørgsmål, at vigtige afsnit i hans produktion blev helliget det.⁵³ Utvivlsomt var problemstillingen for ham bestemt af den givne situation. Det stod ham klart, at den moderne bevidsthed ville have mere end vanskeligt ved at fæste lid til ud-sagn om en særlig, guddommelig indgriben og nærværen i naturforløbet. Men emphatisk understregede han nødvendigheden af at prioritere det åndelige under frem for det fysiske under eller naturunderet.⁵⁴ Det åndelige under måtte forstås alene relativt. Idet Gud gik i kompagni

med vores ånd, opstod der et ikke-forstandspræget, hemmeligt forhold. Åndslovene kunne ikke forklares ved hjælp af den mekaniske lovmæssighed. Ej heller skulle der opstilles en modsætning mellem Gud og natursammenhængen sådan at forstå, at Guds virke indskrænkedes til et mirakelfelt.⁵⁵

Hvorledes mødte vi overhovedet Gud som en særlig begivenhed i vores liv? Jo, det lod sig begribe gennem en forestilling om Gud som »den koncentrerede Kraft, som den, der helt og fuldt lader sig gribe paa et bestemt Sted med hele sin Magt og Livsfylde«. ⁵⁶ Tanken om Guds virke som en kraftkoncentration stred ikke imod teorien om energiens konstans, da Gud ikke tænktes at indføre nye elementer i naturordenen; »kun« i enkelte situationer kombinerede han kendte faktorer på en for os uforklarlig måde.⁵⁷ Trods det anførte, som røbede megen skepsis over for gængs undertro, indtog underet sin urokkelige position hos enhver kristen som værende en handling af Gud, hvorved der skænkedes os en ny begyndelse.⁵⁸ Det var altså ikke intentionen at eliminere underet fra den kristne bevidsthed, som det skete i rationalismens dage. Men underet skete ikke over naturen, men med den som medium.⁵⁹

Med sådanne argumenter og lignende troede Krarup at have sikret den kristne undertro en sikker plads over for den nye tids skeptikere, samtidig med at han mente langt bedre end den gamle kirkelære at kunne fremdrage opbyggelige værdier.⁶⁰

Den praktiske erkendelse og psykologien

Vi har i det foregående omtalt forskellen mellem en praktisk og en teoretisk kristendomstydning; herunder har vi bemærket Krarups drøje hug mod, hvad han anså for en abstrakt, virkelighedsfjern, upsykologisk teologi. Efter at have nedbrudt fortids møre mur ville han opbygge en praktisk, sjæleligt indfølelse teologi; derfor det for en barthiansk generation så provokerende motto på »Ideal Kristendom«: »Teologi er i sin Grund Psykologi.«⁶¹

For Krarup var det en afgørende sag at afdække menneskets vilkår som et eksisterende væsen. Hvad eksistens som sådan er hørte også på Krarups tid til diskussions- og stridsemnerne, men i hvert fald valgte han følgende, sigende formulering: »Eksistens er ... et Forhold til det ikke rationelle i Personen, til det fornemmende og handlende i os, det vil altsaa sige det praktiske Subjekt«. ⁶² Med denne definition var Krarup kommet ind på forståelsen af det – bredt sagt – psykiske i os, til områder som bevidsthed, sjæl, ånd. Alt det som også for videnskaben ifølge Krarup hørte til vores nødvendige udrustning som subjekter, men som – videnska-

beligt set – var en transcendent hemmelighed, og så alligevel hørte til den praktiske, selvhævdende (in bono sensu) side af vores væsen.⁶³

Ved at trække denne linje op, nemlig gående fra det ydre og teoretiske til det indre og sjælelige, følte Krarup, at han i Schleiermachers ånd forlod dogmelæren og nåede til en eksistentiel forståelse af sjælelivet.⁶⁴

Med ovenstående har vi præciseret, at den krarupske brug af ordet *psykologi* ikke frimodigt kunne sættes på samme streg som vores moderne anvendelse af ordet. Ganske vist talte han om »en psykologisk-empirisk analyse« af kristendommen, som vores bevidsthed har recipe-ret den, og hed det videre, ved en psykologisk-empirisk metode behandlede Jesu forløsende gerning, idet man ad den vej fandt ind til hans indre gennem dets effekt på os som de modtagende.⁶⁵ Denne sprogbrug forlod Krarup, og anvendelsen af begrebet empiri forekommer da også lidet dækkende i forbindelse med hans psykologiske-praktiske metode, der – som vi snart skal se – relaterede til størrelser som *billedet*, *symbolet* og *poesien*.

Under indflydelse af Albert Lange opdagede Krarup for alvor eksistensen af en videnskabelig psykologi, der arbejdede på de samme betingelser som de øvrige fagvidenskaber og med de dertil hørende begrænsninger.⁶⁶ Begrænsningens kunst skulle der ikke lades hånt om. Indenfor de afstukne grænser kunne der indvindes givtige erkendelser. Til gengæld burde kirkelærens forældede teori om en sjælesubstans fejles til side. I samklang med epistemologien erkendte psykologien af nyere dato, at det sjælelige element viste sig i aktivitet, og det ville sige i funktioner som erkendelse, følelse og vilje; med disse egenskaber hævdede det sjælelige sig kvalitativt over den passive natur.⁶⁷

Idet vi oplevede os selv som følende og villende væsener, erfarede vi samtidig en hengivelse til noget, der gik ud over vores teoretiske sans. Denne bøjen sig for noget større og højere end det rationelle havde selvfølgelig ikke en heteronom karakter. Nu drejede det sig om den individuelle evne til at afgøre, hvad der for mig den enkelte stod som noget værdifuldt. Som mennesker vidste vi os ikke bare hensat i en teoriernes uendelige kæde af relationer, men gennem en særegen følelseserfaring erkendte vi os hjemme i ideernes og værdiernes univers.⁶⁸

Det her sagte bringer os gennem porten til moralens og religionens rige. Retningen gik *fra* moralen *til* religionen.⁶⁹ Endelig ikke omvendt. »Først idet vi finder Moralloven og giver os hen til den, bliver vi Mennesker i fuld Forstand«, fordi vi igennem den etiske fordring modtog en forsikring om vores selvværd betinget af, at vi havde et viljesformål med tilværelsen til forskel fra de umælende skabninger.⁷⁰

En afgørende faktor i menneskets formålssætten var dets valg af,

hvad der var godt, og hvad der var ondt. Det moralske, vurderende subjekt afgjorde sig frit, suverænt og ansvarligt for de krav, som han mødte i livet, om de var gode eller onde. Gennem den autonome afgørelse blev vi os selv og var på vej til religionen.⁷¹ Den moralske fordring indeholdt nemlig anskuelsen af et højeste gode.⁷²

Krarup postulerede, at der ikke alene *var* en etisk transcendens, men at påstanden herom tillige indeholdt et *hvorledes* denne moralske verden var beskaffen, og her ydede det religiøse fænomen den nødvendige information.⁷³

Hvad der kendetegnede religionen var en praktisk, vurderende indstilling til tilværelsens styrende magter, således som de fremtrådte i historien. Psykologi, krarupsk forstået, og historisk fornemmelse var vores værktøj, når vi personligt ville leve os ind i den religiøse sfære.⁷⁴

Sprog, billede og åbenbaring

Hvorledes formidlede Krarup sine indvundne erkendelsesteoretiske og psykologiske resultater? Med hvilket sprog skulle man få kirkefremmede mennesker i det tyvende århundredes begyndelse til at begribe, »hvorfor det højeste er at være en Kristen«.⁷⁵

Krarup var overbevist om, at han havde demonstreret kirkelærens begrebsfallit. Videnskabens ordskat var neutral og teoretiserende,⁷⁶ og derimod var intet at indvende. Men for den protestantiske forkyndelse var det en forpligtelse at fremføre en vedkommende, alment-fattelig tale. Hvorledes Krarup forestillede sig løsningen af denne opgave i den praktiske fornufts navn, skal vi se mere indgående på.

Vi har nævnt ord som *billede*, *symbol*, *poesi* i det krarupske vokabular.⁷⁷ Også Høffding anvendte disse udtryk,⁷⁸ men hos Krarup fik de en særlig kristelig prægnans, ligesom hos åndsfællen Harnack.⁷⁹

Inden vi nøjere udforsker sprogbrugen i Krarups teologi og dermed billedet og symbolet, er det uomgængeligt at se på hans vurdering af kunsten – dette begreb taget i dets vidste betydning.

Som han på epistemologiens og etikens område var særdeles bundet til Kant, gjorde det samme forhold sig gældende, når emnet handlede om kunstens væsen, funktion og betydning. han støttede sig uforbeholdt til Kants kendte udviklinger i »Kritik der Urteilkraft« om det skønne som et desinteresseret velbehag. Helt i samme ånd skildrede Krarup kunsten som en opdagelse, (normalt skjult for hverdagsmennesker), af nogle særlige karakteristika ved tilværelsen. Kunstens observationer formidlede et harmonisk billede af livet, og den kunstnydende oplevede »et uinteresseret Velbehag«.⁸⁰

Krarups platoniske forhold til kunstens verden gik man ikke fejl af. Kun religionen bragte sandhed og virkelighed i menneskers liv. Digtningen gav blot et æstetisk indtryk.⁸¹ Kunsten formåede ikke at transcendere jeg.et.⁸² Fremdeles indeholdt kunsten et quietistisk element, der fik mennesker til at abstrahere fra deres eget liv som eksisterende og fordrede af tilværelsen.⁸³

Logisk kunne Krarup drage den slutning, at kunsten »ikke *er* egnet til at kunne være det højeste Udtryk for vores Liv«, netop fordi kontrasten mellem det onde og det gode blev negligeret i en æstetisk harmonisøgen.⁸⁴

Det var kort sagt ikke kunstens billeder i deres egenart, der optog Krarup. Interessen samlede sig om religionens sprog, foragtet af mange, som skulle høres, så at det blev de lyttende en opløftelse, og hvad var religion vel andet end »en udfyldning af vore højeste menneskelige »tanker, anelser og drømme««. ⁸⁵ Derfor så han også med ophøjet ro på, om man ville betegne hans religiøsitet som digtning eller fantasi;⁸⁶ hovedsagen var dog, at den enkelte vidste sig hjemmehørende i et idealt, usynligt samfund,⁸⁷ som Krarup i lighed Kant, Ritschl og Wilhelm Herrmann kunne kalde *Guds rige*, selvom dette begreb dog ret sjældent var at finde i hans ordforråd.

Hvad Krarup frem for alt ville have frem i sin særegne forkyndelse var at vise et billede af Kristus »opfattet i den troende intuition af Herrens venner«.⁸⁸

Når det gjaldt morallæren kunne Krarup betegne sine anskuelser som en slags intuitionisme, hvilket betød en teori om, at de moralske kendsgerninger kunne erkendes gennem umiddelbar indsigt.⁸⁹ Præcis den samme forståelsesvinkel kan man gå ud fra ved bedømmelsen af hans religionsbegreb, såfremt det ikke mistolkes som et historiefremmed følelses- og oplevelsesfænomen.

Når Krarup så gerne og så hyppigt brugte udtrykket *billede*, skyldtes det dels hans uvilje mod systemer og intellektualisme dels hans vægtlæggen på intuitionen og på oplevelsen og værdien.⁹⁰ Idet vi var optaget af de højeste, åndelige ting, stod det som et faktum, at vi greb til billedsproget. Akkurat som Jesus havde fremstillet Guds rige ved lignelsers hjælp. Vores fantasi havde jo bare verdens erfaringsmateriale til sprogværktøj. Billedsproget og symbolet og analogien var sandelig ikke mindreværdige redskaber sammenlignet med andre udtryksformer. Ja, just med disse værktøjer arbejdede den tænkende og følende religiøsitet. Krarup indrømmede, at der kunne gøre sig en vis vilkårlighed gældende ved et symbolvalg. Billedsproget udsprang vitterlig ikke af den eksakte erkendelse, men havde fantasien til ophav. Alligevel vakte

symbolet en følelsesmæssig forestilling, der gjorde krav på almen-gyldighed. »Og hvis det (symbolet) skal have nogen Værdi, da maa det have en vis Lighed med det, som det skal være et Billede af.« I den religiøse tale fortyndedes forestillingerne simpelthen, hvis vi ikke anvendte det billedlige, konkrete sprog. En begrebsmæssig opfattelse af Gudsforestillingen kendt fra gammel teologi (den ortodokse kirkelære) og nyere teologi (Krarup nævnte den nærmest frireligiøse Alois Biedermann 1819-1885), opererede med fiktioner og tomme begreber. Vi kunne aldeles ikke opnå en fuldt dækkende erkendelse af Gud, og dog oplevede vi ham som en højeste værdi, der forholdt sig til os, og det med almen-gyldighed og nødvendighed. Ganske vist reserverede vi os med en vis frihed over for det billedlige sprog, (det var trods alt en abstraktion fra vores verden), men selvom formen var båret af poesi og fantasi, så var dog indholdet ganske troværdigt.^{91,92}

Som kristen teolog måtte Krarup fastholde tanken om sandheden som åbenbaret. Han hævdede ovenikøbet kristendommens absolutthed.⁹³ Ved at fastholde den position stillede han sig på den fløj, der stod Ritschl og Wilhelm Herrmann nær, og holdt afstand til kulturfilosoffen og teologen Ernst Troeltsch (1865-1923), og den såkaldt religionshistoriske skole.

Påtrængende blev imidlertid spørgsmålet, hvorledes man i forhold til ny erkendelsesteori, ny psykologi, ny filosofi, kunne finde plads for åbenbaringen og tilmed i eksklusiv forstand. Godtnok havde Krarup fundet en plads til religionen ved at påpege videnskabens begrænsede verdens- og livsopfattelse; endvidere havde han åbnet en dør til en moralsk og religiøs tyding af tilværelsen. Tilbage stod stadigvæk problemet med den historiske åbenbaring. Kirkelærens autoritetsstandpunkt med Guds eksistens som et indiskutabelt faktum stod ikke til troende for et moderne livssyn, der afgjorde sig ud fra egne oplevede erfaringer. Et synspunkt der også betragtedes som gyldigt vedrørende kristendommens sandhed. Og da Krarup forkastede »den kompakte Opfattelse af Kristendommen som en fast given Størrelse«, lagde han vægten på en værdidom fremfor en værensdøm. Værdidommen sagde ham, at den historiske skikkelse i sin betydning for os på det personlige plan var den absolutte åbenbaring.⁹⁴

Med sin koncentration om en historisk enkeltskikkelse mente Krarup at have undgået konflikt med den videnskab, der altid måtte betragte historiens nyskabende skikkelser som noget gådefuldt.⁹⁶ Verden og livet indeholdt dimensioner, der var større end en materialistisk opfattelse gjorde sig klart. De religiøse billeder og symboler bar godtnok særlige træk, men ikke mere specielle end at ethvert menneske med åbent sind

måtte være opmærksom derpå. Vores visdom hentede vi hos de visonære genier.⁹⁷

Verdensbilledet

Som påvist kan Krarup ikke opfattes som en meget original skikkelse indenfor den systematiske teologi, dertil var han for konform med nyprotestantismens brede strøm. Et fællestræk for al nyprotestantisme er en udtalt kulturåbenhed i så høj grad, at man har talt om kulturprotestantisme, fordi kulturen har fungeret som referensramme. I den forbindelse er Ernst Troeltsch en hovedskikkelse. Men også Ritschl og hans mere eller mindre trofaste disciple, heriblandt Krarup, var levende optaget af et kristenmenneskes liv i og med verden. Men en anklage mod disse folk for opløsning af kristendommen i kulturfilosofi, ville de føle dybt krænkende, for såvidt som de efter deres intention havde NTs udsagn om Guds gerning i historien på et bestemt tidspunkt som fixpunkt. At deres kosmologi så viste tydelige rødder til Kant, Hermann Lotze, ældre filosofi og sagtens også til stoicismen er en kendsgerning.

Forholdet til verden skildredes af Krarup som betydningsfuldt: »... det er dog en Elementarbestemmelse ved Religion, at den indeholder et Forhold til Verden udenfor os«. ⁹⁸

Det var vores indlysende pligt som kristne at betragte den virkelighed, som var blevet vores, som en god gave, der skulle modtages med ubetinget respekt. ⁹⁹

Dette religiøse grundsyn førte ikke til en identifikation mellem verden som fænomen og Guds virken. Faktisk talte Krarup om to verdener: den transcendenten verden, som var ubeviselig for videnskaben, der udforskede den forhåndenværende naturverden. Imidlertid fungerede disse to verdener ikke dispart af hinanden. Religiøst set stod den transcendenten verden, hvad Krarup kaldte »i Rapport til« sanseverdenen. Idet begge størrelser forholdt sig til de samme begivenheder opstod der tilsyneladende konflikter og kollisioner. Disse sammenstød afsløredes som en illusion, når det erkendtes, at religionens totaltydning af verden alene bestod i en hævvelse af et *åndeligt* formål for verden og menneskene i den. En sådan teleologisk bestemmelse hørte nemlig ikke videnskabens gebet til. På den anden side var den ikke fjendsk over for det videnskabelige verdensbillede. Den var en kvalitativ parallelforsøgelse til forskel til den naturlige, videnskabelige verdensforklaring. ¹⁰⁰

Vel kunne mennesker, når de hørte den etiske fordring som personlig rettet til sig, føle sig rodløse i »denne Relativiteternes Verden«. ¹⁰¹ Men for en religiøs livsytning kunne billedet af verden ikke fremstå som

bare malt i dystre kulører. Nok forudsatte etikken, at verden var disharmonisk, – ellers var eksistensen af en etisk fordring meningsløs. Men trods de mørke farver, som vi så, var verden en ret arbejdsmark for det moralske og dermed aktive menneske.¹⁰² Og dermed stemte moral og religion fint sammen, thi: »Den oprindelige Religiositet har en afgjort konkret Karakter og har et frejdigt, lyst Syn paa Tilværelsen«. ¹⁰³

Denne verdensoptimisme var netop funderet på et religiøst livssyn.¹⁰⁴ Krarup opretholdt troen på verden som skabt, men han benyttede ikke et forklaringsprincip (skabelsesmyten i Genesis); derimod anlagde han en værdibestemmelse, idet han opfattede verden som teleologisk sat af Gud. Verden var midlet for en etisk-religiøs formålssætten.¹⁰⁵ Selv var vi ikke »tilfældige Produkter af Jorden«, og med apostlen (rom. 8, 28) vidste vi, at alle ting samvirker til gode for dem, som elsker Gud, så at vi styres på livets bane til vores lykke og vækst.¹⁰⁶ Hermed har vi mærket os en sammenkobling af paulinsk forsynstanke og kantiansk teleologi.

Nok spillede forsynstroen ikke en stjerneverole hos Krarup, men den trådte dog godt frem på scenen, når det hed: »I Forsynstanken har vor kristne Tro sin rigeste Udfoldelse.«¹⁰⁷

Krarup opfordrede da sine læsere til at tage tilværelsen, som den nu engang var. Vi skulle ikke sætte os på Guds sæde og kræve alle livsgåder løst. Kirkelærens abstrakte fuldkommenhedsbillede af Gud og hans skaberværk var til ingen nytte. Det billede, som i åbenbaringen rullede op for os, frembød et ganske andet skue. Her stillede vi overfor et billede, der viste sygdom og nød i tilværelsen. Men vi så også Gud som den, der gik ind i verden og tog kampen op imod den jordiske lidelse.¹⁰⁸

Nøden i verden skulle ikke bortforklares, men den måtte heller ikke få os til at miste det åndelige fodfæste. Lidelsen kunne være redskabet for de største menneskelige opgaver. Det vidste Guds søn, og derfor kunne han føle sig »i den dybeste harmoni med den verden, der korsfæstede ham«. ¹⁰⁹

Kristeligt set gjaldt det, at den, der i verden ofrede sit liv for Kristi skyld, skulle finde livet. »Her er den store ideale visdom fremsat, som mere end noget andet er ejendommelig for Jesu forkyndelse«. ¹¹⁰ Det vilde videre sige, at når vi var aktive på det godes side, overvandt vi disharmonien i verden, og modsætningerne blev et middel for vores sejr over verden, hvorfor verden uanset de uundgåelige konflikter stod som en størrelse, som vi kunne være i samklang med. Ud fra en religiøs betragtning burde vi ikke nedvurdere verden som en masse, et materiale uden vækst og udvikling; tværtimod var den lagt i vores hænder, for at vi selv kunne skabe den rette tilværelse.¹¹¹

Vi kan konkludere, at Gud var »i rapport« til menneskene, til livet og til verden. Utrættelig fastslog Krarup, at disse relationsforhold kendte vi alene fuldt ud gennem Kristi gerning. Alligevel ser vi os i stand til på dette punkt i vores opsats at levere nogle foreløbige bestemmelser af det krarupske Guds billede.

Billedet af Gud

Vi har iagttaget Krarups vedholdende angreb på kirkelæren. Tidligere (i note 4) har vi vendt os mod Kristen Valkners bedømmelse af Krarup som en moderat liberal teolog. Hvor »langt til venstre« Krarup forsvarede de nyprotestantiske bastioner, ligger ikke overraskende for dagen i hans »Guds billede«, et udtryk som vi gang på gang støder på, og vi har in mente: et levende billede til forskel fra dogmatikkens tomme begreber. Næsten lapidarisk skrev Krarup: »Saa dømmer vi paa en ny Maade, om, *hvad det er, der gør Gud til Gud*«, ¹¹² Det var ikke først i 1926, at han nåede til slig en dristig tankegang. Den ligger allerede i disputatsen. I den blev det fastslået, at mennesket var skabt i Guds billede. Det betød i den krarupske udlægning, at mennesket besad en særegen evne til fællesskab med Gud. Denne potente mulighed indicerede en *indre*, reel evne hos os. Kun det vi som mennesker havde anlæg for, formåede vi at bringe til udfoldelse. Idet mennesket søgte Gud, fordi det var af Guds slægt, kom det i samfund med Gud. Kort sagt: »den immanente guddommelige tilstedeværen ... konstituerer menneskets væsen«, hvorfor det kunne betragtes som en given sag, at der mellem Gud og menneske ikke forelå en kvalitativ forskel, men blot en kvantitativ. Der lå ikke en afgrund mellem mennesket og Gud. Guds billedligheden var ikke ligefrem ødelagt i os. ¹¹³ At vi mennesker havde mange fejl, var Krarup ikke i tvivl om. Men erkendte vi vores syndighed i forholdet til Gud, hændte det positive, at Guds billedets træk stod klart for os i deres moralske idealitet, ligesom vores tillid til Guds tilgivende kærlighed som korrelat havde en moralsk bevidsthed i os. ¹¹⁴

Gud var »den hellige, ideale vilje«, i hvis kærlighed al menneskelig kærlighed havde sit udspring. Atter en definition, som Krarup ikke var i tvivl om, virkede kritisabel i manges øren som et mistænkeligt udtryk for manglende respekt for Gud. Men anliggendet bestod i at fremstille Gud ikke som en upersonlig almagt, men som personlig, aktiv vilje og det ville sige: kærlighed. ¹¹⁵

Gud og mennesket var så at sige i en indbyrdes, forstående dialog, idet Guds stemme og vores stemme lød ens i den etiske fordring, samvittighedens røst. ¹¹⁶

Med dette relative Guds billede skulle vi befinde os ude over den intellektualistiske modsætning mellem størrelserne *endelig* contra *uendelig*. Der forelå en følelsesmæssig bestemt, indre uendelighed, når vi vidste os overvældet af Guds billedet. Krarup kunne tale om et »Anskuelsesbillede«, som fyldte os med ærefrygt og tryghed. Det betød den mest intime sammenhæng mellem Gud og os.¹¹⁷ Utvetydigt pointerede Krarup menneskets betydning i forholdet til Gud: »Det afgørende ligger i *Gudsforholdet*, men det er bestemt ved visse indre Betingelser, som alene er afhængige af os selv«. ¹¹⁸ Her tænkte Krarup fremfor alt på vores etiske vilje. Det var ham en psykologisk urimelighed at forestille sig mennesker, hvis vilje var styret af kun negative maximer (den destruktive nihilisme kendte han åbenbart ikke). Det naturlige menneske måtte ikke frakendes en oprigtig vilje til det gode. I konsekvens af dette synspunkt fordømte Krarup kirkelighedens nedvurdering af de såkaldte hedningers åndsliv.¹¹⁹

Af os selv kunne vi almindelige mennesker ikke tænke os billedet af det guddommelige. Vi erindrer det sagte om geniernes visionære indsigt (s. 16). Men når vi først var blevet ført til et møde med det højeste væsen, opdagede vi, at dets karakter bestod i lige akkurat, hvad vi begærede.¹²⁰ Og idet Krarup som en selvfølgelig forudsætning gik ud fra, at vi allermest ønskede at hævde os selv i moralsk forstand, blev billedet af Gud til forestillingen om den store, ideale giver, der både var skænkende og fordrende i sin kærlighed.¹²¹

Eftersom det var vores ideale Jeg, som var det endelige formål med vores moralske (og dermed tillige religiøse) aktivitet,¹²² var det indlysende, at Guds billedet ganske måtte være i overensstemmelse med vores bedste længsler. Ja, Gud kunne ligefrem beskrives som vores ideal eller forbillede.¹²³

Når samfundet med Gud som den kærlige, himmelske fader var i sin orden, nærrede mennesket kærlighed til Gud. Vores kærlighed til Gud indebar en kærlighed til os selv. For Krarup var kærligheden karakteriseret ved, at ens eget selvformål identificeredes med den elskede parts selvformål, da der ellers forelå en psykologisk uhyrlighed.¹²⁴

Polemisk imod denne opfattelse kunne den kritiske læser hævde, at derved tegnedes Gud i menneskets billede – og ikke omvendt. Krarup fornemmede selv, at nogen kunne se hans position åben for angreb. Imidlertid afviste han Ludwig Feuerbachs (1804-1872) behandling af religionsfølelsen som en form for egoisme. Krarups modargument bestod i, at Feuerbach havde overset den etiske fordrings ophøjethed og følgelig dens guddommelige præg. Ligeledes havde Feuerbach bedømt religionen énsidigt subjektivt og dermed udrangeret den som en falsk

forestilling. Men: »Religion *kan* meget vel være sand, selvom den nok saa meget svarer til vort Hjertes Trang«. ¹²⁵ Vel havde Krarup travlt med at eliminere mistanken om, at vi i os selv fandt materialet til Gudsbilledet. ¹²⁶ Ikke desto mindre hævdede han, at vi havde et religiøst apriori psykologisk forstået, altså ikke i formal, religionsfilosofisk forstand. ¹²⁷ Han ville simpelthen udføre »den nøje Sammenhæng mellem Billedet af Gud og vor Bevidsthed«. ¹²⁸ Så langt bevægede han sig i sin mennesskeliggørelse af Gudsbilledet, at det hed: »Gud maa udledes af os«, ¹²⁹ dog opretholdt han det forbehold, at Gud ikke kunne afledes af os, men at vi besad et kriterium for, at vi stod over for en real magt. ¹³⁰

En ideale, højeste magt, som Krarup stadig vendte tilbage til, havde ikke et formalprincip som etikette; der var tale om et personprincip. Krarup så sig ikke forpligtet til at holde sig til Gud som en suveræn magt, der autoritativt fordrede individet. Det ville efter hans mening være et modbydeligt overgreb. Gud var ikke sådan fjernt fra os. Han skulle ikke tiltales i tredje person. Vi skulle sige *du* til Gud. Dermed foretog vi ubestridt et spring, men ikke i kierkegaardsk forstand; det var et spring til den magt, som svarede til det bedste i os selv. ¹³¹ Helt malplaceret var det vel så ikke at spørge, om vi ikke ærlig talt sagde *du* til vores spejlbillede, og ikke til Gud som en transcendent magt. ¹³² Umisfårs-tåeligt hører vi om Guds iboen i os. ¹³³

Troen på Gud

Det fremgår af vores analyser, at for Krarup var religiøs tro og dermed tro på Gud ikke en pligt til at godtage visse begrebsbestemmelser af kirkeligt tilsnit. Kun den vedvarende optagethed af Jesus-billedet synes forhindre, at vi næsten jævnstiller ham med unitarismen i Danmark. Tvunget af kirkelæren havde Krarup kækt givet sig i lag med at dømme om Gud »paa en ny Maade«. Følgelig måtte han i samme ånd give nye definitioner på troens væsen.

Kirkeligheden havde hurtigt ladet Jesu lærdom, at tro var lig tillid, gå i glemmebogen, og i stedet erstattet Jesu trosopfattelse med en hel bunke meninger. ¹³⁴

Troen lig tilliden kunne formuleres således: »Tilliden til vort eget Væsens Højhed, Hævdelsen af os selv som et aandeligt Hele«. En sådan tro var at finde i moralen, men først i religionen udfoldede den sig helt. ¹³⁵

Faderbilledet af Gud, kendt gennem åbenbaringen, var en grundbestemmelse i kristendommen; denne bestemmelse havde til følge en betragtnings af livet som byggende på et tillidsforhold. ¹³⁶ Vi gik altså vide-

re, når vi dømte om Gud som et *du*, end når vi »bare« talte om vores møde i tilværelsen med den religiøse magt.¹³⁷ Vi overskred grænsen fra ærefrygt til det mere personlige område *tillid*. Men hvorsomhelst mennesker vidste sig forpligtede og grebne, førte der en bro til et religiøst tillidsforhold.¹³⁸

I vores tro på Gud, var vi afhængige af Gud. Naturligvis skete dette forhold ikke uden vores personlige bevidsthed og vilje. Det var just mystikkens fejl, at den overså dette faktum.¹³⁹ I det kristne frelsesforhold var frihed og valg hos den troende uundværlige størrelser. Manglende agtpågivenhed i så henseende resulterede i et falsk billede af Gud og af individet. Nok forekom de forhåndenværende muligheder for valget at være begrænsede. Alligevel forelå evnen af at vælge der til stadighed. Ligesålidt som vores selvvalg måtte knægtes på moralens område, måtte det kues på det religiøse felt. Og idet vi forstod forkyndelsen af evangeliet som en begribelig henvendelse til os, blev vores viljesvalg i fornuftens og følelsens navn ikke suspenderet. Troen opstod ikke af magisk vej som en slags forvreden naturproces, men den udtrykte den enkeltes åndelige tilegnelse af budskabet. Det stred imod vores erfaring som kristne, at vi skulle være uden selvbestemmelse. Tværtimod! – i mødet med åbenbaringen valgte vi selv det gode. »Vi vælger selv med Frihed vort Liv«. ¹⁴⁰ Vi valgte Gud, fordi han havde valgt os, eller: »Da Gud har et aabent hjerte for os, skal vi ogsaa aabne vore hjerter for ham«. ¹⁴¹

Troen kan ud fra Krarups forudsætninger kort og godt skildres som en intensiv bevidsthedshandling, hvor vi som frie og ansvarlige personer hengav os til fællesskabet med Gud.

Det krarupske kristendomssyn havde – trods dets nære slægtsskab med en karsk kantianisme – et godt stænk eudaimonisme (ikke at forveksle med en moderne lystlære, som han afskyede).¹⁴² Ud fra denne iagttagelse spørger man, hvilken *værdi* troen besad for det moralsk-religiøse menneske. Krarup holdt sig ikke tavs desangående.

Troen havde sin vældige betydning for vores personlighedsliv i dets helhed. For vores egen skyld måtte vi holde os til Guds ord og lyde hans krav. Gjorde vi det, ville vi modtage trøst i vores nød og få styrke til at gå fremad i vækst til gavn for os selv og vores omgivelser.¹⁴³ Og Krarup kunne fra prædikestolen forkynde: »Vi vil sjældent blive bedragne for den belønning, som ligger i, at vi føler Guds velbehag over os, når vi glemmer os selv«. ¹⁴⁴

Vores tro på Gud indeholdt frem for alt en tillid til, at det gode ville sejre til slut i tilværelsen; med denne kristne udviklingstro i hjertet, vilde også vi stå som de sejrende i verden.¹⁴⁵

Skulle vi rent sagligt vurdere os selv, hørte vi snarest til de fejlslagne eksistenser. Men troen på Gud skænkede os tilliden til vores evige værdifuldhed og til vores individualitets selvstændighed. Vores frihedsforømmelse var ikke et drømmebillede. Vi var netop frie og befriede. Vi var mere end natur, – det forsikrede kristentroen os om. Det bedste og højeste i os var legitimeret gennem tilliden til Gud.¹⁴⁶

Det med troen og os kunne aldrig klinge unaturligt. Lige omvendt frembød der sig en unaturlig situation, når vi havde mistet tilliden til os selv og til det værdifulde i livet, som mennesker ofrede sig for. Denne tro på livet og på os selv fandtes som en udbredt holdning i historien, men kronen bar den i tillidsforholdet til Jesus. Ikke som en sikker og passiv besiddelse. Al tro og navnlig kristentro var en aktivitet i vove-mod.¹⁴⁷

Den rette etik og den sande religiøse forståelse vandrede smukt sammen. Moralen forlenede os med en tro på vores selvgyltige værdi som borgere i frihedens transcendent verden. Denne personlige tro var tillige en tro på Gud. Og Krarup tilsluttede sig orientlisten Julius Wellhausen (1844-1918), der skulle have sagt, at troen på friheden og troen på Gud var en og samme sag.¹⁴⁸

Den fribårne, etisk-religiøse tro fremstod som både selvstændig og ikke-sig-selv-nok. Ethvert menneske havde en tro som basis for sin måde at leve på, og menneskets gerninger blev til en slags trosbekendelse. Det gjaldt ikke mindst i den kristnes liv. Det var en praktisk position fremfor en dogmatisk. Men Krarup var sikker på, at den ville bestå »Livets Prøve«, når vi vel at mærke holdt os til billedet af Gud, som vi havde fået det overleveret af Sønnen.¹⁴⁹

Vi kan da sammenfatte dette afsnit således, at den kristne tro på Gud, formidlet gennem historien og i samklang med menneskets ideale anlæg, var til lykke og nytte for den enkelte og for almenheden.

Billedet af Jesus

Fra prædikenlitteraturen er det kendt, hvorledes en præst i årevis kan samle sig om ét hovedemne. Krarup spændte vidt i sin tankeverden. En sag spillede imidlertid bestandig den største rolle: Forkyndelsen af Jesus-billedet. Det gjaldt lige fra de unge forskerdage til han som emeritus prædikede i Sorø kirke.¹⁵⁰

Vi er sikkert ikke gået fejl, når vi hidtil har betragtet Krarups filosofiske og psykologiske overvejelser sammen med hans refleksioner over moralens og religionens væsen som en forberedelse til at tilegne sig en forståelse af det essentielle i kristendommen, og det ville altså sige bil-

ledet af Jesus. Og de to foregående afsnit om Gud og troen på Gud ses først i deres dybde, når de belyses ud fra personen Jesus.

Overses må det nu ikke, at begreber som åbenbaring forestillinger om Gud, trolig tillid, ikke for Krarup stod som faldet lodret ned fra himmelen til alles forbavelse; omvendt var der tale om oplevelser, som mennesker i historiens løb og i nutiden havde gjort til deres, men vel at mærke uden den intensitet som Guds søn alene havde erfaret og videregivet til de troende. Først gennem billedet af Jesus strålede vores billeder af livets værdier i fuld glans. Helt givet radikaliseredes Krarups teologi, som vi ved, men *følelsen* for Jesus forblev usvækket.

I den troendes bekendelse til Jesus som Guds søn oplevedes en åbenbaring; det var det helt nye sprog, der gennem tilliden til Jesus kom ind i verden.¹⁵¹

Temperamentsfuldt imødegik Krarup mistanken om, at hans beskrivelse af Jesusskikkelsen skulle være en subjektivistisk mistolkning. En sådan anklage afvistes som en unødvendig ængstelse for »Billedet«, som aldrig kunne fremstilles uafhængigt af det betragtede subjekt. Som belæg henvistes til Johannes-evangeliets beretning om Jesus.¹⁵²

Den teologisk velorienterede Krarup vidste udmærket, at der med den nyere forskning var fremlagt meget uensartede vurderinger af Jesus.¹⁵³ Men netop Albert Schweitzer, den vel mest radikale blandt de nye teologer, omtalte Krarup med særlig agtelse på grund af hans missionærgering. Schweitzer var det bedste bevis på, at i forholdet til Jesus som Guds søn kom det an på den enkeltes afgørelse, og mindre på en række detaljer vedrørende Jesu historiske liv.¹⁵⁴

Selv ville Krarup samle sig om den historiske Jesus-skikkelse, modsat den spekulative kirkelære. Med – kan det synes os – nogen naivitet oplyste Krarup, at det var først i nittenhundredetallet, nærmere bestemt med Ritschl, at Jesus var blevet vurderet i sin historiske væld.^{155, 156}

Historiens Jesus fandt Krarup i NT. Med god samvittighed kaldte jeg (s. 4) hans eksegeze for overfladisk. Alligevel er det påkrævet at betragte hans skriftsyn, da han i den tidligste overlevering så billedet af Jesus. Hans »totalbillede af Kristi person« skulle ikke tjene til at »bevise« kristologien. NT indeholdt en trosbekendelse, uden hvilken en systematisk teologi ikke havde sin berettigelse.¹⁵⁷

Naturligvis forestillede Krarup sig ikke en udkrystallisering af det oprindelige Jesus-billede ved hjælp af en historisk-kritisk metode. Om skildringen Jesu liv var vandtæt målt med forskningens parameter, kunne ikke være hovedsagen. Her måtte anlægges et værdisynspunkt, nemlig om Jesus for os talte med særegen myndighed. Det drejede sig om: »at leve sig ind i Frelserens Billede, og saa over for Skrifterne spørge:

»Ob sie Christum treiben oder nicht.« – Her var et positivt protestantisk princip.¹⁵⁸

I NT fandt man forskellige billeder af Jesus. Jesus havde givet et tilidsskabende billede af sig selv. Dernæst var der disciplenes billede af ham. Men disse sidste billeder besad ikke åbenbaringskarakter. De var »Refleksionsprodukter«, en praktisk, legitim vurdering af Jesus.¹⁵⁹

Selvom Jesus havde vist os sit billede, havde han ikke personligt meddelt sig i skriftsproget. Disciplene havde været formidlere, hvorved der opstod en subjektivisme i skildringen af frelseren. Men billedet lyste ikke desto mindre med overbevisningens kraft. Navnlig i synopsen. I anden række placeredes Paulus. I tredje række Johannes. Det betød ikke, at det fjerde evangelium og brevene blev fraskrevet kristelig værdi.¹⁶⁰

På den facon mente Krarup at kunne værdsætte hele NTs Jesus-billeder, ikke udfra et biblicistisk standpunkt, men ud fra et subjektivt, velvilligt klassifikationssynspunkt.

Til anklagen mod kirkeligheden hørte, at den så at sige sig var begyndt fra oven.¹⁶¹ Nu skulle blikket en helt anden vej i kristologien. Nu handlede det om en teologi fra neden for at forstå det guddommelige.¹⁶²

Jesu liv var et menneskeliv, som vores liv, omend af en unik karakter.¹⁶³ Nok var han »menneskeheds ide« og »den hele konkrete menneskeheds søn«, men kun derved, at det idealt-menneskelige i ham var blevet til ét med det konkret-menneskelige, forstod vi ham i hans guddommelighed. Det kunne ligne en indskrænkning at lade åbenbareren af det højeste være bestemt af faktorer som personlig udvikling, tid, køn, geografiske forhold etc, men det aspekt kunne bare ikke bruges ved en kvalitativ, religiøs betragtning.¹⁶⁴ Jesu liv måtte vurderes i analogi med vores personlige og etiske åndsliv og individuelle udvikling.¹⁶⁵

Ud fra vores religiøse bevidsthed var det muligt at tegne et komplet billede af Jesus. Men kun i nøje relation til menneskeheden og dens historie formåede vi sagligt at udmelde, hvori Kristi væsen som person bestod. Krarup tilstræbte at forene den religiøse oplevelse og den teologiske refleksion i et nødvendigt, givtigt forhold og ad den vej skildre Jesu liv, som præget af en etisk religiøs udvikling og dog fremtrædende som en livsenhed, begribelig for os.¹⁶⁶

Krarup opstillede en hel doksologi med hædersnavne: Jesus var en »menneskelig centralpersonlighed«,¹⁶⁷ »arketypen for skabningen«,¹⁶⁸ han var »det eneste faste Punkt« for vores bevidsthed om at være Guds kære børn,¹⁷⁰ han var »Troshelten«,¹⁷¹ som det realiserede »Livsideal« var han grundlaget for vores kristne livsstil,¹⁷² og Jesus var »Centrum« for alle religiøse værdier.¹⁷³ Derfor kunne Krarup forkynde: »Det er et nyt Menneskeliv, der saaledes ved ham er kommet frem«.¹⁷⁴

Strauss' kritik af Jesus som en kulturelt indskrænket person og desårsag ikke en idealfigur, afviste Krarup som en uåndelig betragtning, da det absolutte højdepunkt alligevel kun eksisterede på det etisk-religiøse område.¹⁷⁵

Ivrigt bekæmpede Krarup også den rationalistiske opfattelse af Jesus som blot et moralsk forbillede og som en religionslærer, – en tendens der ifølge Krarup kulminerede med Kant og G.W.F. Hegel (1770-1831). Rationalisterne nedvurderede religionen; de manglede sans for løsningen og gjorde kristendommen ahistorisk; de betragtede religionen ud fra en bare moralsk eller spekulativ synsvinkel.¹⁷⁶ De var ganske enkelt meget langt fra forståelsen af Jesus som et »Livsideal«.

Selvom Krarup ikke som Ritschl og mange i hans »skole« beskæftigede sig meget med »kaldet«, pointerede dog også han Jesu specielle opgave i verden. Sådan som Jesus havde forstået sit kald, var det hovedsagelig af forkyndende art, men han stod helt inde for sine ord gennem sine handlinger.¹⁷⁷ I samklang hermed skulle vi tolke hans død og opstandelse som en prædiken med myndighed.¹⁷⁸ Bag ved Jesu prædiken og gerning fandt vi fremlagt åbent hans indre liv; han var i hvile med den himmelske far, uagtet hans ydre tilværelse formede sig nok så aktivt.¹⁷⁹ Skulle Krarup udpege de ydre træk ved Jesu personlighed, blev hans beskrivelse temmelig nøjsom. Men anliggendet bestod ikke i at forkynde en idealfigur, som menighedens medlemmer kunne og skulle kopiere. Dog hører vi om Jesus som den intenst virksomme, stridsmanden, hans medfølelse med de ringe i folket (hos dem så Jesus potentielle muligheder for udvikling) og endelig hans trygge sejrbevidsthed som Guds søn.¹⁸⁰

Hovedsagen var og blev: Jesu status som åbenbareren. I ham så vi det fuldkomne billede af Gud, sådan som vores religiøse bevidsthed kunne opfatte det.¹⁸¹ Det ville sige, at alle de prædikater, der udfra en redelig teologi, tillagdes Jesus også gjaldt den himmelske fader.

Nu siger det sig selv, at Krarup ikke hensatte sit Jesus-billede til andres beskuelse og beundring. Forkyndelsen skulle fremlægge – for at bruge et berømt udtryk – »et produktivt urbillede«.

Selv var vi svage. Men Jesus var »den store menneskeven« og »den store sjælelæge«, der bragte os tilgivelse og Guds nærhed.¹⁸² Jesus-billedet rørte ved det bedste i mennesker og omformede dem til aktive personligheder; ikke at vores ydre handlinger var det afgørende; alligevel var troen på Gud utænkkelig uden vores vækst og stræben.¹⁸³

Var disse tanker en modernisering af frelser-billedet med manglende dækning i den gamle overlevering? Nej, der var for Krarup noget helt ægte ved det billede, som han følte med vovemod at have fremdraget

for menigheden. Det besad den opgave at vække tro hos mennesker. Det udspandt ikke dogmer. Det sagde ikke for meget om Gud. Kun det, som vi kunne erfare, blev os til del gennem dets budskab om det guddommelige. På sine gamle dage blev Krarup ligefrem betænkelig ved, om han nu havde været tilstrækkelig agnostisk og amyologisk i sin kristologi.¹⁸⁴ Det gjaldt jo om at gøre billedet så sandt som muligt for de aktuelt hørende. Og Krarup var helt sikker på, at Jesus-skikkelsen stod for de samme værdier i nutiden som i den allerførste tid.¹⁸⁵

Personlighedsprincippet

Det billede, som Krarup tegnede af Gud og Jesus, var også et portræt af mennesket i dets idealitet. Det gav sig ud fra analogiprincippet og relationsforholdet: Gud – Kristus – mennesket. Ganske vist havde der på jorden kun levet én person, som fuldt ud virkeliggjorde det ideale, men da Jesus var ur- og forbillede, var det sat hen til de troende at blive ham lig – efter evne.

Vel ikke mindst i sin kredsen om personligheden viste Krarup sig som et barn af det nittende århundrede. Bildende kunstnere og forfattere var ud fra forskellig baggrund stærkt optaget af den enkeltes fremtræden i verden. Det samme gjaldt teologer af vidt forskellig observans. Det samme kan siges i allerhøjeste grad om filosoffer som Høffding og Thomas Carlyle (1795-1881). Dyrkelsen af individet fik til tider et elitært præg, der kunne udarte til en mennskefjendsk aristokratisme som hos Georg Brandes og fremfor alle Friedrich Nietzsche (1844-1900).

Krarup var selv en udtalt individualist med aristokratiske træk. »Har ikke altid den højeste visdom været skjult for mængden«. ¹⁸⁶ Men som kristen teolog måtte han blankt afvise Nietzsches overmennesketeori med dens sydende foragt for næstekærlighed. ¹⁸⁷

Individualismen med den selvstændige personlighed som centrum og værdidomme tiltalte ham som menneske og teolog særdeles. ¹⁸⁸ At Krarups teologi i dens akademiske individualisme havde, hvad barthianerne kaldte en »borgerlig« karakter, turde være indiskutabelt, og var nok med til at forklare hans isolation og direkte sparsomme indflydelse. ¹⁸⁹

Krarup var ikke uvidende om, at personlighedsbegrebet var af ret ny dato, og at det ikke fandtes i bibelen. Ikke desto mindre betragtede han hypotesen om Gud som den fuldkomne personlighed som nødvendig i skildringen af Gud som den moralske magt, der vidste sig samhörig med mennesket. ¹⁹⁰ Tanken om Gud som personlighed skabtes ved en analogi ud fra os selv som personligheder og karakterer; centrum i os

var den kraft, hvormed vi gjorde os uafhængige af materien, idet vi brugte den til midler for vores formål.¹⁹¹ Og – nok en smule passé – pri-ste Krarup i 1922 samtiden for at have en hidtil ukendt positiv forståelse for personlighedslivet.¹⁹²

Personligheden skildrede han ikke som en monade uden vinduer til de andre; tværtimod skulle vi tjene næsten og derved berige os selv. Inspirationen til vores moralske handlen havde vi modtaget gennem andre personligheder.¹⁹³ At Jesus som »centralpersonlighed« fik en overvældende betydning ligger lige for dagen.

*

Lykkedes Krarups ærgerrige projekt at formulere et nyt forkyndelses-sprog i kirken? Kirkehistorisk er det let at svare »nej«, for såvidt som han oplevede at blive overhalet højre om af barthianismen. Lykkedes hans selvstillede opgave intellektuelt og teologisk? Ingen vil kunne benægte hans format som en konsekvent tænker og hans store evne til at bringe sin sag videre til brede kredse – også uden for det kirkelige miljø. Som mange andre intellektuelle var han led ved kirkeligheden. Men han ville ikke som Høffding, der på sine gamle dage meldte sig ud af folkekirken,¹⁹⁴ vende menigheden ryggen.¹⁹⁵ Men kirkelæren havde forkvaklet det gode budskab. Derfor Krarups voldsomme udfald mod en uredelig teologi. En polemik, der ofte kunne virke som skud mod forladte fæstninger. Nu var det heller ikke en ambition for ham at gælde som ekspert i den dogmehistoriske disciplin. Med sin egenvillige behandling af det historiske stof, formulerede han sin egen markante teologi. Hos sine fagfæller i Danmark fandt han ikke meget værdifuldt materiale, knapt nok hos Kierkegaard og Grundtvig. Så vendte hans sig til de danske filosoffer og store, tyske teologiske og filosofiske hoveder, ligesom han i den moderne, tyske nyprotestantisme genkendte ligesindede. Han var en slags eklektiker, men en selvstændig af sorten. Der var mange i samtiden, som kæmpede for individets integritet og værdi. Men i Danmark ingen stærkere på kristen grund end Krarup. Til grupperinger henvendte han sig ikke. Han forblev en ensom figur. »Kætterstemplet« følte han tidligt sat på sig.¹⁹⁶ Stor agtelse nød denne lærde og stejle mand alligevel. Og selvom han sagtens ikke læses mere, står han som et flot monument fra en kirkehistorisk periode, hvor teologer og præster fornemmede en fremadskridende fremmedgørelse i folkene for kristendommens budskab. Krarup havde selv hørt »livets ord« i ét og alt præget af »den samme store personlighedsånd«. ¹⁹⁷ Det »livets ord« brugte han hele sit lange, aktive liv på at give videre til sin tid.

Noter

1. »Ja, det er morsomt at se, at man på engang er blevet antikveret.« – Krarup i brev af 2. juni 1930. – Breve fra F.C. Krarup til Lyder Brun (udg. P.G. Lindhardt). København, 1960, s. 193.
2. Belært af Niels Henrik Gregersen: Teologi og kultur. Århus, 1988, s. 84, bruger jeg betegnelsen *nyprotestantisme* fremfor det mere belastede udtryk *liberalteologi*.
3. P.G. Lindhardt: Vækkelser og kirkelige retninger. Århus, 1978¹, s. 185.
4. Når det i forordet til »Kirkestriden i Norge belyst ved Lyder Bruns brev til F.C. Krarup 1905 til 1931« (udg. Kristen Valkner), Oslo, 1968, hævdes, at Krarup (i lighed med Brun) var en meget moderat liberal teolog, er denne påstand oplagt forkert.
5. F.C. Krarup: Fra Romantisme til Realisme. Oplevelser og Tanker »Erindringer«. København, 1930. Et værk, der adskiller sig fra mange selvbiografier ved at yde en autentisk skildring af forfatterens teologiske udvikling og indsats.
6. F.C. Krarup: Livsforstaaelse. København, 1915, s. 439.
7. Se hertil Poul Juul Nicolaisen (Foss): Udviklingslinier i F.C. Krarups teologi. DTT, 1962, 2. hæfte, s. 98-116.
8. F.C. Krarup: Jesus, Guds Søn. København, 1908, s. 52.
9. Disputatsen s. III og s. 363.
10. F.C. Krarup: Religionsfilosofi. København, 1905, s. 218f. og s. 313.
11. Erindringer, s. 121f.
12. Religionsfilosofi, s. 352.
13. Jvf. F.C. Krarup: Garantier og Værdier. København, 1918.
14. F.C. Krarup: Livsførelse. København, 1918, s. 123.
15. F.C. Krarup: Ideal Kristendom. København, 1926, s. 119f. – Når Lindhardt i »Vækkelser og ...«, s. 184, påstår, at Kierkegaard hørte til Krarups religiøse forudsætninger, har påstanden kun relevans med henblik på Kierkegaards tale om »den enkelte«, som Krarup iøvrigt tolkede meget egenvilligt.
16. Brev til Lyder Brun, s. 193f.
17. F.C. Krarup: Kampen om kristendommen. København, 1922, s. 227.
18. Livsforstaaelse, s. 109f.
19. Kampen om kristendommen, s. 247.
20. Livsforstaaelse, s. 4 og s. 5.
21. Livsførelse, s. 108f. og s. 119.
22. Erindringer, s. 91 og s. 97.
23. »Hvad jeg har søgt at stille op herimod »den kirkelige intellektualisme«, kan maaske rettest betegnes som *en Slags religiøs Kriticisme* eller *Positivisme*.« – Religionsfilosofi, s. 463.
24. Vækkelser og ..., s. 184. – Men se så divergerende synspunkter: »Religionens Kærner er ... en Tro paa Værdiens Bestaaen i Tilværelsen.« – Høffding: anf. skr., s. 7. – »Og er hjertepunktet i Religionen virkelig udtrykt herigennem »troen på værdiens beståen« ... det synes jeg må besvares benægtende.« – Krarup: Kampen om kristendommen, s. 68.
25. »Forsaavidt er det Forsøg, jeg har gjort i den Retning (at formulere et relativt gudsbegreb i stedet for et absolut, noget ganske nyt i Kirkens Historie.« – Erindringer, s. 75; dog tilføjer Krarup sin afhængighed af Kant og dennes elever.
26. En samlet redegørelse for sin bibelteologi har Krarup leveret i »Skrift og Tro«. København, 1907.
27. I 1. Pet. 3,21 omtales dåben som »en god samvittigheds pagt med Gud ved Jesu Kristi

- opstandelse.« – »Det er dog en Pagt om en god Samvittighed, vi har sluttet med Gud ved vor Daab«, skrev Krarup med henblik på, at vi som kristne med rolig samvittighed skulle fungere i samfundslivet. – Ideal Kristendom, s. 131. – Eksemplet er temmelig typisk.
28. Livsforstaaelse, s. 427 om de små, kirkelige partiers ekstreme intolerance.
 29. Med bifald noterede Krarup sig, at Grundtvig og hans disciple havde understreget det gudbilledlige i mennesket. – F.C. Krarup: Hvad vi kan lære af Ritschl. København, 1906, s. 47. – Han var dog også kritisk, fordi Grundtvig fastholdt kirkelæren og dermed svækkede »en human Religiositet«. – Erindringer, s. 145.
 30. Sml. Poul Juul Foss: Kulturprotestantismens sidste år. – DTT, 1990, 1. hæfte, s. 54-73.
 31. »Den Kantiske Kriticisme (er) ... uimodsigelig rigtig.« – Religionsfilosofi, s. 18.
 32. »netop Schleiermacher har sagt den afgørende Dødsdom over de gamle Formler.« – Jesus, Guds Søn, s. 70.
 33. Kampen om kristendommen, s. 63.
 34. Erindringer, s. 85 og tilsvarende Livsforstaaelse, s. 5. – At Krarup holdt sig sine idealer personligt efterretteligt, kan man konstatere i hans »To Langfredagsprædikener« (1928 og 1929). Sorø, 1932.
 35. Erindringer, s. 128ff.
 36. Livsforstaaelse, s. 31 – en sådan til forskel fra den romerske messe.
 37. F.eks. kan det hedde om Kristi »skabende evne«, at den er »beherskende den hele menneskenatur gennem en indre, mystisk påvirkning.« – Disputatsen, s. 109.
 38. Ideal Kristendom, s. 98f.
 39. Religionsfilosofi, s. 456.
 40. Af moderne undersøgelser over nykantianismen kan henvises til Mogens Blegvad: »Value« in Turn-of-the Century Philosophy and Sociology. – Danish Yearbook af Philosophy, 1991, s. 70-85 (s. 51-96).
 41. »Med en almindelig Erkendelselære maa der begyndes«. – Erindringer, s. 98.
 42. Den mest kompetente gennemgang af Krarups religionsfilosofi, mener jeg, er: Peter Kemp: F.C. Krarup's Philosophy of Religion (1905). – Danish Yearbook of Philosophy, 1976, s. 167-178. – Blot er Kems anliggende filosofisk, medens denne artikel har et praktisk-teologisk sigte, hvorfor Krarups erkendelselære ses i intim sammenhæng med hans kristne anskuelser iøvrigt.
 43. Jesus, Guds Søn, s. 79f.
 44. smstd., s. 81f.
 45. »Metafysik ... er en teoretisk Bestemmelse af det oversanselige.« – »Religion er en Oplevelse, en indre Erfaring.« – Ideal Kristendom, s. 152 og s. 154-155.
 46. Disputatsen, s. 137 og s. 174 med vendinger som den »betydningsfulde udtalelse af W. Her(r)mann« og »den fortrinlige udvikling af Her(r)mann«.
 47. »Efter at jeg hos ham »Kant« havde faaet Nøglen til at trænge ind i Erkendelselærens Forgaard, havde jeg viet denne gamle Vismand et indgaaende Studium.« – Erindringer, s. 83.
 48. Jvf. min: Udviklingslinier i F.C. Krarups teologi, s. 99 og s. 102.
 49. Tilsvarende hedder det langt senere »Vi maa reflektere over vort Gudsforhold ... Det er en Analyse af vor praktiske Bevidsthed, vi foretager. Forudsætningen er *Agnosticismen*, at vi intet *véd* om Tilværelsens inderste Væsen.« – Ideal Kristendom, s. 158.
 50. Disputatsen, s. 143ff.
 51. smstd., s. 173ff.
 52. Kampen om kristendommen, s. 161.

53. Således i to små bøger »Om Undergavens Stilling i den kristne Kirke«, København, 1888, og »Hvori er Underkraften begrundet«, København, 1889, i »Religionsfilosofi«, kapitel 4, s. 318-358, i »Kampen om kristendommen«, kapitel 10, s. 135-177, ligesom spørgsmålet spredt dukker op overalt.
54. Religionsfilosofi, s. 318ff. – Først sent synes vægten næsten udelukkende at blive lagt på det åndelige under. – Hertil min: Udviklingslinier ... s. 100f.
55. Religionsfilosofi, s. 321ff. – Med sin betragtning af underet som primært åndeligt mente Krarup at have givet »Plads for en sand realistisk Anerkendelse af den naturlige Verdensorden.« (smstd., s. 349).
56. Smstd., s. 328 og tilsvarende »Kampen om kristendommen«, s. 136.
57. Religionsfilosofi, s. 334.
58. Kampen om kristendommen, s. 154.
59. smstd., s. 176f.
60. »For os er det store i underet, at den Højeste nedlader sig til det enkelte ringe menneske og anerkender hans livs værdi.« – smstd., s. 177.
61. Se således pastor Christian Linds Krogs recension af »Ideal Kristendom«: Tidehverv, 1926, no. 1, s. 13-15, der er en lødig afvisning af Krarups teologi, og hvor det hedder om hans psykologi: »Det abstrakte og virkelighedsfjerne viser sig maaske allermest i hans psykologiske betragtninger af mennesket.« (s. 14).
62. Religionsfilosofi, s. 53.
63. smstd., s. 53ff.
64. Erindringer, s. 49.
65. Disputatsen, s. 67f. og s. 72. – Iøvrigt betragtede Krarup kirkelærens dogmatik om Jesus som en hån mod al psykologi. – Erindringer, s. 45.
66. Religionsfilosofi, s. 45.
67. smtd., s. 451ff, – det anførte indebærer ikke en naturforagt.
68. smstd., s. 66.
69. »Religion er mere end Moral, men dog kommer vi kun gennem Moralen til Religionen.« – Jesus, Guds Søn, s. 89.
70. F.C. Krarup: Grundrids af den kristelige Etik. København, 1894, s. 10.
71. Religionsfilosofi, s. 102ff. – »Der er ikke noget godt eller ondt i sig selv, men det bliver godt i Forhold til et Subjekt, der bestemmes herved (Rom. 14, 14).« – Livsforståelse, s. 291. Og således forenede Krarup kantiansk morallære med paulinsk parænese.
72. Religionsfilosofi, s. 111.
73. smstd., s. 128f.
74. smstd., s. 130.
75. Livsforståelse, s. 461.
76. »Videnskaben ... er ganske fremmed for vor Stræben efter Livsværdier.« – Livsførelse, s. 91.
77. Peter Kemp har i anf. skr., s. 175, været opmærksom på Krarups brug af det poetiske i »Religionsfilosofi«, men Niels Tjalve gør næppe Kemp ganske uret, når han i en recension mere end antyder, at Kemp her er ude i eget ærinde. – Fønix, 1977, no. 3, s. 253.
78. »Gives der egentlig nogetsomhelst Udtryk for Religionens Genstande, som ikke er billedligt?« – Høffding i anf.skr., s. 71.
79. »Und da wir alle in erster Linie nicht in Begriffen, sondern in Anschauungen leben und in einer Bildersprache – wie lässt es sich vermeiden, dass wir das Göttliche ... auffassen als eine mächtige Kraft ... Diese Vorstellung, obgleich sie nur der Phantasie

- angehört und bildlich ist, so scheint es, bleibe, so lange es Religion gibt.« – Adolf von Harnack: Das Wesen des Christen des Christentums (1900). Stuttgart, 1950, s. 17.
80. Grundrids af den kristelige Etik, s. 79.
 81. Kampen om kristendommen, s. 38.
 82. »I kunsten er der slet ikke forudsat nogetsomhelst om en gåen-ud-over vore subjektive fornemmelser.« – smstd., s. 52.
 83. Ideal Kristendom, s. 103.
 84. Livsførelse, s. 38, – iøvrigt var kunsten et speciale for de få, smstd., s. 39.
 85. Kampen om kristendommen, s. 14-15.
 86. smstd., s. 31f.
 87. Livsførelse, s. 126.
 88. Disputatsen, s. 229. – Trods det æstetisk farvede udtryk *billede*, så: har vi »som troende den mest levende Følelse af, at der trods alt billedligt i Religionen er en Sfæreforskel mellem den og al Kunst.« – Religionsfilosofi, s. 163.
 89. Religionsfilosofi, s. 104.
 90. Jvf. mottoet på »Religionsfilosofi«: »Vi lever ikke paa Begreber, men paa Værdier.«
 91. Religionsfilosofi, s. 387ff., citat s. 389.
 92. Det refererede afsnit indeholder en polemik imod Høffding (se dennes anf. skr., s. 178-192), idet han bebrejder en énsidig skelnen mellem dogme og symbol, hvorefter man ikke skulle kunne danne sig en fast forestilling om Gud, men blot tænke på ham i poetiske kategorier; Krarup opponerer også imod Høffdings benægtelse af symbols alment forpligtende karakter.
 93. Disputatsen, s. 80.
 94. Livsforstaaelse, s. 13ff, citat s. 16.
 95. smstd., s. 226f.
 96. Skrift og Tro, s. 33.
 97. Religionsfilosofi, s. 296.
 98. smstd., s. 152.
 99. Kampen om kristendommen, s. 25. – Det er nærliggende at sammenligne med Albert Schweitzers (1875-1965) berømte »Ehrfurcht vor dem Leben«.
 100. Religionsfilosofi, s. 373ff.
 101. Livsforstaaelse, s. 163f.
 102. smstd., s. 307.
 103. Ideal Kristendom, s. 103.
 104. »Jo nærmere til Gud, des friere overfor Verden.« – Livsforstaaelse, s. 194.
 105. Religionsfilosofi, s. 410f. – »Vi ser den hele Tilværelse som samlet om at berige vort Ideale Jeg.« – Ideal Kristendom, s. 18.
 106. Livsforstaaelse, s. 223.
 107. smstd., s. 389.
 108. smstd., s. 323 og s. 304f.
 109. Kampen om kristendommen, s. 126f.
 110. Jesu Ord, s. 15.
 111. »Vi virker selv den Verden, hvori vi lever.« – Ideal Kristendom, s. 20.
 112. smstd., s. 69.
 113. Disputatsen, s. 217ff. citat s. 219. – Angående synden kunne Krarup ikke få sig til at gå meget videre end: »Hos os alle har Viljen en Retning mod det onde.« Igen en klar kantiansk tankegang. – Grundrids af den kristelige Etik, s. 113.
 114. Religionsfilosofi, s. 196f.
 115. Kampen om kristendommen, s. 81f.

116. Livsførelse, s. 116.
117. Livsforstaaelse, s. 255ff.
118. smstd., s. 273. – Større kan afstandne vel næppe være til megen traditionel, luthersk kristendom for slet ikke at tale om den dialektiske teologi.
119. smstd., s. 273ff.
120. Ideal Kristendom, s. 49.
121. Livsførelse, s. 69f.
122. Religionsfilosofi, s. 102.
123. Ideal Kristendom, s. 129.
124. Disputatsen, s. 249 og s. 255. – »Kun når vi ser ham som vor virkelige fader, hvis hjerte bevæges mod os, har vi et anskueligt og levende billede af Gud« (s. 249).
125. Religionsfilosofi, s. 137f.
126. Skrift og Tro, s. 17.
127. Ideal Kristendom, s. 67. – Dette til forskel fra Søren Holm: Religionsfilosofi. København, 1955, der af Holm selv betragtedes som en legitim videreførelse af Krarups »Religionsfilosofi« jvf. forordet.
128. Erindringer, s. 101.
129. Ideal Kristendom, s. 82.
130. smstd., s. 88.
131. smstd., s. 110f.
132. Kampen om kristendommen, s. 111 o.a.
133. »... hans nærværelse og virken i os vil sige det samme som, at vi tager vort eget væsen i besiddelse.« – smstd., s. 113.
134. Jesus, Guds Søn, s. 10.
135. Religionsfilosofi, s. 151.
136. smstd., s. 215.
137. »At bøje os for den Virkelighed, hvorefter vi er afhængige, idet vi med Respekt ser op til den Magt, som her træder os imøde: det er Religion.« – smstd., s. 171.
138. smstd., s. 225.
139. »Og livstræet overfor Verdenslivets Foranderlighed søger den (mystiken) en drømmeløs Hvile i Universets Skød.« – Ideal Kristendom, s. 103.
140. Livsforstaaelse, s. 290ff., citat s. 295.
141. Jesu Ord, s. 23.
142. Livsførelse, s. 10f. – Der hentydes utvivlsomt til kredsen omkring Georg Brandes (1842-1927) og Politiken.
143. Livsforstaaelse, s. 115ff.
144. To Langfredagsprædikener, s. 14.
145. Livsforstaaelse, s. 326f. – Det må påpeges, at Krarup i lighed med andre nyprotestanter sjældent refererede til konkrete fremskridt i historien og i den enkeltes liv.
146. Kampen om kristendommen, s. 30f.
147. Ideal Kristendom, s. 42f. – »En Hengivelse er et Troens Vovestykke forbunden med al mulig Risiko« (s. 44).
148. Livsførelse, s. 60.
149. smstd., s. 221f.
150. Når Lindhardt i »Breve til Lyder Brun«, s. 7, påstår, at Krarup stod i gæld til Lyder Brun (1870-1950), fordi Brun også for Krarup »havde præget indtrykket og begrebet »Jesu Billede«, er det en overraskende oplysning, da Krarup benyttede udtrykket i disputatsen (1885!), f.eks. »... det billede, som i frelserens person frembyder sig for vores øjne« (s. 221).

151. Jesus, Guds Søn, s. 12.
152. smstd., s. 133 note 1.
153. Religionsfilosofi, s. 188f. Der kan tænkes på bl.a. David Friedrich Strauss (1808-1874) og måske ikke mindst Albert Schweitzer.
154. Erindringer, s. 141.
155. Ideal Kristendom, s. 29.
156. »Ingensinde i Kirkens Levnetsløb er der tillagt Historien den Betydning som af ham (Ritschl).« – Erindringer, s. 69.
157. Disputatsen, s. 310.
158. Skrift og Tro, s. 20. – »Protestantismen ... er Forvisningen om den væsentlige Identitet mellem Kristi Ord og vor Samvittigheds Vidnesbyrd.« – Religionsfilosofi, 461.
159. Skrift og Tro, s. 23f og Livsforstaaelse, s. 177f.
160. Livsforstaaelse, s. 21ff, s. 140, s. 206.
161. »Vi ser ikke mere op mod de metafysiske Højder. Vi lader dem ligge i den Taage, der er deres naturlige Dække.« – Livsførelse, s. V.
162. »... han udtaler sin religiøse urbilledlighed på en sådan måde, at hans natur bliver fremstillet fra neden af opad.« – Disputatsen, s. 311.
163. smstd., s. 359f.
164. smstd., s. 252 og s. 285ff.
165. Jesus Guds Søn, s. 52.
166. Hertil især Disputatsen, s. 142, s. 143 og s. 243.
167. smstd., s. 114, s. 123, s. 153.
168. smstd., s. 273-274.
169. Religionsfilosofi, s. 259.
170. Jesus, Guds Søn, s. 108.
171. Livsforstaaelse, s. 214. – »den store aandelige Helt«. – Religionsfilosofi, s. 245.
172. Livsførelse, s. 90.
173. Religionsfilosofi, s. 214.
174. smstd., s. 201. – »... den ideale Bevidsthed ... satte han ind i Verden, og den har han efterladt som en Arv til sine Disciple.« – Ideal Kristenodm, s. 116.
175. Religionsfilosofi, s. 214.
176. Disputatsen, s. 80ff.
177. Jesus, Guds Søn, s. 96. – Krarup vidste, at »*kvantitativt*« spillede undervirkomheden en stor rolle »på de historiske træk, hvoraf frelserens billede i overleveringen er sammensat.« – Om Undergavens Stilling i den kristne Kirke, s. 10, min kursiv.
178. Kampen om kristendommen, s. 163.
179. smstd., s. 173. – Lærerigt ville det være med en studie om slægtsskabet mellem Wilhelm Hermanns kendte tanker ang. »das innere Leben Jesu« og Krarups kristologi.
180. Religionsfilosofi, s. 259ff.
181. F.eks. læser vi om »den levende *Anskuelse* af ham »Jesus« som Guds fuldkomne Billede.« – Livsforstaaelse, s. 49.
182. Kampen om kristendommen, s. 83.
183. Ideal Kristendom, s. 54.
184. Erindringer, s. 80.
185. Religionsfilosofi, s. 369. – Om gudstjenesten: »Idet billedet af frelseren, gennem erindringen om hans ord og handlen træder tydeligt frem for menigheden, vil den være under hans magt ligesom hans samtidige.« – Kampen om kristendommen, s. 201.
186. Kampen om kristendommen, s. 46. – »Det ideale Synspunkt ligger for højt for Mængden.« – Ideal Kristendom, s. 45.

187. Livsførelse, s. 13.
188. Om den nytestamentlige forsker Paul Wernle (1872-1939) hed det typisk: »Hans individualisme er mig naturligvis meget sympatisk.« – Breve til Lyder Brun, s. 61.
189. »... Et meget alvorligt minus for hans kontakt med tiden, at han blev saa snævert akademisk orienteret, som han blev.« – Christian Linds-krog: F.C. Krarup: Fra Romanisme til Realisme. – Tidehverv, 1930, nr. 4, s. 58 (s. 58-60).
190. Religionsfilosofi, s. 385f. – Tanken om Gud som personlighed betegnes også som »Grundhypotesen for al kristelig Erkendelse,« – smstd., s. 400.
191. smstd. s. 404, – se hertil det tidligere fremførte om »verdensbilledet«.
192. Kampen om kristendommen, s. 21.
193. Livsførelse, s. 55f. – »Men unægtelig kommer Tyngdepunktet i dette dialektiske Forhold, hvor Hensynet til os selv og Hensynet til andre gensidig betinger hinanden til at ligge i os selv« (s. 56).
194. Harald Høffding: Erindringer. København, 1928, s. 317.
195. »Jeg ønsker ikke på nogen måde at fælde en dom over den Kristenhed, hvori jeg lever, og som jeg tilhører helt og fuldt.« – Kampen om kristendommen, s. 232.
196. Erindringer, s. 74.
197. Kampen om kristendommen, s. 184 og 187.

Summary

F.C. Krarup (1852-1931), doctor of theology and for many years vicar in Sorø of Zealand, is generally considered the foremost representative of liberal theology in Denmark. His viewpoint have been considered rather moderate. Against this view, the article presents Krarup as a radical theologian. Underscoring this claim, an analysis of his understanding of the form, content and task of the Christian message is presented. In this connection, Krarups strongly Kant-influenced epistemology is discussed and his Schleiermacher-influenced religious psychology, as well as his relations to Danish philosophers (primarily Harald Høffding), are emphasized. A central aspect of the article is an interpretation of Krarup's use of linguistic symbols and pictures as mediators of the message of transcendence to immanence. Given his philosophical starting -point, Krarup rejects all metaphysics, but argues that we through the picture of Jesus of Nazareth we come into contact with the highest values of being, which are called God. The belief in God means trusting the best in ourselves.