

Kierkegaards »onde verden«

af MARIE THULSTRUP

»Denne Jammerdal og Straffeanstalt – denne herlige Verden...« – ironiserer Kierkegaard i »Øieblikket« nr. 5 (XIV, 195)* midt i den sidste, korte fase af sit forfatterskab, og satiriserer over præsternes »nydelige Idyl med Børneavlen og Hopsasa, hvor Alt er gladeligt, saa gladeligt...« Han ved bedre besked om verden, han, Kierkegaard: den er for en kristen blot noget, der sinker, den er ond og derfor maa den forsages med alt, hvad der er af livet i den; kort sagt, man skal helt bryde med timeligheden, som repræsenterer det direkte modsatte af Gud. Ja, derfor det »at være Christen er af alle Qvaler den rædsomste...!« (XIV, 237, 248, 262, Pap. XI, 2A 422).

En kristen maa helst ikke give sig af med verden; dette krav staar i baggrunden af hele Kierkegaards forfatterskab, det pseudonyme saavel som det ikke-pseudonyme. Kaldes nu verden »liv« i modsætning til det evige liv, eller timelighed, der kontrasterer med evighed, dens karakter er stadig den samme: verden »ligger i det onde« – vi kan med rette udtrykke os i bibelske vendinger, da Kierkegaard selv i sit grundsyn paa verden beraaber sig paa den nytestamentlige autoritet. Men hvad siger bibelen selv om »denne verden«? Enhver læser af det Ny Testamente og litteraturen derom regner det for et givet fænomen, at der ikke blot i selve bibelen, men ogsaa blandt dens fortolkere og teologer hersker divergerende meninger om det bibelske begreb »verden« og om det onde, alt ifølge den enkelte fortolkers helhedssyn og betoning. Saaledes ogsaa Kierkegaard; skønt han altid beraaber sig paa det Ny Testaments kristendom og skønt han anstrenger sig for at forstaa det rigtigt i dets renhed og konsekvenser, undgaar vi ikke at mærke hos ham en efterhaanden forandret opfattelse af

* Samlede Værker benyttes i 2. udgave.

selve skabningens og det ondes beskaffenhed; samtidig ændres fordringen om at afdø fra verden i sine konsekvenser, en fordring, som han formelt altid holdt fast. Kierkegaard selv forstaar dette som en stigning, som en bedre og klarere forstaaelse af kristendommens substans; det udtrykker han for eksempel i sin tolkning af modsætningen mellem pseudonymerne Johannes Climacus og Anti-Climacus, hvori den sidstnævnte skal repræsentere det kristelige ideal (cf. for eks. Pap. X, 1 A 517), medens Climacus tilsidst egentlig maa erkendes som ikke svarende til navnets betydning (stigning), for hvilken den oprindelig blev valgt. Hvori bestaar denne akcentforandring og i hvor høj grad er begge opfattelser berettigede i deres paaberaabelser af det Ny Testaments autoritet?

Lad os prøve at undersøge to af Kierkegaards skrifter, der paa titelbladet bærer hans eget navn, nemlig »Christelige Taler« fra 1848 – der er skrevet kort efter Climacus' tid, hvilket mærkes overalt (og derved virker pseudonymet ikke saa ægte, som det ellers ofte paastaas), – og »Øieblikket« fra 1855 samt avisartiklerne fra kort før; disse bærer alle væsentlige mærker af Anti-Climacus, maaske med udeladelse af dennes ikke dømmende tone; begge skrifter suppleres med enkelte dagbogsoptegnelser fra tilsvarende aar. Baade »Taler« og »Øieblikket« bæres af Kierkegaard frem med henvisning til det Ny Testamente, begge anstrænger sig for at tolke dets budskab, men skønt de appellerer til den samme autoritet, forstaar de den hver paa sin maade.

Forfatterskabet før og omkring 1848 – der af andre og af Kierkegaard selv mærkes som indledningen til et toneskifte i hans litterære produktion – kender ogsaa til den kristnes afdøen fra verden. Fra hvilken verden? Ved første blik ser det ud til, at Kierkegaard her skelner mellem en ond verden paa den ene side, og naturen, skabningen paa den anden side; forholder det sig saaledes, saa er den sidste ikke ond. Skabningen, siger Kierkegaard, er menneskets tavse, ikke dømmende læremester; liljen paa marken og fuglen under himmelen viser ham det rigtige forhold til Gud. Naturen retter sig altid efter Guds vilje og gør ikke oprør mod sin hersker; saaledes set er den et eksempel paa lydigheden. Naturen er ikke hedensk, ikke ond i sig selv, men den er heller ikke kristelig, den staar et sted imellem disse to standpunkter. Ja, naturen er »Skjønhedens og Glædens

Overflod«, liljen og fuglen er til i verden til Guds ære: saaledes bør ogsaa en kristen leve (cf. X, 20 ff, 34, 76, 84, 98, 99, 103).

Mennesket er højere stillet end naturen, det er et aandeligt bestemt væsen; der hvor skabningen er lydig, bør det være *glad* lydigt; ikke blot modtager det livets fornødenheder, men skal *takke* for mad og drikke, da dette er vigtigere end selve maden (X, 28, 104). Da et menneske adskiller sig fra naturen ved troen paa Gud – og tro kan liljen og fuglen ikke – forstaar det Guds storhed paa en højere maade end naturen vidner om den. Et menneske kommer derved i modsætning til naturen; denne søger kun »sit eget«, sine naturlige formaal, medens en kristen ikke skal søge opfyldelse af sine egne ønsker, men udelukkende hige efter Guds rige. Ja, alt kommer an paa menneskets søgen og dennes genstand. Ved at søge sit eget ligger naturen, kristeligt set (altsaa ikke ved sig selv) i det onde, og et menneske, der kun handler naturligt, er værre end skabningen, han er en hedning.

Det viser sig nu, at skønt Kierkegaards verdensbegreb synes at dele sig i naturen, det uskyldige Guds værk, og en anden størrelse, der bærer det onde i sig, er dette skel hos Kierkegaard ikke gennemført paa den maade, som vi for eksempel finder det i apostelen Paulus' teologi. Naturen søger sit eget, derved er den ikke ond; men mennesket, der ogsaa er skabt og derved en del af naturen, og af sig selv tilbøjeligt til at indstille sig ligesaa, er samtidig skabt som aandeligt, og *det* bliver ondt for det, som ikke er ondt for naturen. Mennesket har ikke lov at søge naturligt sit eget. Det har den fordel fremfor skabningen, at det kan have et højere forhold til Gud gennem troen; men troen bringer med sig, siger Kierkegaard, netop et modsætningsforhold til skabningen, til verden. Menneskets tro og kærlighed til Gud bringer implicite med sig had til verden, og denne bliver nu en fristelse: man kan let komme til ved den at miste sit forhold til evigheden (X, 162f, 218). Verden, skabningen er ikke ond i sig selv – den vidner jo paa sin vis om Guds storhed – men den kan blive ond for mennesket, der skal følge sin evige, kristelige bestemmelse. Den er ond, forsaavidt den sinker mennesket i dets søgen efter Gud; derfor skal mennesket *af dø* fra verden, fra »dens Lyst, dens Beskjeftigelser, dens Idrætter, dens Tidsfordriv«. Det er altsaa ikke verden som saadan, der er i vejen for mennesket; den er kun i vejen, forsaavidt et menneske hænger ved den (X, 133, 182, 205).

Hvad betyder nu selve denne afdøen fra verden? Vi ser, at begrebet »den onde verden« egentlig svarer til den kristnes aandelige indstilling overfor Gud og skabningen, over objektet for hans inderste interessethed. Som kristen maa mennesket forkaste alt verdsligt, men ikke saaledes, at han mister retten til at beholde de jordiske værdier hos sig; han bruger blot i timeligheden »Evighedens Forstand« til at omvurdere alle ting. Saaledes bliver den rige kristne sig egentlig ikke sin jordiske rigdom bevidst – og det er besiddelsens tanke, der er ond, ikke ejendommen selv; saaledes gør kristendommen af en rigmand en ærlig rigmand, i sindelaget lig den fattige (X, 38 ff, 161). Kierkegaard forlanger ikke, at en kristen ikke skal gifte sig og have børn; en kristen behøver ikke bogstaveligt at frasige sig det, han mest elsker, blot han gør sig fri i sindet: »Du skal . . . ikke lægge Haand paa dette Dit Barn – Gud er ikke grusom; ikke forlade denne Din Elskede – Gud er ikke haardhjertet«. Det er noget langt vigtigere og meget dybere end de ydre omstændigheder, en kristen bør afdø fra: det er hans egen vilje (X, 102). Deri er ham atter den tavse natur et eksempel – den har jo ingen egenvilje. Heller ikke fordrer Kierkegaard ubetinget, under tolkningen af apostelen Peters ord: »Se, vi have forladt alle Ting og fulgt Dig, hvad skulle vi have?« – af sine læsere at forlade alt, han fratager dem blot retten til at spørge: »Hvad skulle vi have?« – og tilføjer barmhjertigt, at det menneske, som ydmygt bekender sin afmagt for dette store skridt, alligevel ikke kommer til kort: »Af Guds Naade faae de dog begge Eet og det Samme« (X, 221). Afdøen fra verden tages ganske vist strengt, men i den indvortes, aandelige forstand; denne kristelige interessethed udelukkende i Guds vilje og afdøen fra sin egen kalder Kierkegaard kærlighed til Gud og had til verden.

Saaledes forstaaer Kierkegaard omkring 1848 det Ny Testamentes krav til den, der vil være en kristen. Ved at lægge hele vægten paa menneskets aandelige indstilling (bekymringen og søgen), i hans tro og troens genstand, lægger han det onde ikke i skabningen som saadan – naturen, der ikke er aandeligt bestemt, kan kun handle efter sine egne skabte forudsætninger – men han lægger det onde i menneskets egen vilje, der viser sig gennem dets valg og dets afgørelser (cf. X, 133). Derfor er det tilladt at leve et liv, der kaldes normalt, skønt det koster en del lidelse; derfor er det tilladt

at være et naturligt menneske ogsaa i biologisk forstand. Det maa ikke plage sig selv, da dette ikke behager Gud, blot det føler trang til bod i sit hjerte (Pap. VIII, 1 A 116). Verden, skabningen har for en kristen hovedsagelig betydning som den skueplads, hvor afgørelsen for evigheden, omvendelsen, skal finde sted (cf. X, 178 ff. o. fl. st.). Afdøen fra verden er saaledes en aandelig proces i menneskets indre.

Alle disse krav fra den climacus'ske tid, som Kierkegaard har fremstillet ifølge sin opfattelse af det Ny Testaments budskab, genfinder vi ogsaa i deres sidste redaktion i »Øieblikket«, blot forandres nu deres mening betydeligt. Samtidig med paastanden om Guds allestedsnærværelse i verden, saaledes at intet kan ske uden hans vidende, fastholder Kierkegaard stadig, at verden »ligger i det onde« og er behersket af det onde (XIV, 297 f, 299). Skønt man nu ville tro, at Kierkegaards kritik af »den onde verden« stadig gælder fortrinsvis *menneskeverdenen*, finder vi ved nærmere undersøgelse, at dette onde blandt mennesker i grunden ikke kun ligger i deres vilje, men nu egentlig bliver selve naturens lov, naturens som »søger sit eget« – lad det nu gælde det som verden beundrer, eller dens retfærdighedsbegreb, eller dens livsbetragtning overhovedet (XIV, 326, 328). Det gælder nu ikke længere at »slippe lykkeligt gennem denne verden«, som det lød omkring 1848, nu bør en kristen ligefrem »støde sammen« med den (XIV, 226).

At nu Kierkegaard lægger det onde fra menneskehjertet over i selve verden, naturen, fremgaar maaske tydeligst af hans paastand, som han ogsaa vil støtte paa Ny Testamente, at det er utænkeligt for en kristen at gifte sig og have børn. En kristen maa ifølge Kierkegaard bryde fuldstændigt med timeligheden, »med Alt hvad ellers et Menneske lever for og i« (XIV, 237). Naar det er alvor med at være kristen, kan et menneske ikke gaa hen og leve som alle andre; dets incognito skal nu kastes bort! Kristendommen foretrækker enlig stand, siger Kierkegaard, og derfor »fatter [en kristen] ikke, hvorledes det er faldet noget Menneske ind at ville forene det at være Christens med at være gift . . . !« (XIV, 262). Præsterne gør Gud til nar, naar de »fryde sig ved Livet« og »Haand i Haand med Jordemødrene ere . . . behjælpelige ved Slægts-Forplantelse . . .«. Det er den største egoisme, at en mand og en kvinde ikke er i stand til at beherske

deres drift og skaffer et nyt menneske til denne ulykkelige verden; ja, at forplante sig er en ren dyrebestemmelse, som et aandeligt menneske intet kan have med at gøre (XIV, 275, cf. Pap. XI, 2 A 149, 150, 176). Gud er dødsfjende af det naturlige, det dyriske i mennesket – det er udtryk for hans kærlighed (XIV, 193). – Dette er, ifølge Kierkegaard, den nytestamentlige kristendoms fordring til mennesket: det maa radikalt løsnes fra verden, fra skabningen (XIV, 272, 282 o. fl. st.).

Skønt Kierkegaard nu i slutningen af sit liv bevæger sig paa samme tankeniveau som i 1848, og skønt han stadig beraaber sig paa den nytestamentlige autoritet, og teologisk resumerer de samme bibelske ord som tidligere, forstaar han dem tydeligt nok anderledes. Han mener selv, at han tager det Ny Testamente konsekvent – men det mente han ogsaa syv aar før! Medens kristendommens krav dengang først og fremmest gjaldt hjertet, menneskets aandelige disposition, der ikke behøvede synderligt at begrænse dets menneskelige, almindelige liv, skal nu kravet om afdøen gennemføres i sine haandgribelige følger; en kristen skal sige farvel til det, som for ham qua menneske er noget naturligt, og som det har tilfælles med alle levende væsener; – en kristen opfordres til bogstaveligt at indstille sit liv i biologisk forstand. Underligt nok gælder det ikke det at spise og drikke (hvorfor egentlig ikke?), men det er driftslivet, der saaledes ophøjes til Guds direkte fjende.¹ Den, der vil kaldes en kristen, siger Kierkegaard, kan ikke andet end opgive alle sine naturlige baand, familielivet, elskov; han kan simpelthen ikke tænke paa seksuelt samliv. Derved siger Kierkegaard faktisk, at det at være kristen og det at være menneske udelukker hinanden, eller med andre ord: kristendommen vil standse livet paa jorden. Skønt Kierkegaard er klar over, at den i hans forstand sande kristne kun er en undtagelse i verden (»jo Færre jo bedre!« – XIV, 51), maatte saa den nytestamentlige befaling om at prædike evangeliet jorden over implicite tilsigte verdens biologiske undergang. Kierkegaards akcent betyder samtidig, at naturen, livet selv, »fuglen og liljen« (der før blev anerkendt som lydige), er i deres substans imod kristendommen og onde. Han afviser nu udfra sit paastaaet kristelige standpunkt skabningen ved at lægge det

¹ cf. en udmærket bog af Martin Buber: »Die Frage an den Einzelnen,« 1936, p. 38 ff, og særlig p. 43: Gud kan ikke være Regine's rival!

onde fra menneskesindet over i selve udfoldelsen af dets naturlige liv, i driften, kort sagt, i skabningen selv.

Et videre bevis for verdens onde karakter ifølge Kierkegaards tænkning i hans sidste tid er den besmittelse, han beskylder verden for overfor kristendommen. Ifølge ham burde vist kristendommen paa en maade være til overjordisk; det faktum, at den findes i timelighedens verden og at den derved er blevet til det forhadte begreb »Christenhed«, synes han ikke at fatte, endmindre tilgive. Skønt der er meget berettiget i hans kritik af den samtidige kristenhedens (kirkens) tilstand, – og det gælder særlig hans træffende opdagelse af den akcentforandring, ved hjælp af hvilken kirken forræderisk brugte evigheden til livets nydelse (cf. Pap. XI, 2 A 174, 181 o. fl. st.), og skønt han tydeligt saa faren ved at gøre Kristi sag til noget officielt, er det selve hans grundsyn paa det kristelige fællesskab og selve »Christenhedens« principielle livsberettigelse, der drages i tvivl og til sidst forkastes. Paa dette punkt ses det, hvor ensidig Kierkegaards forstaaelse af det Ny Testamente i denne tid var – thi det er een sag at gøre opmærksom paa akcentforskydninger, og en anden sag er det at omdanne selve grundbegreberne. Han har ikke bemærket, at allerede den første menighed, som apostlene og Paulus selv tilhørte efter Kristi død, var en slags »Christenhed«. Menigheden levede i haabet om Kristi nære genkomst, og medens den ventede, maatte den i overensstemmelse med den menneskelige natur nødvendigvis leve det jordiske liv: saaledes finder vi i epistlerne allerede teologisk begrundede livsperspektiver, ja ogsaa kirkelige regler gældende menighedernes styre og præsternes ægteskab. De første kristne maatte efterhaanden affinde sig med en længere ventetid paa Herrens genkomst – og ikke blot affinde sig, men ogsaa stræbe efter at underkaste alle livsytringer deres kristne tro; saaledes gifter de kristne sig indtil i dag, føder børn og opdrager dem til kristendommen (hvad Kierkegaard latterliggør i »Øieblikket«), og de gør dette som troende paa Kristus, de spørger det kristelige samfund om samtykke dertil og søger dets vejledning i alt, der vedkommer deres liv. Men begrebet »det kristelige fællesskab« forblev Kierkegaard ukendt. »Christenheden« betød for ham kun kristendommens forfalskning, et verdsligt fænomen, og han formaaede ikke at skelne mellem det virkelig forfalskede og det naturlige

og uundgaaelige (da Kristus stadig lader vente paa sig); verden, naturen var jo for en kristen besmittende farlig.

Ny Testamente viser et dobbelt, men ikke modstridende syn paa verden og det onde. De synoptiske evangelier stiller ikke verden, skabningen, i modsætning til det at være kristen, Jesu' bebrejdelser gælder det onde i menneskenes hjerter, deres haardhed, deres falskhed og hykleri. Skabningen nævnes for mennesket som eksempel ikke blot i sammenligningen med liljen paa marken og fuglen under himmelen, som Gud sørger for, den fremhæves ogsaa f. eks. i billedet af børnenes naturlige, eksemplariske tillid. Og selve Jesu' mirakler? – de gjaldt for størsteparten de syge, de blinde og lamme; Guds riges nærhed skulle tydeliggøres netop ved livets mirakuløse opretholdelse og naturens helbredelse. Kristus sagde ikke til de syge: I skal være lykkelige, thi saaledes er I nærmere evigheden – nej, han helbredte dem, saaledes at de raske og sunde skulle vidne om Guds almagt; syndsforladelse, den aandelige sundhed, efterfulgtes af den legemlige sundhed. Kristi evangelium var en guddommelig, livsfyldt magt, der bragte naade med sig og vakte taknemmelighed i de oprigtige, almindelige menneskers sind. Kristus har heller ikke talt imod det naturlige samliv og børneavl, det var først Paulus, der principielt foretrak den enlige stand, og det var Paulus' og Johannes' skriftter, der pointerede skellet mellem »denne verden« og evigheden, samt krævede afdøen. Men heller ikke for Paulus var verden ond i sig selv, den beherskedes blot af onde magter, og det er disse, der skal overvindes i verden og i mennesket selv. Hans forkærlighed for enlig stand skyldtes hans haab om den nære verdensafslutning og Kristi genkomst; mennesket maatte holde sig parat og det var overflødigt at foretage sig noget mere.² Udelukkende den eskatologiske utaalmodighed var grunden til Pauli favorisering af den enlige stand.

Dette var imidlertid ikke tilfældet for Kierkegaards vedkommende. Han røbede overhovedet ingen eskatologisk betinget grund til sin forstaaelse af kristendommen og til dens udslag i menneskelivet, tværtimod pegede han ustandseligt tilbage: samtidighed med Kristus! – altsaa ikke samtidighed med den første menighed, der vendte blikket fremad og ventede Kristi genkomst. Samtidighed med Kristus, som Kierkegaard forstod den i »Ind-

² cf. I Kor. 7 og 15.

øvelse i Christendom« og fremefter indtil »Øieblikket«, skulle hjælpe et menneske til at sætte det i valgets situation: enten en blind tro og bogstavelig efterfølgelse – eller forstandens oprør og forargelse. Kierkegaard saa ikke forskellen mellem at følge en levende menneskelig person, saaledes som disciplene fulgte Jesus paa jorden (og det tilsigtede Kierkegaard med den senere betydning af begrebet »samtidighed«), og efterfølgelsen af en troens genstand, som ikke er identisk med et nærværende menneske; han anvendte uberettiget den efterladte menigheds opfordringer (enlig stand), der opstod under forventningen af Herrens genkomst, til noget, de ikke var skabt til – til »samtidighedens situation« med Kristus. Han bemærkede ikke, at en genindførelse af bogstavelig samtidighed med Kristus ogsaa ville bringe ham i den glædesstemning, som disciplene befandt sig i med deres Herre, og under hvilken de ikke engang behøvede at faste, da »brudgommen« jo var tilstede. Kierkegaard saa ikke, at Paulus, hvis teologi han brugte, ikke var samtidig med Jesus i den kierkegaardske forstand, da han tværtimod haabede for fremtiden med udsigt til Kristi nære komme.

Kierkegaards problemstilling er altsaa denne: gennem konfrontation med Kristus at opnaa samme forargelses- eller trosbetingelse, som Kristi samtidige maatte føle overfor ham, Guds søn; denne chokerende, paa forstandens opgivelse beregnede konfrontation er Kierkegaards perspektiv, i hvilket mennesket provokeres til afgørelsen pro eller contra. I grunden drejer det sig hos Kierkegaard ikke om andet end om valgets, afgørelsens øjeblik, om et ubetinget valg af Kristus og bortkastelse af alt, alt overfor ham. Pauli begrundelse for hans syn paa ægteskab var derimod ikke et øjeblikkets anliggende, han sigtede ikke til valget selv; han sigtede langt videre hen til Herrens snarlige komme; det er under denne synsvinkel, at han anbefalede enlig stand. Kierkegaard bortkaster overfor den samtidige Kristus verden sammen med driften som værende af det onde; Paulus anbefaler – fordrer ikke – enlig stand overfor en kommende Herre, der i slutaabenbaringen befrier verden for de onde magter³.

*

³ Skønt der i teologien hersker divergerende anskuelse om det eskatologiske moment i Jesu forkyndelse, har der ikke været tvivl om, at den første menighed faktisk ventede Kristi nære genkomst.

Til belysning af det nutidige kristelige syn paa skabningen, der sætter Kierkegaards tankegang i relief – et syn som ikke er entydigt hos protestantiske teologer, kan vi mindes de diskussioner, der har været ført derom i det sidste halve aarhundrede⁴. De fleste nytestamentlige forskere og dogmatikere er enige om, at kristendommen angaar hele menneskelivet; at der fra dette standpunkt findes afvigelser, ses i lutherdommens ekstreme fremhævelse af skellet mellem den private og den offentlige del af livet, der ytrer sig i det politiske og økonomiske. De fleste teologer har imidlertid forstaaet problemet anderledes, men deres løsninger, som alle vil støtte sig til Ny Testamente, divergerer i deres grundsyn. Hos protestanter – med undtagelse af tendenser i pietistiske kredse – har den opfattelse ikke hersket, at driftslivet skulle være noget i sig selv syndigt; interessant er det at bemærke modsætningen mellem pietisterne og de asketisk prægede katolske tendenser: medens disse som følge af deres opfattelse af kønslivet som noget syndigt konsekvent fremhæver den ugifte stand som højere, er pietisterne blevet staaende ved konstateringen.

Standpunktet, som ogsaa Kierkegaard før og omkring 1848 synes at staa nær ved, den saakaldte *theologia naturalis* med en *revelatio naturalis* som udgangspunkt, er af den barthske skole blevet afvist som falsk; troen udelukkende paa Kristus skal være udgangspunktet for forstaaelsen af skabningen og mennesket selv. Men ogsaa deres standpunkter har forskellige akcentforskydninger. Karl Barth selv, skønt hans syn paa verden altid primært er orienteret udfra kristologien, anerkender skabelsesordenen i naturen, som den skildres i Gamle Testamente, og finder den oprindelig god; mennesket er skabt som »jeg-og-du«, svarende til »jeg-og-du«-forholdet hos Gud selv ved hjælp af *analogia relationis*; deraf skabelse »i hans billede«. Det betyder, at mennesket er skabt, er villet som mand og kvinde, der tilsammen udgør det hele menneske. Paa grund af denne skabelsesbestemmelse er det seksuelle ingenlunde ondt, det er en del af skabningen efter Guds vilje – og skabningen var god⁵. Dog skal det ikke forstaaes saaledes, som *theologia naturalis* ville det; verden, skabningen og menne-

⁴ En interessant sammenlignende studie over ældre løsninger af problemet baade hos katolikker og protestanter er Max Lackmann's »Vom Geheimnis der Schöpfung«, 1952.

⁵ cf. Karl Barth, »Kirchliche Dogmatik« III, 2, særlig §§ 44, 45.

sket ses paa baggrunden af, hvad de var (d. v. s. gode), i konfrontation med, hvad de bør være – tilhørende Kristus, som selv var medvirkende i skabelsesakten, og gennem hvem »alle Ting ere blevne til«⁶. Barth tillader ikke Brunners spørgsmaal: *hvorledes* kan et menneske forstaa, definere og udtale Guds ord?⁷ – som hørende ind i den naturlige teologi, der spurgte paa baggrunden af anden kundskab end troens paa Kristus, og derved havde den, ifølge Barth, ingen kristelig berettigelse. Han og hans skole tager altid deres udgangspunkt i kristologien, med hvad Kristus var og er, og derudfra slutter de, hvad et menneske er og bør være; saaledes, paastaar de, selvstændiggøres mennesket ikke som i *theologia naturalis*, for at derved, ifølge en barthiansk etiker, »ein Stück dessen, was sterben muss, dem Tode zu entreissen«⁸.

Skønt skabningen for barthianere principielt ikke er ond, er den saa gennemtrængt af synd, at en kristen kun kan leve ved troen paa Guds naade. Denne opfattelse har hos enkelte teologer sine farer, ja den kan næsten komme til at pege i retning af at se paa skabningen som noget i sig selv syndigt – og det vil Barth ved sin skabelsesetik undgaa. N. H. Søe kan saaledes paa en side i sin »Etik«⁹ hævde: »Vi må altså ikke postulere, at kønsdriften hører med til Guds skabelsesordning, og at den som sådan har sin selvfølgelige ret . . .«, og paa den følgende side alligevel kalde den menneskets »naturlige bestemthed«, blot den nu modtages gennem »Guds tilgivelse, ikke Guds skaberhånd«. For det første ser det ud, som om kristendommen skaber mennesket fuldstændig forfra! – men denne tanke forekommer os urigtig og imod det, som Ny Testamente selv forstaar ved det nye liv i Kristus, som gældende den *aandelige* fornyelse¹⁰. For det andet: enten »naturlig bestemthed« – selvfølgelig underkastet Guds og Kristi bud – men saa modtages den netop gennem »Guds skaberhånd«; eller det seksuelle er synd – og *dertil* skal der tilgivelse. Men Søe indrømmer jo selv, at Jesus i sin tale om ægteskabet appellerer til skabelsen¹¹. At bede om syndstilgivelse blot fordi mennesket kun kender verden og sig selv som

⁶ Joh. 1,3.

⁷ Emil Brunner i: »Natur und Gnade«, »Der Mensch im Widerspruch« og andre skrifter.

⁸ A. de Quervain, »Die Heiligung«, 1942, p. 121.

⁹ »Kristelig Etik«, 3. udg., 1951, p. 330 f. cf. p. 344.

¹⁰ Cf. Joh. 3, 1-21.

¹¹ Matth. 19,4, se op. cit. p. 331, note 1.

inficeret med synd (og saa regne med naaden), i stedet for at glæde sig ved livet som en stor gave, forekommer os at være igen et skridt nærmere til den opfattelse, at kønslivet som saadant er en hindring for kristendommen, at det er noget forkasteligt sammen med »verden«.

Udfra disse betragtninger indenfor den nyere protestantiske teologi ses det, trods alt, at det ikke er hensigten at betragte skabningen, naturen, som ond, skønt man sommetider nærmer sig dette standpunkt. Selvom Ny Testamente vidner om syndens magt over skabningen, anses kønsdriften af Kristus selv som skabt af Gud med selve mennesket; en kristen tør saaledes – under Guds lov – leve som andre skabninger.

Hvorledes maa da Kierkegaards teologi betragtes i konfrontation med de nævnte synspunkter? Han følte sig ikke generet ved at stille spørgsmaal ligesom Brunner, da hans udgangspunkt oftest er verden og mennesket selv; derved staar han paa den naturlige teologis omraade¹². Heller ikke i sine overvejelser over, hvad det er at være kristen, udgaar han fra en konstatering af, hvad Kristus selv var; Kristus var ham ikke et dogme, men et eksempel til efterfølgelse. I sine anstrengelser for at fatte det nytestamentlige budskab fuldt ud prøver Kierkegaard at kaste alt det fra sig, som forekommer ham at være i vejen for dette skridt – eller rettere: spring. Verden, naturen bliver saaledes en fristelse, en hindring, noget ondt. Han faar tilsidst ikke verden tilbage som en gave, han indgaar ikke forsoning med Guds skabning og heller ikke genfinder han den smuk; han beholder den hverken ad *theologia naturalis* vej, eller modtager den igen gennem en kristocentrisk spekulation. Hans standpunkt fører os til, at vi ikke kan andet end at give ham ret i hans erkendelse, som han holdt fast ved til det sidste, at han selv ikke var en kristen (cf. XIV, 234 note)¹³. Kun en troende, en sig i Guds ledelse resignerende kristen kan vende blikket fra Kristus tilbage til Guds skabning og glæde sig taknemmeligt over den – ikke som skabt paany, men selv som den nyfødte i aanden – og vide, at han er et menneske som alle andre mennesker, der ogsaa er Guds værk. Den kristne, der i samklang med *theologia naturalis* tager

¹² saaledes ogsaa Valter Lindström, »Stadiernas teologi«, 1943, p. 127 ff.

¹³ Karl Jaspers, i »Vernunft und Existenz«, 1935, p. 16, bemærker, med hvilken møje Kierkegaard, »vielleicht Ungläubige«, tvang sig selv til at tro.

skabningen til sit udgangspunkt, vil vide, at det ikke hedder at forblive ugift, men at undgaa hor, og at underkaste hele sit naturlige liv Kristi bud; den kristne, der tager sit udgangspunkt udelukkende i kristologien, vil hente sig tilladelse til seksuelt samliv gennem troen paa Kristi naade. Kierkegaard gør hverken det ene eller det andet. Den fristede mand vil maaske frasige sig alt seksuelt samliv, ligesom man tit frasiger sig for eksempel drikning eller rygning; men hvem tør dømme ham, eller hvem tør med rette gøre af hans beslutning en regel? Maaske var *dette* Kierkegaards tilfælde og løsning.

En fyldig undersøgelse af hele Kierkegaards forfatterskab – som ikke her kan foretages – og af hans tidligere formulerede kategorier, som »resignation« i »Frygt og Bæven«, samt begrebets senere udvikling sammen med beslægtede begreber som »uendelighedens dobbeltbevægelse« og »gentagelse«, ville sikkert kun bekræfte den her fremsatte erkendelse. Kierkegaards navneskifte fra Climacus til Anticlimacus, som afspejler sig klart ogsaa i hans ikke-pseudonyme skrifter, betyder saaledes et brud paa hans program: Abraham faar til sidst ikke sin Isaak tilbage, saa uselvisk og fuldstændigt han end resignerer i sit hjerte; uendeligheden gør kun den første bevægelse, d. v. s. den som frasiger sig alt saa haandgribeligt, at den fører til sprængning af »religiøsitet B« – »Efterskriftets« kategori – og bliver til sidst til en slags religiøsitet C. Kierkegaard svigtede saaledes – bevidst – sit eget program.

Ny Testamente giver grundlag for en individuel etik, der kun styres ved de to kristelige bud: kærlighed til Gud og kærlighed til næsten. Denne indstilling finder vi delvis ogsaa hos Kierkegaard, men ikke i hans forfatterskabs sidste fase; den bærer blandt andre pseudonymer netop Johannes Climacus' navn. Climacus modtager desværre ikke skabningen som en naadegave, han *taaler* den blot. Trods alt kan en kristen opbygges af den strenge Johannes Climacus, der ikke forkaster skabningen, medens Anticlimacus' eksempel (med og uden pseudonym) vil en kristen aldrig følge til det sidste.