

Søren Kierkegaard og katolicismen

I 2005 vil 150-året for Søren Kierkegaards død kunne markeres. Den 11. november 1855 døde den senere så verdensberømte filosof på Frederiks Hospital, der lå som nabo til den katolske Sankt Ansgars Kirke i Bredgade. Men hvad var egentlig Søren Kierkegaards forhold til den katolske tro? I januar 1952 søgte dr. phil. Heinrich Roos S.J. at besvare spørgsmålet i et foredrag i Søren Kierkegaard Selskabet. Denne artikel gengiver foredraget, som samme år blev udgivet af selskabet.¹

Intellectum valde ama (Skt. Augustin)²

Af H. Roos S.J.³

I

Forudsætninger

Problemet "Søren Kierkegaard og katolicismen" i Kierkegaardlitteraturen

Spørgsmålet om Søren Kierkegaards forhold til katolicismen blev allerede stillet af hans samtidige. Hans Peter Kofoed-Hansen (1813-1893), "en af Kierkegaards allerbetydeligste forkæmpere",⁴ blev den 9. juli 1887 af biskop Johannes von Euch optaget i Den katolske Kirke. "Usandsynligt er det [...] på ingen måde, at den kritik, der i favør af enkelte sider af katolicismen er rettet mod den lu-

¹ Følgende forkortelser anvendtes i udgivelsen:
S. V. = Søren Kierkegaards samlede værker, I.–XIV. bind, udgivne af A. B. Drachmann, J. H. Heiberg og H. O. Lange, København 1901-06
Pap. = Søren Kierkegaards efterladte papirer, I. – IX. bind udgivne af P. A. Heiberg og V. Kuhr, København 1909 ff.
Ktl. = Fortegnelse over Dr. Søren A. Kierkegaards efterladte bogsamling, København, 1856
Denz. = H. Denzinger: Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum, editio 23, Freiburg 1937. (En katolsk dogmatisk håndbog over bindende udtryk for katolsk tro. Red.)
² "Elsk erkendelsen stærkt!" (Augustin, Epist. 120, 3, 13). Red.
³ Heinrich Roos, katolsk præst og jesuit, f. 1904 i Rudesheim, d. 1977 i København. Dr. phil. Lektor ved Københavns Universitet 1954-74. Red.
⁴ Aage Kabell: Kierkegaardstudiet i Norden, 1948, 64

therske reformation i de senere bind af Kierkegaards efterladte papirer, har gjort et endog stærkt indtryk paa Kofoed-Hansen".⁵

Den første generation efter Kierkegaard stiller samme spørgsmål. *Georg Brandes* siger i sin bog om Kierkegaard: "Ved ham er det danske åndsliv drevet ud til den yderlighed, hvorfra et spring må ske, springet ned i katolicismens sorte afgrund eller hen på den pynt, hvorfra friheden vinker".⁶ *Høffding* overvejer muligheden af, hvad der kunne være sket, dersom Kierkegaard havde levet længere. Han siger: "Ørkesløst ville det være at gruble over, hvorledes Søren Kierkegaard ville have stillet sig, dersom hans liv var blevet fortsat. Hans sympati med katolicismen på den ene side, hans anerkendelse af frie forskeres (Feuerbachs) opfattelse af kristendommen på den anden side, åbner modsatte muligheder".⁷ I sin bog "Danske Filosofer" sætter *Høffding* endog Kierkegaard i forbindelse med kardinal Newman.⁸ "Det angreb, Kierkegaard rettede mod den bestående kirke og kristenhed, førtes ud fra et lignende standpunkt som det, hvorfra John Henry Newman nogle år tidligere (1836-1843) havde angrebet den engelske kirke, og fra hvilket han førtes over til den katolske kirke. [...] Når Kierkegaard oftere udtaler, at forvanskningen var større i den protestantiske kirke end i den katolske, viser der sig en ny overensstemmelse med Newman, hvem han ganske sikkert ikke har kendt. Dermed skal ikke være sagt, at Kierkegaard, hvis han havde levet, ville være gået samme vej som Newman".⁹

Medens de lige anførte forfattere kun antydningvis har behandlet problemet: Søren Kierkegaard og katolicismen, bliver hele spørgsmålet i årene efter den første verdenskrig taget op til en systematisk og dybtgående undersøgelse. Nu er det katolske teologer og filosofer, først og fremmest *Theodor Häcker*, *Romano Guardini*, *Erich Przywara* og *Alois Dempf*, der studerer Kierkegaard og konfronterer ham med katolicismen.¹⁰ Ifølge *Hermann Diem* har disse katolske bidrag bragt "en ny vending i kontroversteologien".¹¹ Men den, som fra katolsk side først blev opmærksom på Kierkegaards betydning, er vistnok den østrigske forfatter *Ferdinand Ebner* (1882-1931), der i sit 35. leveår (1917) ved studiet af hans værker fik sit afgørende gennembrud til katolsk kristendom. Gennem sit værk "Das Wort und die geistigen Realitäten",¹² og sine i "Brenner" offentliggjorte artikler har Ebner øvet stor indflydelse på *Theodor Häcker*, der ikke blot lærte sig dansk for at kunne oversætte Kierkegaard, men som også ved ham blev ført til kristendommen, ligesom han ved Newman blev ført til katolicismen.

Romano Guardinis kierkegaardsstudier, især hans to store artikler: "Der Ausgangspunkt der Denkbewegung Søren Kierkegaards" og "Vorn Sinn der Schwermut", udmærker sig ved en til det yderste dreven indlevelsessevne og tydningskunst. Men det klassiske værk om Søren Kierkegaard fra katolsk side er stadig *P. Erich Przywaras*: "Das Geheimnis Kierkegaards" (1929). Med en suveræn beherskelse af Kierkegaards værker - d.v.s. dem, som foreligger i tysk oversættelse -- og et nøje kendskab til de strømninger, der står under Kierkegaards indflydelse, undersøger han dennes stilling til katolicismen. Hans tese, i hans relativt lille, men meget tætte bog er, at der findes en anonym katolicisme

⁵ P. P. Jørgensen: H. P. Kofoed-Hansen. Med særligt henblik til Søren Kierkegaard, 1920, 554

⁶ Georg Brandes: Søren Kierkegaard, 1877, 271

⁷ Harald Høffding: Søren Kierkegaard som Filosof, 1892, 158

⁸ John Henry Newman, 1801-1890, anglikansk teolog, der konverterede til Den katolske Kirke og i sin alderdom blev udnævnt til kardinal. Red.

⁹ Harald Høffding: Danske Filosofer, 1909, 170 f.

¹⁰ Theodor Häcker: Søren Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit, 1913; Der Begriff der Wahrheit bei Søren Kierkegaard, 1932; Christentum und Kultur; cfr. hans Kierkegaardsoversættelser med de respektive „Nachworte". Romano Guardini: Der Ausgangspunkt der Denkbewegung Søren Kierkegaards. Vom Sinn der Schwermut. Unterscheidung des Christlichen, 1935, 466 ff. Erich Przywara S. J.: Das Geheimnis Kierkegaards, 1929. Alois Dempf: Kierkegaards Folgen, 1935.

¹¹ Hermann Diem: Die Existenzdialektik von Søren Kierkegaard, 1950, 2

¹² Ferdinand Ebner: Das Wort und die geistigen Realitäten, 1921; Wort und Liebe, 1935. Hildegard Jone: Für Ferdinand Ebner. Stimmen der Freunde, 1935

hos Kierkegaard. Han mener, at Kierkegaard ved sit krav om objektiv autoritet og sine synspunkter angående ordinationen som grundlag for embedet har overskredet lutheranismens grænser og begivet sig på vej mod Sancta Mater Ecclesia. Man kan kritisere Przywaras tendens til logisk systematik og hans ofte lidt voldsomme tydinge, men man må dog indrømme, at han har sat hele problemet under debat og på mange punkter givet en løsning, som vil bevare sin gyldighed. Også *Hans Urs v. Balthasar*¹³ bør i denne forbindelse nævnes. I sin "Apokalypse der deutschen Seele" prøver han at trænge frem til Kierkegaards inderste livsholdning. Til sidst skal henvises til det andet kapitel i den franske jesuit *P. Henri de Lubacs* bog "Le Drame de l'Humanisme Athée",¹⁴ hvori han sammenligner Nietzsche og Kierkegaard med hensyn til deres stilling til det religiøse problem.

Søren Kierkegaards kendskab til katolicismen

Når vi nu vender os til Kierkegaard selv, er det første spørgsmål, vi må stille, dette: Hvormeget kendte han til katolicismen? Han har næppe lært en virkelig levende katolicisme at kende, hverken her i landet eller på sin udenlandsrejse til Berlin. Han havde heller ingen katolske venner eller bekendte. Men da Kierkegaard er en litterær forfatter, kan man også spørge: har han mødt katolicismen på litteraturens område? Hvordan står det til med hans katolske kilder? Dette spørgsmål er, såvidt jeg kan se, endnu ikke rigtigt undersøgt. Vi har ganske vist hans efterladte papirer, hvori han nøje gør rede for sin læsning. Men man burde også engang undersøge, hvorledes hans professorer på universitetet, især de teologiske, har fremstillet katolicismen.

På grundlag af en nøje granskning af hans efterladte papirer kan man imidlertid sige, at han desværre aldrig har læst de store klassiske katolske forfattere, hverken middelalderens skolastikere, f. eks. Thomas af Aquin, eller baroktidens store kontroversteologer, Suarez, Bellarmin og andre. Dette kan måske undskyldes med Kierkegaards manglende sans for det historiske, og med den kendsgerning, at den katolske teologi og filosofi, som var samtidig med Kierkegaard, var meget ringe. Katolicismens teologi og filosofi var i oplysningstiden og i begyndelsen af det 19. århundrede nede i en bølgedal. Men det er et interessant tankeeksperiment at overveje, hvad der kunne være sket, hvis Kierkegaard havde mødt Thomas af Aquin eller kirkefædrene, som jo førte Newman tilbage til moderkirken. Af kirkefædrene har Kierkegaard læst enkelte i Muus' oversættelse.¹⁵ Augustinus synes han at kende fra kirkehistoriske fremstillinger, men ikke fra eget studium, skønt han ejede den store Maurinerudgave i 18 bind.¹⁶

På baggrund af dette fuldstændige tomrum i katolsk teologi og filosofi virker hans voldsomme reaktion overfor læsningen af to katolske forfattere dobbelt interessant. Det drejer sig om *Möhler* og *Görres*. *Johann Adam Möhler* († 1838) var teologiprofessor i Tübingen og München. Han er grundlægger af den historiske Tübingen-skole og vistnok den betydeligste kontroversteolog siden reformationstiden. Han står stærkt under kirkefædrenes indflydelse, hans dogmatik er dyb og klassisk og læses den dag i dag. *Josef von Görres* (1776-1848) var ikke teolog, men journalist og politiker. Efter en ungdom i revolutionens og oplysningstidens tegn vendte han i begyndelsen af tyverne tilbage til sin katolske tro. Han blev en af førerne i den romantiske bevægelse, og som sådan blev han kaldt til München, hvor han på universitetet docerede historie. Han kæmpede i sine politiske skrifter, på grund af hvilke Napoleon betegnede ham som den "femte stormagt", for kirkens frihed og mod statens indblanding i kirkelige forhold.

¹³ Hans Urs v. Balthasar: Apokalypse der deutschen Seele, I, 695

¹⁴ Henri de Lubac S.J.: Le Drame de l'Humanisme Athée, 1945, 71 ff. Fra katolsk side foreligger endvidere: Régis Jolivet: Introduction à Kierkegaard, 1946; Pierre Mesnard: Le Vrai Visage de Kierkegaard, 1948

¹⁵ Ktl. nr. 141

¹⁶ Ktl. nr. 117-134

Kierkegaard og Möhler

Så vidt vi kan konstatere, kom Kierkegaard i sin studietid for første gang i berøring med Möhlers forfatterskab. Det drejede sig om en anmeldelse af Möhlers "Symbolik eller fremstilling af de dogmatiske modsætninger imellem katolikkerne og protestanterne efter deres offentlige bekendelse". Dette det betydeligste af alle Möhlers værker, som især er præget af hans opgør med Schleiermachers teologi og Hegels filosofi, kom 1832. Kierkegaard stiftede bekendtskab med det i en anmeldelse, som stod i Clausens og Hohlenbergs Tidsskrift for udenlandsk teologisk litteratur, 2. årgang, 1834. Kierkegaard må have læst denne anmeldelse i november 1837, hvor han på sin egen måde tager stilling til den:

"Jeg synes, at man kunne bringe sagen på spidsen mellem katolikker og protestanter ved at spørge, om det valg, hvorved mennesket antager den guddommelige nåde, er forberedt ved den hellige ånds virksomhed eller alene har sin grund i mennesket. For det første har protestanterne vistnok erklæret sig ved at antage, at den hele menneskelige natur var uduelig, og først måtte så at sige omskabes. Men hvad katolikkerne angår, da synes dr. Möhler (thi det er ham, jeg her nærmest har hensyn til) ikke bestemt at erklære sig; han siger nemlig (Clausens og Hohlenbergs Tidsskrift, II. bd., 1. h. p. 137): "det guddommelige kald, der udgår til mennesket for Kristi skyld, udtaler sig ikke blot i den udvortes indbydelse ved evangeliets forkyndelse, men tillige i en indvortes virksomhed af den hellige ånd, der vækker de slumrende kræfter hos mennesket", – thi skal vi heraf slutte, at mennesket efter katolikernes lære ej selv kan modtage nåden (som tilbydes dem), men først må indvendigt forberedes til at modtage den, derved at dets kræfter vækkes, så kan man vistnok ikke beskyldes dem for pelagianisme. Men det synes Möhler på andre steder ikke at ville indrømme. I det hele tror jeg, at besvarelsen af dette spørgsmål fra begge sider ville lede til bedre at forstå hverandre".¹⁷

Kierkegaard synes ikke at have læst selve Möhlers hovedværk: "Symbolik". Derimod ved vi med bestemthed, at han har kendt og læst et andet af Möhlers værker, den dogmehistoriske monografi: "Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus", Mainz, 1827. Kierkegaard må have læst dette værk i sin studietid. Blandt hans teologisk-dogmatiske papirer finder vi korte referater af det. Der findes to optegnelser af 6. december 1838, som viser, hvor optaget han har været af Möhlers værk. Den sidste af de to optegnelser er den mest interessante. Han skriver:

"Fra pagina 165 af leverer Möhler nu nogle uddrag af Hilarius' værk om Triniteten i 12 bøger. Besynderligt nok, jeg har nu i nogle år givet mig af med dogmatik og aldrig hørt dem nævne – de er mægtige, jeg fristes til at sige om dem, hvad kong Pyrrhus sagde om det romerske råd: det er et kongerige af lapidartanker, hver enkelt er en point de vue-måler for en spekulativ dogmatik – jeg må nødvendigvis læse det værk, jeg føler mig i dette øjeblik oversvømmet deraf, som når Nilens vande velsigner Ægypten".¹⁸

Betydningen af denne optegnelse understreges yderligere ved den kendsgerning, at Kierkegaard har sat tre udråbstegn i marginen ud for den. At Kierkegaard beskæftigede sig med Möhler står vistnok i forbindelse med den forelæsningsrække, som professor Martensen i vintersemestret 1839-40 holdt over den kristelige symbolik.

Kierkegaard og Görres' "Athanasius"

Ikke mindre interessant er det at iagttage den reaktion, som læsningen af Görres' "Athanasius" har udløst hos Kierkegaard. Han skriver samme år, 1838:

¹⁷ Pap. I A 37 (s. 16)

¹⁸ Pap. II C 30 (s. 341). A 304 (s. 129). Ktl. nr. 635-636

„Jeg har i disse dage læst Görres' Athanasius ikke blot med øjnene, men med hele min krop – med hjertekulen".¹⁹

Denne dagbogsoptegnelse får først virkeligt relief, når man husker, at det drejer sig om en ærkekattolsk bog. Görres' "Athanasius", som udkom 1838 i hele fire oplag, er skrevet i tilknytning til det såkaldte "Kölner Ereignis". I Rhinlandet var det kommet til åben strid mellem Den katolske Kirke og den prøjsiske regering. Regeringen ville undertrykke Kirkens frihed og skabe en statskirke, der i alt var afhængig af de civile myndigheder. Ærkebiskoppen af Köln, Klemens August Droste zu Vischering, trodsede regeringens ønsker og blev den 20. 11. 1837 taget til fange og bragt til fæstningen Minden. Dette "Kölner Ereignis" virkede som en fanfare, og stik imod den prøjsiske regerings ønsker. Det skabte i løbet af ganske kort tid en katolsk bevidsthed, især takket være Görres' „Athanasius", hvor denne vældige sprogkunstner i flammende ord talte Kirkens sag og hudflettede statens overgreb. Det er ikke udelukket, ja efter min mening endog højst sandsynligt, at Kierkegaards senere invektiver²⁰ og bidende ironi mod den danske statskirke står under indflydelse af Görres' "Athanasius".

Derimod skal man ikke lægge for megen vægt på, at Kierkegaard har læst *Franz von Baader*.²¹ Baader var antirationalistisk indstillet og har i sine forelæsninger over spekulativ dogmatik – det værk, som Kierkegaard har studeret – omtydet dogmerne i en teosofisk-gnostisk opfattelse".²² Men på baggrund af den store mængde litteratur, som Kierkegaard har tilegnet sig i sine unge år og især i sin studietid, er hans reaktion overfor de eneste to katolske forfattere, nemlig *Möhler* og *Görres*, meget påfaldende, og dobbelt påfaldende er hans begejstring for *Hilarius' "De Trinitate"*. Af katolsk litteratur ejede Kierkegaard endnu en samlet udgave af Benediktinermystikeren *Ludvig Blosius' latinske værker*,²³ og en katolsk bønnebog, nemlig "Vollständiges Betrachtungs- und Gebetbuch vom hl. Alphons von Liguori" (Aachen, 1840).²⁴ Vi ved, at Kierkegaard har læst Blosius, da han citerer ham bifaldende.²⁵ Det samme er tilfældet med Liguoris bønnebog.²⁶ Hvilken udvikling kunne hans tankegang ikke have taget, dersom han i større udstrækning havde mødt den klassiske katolicisme i lære og liv?²⁷



¹⁹ Pap. II A 745 (s. 256.) Ktl. nr. 1673

²⁰ D.v.s. skældsord. Red.

²¹ Pap I C 27-33 (s. 203 f); S. V. IV, 311

²² M. Grabmann: Geschichte der katholischen Theologie, 1933, 216

²³ Ktl. nr. 429 Ludovici Blosii Opera omnia, Lovanii 1568

²⁴ Kti. nr. 264

²⁵ Pap. VIII, 1 A 437 (s. 193), 450 (s. 200); IX A 429 (s. 249)

²⁶ Pap. X, 1 A 137 (s. 103), 151 (s. 112)

²⁷ Se Tillæg med en oversigt over katolsk litteratur i Søren Kierkegaards bibliotek ved at [klikke her](#)

II

Katolske tendenser hos Kierkegaard

Lutherkritik

Kierkegaards stilling til katolicismen var ikke blot betinget af hans manglende kendskab til dens egentlige væsen. Den var endnu mere betinget af hans særlige dialektiske åndstype. Hans stilling til katolicismen var selv dialektisk, det vil sige "en antipatisk sympati og en sympatisk antipati".

Det lutherske korrektiv

Denne dialektik kan belyses ved to dagbogsoptegnelser fra hans senere år:

"Tilbagetoget. Det er en retirade af en egen art, vi skal gøre. Tilbage til det kloster, fra hvilket Luther – dette bliver nok det sande – brød ud, skal sagen føres tilbage. Dog er dermed ikke sagt, at paven skal sejre, det er jo ej heller det pavelige politi, der skal føre sagen tilbage dertil. Fejlen ved klosteret var ikke askesen, cølibatet osv. [...] Nej, askesen og alt hvad dertil hører, er blot et første, er betingelsen for at kunne være sandhedsvidne. Altså svinget, Luther gjorde, var forkert; der skal ikke slås af, der skal lægges på. Det har derfor også bestandigt slået mig, om det kunne hænge rigtigt sammen med, at Gud var med det lutherske; thi overalt, hvor Gud er med, vil fremskridtet, der gøres, være kendeligt på, at fordringen bliver større, sagen vanskeligere. Derimod det menneskelige er altid kendeligt på, at sagen skal gøres lettere, og fremskridtet består deri".²⁸

Dette citat er fra 1854. Samme dialektiske indstilling findes i "Salt", af 30. marts 1855:

"Protestantismen er ganske simpelt, kristeligt, en usandhed, en uredelighed, der forfalsker læren, kristendommens verdens- og livsanskuelse, såsnart den skal være princip for kristendom, ikke en til given tid og sted fornøden berigtigelse (korrektiv). Derfor, at indtræde i den katolske kirke ville være en overilelse, som jeg ikke skal forskyldes, men som man måske vil vente, da i disse tider det er som ganske glemt, hvad kristendom er, og selv de, der bedst forstår sig på kristendom, dog kun er halvbefarne".²⁹

I henhold til disse citater skal der i det følgende gøres rede for, hvor der i Kierkegaards produktion er ansatzpunkter for denne "anonyme katolicisme", som Przywara taler om, men også for de punkter, hvor Kierkegaard står i diametral modsætning til katolsk livsforståelse.

Det første holdepunkt til bedømmelse af Kierkegaards stilling til katolicismen er den kritik af Luthers person og værk, der strækker sig gennem hele hans produktion, men er særlig påfaldende i de sidste år af hans liv. Også denne kritik er dialektisk, d.v.s. vi kan naturligvis også fremføre citater, hvor han taler positivt om Luther og hans reformation. Men i sammenligning med de positive steder er den negative kritik hyppigere og i tonen voldsommere. Man må også gøre opmærksom på, at Kierkegaards kritik af Luther udelukkende findes i hans private papirer. "I sine offentlige værker taler Kierkegaard altid kun med den største ærbødighed om Luther".³⁰ Det, han bebrejder Luther, er følgende: At han "har slået af, hvor der skulle lægges på", at han ikke nøjedes med at være korrektiv, men ville være livsnorm, og at borgerlighed og verdslighed gennem Luthers reformation vandt indpas i kristenheden. Motivet for hele lutherkritikken er angivet i følgende dagbogsoptegnelse:

²⁸ Pap. XI, 1 A 134 (s. 93)

²⁹ S. V. XIV, 47-48

³⁰ H. Diem 1. c. 156

"[...] Korrektiverne. Den usalige vildfarelse er det, når nu den, der skal bruges til at anbringe korrektivet, bliver utålmodig og vil gøre korrektivet til normativet for de andre, det er forsøget på at forvirre alt".³¹

Der kan ikke være tvivl om, at Kierkegaard her hentyder til Luther. Thi han siger et andet sted om det lutherske:

"Det lutherske er et korrektiv – men et korrektiv gjort til det normative, til det hele, er eo ipso i anden generation (hvor man altså ikke har det, hvortil det var korrektivet) forvirrende. Og med hver generation, der således går hen, må det blive værre, indtil enden bliver, at dette korrektiv, der selvstændigt har etableret sig, frembringer lige det modsatte af dets oprindelige bestemmelse. Og dette er også tilfældet. Det lutherske korrektiv frembringer, når det selvstændigt skal være hele kristendommen, den mest raffinerede art verdslighed og hedenskab".³²

Samme tankegang i et citat fra 1849:

"Kristenhedens ulykke er dog åbenbart, at Luthers lære om troen har man taget det dialektiske moment fra, så den er blevet et skalkeskjul for lutter hedenskab og epikuræisme,³³ man glemmer rent, at Luther urgerede³⁴ troen i modsætning til den fantastisk overspændte askese".³⁵

Kierkegaards Lutherkritik

Man har det indtryk, at Kierkegaard personligt ikke var på bølgelængde med Luther. I en optegnelse fra 1851 hedder det:

"I Henry Calvins *Leben* 3. bind har jeg læst i en note om Luther, at han, da han skulle dø og gøre testamente, og man ville have, at der skulle være vidner tilstede, sagde: "det behøves ikke, thi jeg er meget godt kendt både på jorden, i himmel og helvede, så mit navn er nok". Her er Luther så naiv-humoristisk, at det næsten er lapset".³⁶

Mod den protestantiske spidsborgerlighed og mangel på heroisme vender sig følgende note fra 1854:

"Præsten kommer dog så let i forlegenhed med det, at der i samtidighed slet ingen sådanne kristne er, som man kunne vise på som forbilleder; det kan let blive mistænkeligt. Katolicismen har dog altid nogle, som er kristne i karakter. Da opfandt de protestantiske præster dette: at der trindt om i landet lever sande kristne, som i al stilhed er rette, sande kristne – ja, am Ende, i skjult inderlighed er vi alle sande kristne, alle forbilleder. Charmant! Dersom det nye Testamente skal afgøre, hvad der forstås ved at være sand kristen, vil det i al – gemytlig, nydende – stilhed at være sand kristen, være lige så umuligt som at fyre en kanon af i al stilhed".³⁷

Og kort derefter:

"O, Luther, Luther; du har dog et uhyre ansvar, thi når jeg ser nærmere til, ser jeg tydeligere og tydeligere, at du styrtede paven – og satte "publikum" på tronen. Du altererede³⁸ det nye Testaments begreb om "martyriet", lærte menneskene at sejre ved det numeriske".³⁹

³¹ Pap. X, 4 A 596 (s. 413)

³² Pap. XI, 1 A 28 (s. 23)

³³ D.v.s. nydelsessyge. Red.

³⁴ D.v.s. insisterede på. Red.

³⁵ Pap. X, 1 A 213 (s. 147)

³⁶ Pap. X, 4 A 325 (S. 185). (Ordet *lapset* svarer her til *kådt*, jf. ODS bind 12. Red.)

³⁷ Pap XI, 1 A 106 (s. 74)

³⁸ D.v.s. forandrede. Red.

³⁹ Pap. XI, 1 A 108 (s. 75)

Man har det indtryk, at denne kritik skærpes, som årene går.

"[...] Jo mere jeg ser på Luther, desto mere overbevises jeg om, at han var et fortunlet hoved. Det var da taknemlig reformeren, den der løber ud på at kaste byrder af og at gøre livet let - så kan man sagtens få venner til hjælp. Den sande reformeren er altid at gøre livet svært, lægge byrder på; og derfor bliver den sande reformator altid slået ihjel som var det menneskefjendskab. Alene det vers af Luther: "hør mig du Pabst" o.s.v. er mig næsten modbydeligt verdsligt. Er det en reformators hellige alvor, der, bekymret for sit eget ansvar, ved, at dog al sand reformeren består i inderliggørelse? Et sådant vers erindrer så aldeles om et journalist-feltråb eller deslige. Og dette usalige politiske, dette med at styrte paven, det er og bliver dog Luthers forvirrethed".⁴⁰

I en refleksion over Luthers afvisning af klosterkaldet siger Kierkegaard:

"I modsætning til klostervildfarelsen ser dette sving (fra klosteret) så simpelt ud, men ved nærmere eftersyn, hvilke uhyre kollisioner slumrer ikke her, fordi det just er det karakteristiske for det sande kristelige ikke at passe ind i denne verden. Men Luther var ingen dialektiker, så bestandigt kun een side af sagen".⁴¹

Medens man fra protestantisk side bebrejder katolicismen, at den ikke gør nok for udbredelsen af Den hellige Skrift, taler Kierkegaard med bidende ironi om bibelselskaberne:

"Bibelselskaberne, dette matte vrangbillede af missionen, et selskab, der ganske som andre væsentlig blot virker ved penge, og lige så verdsligt har travlt med at udbrede bibelen, som andre kompagnier med deres entrepriser: bibelselskaberne har gjort ubodelig skade. Kristenheden har længst behøvet en religiøs heros, der i frygt og bæven for Gud havde mod til at forbyde folk at læse i bibelen. Dette er noget ligeså fornødent, som at der prædikes *mod* kristendommen".⁴²

Protestantismen mod katolicismen

Det religiøst set stærkeste angreb på protestantismen findes i to optegnelser fra 1854, som giver udtryk for samme tankegang:

"Protestantismen er aldeles uholdbar. Den er en revolution, afstedkommet ved at proklamere "apostlen" (Paulus) på mesterens (Kristi) bekostning. Som korrektiv i given tid og situation kan den have sin betydning. Skal der ellers være tale om at holde protestantismen, måtte det gøres således: Vi tilstår, at denne lære er en formildelse af kristendommen, hvilken vi mennesker har tilladt os, henstillende til Gud, om han vil finde sig deri. Og istedet derfor udbasunerer protestantismen som et fremskridt i kristendom! Nej, den er den måske mest markerede indrømmelse, der er gjort det numeriske, dette numeriske, der er kristendommens arvefjende, som vil være kristen, men vil have idealiteten bort eller nedsat, og som trodser på at være så mange".⁴³

Af dette sted fremgår også med al tydelighed, at Kierkegaard, når han anvender modsætningsparret: den enkelte/de mange, ikke tænker på modsætningen: religiøs tankefrihed / dogmebundethed, men på den langt dybere modsætning: "idealitet" (katolsk set: stræben efter hellighed) / religiøs verdslighed. Samme tanke er udtrykt med en ligefrem chokerende skarphed i følgende optegnelser fra samme år:

"Luther-reformationen. Luther er lige modsætningen til "apostlen". "Apostlen" udtrykker kristendom i *Guds interesse*, kommer med myndighed fra Gud og i *hans interesse*. Luther udtrykker kri-

⁴⁰ Pap. X, 1 A 154 (s. 113)

⁴¹ Pap. X, 4 A 394 (s. 239)

⁴² Pap. IX, A 442 (s. 254)

⁴³ Pap. XI, 2 A 162 (s. 175)

stendom i *menneskets interesse*, er egentlig det menneskeliges reaktion mod det kristelige i Guds interesse. Derfor også Luthers formel: "Jeg kan det ikke anderledes", hvilket aldeles ikke er apostolens. Se nu alene her, hvilken konfusion, når man har gjort Luther til apostel".⁴⁴

Den tanke, at Luther udtrykte kristendom "i menneskets interesse", fører nu på ægte kierkegaardsk vis til en sidste konsekvens. Det princip, som "den i frygt og bæven og anfægtelse indtil døden kæmpende Luther opdagede i sin yderste angst, det er det, der skal forkyndes som det eneste og for alle (gældende princip) - og dog er der ikke i hver generation ét individ, der er således forsøgt".⁴⁵ Hvor nær denne tanke bringer ham til katolicismen, viser følgende slutbemærkning:

"Det er ikke min agt med dette at anbringe klosteret igen, hvis jeg end formåede det, mit forslag er blot, at vi bliver os, hvad sandt heri kan ligge, bevidst, at vi ser at komme i forhold til det sande ved tilståelser".⁴⁶

Protestantismen gjort til regulativ

Byggende på denne refleksion, at protestantismen fra "beroligelse" i en ekstraordinær situation, hvor man "i frygt og bæven og anfægtelse kæmper indtil døden", er gjort til et almindeligt princip for alle, tager han problemet "katolicisme - protestantisme" op til en - såvidt jeg kan se - sidste overvejelse:

"Forholder dog katolicisme og protestantisme sig ikke egentlig til hinanden som – det kunne synes forunderligt, men det er dog virkelig så i det sanselige – som i sanselige forhold: en bygning, der ikke kan stå, forholder sig til en stiver, der ikke kan stå alene, hvorimod det hele kan stå endog meget sikkert og fast, når det bliver sammen, bygningen og stiveren, som stiver det af. Med andre ord: er protestantismen eller det lutherske egentlig ikke et korrektiv, og er der ikke afstedkommet en stor forvirring, at det er blevet i protestantismen gjort til regulativet? [...] For ret at blive opmærksom på, om og hvorvidt protestantismen kan bestå alene, var det ønskeligt, at der var et land, hvori der ikke er katolicisme. Der må det vise sig, om ikke protestantismen – antaget at den vanslægtter – fører til en fordærvethed, som katolicismen – antaget at den vanslægtter – dog ikke fører til, og om dette ikke tyder på, at protestantismen ikke er skikket til at stå alene".⁴⁷

Nu gør Kierkegaard et interessant tankeeksperiment. Han sammenligner en "aldeles verdsliggjort" katolsk prælat og en protestantisk prælat, "ganske et sidestykke til den katolske" i fordærvethed. Hvordan vil katolikken dømme sin prælat?

"Nu jeg antager, (det er jo sømmeligt) at han siger: mig tilkommer det ikke at dømme om den høje gejstlighed; men forresten vil katolikken jo let se, at dette er verdslighed. Og hvorfor vil han let se det? Fordi katolikken på samme tid ser en ganske anden side af kristendommen udtrykt – hvis årsag også den høje prælat må finde sig i, at side om side med ham går én, der lever i armod, og at katolikken har en patetisk forestilling derom, som det sandere end prælatens, ak, thi det er kun verdslighed".⁴⁸

Hvordan vil man nu dømme i et protestantisk land, "hvor man længst, længst har skilt sig af med asketer og fastere og klosterbrødre og de, som i armod forkynder kristendommen, skilt sig af med dem, og ikke blot dette, men skilt sig af med dem som det latterlige, det tåbelige"?

"Se, siger i samtiden den ene til den anden ... se, denne lutherske frimodighed, se ham ved et skildpaddegilde, der er ingen, der sådan kan gøre skel som han, se, hvor han kan suge nydelse af ethvert

⁴⁴ Pap. XI, 2 A 266 (s. 269)

⁴⁵ Pap. XI, 2 A 303 (s. 321)

⁴⁶ Pap. XI, 2 A 304 (s. 323)

⁴⁷ Pap. XI, 2 A 305 (s. 323 f.)

⁴⁸ Sammesteds (s. 326)

forhold i livet, og så hvor klog han er på sin egen fordel, og beundre så denne lutherske frimodighed! Højt svæver han – i luthersk frimodighed – højt over dette lavere og ufuldkomnere, at gå i kloster, at faste, at forkynde kristendom i armod, højt svæver han derover i åndsfrihed og luthersk frimodighed! Det store er ikke at vandre ud af verden, at flygte, nej, det ægte lutherske, ja, det er som prælaten, thi dette er gudelighed, samtiden ikke blot finder sig deri, eller gør sig umage at se bort derfra, nej, den ser beundrende derpå og som på – gudelighed".⁴⁹

Og Kierkegaard slutter dette ræsonnement med følgende sætning:

"Og dette - det påstår jeg - kan ikke ske i katolicisme".⁵⁰

Alle disse overvejelser – og der kunne fremdrages mange flere – viser, at der findes en dragning mod katolicismen i Kierkegaard, en "anonym katolicisme", som Przywara siger, og måske har både Brandes og Høffding ret, når de antyder, at man ikke ved, hvilken retning Kierkegaards livsskæbne kunne have taget, hvis han havde levet længere.

Gerningsprincippet

Overfor disse polemiske udtalelser, som bringer ham i nærheden af katolicismen, står visse positive tendenser, som ligeledes peger i retning af katolsk tankegang, først og fremmest hans understreget af gerningsprincippet imod trosprincippet.⁵¹ Naturligvis er hans tankegang også på dette område dialektisk:

"Idet jeg nævner "gerninger" hendrages tanken til katolicismen. For da ikke at misforstås, vil jeg bemærke, hvad dog måske ikke behøves, og i ethvert fald ikke burde behøves, at naturligvis alt, hvad katolicismen har hittet på om gerningers fortjenestlighed, er ubetinget at forkaste".⁵²

Stærkest kommer denne tanke frem i "Kærlighedens gerninger", især i hans tale: "Kærlighed er lovens fylde". Og i samme bog fører talen: "Den kærlighedens gerning at erindre en afdød" ham atter tæt op til katolsk livspraksis. Når man tænker på, at Luther har kaldt Jakobs brev med dets stærke frernehævelse af gerningerne "ein recht strohern Epistel",⁵³ er det interessant at se, hvilken tiltrækning netop dette brev har øvet på Kierkegaard. Det første kapitel i Jakobs brev kalder han "min første, min kære tekst".⁵⁴

Endvidere kan der henvises til begrebet "efterfølgelse", som spiller en stor rolle i Kierkegaards tankegang, ja, som ligefrem er et nøgleord i den. "I katolicismen er der dog mere mening, just fordi man ikke ganske har sluppet efterfølgelsen".⁵⁵ Tanken om "efterfølgelse" hænger sammen med hans tanke om Kristus som "forbillede". "Nej, sandeligen Kristus er ikke kommet for at afskaffe loven – han er jo selv lovens opfyldelse. Dette, at der er et forbillede, som er lovens opfyldelse, og som vi skal efterfølge: dette er en hel kvalitativ skærpelse".⁵⁶

At Gud er kærlighed, og at vi skal "afdø", er ikke modsætninger, men det ene følger af det andet. Kierkegaard går så langt, at han siger: "Kun et viljesmenneske kan blive kristen".⁵⁷ Han indrømmer viljen en stor plads i den kristne opdragelsesproces, ganske i modsætning til Luthers lære om den "trælbundne vilje." Med vor vilje skal vi løse os fra "sansbedraget", fra de "lavere forestillinger",

⁴⁹ Sammesteds (s. 327)

⁵⁰ Sammesteds (s. 327)

⁵¹ Pap. XI, 2 A 301 (s. 316)

⁵² Sammesteds (s. 316)

⁵³ "gegen sie" (= Joh. - evang., Joh.' 1. brev, Paulus' breve, især Rom., Gal., Ef., Peters 1. brev). Luthers Werke (Erlangen udg.) LXIII (1854), 115. ("strohern Epistel" gengives sædvanligvis på dansk som "stråbrev". Red.)

⁵⁴ Pap. X, 4 A 323 (s. 183)

⁵⁵ Pap. X, 4 A 354 (s. 205)

⁵⁶ Pap. X, 4 A 366 (s. 216)

⁵⁷ Pap. XI, 2 A 436 (s. 432)

for at være i samklang med den "virkelige" virkelighed, Guds virkelighed. Konsekvent dermed har Kierkegaard allerede meget tidligt forkastet prædestinationstanken:

"Begrebet: prædestination må betragtes aldeles som et misfoster, da den vistnok værende opkomsten for at sætte frihed og Guds almagt etc. i forbindelse, løser gåden ved at negere ét af begreberne og altså intet forklarer",⁵⁸ skriver han allerede 1834.

Analogia entis

Denne fremhævelse af viljens medvirken i frelsens tilegnelse og denne afvisning af prædestinations-tanken fører til et andet, væsentligt tankesæt, hvor Kierkegaard ganske afgjort fjerner sig fra protestantismen og nærmer sig den katolske *analogia entis* lære. *Analogia entis* kan bedst gengives i den klassiske form, hvori det IV. Laterankoncil (1215) har formuleret den: "Imellem skaberen og skabningen er der ganske vist en lighed, men samtidig også en større ulighed".⁵⁹ Reformationen har med sin lære om Guds absolutte almagt og menneskets absolutte afmagt understreget denne større ulighed, og denne tanke har sin berettigelse. (Kierkegaard kalder dette for "distanceteologi"). Men reformationen udelader den anden tanke, at midt i denne ulighed findes en lighed. Med andre ord: den har glemt det dialektiske i gudsforholdet. Tanken om Guds absolutte almagt førte til tanken om prædestinationen. Tanken om menneskets absolutte afmagt og totale fordærvelse førte til de konsekvenser, som Kierkegaard i sin kritik af Luther og protestantismen har gjort opmærksom på. Som logisk følge deraf stod det protestantiske princip om Guds "*Alleinwirksamkeit*" imod katolicismens princip om Guds "*Allwirksamkeit*" i og med sine skabninger. Denne sidste tanke er imidlertid typisk thomistisk. Guds transcendens viser sig netop deri, at Han som "første årsag" (*causa prima*) skaber virkelig autonome "sekundære årsager" (*causae seeundae*). Nogle eksempler hentet fra Thomas af Aquin: "Fordi Gud ejer væren i en så fuldkommen fylde, at Han kan meddele sig til andre, giver Han sine skabninger kræfter, så at de kan virke selvstændigt".⁶⁰ Eller: "Jo nærmere et væsen ifølge sin art er Gud, desto mindre ledes det af Ham, men desto mere leder det sig selv".⁶¹ Den frie skabnings "se ipsum agere ad finem"⁶² er den højeste lighed med Gud og som sådan en udstrømning af Hans "*causa prima*".⁶³

Nøjagtigt det samme siger nu Kierkegaard i en vanskelig tekst, som ikke desto mindre er umådelig klar:

"Det hele spørgsmål om Guds almagts og godheds forhold til det onde kan måske (istedenfor den distinktion, at Gud bevirker det gode og blot tillader det onde) løses ganske simpelt således. Det højeste, der overhovedet kan gøres for et væsen, højere end alt, hvad en kan gøre det til, er at gøre det frit. Netop dertil hører almagt for at kunne gøre det. [...] Guds almagt er derfor hans godhed. Thi godhed er at give ganske hen, men således at man ved almægtigt at tage sig selv tilbage gør modtageren uafhængig. Al endelig magt gør afhængig, kun almagt kan gøre uafhængig, af intet frembringe, hvad der får beståen i sig selv derved, at almagten bestandig tager sig selv tilbage. Almagten bliver ikke liggende i et forhold til andet, thi der er intet andet, til hvilken den forholder sig, nej, den kan give uden dog at opgive det mindste af sin magt, d.v.s. den kan gøre uafhængig. Dette er det ubegribelige, at almagt ikke blot formår at frembringe det imposanteste af alt: verdens synlige totalitet, men formår at frembringe det skrøbeligste af alt: et lige overfor almagten uafhængigt væsen. At altså almagten, der med sin vældige hånd kan tage så svært på verden, tillige kan gøre sig så let,

⁵⁸ Pap. I A 5 (s. 3)

⁵⁹ "Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda". Denz. 432.

⁶⁰ Q. disp. de spir. creat. a. 10 ad 16

⁶¹ Ver. q. 22 a. 4 corp.

⁶² Dansk: "at lede sig selv til enden". Red.

⁶³ Dansk: første årsag. Red.

at det tilblivne får uafhængighed. – Det er kun en ussel og verdslig forestilling om magtens dialektik, at den er større og større i forhold til som den kan tvinge og gøre afhængig. Nej, da forstod Socrates det bedre, at magtens kunst netop er at gøre fri. [...] Skabelsen af intet er atter almagtens udtryk for at kunne gøre uafhængig. Den, som jeg absolut skylder alt, medens han dog ligeså absolut har beholdt alt, han har netop gjort mig uafhængig. Dersom Gud for at skabe mennesket selv tabte lidt af sin magt, kunne han netop ikke gøre mennesket uafhængigt".⁶⁴

Denne Kierkegaards tankegang er helt igennem thomistisk og helt igennem i modstrid med den lutherske opfattelse.⁶⁵ Alene denne overensstemmelse mellem Kierkegaards tanke og katolsk filosofi viser, i hvor høj grad Hermann Diem har uret, når han siger, at katolicismen er "die allerundialektischste Auffassung", som findes, selv om han på det anførte sted kun taler om kirken.⁶⁶

Der er flere andre tendenser hos Kierkegaard, der bringer ham i farlig nærhed af katolicismen. Her skal kun kort henvises til det "intellektualistiske", i Kierkegaards opfattelse af Kristus. Derved forstås, at troen på Kristus for Kierkegaard ikke blot er en subjektiv størrelse. Det er ikke ligegyldigt, om jeg tror på Kristi guddom eller ikke. Kristi guddom er nemlig en sandhed blandt andre sandheder, som objektivt er åbenbaret i Kristus. Vi kan altså hos Kierkegaard iagttage en vis tendens til at erstatte det protestantiske "fides qua" (troens inderlighed) med det katolske "fides quae" (troens indhold). Hermed skal sammenholdes *Ruttenbecks* bemærkning: "I stedet for den protestantiske individualisme træder kirken som fællesskab, i stedet for den tilegnende subjektivitet træder den objektive tro, som er uafhængig af al subjektivitet. Sådanne tanker peger uden tvivl i retning af katolsk kristendom".⁶⁷

Objektiv autoritet

Der er endnu et punkt, hvor Kierkegaard på en vis måde nærmer sig katolicismen, nemlig i sit syn på apostlen som et menneske, der er kaldet af Gud, som taler med autoritet, d.v.s. *myndighed*, og som derfor må kræve absolut lydighed af dem, han henvender sig til. Han skelner nøje mellem "en kristelig tale" og "en prædiken".

"Forskellen mellem den kristelige tale og prædiken. Den kristelige tale indlader sig til en vis grad med tvivlen – prædiken opererer absolut, ene og alene ved myndigheden, skriftens, Kristi, apostlenes. Det er derfor absolut kætteri i en prædiken at indlade sig med tvivlene, selv om man forstod nok så godt at håndtere dem. Derfor står der i forordet til mine kristelige taler: hvis en lidende, der tillige er løben vild i mange tanker. En prædiken forudsætter en præst (ordinationen); den kristelige tale(r) kan være et almindeligt menneske".⁶⁸

Den meddelelsesform, som den kristelige taler benytter sig af, er den "indirekte", den "maieutiske",⁶⁹ medens prædiken forudsætter en ordineret præst, der taler med myndighed. Kierkegaard har beskæftiget sig meget med dette problem i anledning af tilfældet "Adler". Han har aldrig udgivet den bog om "Adler", som han skrev 1846-47. Derimod har han anonymt offentliggjort to små

⁶⁴ Pap. VII, 1 A 181 (s. 116 f.)

⁶⁵ "Gud forudser, beslutter og bevirker alt ved sin uforanderlige, evige og ufejlbarlige vilje; ved dette tordenslag bliver den frie vilje fuldstændig slået til jorden og tilintetgjort". Luther: Om den trælbounde vilje (Op. lat., Vol. VII, 1873, 133). "Vi tror, at det ikke genfødte menneskes fornuft, hjerte og vilje på det åndelige og guddommelige område ved hjælp af sine egne naturlige kræfter overhovedet ikke formår at erkende, tro, omfatte, tænke, ville, begynde, fuldende, gøre, bevirke noget eller være medvirkende med noget, men mennesket er fuldstændig ødelagt og dødt overfor det gode." Form. Conc. Sol. deel. II, 7 (J. T. Müller: Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche, 1928, 589)

⁶⁶ Diem, sammesteds, 92

⁶⁷ W. Ruttenbeck: Søren Kierkegaard, der christliche Denker und sein Werk, 1929, 233

⁶⁸ Pap. VIII, 1 A 6 (s. 6); S. V. VI, 319; VII, 232

⁶⁹ Pap. VIII, 2 B 81, 22 (s. 151). (*Maieutisk*, fra græsk *maieutikê* (*technê*), afledt af *maia*, en jordemoder, "jordemoderkunst", jf. Sokrates måde at samtale på. Red.)

afhandlinger: "Har et menneske lov til at lade sig ihjelslå for sandheden?"⁷⁰ og "Om forskellen mellem et geni og en apostel".⁷¹ I dette sidste skrift siger han, efter at have gjort rede for begrebet "myndighed":

"Måske går det en og anden læser her, som det går mig, at jeg i anledning af dette om "myndighed" kommer til at tænke på mag. Kierkegaards "Opbyggelige taler", hvor det så stærkt accentueres og fremhæves, ved ordret og hver eneste gang i forordet at blive gentaget: "det er ikke prædikener, fordi forfatteren ikke har myndighed til at prædike".⁷²

Kierkegaard udvikler denne dialektik mellem geniet og apostlen. "Geni er, som ordet selv siger (ingenium, det medfødte, primitivitet (primus), originalitet (origo), oprindelighed osv.) umiddelbarheden, naturbestemelsen, geniet *fødes*." [...] "Anderledes med en apostel. Ordet selv tyder på forskellen. En apostel fødes ikke; en apostel er en mand, der af Gud kaldes og beskikkes, af ham sendes i ærinde".⁷³ Apostlen optræder med myndighed. "Hvad er da myndighed? Er myndighed lærens dybsind, dens fortrinlighed, dens åndrigthed? Ingenlunde [...] Myndighed er derimod noget, som bliver uforandret, som man ikke kan erhverve ved på det fuldeste at have forstået læren. Myndighed er en specifik kvalitet, der træder til andetstedsfra og netop kvalitativt gør sig gældende, når udsagnets eller gerningens indhold æstetisk er sat i indifferens".⁷⁴

Præst og ordination

Og hvorfra kommer denne myndighed? Kierkegaard svarer: "Myndighed er enten en apostolisk kaldelses eller ordinationens specifikke kvalitet. At prædike er just at bruge myndighed; og at dette er at prædike, er just aldeles glemt i vor tid".⁷⁵

Kierkegaard vender idelig tilbage til denne tanke:

"Hvad er det ejendommelige, det specifikke ved "prædikenen"? Det er 1) først, at den holdes af en *præst*. En præst er, hvad han er, ved ordinationen. Her er forargelsens mulighed. Paradokset. Dette er i disse tider så aldeles glemt, som havde man aldrig vidst det. Alt er sladder om geni og talent og studier og stemmeveltalende, og at præstekjolen klæder godt osv. 2) For det andet: myndighed. En præst *skal* bruge myndighed, han *skal* sige til menneskene: *I skal*, det skal han, om de så slog ham ihjel, det *skal* han, om så alle faldt fra kristendommen, medens alle ville antage den, hvis han sagde: Jeg udbeder mig et højstæret, dannet publikums skånsomme overbærelse for disse evige sandheder".⁷⁶

Til denne myndighed fra apostlens side svarer lydighed fra de troendes side. "Den hele moderne spekulation er derfor affekteret ved at have afskaffet lydigheden på den ene side og myndigheden på den anden side, og ved så desuagtet at ville være rettroende".⁷⁷ Vigtig er i denne sammenhæng Kierkegaards klare tese, at denne myndighed fremkommer "enten ved apostolisk kaldelse eller ordinationen". Naturligvis er han selv klar over, at der er en forskel mellem apostlen og den ordinerede præst. Han siger: "Det følger forøvrigt af sig selv, at der er og bliver en uendelig kvalitativ forskel mellem Kristus og enhver udvalgt. Kristus er selve det paradokses sfære og den udvalgte det deriverede, som hærer mærket af at tilhøre denne sfære".⁷⁸ Selve de ord, som Kierkegaard her bru-

⁷⁰ S. V. XI, 55-91

⁷¹ Sammesteds, 93-109

⁷² Sammesteds, 101 anm.

⁷³ Sammesteds, 97

⁷⁴ Sammesteds, 100

⁷⁵ Sammesteds, 101 anm.

⁷⁶ Pap. VIII, 1 A 434 (s. 192)

⁷⁷ S. V. XI, 106

⁷⁸ Pap. VII, 2 B 235 (s. 66 anm.)

ger, peger mod katolsk tankegang. Thi den katolske præst er præst væsentlig ved ordinationen, d.v.s. præstevielsens sakramente, som ikke er andet end en deltagelse (participatio) i Kristi præstedømme (altså er det deriverede), og den katolske præst bærer gennem sin præstevielse "mærke af at tilhøre denne sfære" ved den i præstevielsen modtagne character indelebilis.⁷⁹ Mange af Kierkegaards vanskeligt tilgængelige overvejelser i det lille skrift: "Om forskellen mellem et geni og en apostel" kunne udmærket eksemplificeres – ikke ved en katolsk dogmatik, men ved *Graham Greenes* roman "The Power and the Glory",⁸⁰ hvis indhold netop går ud på at vise den katolske præsts åndelige myndighed til trods for den menneskelige ynkelighed og usselhed: præstedømmet i præsten. At Kierkegaards tanker ikke let kan forenes med den protestantiske dogmatik, har *E. Geismar* været opmærksom på. Han siger, at Kierkegaards teori om apostlen "ville føre lige ind i katolicismen, dersom den blev udarbejdet", og at "når denne teori om apostlen udvides til også at gælde den ordinerede præst, så er vi inde på en vej, der fører lige ind i katolicismen".⁸¹ I modsætning til Geismar mener *Løgstrup*, at Kierkegaards teser om apostlen er en logisk udformning af hans hovedteser – som ganske vist står i modsætning til Luthers lære – men han kan ikke rigtig gøttere de steder, hvor Kierkegaard taler om den ordinerede præst. Han mener, at der i den protestantiske dogmatik i almindelighed ikke er nogen plads for forkyndelsens embede.⁸² *Hermann Diem* mener, at hverken Geismar eller Løgstrup har ret, thi "hvis allerede det var ensbetydende med at have forbudte katolske tendenser, så fandtes der overhovedet ingen kirke og ingen prædiken, og al dogmatik ville opløses i eksistentialfilosofi".⁸³ Men spørgsmålet er, om Geismar og Løgstrup ikke med større ret afviser denne kierkegaardske tanke som uprotestantisk. Thi stilles det spørgsmål, med hvilken berettigelse kirken i ordinationen meddeler en åndelig myndighed, kommer vi ikke uden om problemet: successio apostolica.⁸⁴ Antager man denne, er man ikke mere protestant, men eo ipso katolik.



⁷⁹ "På den anden side er ordinationen en character indelebilis". S. V. VII, 232. (*Character indelebilis*, latin: et uudsletteligt kendemærke. Bruges specielt om dåbens og ordinationens sakramentale virkning. Red.)

⁸⁰ Dansk "Magten og Æren", oversat af Clara Svendsen. Kbhvn. 1947. Red.

⁸¹ E. Geismar: Søren Kierkegaard, III, (1927), 81

⁸² K. E. Løgstrup: Die Kategorie und das Amt der Verkündigung im Hinblick auf Luther und Kierkegaard, *Evang. Theologie* 1949, 263. Citeret hos H. Diem, sammesteds, 136, anm.

⁸³ H. Diem, sammesteds, 135, anm.

⁸⁴ D.v.s. at bispevielser er foretaget i en ubrudt rækkefølge (succession) siden apostlenes dage. Red.

III

Antikatolske tendenser hos Kierkegaard

Den subjektive trosbegrundelse

Efter at have undersøgt, hvilke linier i Kierkegaards tankeudvikling der peger i retning af katolicismen, skal jeg nu forsøge at fremstille de ideer, hvor han er i tilsyneladende eller virkelig opposition til katolicismen.

Kierkegaards antiintellektualisme

Her skal først og fremmest nævnes hans *antiintellektualisme*. Den er naturligvis betinget af hans store modpart: Hegel. Mod dennes rationalisering af trosindholdet sætter han paradokset, som altid bærer forargelsens mulighed i sig. I modsætning til Hegel er Kierkegaard antirationalist. Dette bebrejder vi ham ikke, tværtimod vil katolsk tankegang kunne følge ham et langt stykke på denne vej. Men hans antirationalisme skærpes yderligere ved en betonet antiintellektualisme. Denne sidste er historisk betinget af Kants filosofi, som Kierkegaard kendte meget godt. Det var i første halvdel af forrige århundrede⁸⁵ næsten umuligt at unddrage sig dens indflydelse; selv katolske filosoffer og teologer har måttet betale tribut til den. Jeg henviser til De Bonalds og Bautains fideisme,⁸⁶ der anså troen for at være den eneste religiøse erkendelseskilde. Disse teser blev i 1840 forkastet af Den katolske Kirke.⁸⁷

Hos Kierkegaard drejer det sig om det gamle problem: forholdet mellem tro og viden. En enkelt gang bruger han en formulering, som ligger tæt op ad den katolske tankegang; således siger han i "Kærlighedens gerninger": "Det er med kærlighedens forhold til loven som med forstandens forhold til troen [...] der er ingen strid mellem loven og kærligheden".⁸⁸ Kierkegaard underkender ikke videns betydning og værdi. Hvordan skulle han kunne det, da han selv helt igennem er en intellektuel type? "Sandeligen, det er ikke viden, som besmitter et menneske, o langtfra, viden er som den blotte gennemsigtighed, netop da fuldkomnest og renest, som vandets fuldkommenhed er ikke at smage af noget".⁸⁹ Der er to ting, som han har imod viden. For det første, at "viden er den uendelige ligegyldighed".⁹⁰ Men troen er en personlig stillingtagen. "Viden er som sådan upersonlig og skal meddeles upersonligt. Viden sætter alt i mulighed, og er forsåvidt udenfor tilværelsens virkelighed i mulighed; først med *ergo*, med troen begynder den enkelte sit liv".⁹¹ Kierkegaards anden indvending mod viden er, at "forstanden tæller og tæller, beregner og beregner, men den når aldrig den vished, som troen ejer".⁹² Og fordi viden ifølge Kierkegaard aldrig når vished, slutter han: "Tro er ikke en erkendelse, ej heller en erkendelsesslutning, men et valg, som indtræder just når viden har sat de hinanden modsatte muligheder i ligevægt".⁹³ Selv dette kunne endnu forstås i katolsk forstand, eftersom ifølge katolsk opfattelse troen har uendelig større vished end viden, da den støtter sig på Guds autoritet, medens viden bygger på menneskelig indsigt, og da troens indhold aldrig kan fattes, for ikke at sige gennemskues af den menneskelige fornuft.

⁸⁵ D.v.s. 1800-tallet. Red.

⁸⁶ Af latin *fides*, tro. Fideisme afviser at bruge fornuften i troens verden. Red.

⁸⁷ Denz. 1622

⁸⁸ S. V. IX, 103

⁸⁹ Sammesteds, 223

⁹⁰ Sammesteds, 224

⁹¹ Sammesteds, 221

⁹² Sammesteds, 103

⁹³ Sammesteds, 224

Troens forudsætninger

Men Kierkegaard går endnu et skridt videre. Han mener, at viden ikke har nogensomhelst betydning for vor vej til troen. Medens katolicismen netop i opgøret med Hegelianismen på den ene side og fideismen på den anden side mener, at der logisk set forud for troen ligger en indledningsvidenskab, som beviser troens forudsætninger, nemlig Guds eksistens og åbenbaringens historiske faktum, afviser Kierkegaard denne vej til troen (præambula fidei)⁹⁴ som værdiløs og i sig selv umulig. Medens katolicismen kræver, at trosakten, for at den kan være en akt, der svarer til menneskets fornuftnatur, skal være begrundet og støtte sig til "argumenta" og "signa certissima" (Wat.⁹⁵), siger Kierkegaard, at disse fornuftgrunde allerhøjest kan give en sandsynlighed. At tro er ifølge ham "at vælge ud fra modsatte muligheds ligevægt".⁹⁶ Da troen forudsætter et "valg", et "spring", kan vi lige så godt springe alle fornuftbetragtninger over. Konsekvent dermed afviser Kierkegaard også al tale om at bevise Guds eksistens, mens disse gudsbeviser spiller en stor rolle i katolsk trosbegrundelse. Ganske vist fordrer han i "Sygdommen til døden" Guds eksistens som et "postulat". Men disse overvejelser har ikke objektiv gyldighed. Objektivt bliver der altid en uvished tilbage, som aldrig kan hæves.

Hele den lange vej, ad hvilken Kierkegaard i "Sygdommen til døden" påviser fortvivlelsens dialektik, fører jo til syvende og sidst til det resultat, at det "endelige"s idé ikke kan gribes, med mindre den ses på baggrund af det "uendelige"s idé.⁹⁷ Det "endelige"s idé kræver i sig selv det "uendelige". Og denne idé er ikke noget hjernesvind. Den udspringer af den nødvendighed, at vi vil forstå det "endelige". Den er så at sige "die Bedingung seiner Möglichkeit".⁹⁸ Og det interessante er, at Kierkegaard i "Sygdommen til døden", uden at han selv er klar over det, griber tilbage til de gamle gudsbeviser. Ikke blot taler han om, at vor eksistens "grunder" i Guds transcendens; han siger straks i bogens indledning: "et selv må enten have sat sig selv, eller være sat ved et andet",⁹⁹ og han bestemmer sig for disjunktionens andet led.¹⁰⁰ Men denne disjunktion "ved sig selv" eller "ved et andet" forefindes netop i de gudsbeviser, som middelalderens skolastik har opstillet efter Aristoteles, og som forudsætter kausal tænkning. Men fordi Kierkegaard aldrig opgav sine kantianske fordomme, kom det heller aldrig til et virkeligt møde mellem hans tankegang og thomistisk metafysik. Spørgsmålet er blot, om ikke en sober analyse af menneskets eksistens *nødvendigvis* må følge denne metafysik, selvom udtryksmåden naturligvis kan være en anden end de klassiske gudsbevisers.

Selve *trosakten* hviler ifølge katolsk opfattelse på Guds autoritet, som hverken kan tage fejl eller lede os i vildfarelse. Men *vejen til troen* (de såkaldte præambula fidei) må være fornufttilgængelig og absolut sikker. Foruden Guds eksistens hører til disse "præambula" åbenbaringens historiske faktum. Begge disse sandheder må være logisk sikret, før trosakten kan sættes. Kierkegaard afviser ikke blot muligheden af et rationelt gudsbevis, men lige så stærkt muligheden af ad historisk-filologisk vej at komme til vished om åbenbaringens faktiske eksistens. Men hvordan begrunder han da troen?¹⁰¹ Han henviser til den hellige skrift, overfor hvilken der for ham kun kunne være tale om absolut lydighed. Det kritiske spørgsmål: hvorfor skal jeg fæste lid til den hellige

⁹⁴ "Præambula" refererer i dette udtryk til en naturlig, menneskelig erkendelse som en nødvendig forudsætning for at tage imod troen (fides) og forstå Guds åbenbaring. Thomas af Aquin brugte begrebet præambula fidei til at beskrive tros-sandheder, som også kunne erkendes med naturlig fornuft. Red.

⁹⁵ D.v.s. Første Vatikankoncil (1870-71). Andet Vatikankoncil blev først afholdt mere end 10 år efter, at Heinrich Roos havde holdt sit foredrag. Red.

⁹⁶ Sømmesteds, 218

⁹⁷ Jf. til det følgende: H. Ogiermann: Kierkegaard, Orientierung, XV (1951) nr. 9, 100 f.

⁹⁸ Forudsætningen for dens mulighed. Red.

⁹⁹ S. V. XI, 127

¹⁰⁰ D.v.s. modsætningens andet led. Red.

¹⁰¹ Jf. til det følgende: H. Ogiermann, sammesteds, nr. 10, 113 f.

skrift? synes ikke at have eksisteret for ham. Alligevel kan han ikke helt unddrage sig en begrundelse. Det synes da at være tilstrækkeligt for ham, at de mennesker, som har været samtidige med Kristus, har troet på Ham. Han siger i "Filosofiske smuler":

"Selv om den samtidige generation ikke havde efterladt andet end disse ord: "vi har troet, at Guden anno det og det har vist sig i en tjeners ringe skikkelse, har levet og lært iblandt os, og er derpå død" – det er mere end nok. Den samtidige slægt har gjort det fornødne; thi dette lille avertissement, dette verdenshistoriske NB. er tilstrækkeligt til at blive anledning for den senere; og den vidtløftigste efterretning kan dog i al evighed ikke blive mere for den senere".¹⁰²

Erkendelse – efterfølgelse

Det rent kritiske spørgsmål om Kristi historiske eksistens interesserer ikke Kierkegaard, han er kun optaget af den historiske kendsgerning i anden potens, nemlig om dette menneske har været Gud. Men hvordan kan man komme til vished angående dette spørgsmål? Han henviser i sine dagbøger til Kristi ord hos Johannes (7,17): "Gør efter hvad jeg siger – og du skal erfare". Denne tanke spiller en vigtig rolle i hans trosbegrundelse. Han siger:

"Man kan gøre tro til det første og efterfølgelse til det andet. [...] Man kan gøre efterfølgelse til det første og tro til det andet. [...] Kristus, der heller aldrig indlader sig på at bevise sin læres sandhed eller at give grunde for den, bruger kun et bevis: "dersom nogen vil gøre min Faders vilje, han skal erfare, om læren er af ham eller jeg taler af mig selv." Heri indeholdes jo, at en gernings situation er fornøden for at komme i den spænding, hvor troens afgørelse kan blive til; det er et vovestykke. Det er ikke så (som menneskene har vendt det om) først beviset og så vovestykket (hvilket da også er selvmodsigelse og vrøvl) nej, først vovestykket, så kommer beviset bagefter.¹⁰³

Og et år efter (1851) hedder det:

"Man har rent forrykket synspunktet for kristendommen. I det N. T. er sagen så yderst simpel. Kristus siger: gør efter hvad jeg siger – og du skal erfare. Altså først en afgørende handling. Ved hjælp af den vil så dit liv komme i kollision med hele tilværelsen, og du vil få andet at tænke på end at tvivle, og du vil både i den ene og i den anden forstand behøve kristendommen både som forbilledet og som nåden".¹⁰⁴

Eller samme tanke i en anden formulering:

"Efterfølgelsen (ret forstået, altså ikke til selvplagelse, ej heller til hykleri og gerningsretfærdighed osv.) afgiver egentlig *garantien* for, at kristendommen ikke bliver poesi, mytologi, idé i abstrakt forstand – hvad den noget nær er blevet i protestantismen".¹⁰⁵

Når man analyserer sådanne steder, kommer man til det resultat, at rækkefølgen: erkendelse – handling, d.v.s. efterfølgelse, skal ombyttes. Efterfølgelsen skal være det første: jeg skal først i mit praktiske liv indrette mig, *som om* jeg var overbevist om kristendommens sandhed, og derefter og som følge deraf skal jeg virkelig komme til erkendelse af kristendommens sandhed. Efterfølgelsen afgiver "garantien" for, at kristendommen er sand. En "afgørende handling", der bringer mig i "kollision med hele tilværelsen", sætter mig i den situation, at jeg "behøver" kristendommen. Og så akcepterer jeg den, selv om jeg ikke er overbevist om dens objektive sandhed. Men netop det lille ord "behøver" røber en svaghed i Kierkegaards tankegang. Kristendommens objektive sandhed bliver på denne måde til en funktion af mit livsbehov. *Hermann Diem* kommer i sin af Søren Kierkegaard Selskabet prisbelønnede bog: "Die Existenzdialektik von Søren Kierkegaard" til nøjagtigt samme re-

¹⁰² S. V. IV, 266

¹⁰³ Pap. X, 3 A 454, 455 (s. 308)

¹⁰⁴ Pap. X, 4 A 349 (s. 202)

¹⁰⁵ Pap. X, 4 A 354 (s. 206)

sultat. Han siger: "Ved efterfølgelsen opdager mennesket, at det "trænger" til kristendommen. Nåden svarer til et i efterfølgelsen oplevet "behov". Og efterfølgelsen afgiver samtidig "garantien" for, at kristendommen ikke bliver poesi, mytologi, idé i abstrakt forstand. Dermed er kristendommens sandhed fuldstændigt blevet underlagt subjektiviteten".¹⁰⁶ Og han kalder dette "en skæbnesvanger konstatering". Mennesket skal give et historisk faktum, hvis faktiske eksistens det kun har kendskab til fra samtidige vidners tro, betydning af guddommelig åbenbaring på grund af den indre erfaring, som denne udløser i ham. Dette vil katolicismen aldrig gå med til – i den intellektuelle redeligheds navn, da det er en logisk umulighed, en *circulus vitiosus*.¹⁰⁷ Og det er betegnende, at en moderne protestantisk Kierkegaardforsker som Hermann Diem på dette punkt er enig med den katolske anskuelse.

Trosbegrundelse

Kierkegaard siger: "Overbevisningen skal i spidsen, dermed *personligheden*, grundene nedsættes til et lavere [...] Det er ikke grundene, der begrunder troen på Guds søn, men omvendt, troen på Guds søn er vidnesbyrdet [...] Ikke grundene begrunder overbevisningen, men overbevisningen begrunder grundene".¹⁰⁸ Dermed er kristendommens objektive sandhed opgivet, og alt lagt over på det personlige, det subjektive: ikke blot er "subjektiviteten sandheden",¹⁰⁹ men også det omvendte er tilfældet: "sandheden er subjektiviteten". Konsekvent dermed siger han også: "Der gives kun eet bevis for kristendommens sandhed: det indre bevis, *argumentum spiritus sancti*".¹¹⁰ Men Hermann Diem siger med rette: dette er jo en umulighed.¹¹¹ Først må vi være sikre på åbenbaringens historiske virkelighed, og *derefter* følger den subjektive betydning for mennesket. Åbenbaringens virkelige, d.v.s. historiske eksistens går forud for troen, men det omvendte er ikke tilfældet. Det på grund af indre oplevelser blindt valgte trosstandpunkt kan aldrig garantere åbenbaringens faktiske eksistens. Hele kristendommen bygger på et historisk faktum. Men et historisk faktum kan aldrig bevises ved en indre erfaring. Derfor henviser katolicismen i den klassiske trosbegrundelse, som Vatikanerkonciliet¹¹² har givet, ikke blot til "interna Spiritus Sancti auxilia", Helligåndens indre hjælp, der altså svarer til Kierkegaards "argumentum spiritus sancti" – men også til "externa argumenta" (ydre argumenter) og "signa certissima" (meget sikre tegn).¹¹³

Katolicismen mener nu, at man ved hjælp af en rent historisk-filologisk metode på en videnskabeligt fuldt ud tilfredsstillende måde kan gøre rede for disse "externa argumenta": Kristi mirakler, først og fremmest Hans opstandelse. Her kræves bevis for beretningernes autenticitet og vidnernes troværdighed. Og heri ligger de største vanskeligheder, som ikke må undervurderes, især når man regner med den moderne skepsis, som pure benægter muligheden af en sådan fremgangsmåde. Men at denne fremgangsmåde også videnskabeligt set er forsvarlig, viser eksemplet: John Henry Newman, der på denne måde fandt vejen til katolicismen. Denne fremgangsmåde kræver rigtignok visse psykologiske forudsætninger: en rolig, fornuftig tankegang, et kritisk øje for kritiskløs kritik, og et godt mål af urokelig skepsis overfor den moderne skepsis, som ofte er en meget behagelig sovepudder.

Helligåndens indre vidnesbyrd kan desuden ikke udgøre hele trosbegrundelsen, fordi det kun regner med Kristi ord. Men disse ord trænger jo selv igen til en ydre stadfæstelse, til en legitimation.

¹⁰⁶ H. Diem, sammesteds, 178

¹⁰⁷ D.v.s. "et bevis, der bider sig selv i halen" (cirkelbevis). Red.

¹⁰⁸ Pap. X, 1 A 481 (s. 307 f.)

¹⁰⁹ S. V. VII, 169

¹¹⁰ Pap. X, 1 A 481 (s. 308). (*Argumentum spiritus sancti*: Helligåndens bevis. Red.)

¹¹¹ H. Diem: sammesteds, 181

¹¹² Første Vatikanconcil, 1870-71. Red.

¹¹³ Denz. 1790

Forøvrigt er det ikke rigtigt, når Kierkegaard siger, at Kristus "aldrig indlader sig på at bevise sin læres sandhed eller at give grunde for den".¹¹⁴ Kristus siger hos Johannes: "Jeg har imidlertid et vidnesbyrd, der er større end Johannes'; thi de gerninger, som Faderen har givet mig at fuldbyrde, selve de gerninger, som jeg gør, vidner om mig, at Faderen har udsendt mig" (Joh. 5,36). Og et andet sted: "Dersom jeg ikke gør min Faders gerninger, så tro mig ikke. Men dersom jeg gør dem, så tro gerningerne, selv om I ikke vil tro mig, for at I dog må erkende og indse, at Faderen er i mig og jeg i Faderen." (Johs. 10,37-38). Eller: "Havde jeg ikke gjort de gerninger iblandt dem, som ingen anden har gjort, havde de ingen synd" (Joh. 15,24). Hvad endelig det sted angår, som Kierkegaard idelig citerer: "Gør efter hvad jeg siger – og du skal erfare", så taler det om en indre stadfæstelse, *efter at* mennesket med absolut sikkerhed er kommet til troen, men det taler ikke om en tro, der antages "ad experimentum". Lærens efterlevelse giver en dybere forståelse af den, men den *første* antagelse må være baseret på andre grunde.

Kristendommen som historisk faktum

Summa summarum: Hvis kristendommen hviler på et historisk faktum – og det gør den, med mindre man forflygtiger den til en eksistentialfilosofi – kan den ikke begrundes ved indre erfaring alene; kristendommens historiske karakter kræver en historisk påvisning, og dette må nødvendigvis ske ved naturlige midler og ikke ved hjælp af noget ukontrollabelt overnaturligt, selv om det "senere" skal vise sig, at nåden fra begyndelsen af har været med i selve denne historiske påvisning.

Kierkegaards anskuelse om den eksistentielle tro hænger sammen med hans grundbegreb om den eksistentielle sandhed, som for ham ikke består i objektiv viden og genstandsbetinget gyldighed, men i subjektiv eksistens. "Kun den sandhed, der opbygger, er sandhed for dig".¹¹⁵ Men hvor meget man end kan indrømme, at "eksistensen i sandheden" har en vis betydning for erkendelsen af sandheden, hvor rigtigt det end er, at en vis redbonhed til at følge den erkendte sandhed er betingelsen for erkendelsen af sandheden, kan dog "eksistensen i sandheden" ikke være det logisk primære. Nok så åndrig dialektik kan ikke skjule den simple kendsgerning, at både erkendelsen og efterfølgelsen skal have deres norm i selve objektet. Sandheden er ifølge Thomas af Aquin vort intellekts overensstemmelse med virkeligheden. Mellem den ontologiske sandhed (sagen i sig selv) og den etiske sandhed (sandheden for mig) ligger den logiske, den egentlige erkendelsessandhed.

Paradokset

Kierkegaards antiintellektualisme hænger også sammen med hans definition af Gud-mennesket som det absolutte paradoks, det absurde. "Det absurde er, at den evige sandhed er bleven til i tiden, at Gud er blevet til, er født, har vokset osv., er blevet til aldeles som det enkelte menneske, ikke til at skelne fra et andet menneske".¹¹⁶ Dette kalder han en "modsigelse", at "Guden er *bleven* til" [...] "at Gudens evige væsen flekteres ind i tilblivelsens dialektiske bestemmelser".¹¹⁷ Hvis Kierkegaard med sådanne og lignende udtalelser kun vil sige, at vi ikke kan fatte Gud-menneskets mysterium, at denne sandhed er "supra rationem",¹¹⁸ vil katolicismen give ham ret heri. Men katolicismen vil aldrig kalde det for en "selvmodsigelse". Guds menneskevordelse betyder jo ikke, at Han holder op med at være Gud og drages ind i tilblivelsens dialektik. Det betyder kun, at der opstår et menneskeligt væsen, som den anden guddommelige person fra undfangelsens øjeblik har gjort til sit eget i en enhed, der grunder i den guddommelige person. Det er jo ikke sådan, at den guddommelige natur er

¹¹⁴ Pap. X, 3 A 454, 455 (s. 308)

¹¹⁵ S. V. II, 318

¹¹⁶ S. V. VII, 176

¹¹⁷ S. V. IV, 251

¹¹⁸ D.v.s. overstiger fornuftens rækkevidde. Red.

blevet til en menneskelig person. De to naturer bevarer deres relative selvstændighed og forenes i den guddommelige person. Hvorledes et menneskeligt, skabt væsen kan optages i den guddommelige person, overstiger vor fornuft. Men derfra skal man ikke alt for hurtigt slutte til en positiv umulighed, en modsigelse.

Afvisning af kirken

Kierkegaards antiintellektualisme førte ham med logisk nødvendighed til subjektivism og dermed også til individualisme. Han er individualismens profet. Denne indstilling kan til dels forklares ved hans opposition mod Hegel på den ene side og den danske statskirke på den anden side. Men måske har han ikke helt undgået den samme fejl, som han bebrejdede Luther så stærkt, at han nemlig gjorde "korrektivet" til en "norm". Som han ikke havde forståelse for det historiske, således manglede han også sans for begrebet "kirke", som ikke desto mindre er en nytestamentlig kategori. Allerede 1848 findes følgende optegnelse i hans dagbog:

"Det gælder hverken om mere eller mindre end en revision af kristendommen, det gælder om at skaffe de 1800 år bort, som havde de slet ikke været til".¹¹⁹

Og hans sidste bitre kamp mod den officielle kristendom var kun en logisk følge heraf. Ganske tydeligt kommer dette frem i hans artikel "Salt" i "Fædrelandet" (30. 3. 1855):

"Thi til syvende og sidst just i begrebet "kirke" ligger grundforvirringen i kristenheden, både protestantismens og katolicismens, eller den ligger i begrebet: "kristenhed".¹²⁰

Men også her gælder det: han har aldrig mødt katolicismens klassiske kirkebegreb, forstået som "Corpus Christi mysticum".¹²¹ Ellers ville han aldrig have kunnet skrive en linie som denne:

"Hvad var det, hvorved den største tænker i middelalderen, Thomas Aquin forsvarede "aflad"? Det var ved hjælp af læren om kirken som et mystisk legeme, hvor vi alle som i et selskabsspil deltagere i kirkens fideikommis".¹²²

Kierkegaard og Newman

Kierkegaards forhold til katolicismen er som alt i hans liv "dobbeltydigt". Han er et janushoved, der både ser frem og tilbage. Ingen protestantisk teolog har som han erkendt og åbent bekendt protestantismens svaghed. Men heller ingen har som han videreført protestantismens oprindelige position, nemlig den enkeltes ensomme møde med sin frelsende Gud. Det ville derfor være forkert at tale om ham - som man har gjort det - som "anima naturaliter catholica".¹²³ På den anden side ved vi heller ikke - således som Brandes og Høffding antyder det - hvorhen hans livsvej ville have ført ham, hvis han havde levet længere. Det er imidlertid en kendsgerning, at han for nogle af vor tids bedste tænkere har været en "mellemstation" til katolicismen.

Det blev Kierkegaards skæbne, at han ikke fandt den modstander på det religiøse område, med hvem han kunne tage dialogen op. Derfor borede han sig stadig dybere ind i sine egne tanker uden at møde det "korrektiv", som også han trængte til. Han er derfor for os katolikker et negativt bevis

¹¹⁹ Pap. IX A 72 (s. 40)

¹²⁰ S. V. XIV, 48

¹²¹ D.v.s. Kristi mystiske legeme. Red.

¹²² Pap. X, 4 A 369 (s. 218). (Fideikommis (juridisk udtryk): En båndlagt kapital, hvis afkast tilfalder en familie eller institution. Red.)

¹²³ Udtrykket stammer fra Tertullian (d. omkr. år 220), der talte om en "anima naturaliter christiana". Hermed mentes, at mennesket er udrustet med en vis naturlig erkendelse af Gud, som - selv om den kan formørkes - dog ikke ganske kan fortrænges. Mennesket har med andre ord en naturlig dragning mod Gud. At være en "anima naturaliter catholica" betyder således at have en naturlig dragning mod katolsk tro. Red.

på "læreembedets" nødvendighed. Dette behøver så langt fra altid at være en hemske for udviklingen, men er tværtimod ofte både et korrektiv og et incitament for den. Havde han kæmpet sig igennem til den lærende kirkes *levende* myndighed, ville hans livsvej have taget en anden retning. Derfor er hans samtidige, John Henry Newman, med hvem han har ikke så få træk fælles, alligevel den største af de to. Han opgav ikke den "subjektive tilegnelse af sandheden", som betød så meget for Kierkegaard; men ud over den fandt han vejen til historien, til kirken og den objektive autoritet, som er repræsenteret i kirkens læremyndighed.¹²⁴ Selv Newmans stil vidner herom. Den ejer ikke Kierkegaards borende lidenskab, den er klarere, roligere og skønnere. Det er ikke tilfældigt, at begge disse tænkere i vore dage oplever en renaissance.

¹²⁴ Erich Przywara: Kierkegaard-Newman. Newman-Studien. (Erste Folge) 1948, 77-101.