

Red.: Niels Henrik Gregersen, Pernille Carstens, Bo Kristian Holm, Jesper Tang Nielsen, Nils Arne Pedersen

## TEMA: SØREN KIERKEGAARD 1813-2013

Hverdagens Martyrium – "at gesticulere med sin daglige Existents"

**BRUCE H. KIRMMSE**

Giveren, gaven, modtageren og gensidigheden. Om gavens økonomi i nogle af Kierkegaards opbyggelige taler

**PIA SØLTOFT**

Kan du nå saltet? Kierkegaard i dialog med høflighedsforskningen i moderne sociolingvistik

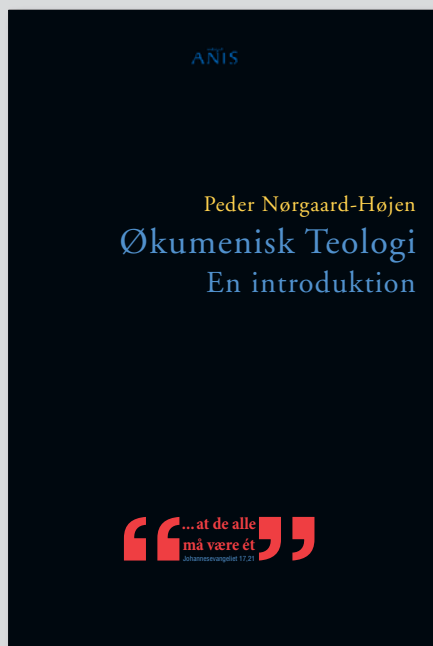
**DOROTHEA GLÖCKNER**

"at forstaaeliggjøre og tyde Naturens Runer". En genovervejelse af Kierkegaards kritik af naturvidenskaben

**RENÉ ROSFORT**

Anmeldelser om Bibelens historie, Bibelreception, kristendommens begyndelse, Niels Hemmingsen, danske Lutherbilleder, reformationsfester og akademisk teologis dobbelte binding.

# NYE BØGER



## Økumenisk Teologi En introduktion

Peder Nørgaard-Højen • 436 sider • 349,-

Dette er den første danske bog, som giver en introduktion til den globale kirkehistorie og dennes teologiske baggrund.

Bogen giver et rids af den økumeniske bevægelses historie og tegner en teologisk profil af de kirkesamfund, der på utallige måder har været og stadig er i dialog med hinanden. Der gives i tilknytning hertil en analyse af de undertiden stærkt kontroversielle teologiske problemer, der har stået på og fremdeles er en del af den mellem-kirkelige dagsorden.

ANIS

## Niels Hemmingsen Storhed og fald

Martin Schwarz Lausten • 382 sider • 349,-

Niels Hemmingsen (1513-1600) var før Kierkegaard den internationalt mest kendte danske teolog. Han blev dr.theol. fra Københavns Universitet og snart den førende professor i teologi og dermed universitetets førstemand.

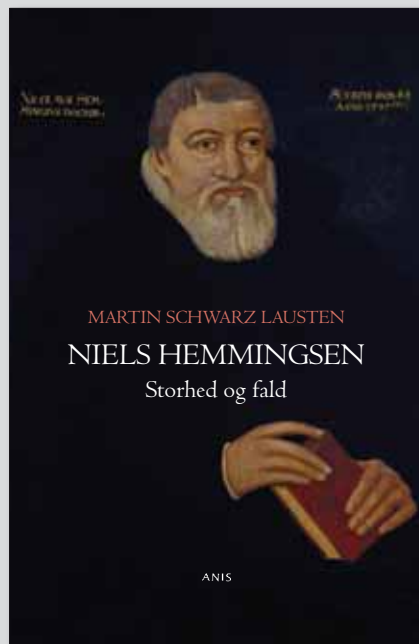
I denne bog præsenteres bl.a. hans virke som professor og rektor, hans teologi og hans forening af kristendom og humanisme.

*“Væsentlig, velskrevet og godt formidlet bog om en betydende dansk teolog.”*

Hans Michelsen, Lektør

*”Fascinerende bog”*

Johs. H. Christensen, Jyllands-Posten



ANIS

Læs om udgivelserne på [www.anis.dk](http://www.anis.dk)

## Søren Kierkegaard: Fra martyr til menneske

Kierkegaard er i sit 200-års jubilæum blevet fejret af alle medier og alle steder i det københavnske byrum. Er den kontroversielle Kierkegaard gået hen og blevet *mainstream* som nationalklenodie og psykologisk sandhedssiger? I hvert fald fejrede det officielle Danmark Søren Kierkegaards 200-års fødselsdag d. 5. maj 2013 i Dronningens nærvær. Biskoppen afholdt sig dog klogeligt fra at prædike over fødselaren ved festgudstjenesten i Domkirken. Kierkegaard var linsen, ikke evangeliet. Og ved den efterfølgende fejring i Universitetets Festsal var det Kierkegaard som martyr, der blev tematiseret, efter at Søren Kierkegaard Forskningscentret forinden havde afleveret Niels Jørgen Cappelørns fornemme 55 binds udgave af Kierkegaards værker til eftertiden. Kierkegaard kræver passion, både af sine læsere og af sine udgivere!

*Dansk Teologisk Tidsskrift* bringer festforelæsningsen fra d. 5. maj som særnummerets første artikel. Minutiøst gennemgår Bruce Kirmmse de forskellige stadier i Kierkegaards diskussioner med sig selv, om geniet også var martyr eller blot en digter. Fornuftens tidsalder afkræver nemlig ikke blod af vidnerne som i passionens tidsalder, men kun deres latterliggørelse. Til sidst indser Kierkegaard dog med lettelse, at han blot er et menneske, der gestikulerer i sin daglige eksistens. Mindre end en virkelig martyr, men dog noget mere end blot en digter!

De næste artikler sætter Kierkegaard i forhold til nutidens filosofi og videnskab. Pia Søltøft foretager en inciterende læsning af *Kjerlighedens Gjerninger* i lyset af nyere gaveteorier. Men for Kierkegaard er det ikke modtageren, der bliver sat i gæld, men derimod giveren, der får lov til at skænke. Gavens økonomi er af sin egen art, når det drejer sig om kærlighed. For kærligheden er ældre end alt, hverken giverens eller modtagerens ejendom. Kærlighedens gave er derfor ikke et bytteobjekt, og enhver gensidighed forudsætter kærligheden som tredjeparten. Margarete Dorothea Glöckner diskuterer tilsvarende *Sygdommen til Døden* i lyset af nyere sociolingvistik. I høfligheden er der forskel mellem det sagte og det mente. Men mens sociolingvister mest ser høfligheden som en strategi for at undgå sociale konflikter, kan Kierkegaards indirekte meddelelse læses som en hensyntagen til den krænkede modpart, der får plads til selv at tænke med og handle videre. Høfligheden åbner mulighedens dimension for alle involverede. Der etableres en gensidighed uden gengældelse. Til sidst genovervejer René Rosfort Kierkegaards kritik af naturvidenskaberne. Han viser, at Kierkegaards angreb på videnskaben efter 1846 mest angår den spekulative naturvidenskab i samtidens romantik. Den empiriske naturvidenskab er relativt ufarlig, om end eksistentielt uvedkommende. For afgørende er det ikke kun, *hvad* et menneske er, men *hvem* et menneske er.

Niels Henrik Gregersen

## Hverdagens Martyrium – “at gesticulere med sin daglige Existents”<sup>1</sup>

*Professor  
Bruce H. Kirmmse*

*Abstract:* The term “martyr” literally means “witness,” but it has generally been associated with those who give up their lives voluntarily for their convictions. In the years leading up to the Revolution of 1848, and even more so in the years following, Kierkegaard occupied himself increasingly with the notion of martyrdom, often defining a martyr as a “witness to the truth” and sometimes including the unambiguous assertion that such a witness would necessarily die for his or her conviction, while at other times leaving unclear the matter of actual death and speaking of a life of ridicule and humiliation. The present paper, “Everyday Martyrdom”, emerges from the author’s immersion in Kierkegaard’s journals and notebooks and follows the sinuous path of Kierkegaard’s reflections on the necessity of martyrdom in the modern democratic age. When one of Kierkegaard’s conservative friends expressed hope for a strong man, a “tyrant,” to set things right, Kierkegaard wrote that what was needed was not a tyrant, but a “martyr.”

*Keywords:* Søren Kierkegaard – martyrdom – witness – genius – apostle – democracy

I 1843, samme år som Søren Kierkegaard udgav *Enten-Eller*, der foregav at være en samling papirer udgivet af en vis “Victor Eremita,” og også udgav tre samlinger *Opbyggelige Taler*, der udkom under hans eget navn, skulle Kierkegaard have sagt til sin teologiske kollega, C.J. Brandt, at “han var kommet til det Resultat, herefter kun at læse ‘henrettede Mænds Skrifter.’”<sup>2</sup> Brandt beretter at “Det lød mig i Øieblikket saa paradox, at jeg maatte lee,” men så gik det op for ham, at Kierkegaard henviste til “Martyrer ... der have givet deres Liv i

---

1. Festforelæsning ved den officielle fejring af Søren Kierkegaards 200-års fødselsdag d. 5. maj 2013, Københavns Universitets festsal.

2. Meddelt af Carl Joachim Brandt (1817-1889), præst og litteraturhistoriker. Se Bruce H. Kirmmse, *Søren Kierkegaard truffet* (København: C. A. Reitzels Forlag 1996), 93. Fra en journaloptegnelse for 1. September 1843 i C. J. Brandts uudgivne “Dagbøger (1835-1855)”, som ejes af Anders Monrad Møller, der velvilligt har til-ladt benyttelse af dem.

Pant paa deres Overbevisning”.<sup>3</sup> Kierkegaard morede sig bare med sin tilsigtede mystifikation, men den dybere mening i det, han sagde, var klar.

Efterhånden som Kierkegaards kritik af den overfladiske og useriøse karakter af den etablerede kristenhed tog overhånd, voksede også Kierkegaards optagethed af spørgsmålene omkring martyrium. Dog var Kierkegaard ikke immun over for en vis vaklen omkring ordet “martyr”, som kunne forstås både i sit brede, etymologiske betydning som “vidne” – jf. Kierkegaards hyppige vending “Sandheds-Vidne”<sup>4</sup> – og en mere snæver og mere almindelig betydning, hvor det betegner et menneske, som faktisk *dør* for sin overbevisning. Som det vil fremgå, var denne vaklen et træk, der gik gennem både Kierkegaards kritik af den ydre verden – dansk kristenhed, især i kølvandet på de store forvandlinger der fandt sted efter revolutionen i 1848 – og sin indre verden, Kierkegaards fortsatte indre søgen efter sin personlige opgave, sin “Bestemmelse” i livet.

I Kierkegaards Danmark, hvor en mere eller mindre konventionel gejstlig som biskop Jacob Peter Mynster kunne udråbes som et “Sandheds-Vidne” (hvilket i Kierkegaards syn var synonymt med at være martyr) af en ambitiøs karrieremager som Hans L. Martensen (som snart derefter efterfulgte Mynster som den danske kirkes primas) – var det i *dette* Danmark, Kierkegaards opgave at være en “martyr”, et “vidne”? Og i så fald, bør han være et af den blodige eller den ublodige slags?

Men burde han kun være en bremse, en drillepind, som fx Sokrates (der forresten endte som martyr)? Og på den tredje side – til trods for alle sin hidsige lovprisninger af martyriet som et spanskrør, der kunne bruges til at tugte det bestående, til trods også for al Kierkegaards selvransagelse om hvilken slags martyrium han egnedes til – måske, grublede Kierkegaard, var han ikke egnet til noget som helst form for martyrium, fordi han var “kun en Digter”.

En vej, ad hvilken vi kan følge Kierkegaards forskellige martyriumstanker, som de udvikler sig, kan søges i den underlige sag om pastor Adler og i Kierkegaards lille værk, *Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger*. I 1843 havde Adolph Peter Adler, en præst og teolog som Kierkegaard kendte en smule til, udgivet nogle prædikener, hvori han påstod at have haft direkte kontakt med Jesus Kristus, som, hævdede Adler, havde beordret ham til at brænde sine hidtidige skrifter,

---

3. Ibid.

4. For Kierkegaard betød dette ofte, men ikke altid, nogen som faktisk *døde* for “Sandheden.” Se, fx, journaloptegnelse NB4:29 i *Søren Kierkegaards Skrifter* (København: Gad 1997-2012), bd. 20300-301 (herefter citeret som *SKS*, efterfulgt af bind og sidetal). Optegnelsen er fra januar 1848.

og som derefter samarbejdede med Adler i nedskrivningen af nogle prædikener, som Adler siden udgav. Efterfølgende skrev Adler flere bøger i samme retning og blev erklæret for at være mentalt ustabil og afskediget fra sit præsteembede. Adlers sag er vigtig for os, fordi den gav Kierkegaard anledning til at gøre sig en mængde overvejelser om, hvad det betyder at have et direkte, "umiddelbart" forhold til Kristus eller til Gud, og i særdeleshed overvejelser angående en "Apostels" status sammenlignet med et almindeligt menneske, uanset hvor begavet dette er (selv et "Geni"). Grundet sit umiddelbare forhold til Gud besidder en apostel "Myndighed", ræsonnerede Kierkegaard, og dette er noget som almindelige mennesker, selv genier, ikke besidder. Kierkegaards overvejelser om dette spørgsmål – om "myndighedens" væsen og om "apostelens" særstatus – var oprindeligt bestemt til at blive en del af en aldrig udgivet *Bog om Adler*, men til sidst tog de form af en afhandling "Om Forskjellen mellem et Geni og en Apostel", der blev udgivet 19. maj 1849 sammen med en anden, beslægtet afhandling, "Har et Menneske Lov til at lade sig ihjelslaae for Sandheden", i et bind betitlet *Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger*, som foregav at være affattet af en med navnet "H.H."<sup>5</sup>

Det er klart, at spørgsmålet, der stilles i "martyriumsafhandlingen" (om hvorvidt "et Menneske" bør lade sig slå ihjel for "Sandheden") har en direkte relevans for vores undersøgelse af Kierkegaards tanker om martyriet – men denne afhandling bør ikke skilles i kontekst fra "myndighedsafhandlingen" (om måden hvorpå en "apostel" er forskellig fra "et menneske" – dvs. et *almindeligt* menneske) hvortil den er tæt forbundet.<sup>6</sup> I "martyriumsafhandlingen" drog Kierkegaard den slutning, at et menneske (dvs. et *almindeligt* menneske) ikke er berettiget til at tillade andre at påtage sig skylden ved at slå ham ihjel for sandheden, fordi der ikke er nogen absolut, kvalitativ forskel mellem et almindeligt menneske og dets forfølgere. Ingen af dem har et *umiddelbart* forhold til Gud, og således besidder ingen af dem "myndighed". På den anden side har en "apostel" faktisk et umiddelbart

5. Interessant nok, blev pseudonymet "H. H." ikke definitivt identificeret med Kierkegaard i hans levetid. Broderen P. C. Kierkegaard tilskrev "H. H. s" arbejde til en epigon, der imiterede Søren Kierkegaards stil. Derefter fandt Kierkegaard det nødvendigt at underrette broderen om, at han faktisk var forfatter af *Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger*.

6. Forordet til martyrierafhandlingen er dateret "sidst i 1847" (se SKS 11 [København: Gad 2006], 59), men dette ser ud til at det tidspunkt, afhandling fandt sin endelige form, hvorimod journaloptegnelser, der forholder sig til emnet kan spores tilbage til medio maj–tidlig juni 1847; se, fx journaloptegnelse NB2:37 i SKS 20, 155-156. Altså blev *Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger*, som er af største betydning for overvejelser vedrørende Kierkegaards syn på martyriet, undfanget lige inden 1848- revolutionen og udgivet umiddelbart efter denne begivenhed, som synes at have haft stor betydning for Kierkegaards syn på sagen.

forhold til Gud, og derfor besidder han myndighed og dermed den absolutte, kvalitative forskel fra andre mennesker, som gør det muligt for ham at tillade andre at slå ham ihjel for sandheden.

Som vi får at se, blev Kierkegaards senere brydning med spørgsmålet om det personlige martyrium bundet sammen med spørgsmålet om, hvorvidt han selv havde et umiddelbart forhold til Gud og derfor var mærket af den absolutte kvalitative forskel fra andre mennesker, der kunne gøre et martyrium tilladeligt. Med fare for at springe til historiens slutning – og tilmed en historie som jeg ikke selv har læst færdig eller er færdig med at tyde – vil jeg her vove at sige, at det ser ud til, at Kierkegaard kommer til at svare *negativt* på spørgsmålet, idet han slutter, at han *ikke* havde et “umiddelbart” forhold til Gud og derfor hverken var kaldet til eller tilladt at være martyr. Men rejsen snoede sig ad lange og bugtede veje for Kierkegaard, som til stadighed var bange for på den ene side at sænke overliggeren alt for lavt, at redde sig selv alt for let, og på den anden side frygtede han, at han i sit “Tungsind” kunne komme til at hæve overliggeren umuligt højt med et selvplageri, som han vidste også kunne være en form for “Stolthed”.

Som bekendt, havde Kierkegaard endnu inden 1848 hævdet, at fremmarchen af massesamfundet, af “Mængden”, af dagspressen, af hvad han kaldte “Ballotation” (hvormed han mente den utilbørlige brug af kvantitative midler til at afgøre sager, der var af kvalitativ betydning) – kort sagt, det “Numeriskes” voksende kraft – var det ondes hovedkilde i den moderne verden:

Mængden er Usandheden. Derfor blev Kristus korsfæstet, fordi han ikke vilde have med Mængden at gøre, (om han end henvendte sig til alle), fordi han ikke vil stifte Partie, ikke tillade Ballotation men være, hvad han var, Sandheden, der forholder sig til den Enkelte. – Og derfor er Enhver, der i Sandhed vil tjene Sandheden eo ipso Martyr; var det muligt, at et Msk. i Modersliv kunde fatte den Beslutning i Sandhed at ville tjene Sandheden er han ogsaa endnu i Modersliv eo ipso Martyr. Thi at vinde en Mængde er ingen Kunst, dertil behøves blot Usandhed, og lidt Kjendskab til de msklige Lidenskaber. Men intet Sandheds-Vidne tør indlade sig med Mængden; hans Gjerning er det at indlade sig om muligt med Alle, men bestandigt enkeltviis, tale med hver især paa Gader og Stræder – for at splitte ad.<sup>7</sup>

“Pressen”, hævdede Kierkegaard, er “Mængdens” organ, som orkestrerer og forstærker “Alles” stemme. Men pressen er ikke stemmen af noget eksisterende, enkelt individ, og derfor så Kierkegaard det som sin personlige opgave at angribe pressen og således “splitte” mængden

---

7. Journaloptegnelse NB:215, SKS 20, 127; optegnelsen er fra sidste del af 1846–tidlig 1847.

ad og dermed at gøre det muligt for folk at stå op som enkelte individer. Det var et utaknemligt, farligt foretagende – endda så farligt, at Kierkegaard gentagne gange taler om martyriet i denne forbindelse. Her er fx to journaloptegnelser fra maj 1847 og tidligt i 1848, lige inden marts-revolutionen samme år:

Dag-Pressen er og bliver det onde Princip i den moderne Verden; sophistisk har den ingen Grændse, da den bestandigt kan synke længere og længere ned i Valget af Læsere. ... [D]et er et ligefremt Martyrium at bryde med Majoriteten og Udbredtheden, der i eet væk vil forfølge og mishandle en Saadan.<sup>8</sup>

“Mængden” er Instantzen, “Mængden” er Gud, Mængden er Sandheden Mængden er Magten og Æren. ... Det gjælder fra nu af, at ethvert Sandhedens Vidne vil rette sig mod Mængden, enhver *sand* Martyr vil falde for Mængden, det gjælder, at just det at ville staae ene i Guds Navn, for at vidne om at der er en Gud til, at just det som man vil bebreide enhver Saadan, at han Ingen vil have til Hjælp, er hans Opgave.<sup>9</sup>

Under forhandlingerne om Grundloven for det nye Danmark blev der vedtaget en kompromisløsning (som Kierkegaard fandt mistænkelig) angående statskirkens fremtidige stilling. Den gamle statskirke, som havde været en integreret del af enevældsmonarkiet, skulle leve videre som en *de facto* etableret kirke, “Den danske Folkekirke.” Og ligesom den gamle statskirke havde været underlagt kongens vilje, så ville den nye Folkekirke i sidste instans blive underlagt folkeviljen, som den kommer til udtryk i folkestyrets parlamentariske flertal. Kierkegaard fandt dette og beslægtede begivenheder ildevarslende og skrev, at “just Aar 48- Katastrophen havde stillet Martyriet anderledes.”<sup>10</sup>

Under den gærende uro, der gik forud for revolutionen og borgerkrigen i 1848, bemærkede Kierkegaard (som ikke holdt sig tilbage fra at referere til sig selv som et “Genie”):

Det Tiden behøver er ikke et Genie – den har saa vist faaet og haft Genier nok, men en Martyr, En, der for at lære Msk. at lyde selv blev lydig indtil Døden, En, hvem Mskene sloge ihjel og see just derved tabte; thi netop ved at slaae ham ihjel, ved saaledes at seire, bleve de bange for dem selv. Det er Opvækkelsen som Tiden behøver.<sup>11</sup>

8. Journaloptegnelse NB2:29, SKS 20, 152; optegnelsen er fra maj måned 1847.

9. Journaloptegnelse NB4:57, SKS 20, 313; optegnelsen er fra sidste del af januar–første del fra marts 1848.

10. Journaloptegnelse NB10:3, SKS 21 (København: Gad 2003), 259; optegnelsen er fra februar 1849.

11. Journaloptegnelse NB3:19, SKS 20, 254; optegnelsen er fra november–december 1847.



I de første måneder i 1848, under det nationalistiske og politiske hysteri, der førte til martsrevolutionen og Slesvigkrigen, var Kierkegaard ikke kun en forudseende antinationalist og en skeptiker angående politik, men hævdede også, at kun den mest dybtgående religiøse individualisme, drevet helt til martyrium, ville kunne være i stand til at svare til sine tiders behov:

Den hele Frygt for Tydskland er en Indbildning, en Leeg, et nyt Forsøg paa at smigre National-Forfængelighed. 1 Mill. Msk. der redeligt tilstod sig selv at være et lille Folk, og nu for Gud hver især besluttede at ville være hvad man er: er en uhyre Magt; her er slet ingen Fare. ... Der forestaaer Danmark en væmmelig Periode. Kjøbstads-Aand og Smaalighed-Arrigskab mod hinanden indbyrdes; man vil tilsidst blive mistænkt for at være tydsk, hvis man ikke gaaer med en vis Art Hat o: s: v: o: s: v:. ... See dette er Danmarks Ulykke – ell. dette er Straffen over Danmark, et Folk, uden sand Guds frygt, et Folk der kun har Bysnak til National-Bevidsthed, et Folk, der forguder det at være Ingenting, et Folk, hvor Skole-Drenge ere Dommerne, et Folk, hvor de, der skulde styre ere bange og de, der skulde lyde ere frække, et Folk, hvor man hver Dag kan faae et nyt Beviis paa, at der ingen offentlig Sædelighed er i Landet – et Folk, der enten maa frelses ved en Tyran, ell. ved et Par Martyrer.<sup>12</sup>

I løbet af sommeren og efteråret 1848 begyndte Europas revolutioner at slå om til reaktion, og efter general Cavaignacs undertrykkelse af den parisiske opstand sidst i juni (“*les journées de juin*”), fulgte de andre europæiske regeringer trop, og førrevolutionære forhold blev genoprettet, ofte med store blodsudgydelser. Kierkegaard havde en ældre ven, den konservative jurist og akademiker J.L.A. Kolderup-Rosenvinge, med hvem det var Kierkegaard en fornøjelse at tale under deres spadsereture. I sommeren 1848 havde Kolderup-Rosenvinge over for Kierkegaard udtrykt sine skuffelser over general Cavaignac samt sine forhåbninger om, at en eller anden “stærk mand” ville genoprette orden. I et brev, der indeholder genklang af den ovenfor citerede journaloptegnelse fra tidligere på året, svarede Kierkegaard til Kolderup-Rosenvinge: “De venter en Tyran, hvor jeg venter en Martyr”.<sup>13</sup>

Det vil sige, i august 1848 var Kierkegaards tidligere frygt for, at martyrer skulle blive nødvendige for at beskytte mod pøblens nederdrægtighed, nu blevet til virkelighed – martyrer var nu blevet en aktuel nødvendighed. Efter 1848 revolutionen kom Kierkegaard sågar til det synspunkt, at kristendommen selv faktisk *krævede* martyrium:

12. Journaloptegnelse NB4:50, SKS 20, 310; optegnelsen er fra sidste del af januar–tidlig marts 1848.

13. Søren Kierkegaard, *Breve og Dedikationer*, SKS 28 (København: Gad 2012), 409; brevet er udateret, dog er det blevet tidsfæstet til august 1849.

“Det eneste sande Udtryk for at der er noget Absolut til er at blive dets Martyr ell. Martyr for det”.<sup>14</sup> Der gives ingen undtagelser fra denne regel, kravet er ubetinget: “Det at være Christen er hverken mere ell. mindre, aldeles hverken mere ell. mindre end det at være Martyr, enhver Xsten ∴ enhver sand Xsten er en Martyr”.<sup>15</sup> Men Kierkegaard, som altid var dialektisk, var forsigtig med at insistere på, at dette martyrium skulle være en pludselig, impulsiv exit fra denne verden, ledsaget af fyrværkeri. Nej, det der kræves er tænksom, inderlig lidelse, et langsomt, *reflekteret* martyrium, ikke et “utålmodigt” martyrium. Her er Kierkegaards tanker om sagen fra efteråret 1848:

Consequent kan Xstds Spænding, ell. den Spænding, hvori Christd. anbringer den Christne, kun føre til og afføde Martyriets Utaalmodighed, der da jo før jo hellere begjærer at tømme Dødens Kalk. Dog denne Utaalmodighed billiger Xstd. ingenlunde. Vil man kalde Xstd. hvad den blot msklig forstaaet er, Grusomhed, saa er den systematisk i at være grusom. Den fordrer Martyriet, men ikke dets Utaalmodighed, nei dets Langsomhed. Med samme Langsomhed som en Lykkelig seer et langt Liv an, der ligger for ham, med samme Langsomhed skal Martyren Skridt for Skridt lide hver Dags Qval og da endnu den, msklig talt, evig-trøstesløse Udsigt til dettes Vedvaren ell. Stigen for hele Livet.<sup>16</sup>

Kort sagt kræver kristendommen, at et menneskes *liv* skal være et liv i fortsat martyrium, et liv som *reflekterende* lidende tjener: “Der gives kun een consequent Opfattelse af Christend. det er den at blive ihjelslagen for Sandhedens Skyld, at blive Martyr, naturligviis ikke saadan Huhei, jo før jo hellere, men med den meest gennemførte Reflexion som Tjenende”.<sup>17</sup>

I en journaloptegnelse, der klart er påvirket af de revolutionære omstændigheder tidligt i 1849, forklarer Kierkegaard, at “Et sand Martyrium ... er dog egl. kun muligt mod ‘Mængden’, det er, Martyren maa falde for ‘Mængden.’ ... Og Socrates er den eneste, er i eminent Forstand ‘Martyren’, det største Msk; medens Xstus er ‘Sandheden’, og det vilde være blasphemisk at kalde ham en ‘Martyr.’”<sup>18</sup>

14. Journaloptegnelse NB7:28, SKS 21, 91; optegnelsen er fra september el. oktober 1848.

15. Journaloptegnelse NB5:48, SKS 20, 392; optegnelsen er fra sidste del af juni el. første del af juli 1848.

16. Journaloptegnelse NB7:68, SKS 21, 110; optegnelsen er fra sidst i oktober–sidste i november 1848.

17. Journaloptegnelse NB10:136, SKS 21, 326; optegnelsen er fra sidst i februar–april 1849.

18. Journaloptegnelse NB10:139, SKS 21, 327; optegnelsen er fra sidst i marts–tidlig maj 1849.

Det er ikke Kierkegaards hensigt at udelukke de kristne fra kategorien “martyr”, for de døde for deres religiøse overbevisninger, men Kierkegaard vil gøre det klart, hvori et martyrium “i eminent Forstand” består – ved “eminent Forstand” mener Kierkegaard her “i vor tid” eller rettere “i tider som vores”, dvs. når pøbelregimet er sat i højsædet, når alt, og især åndsspørgsmål, skal afgøres ved “Ballotation,” ved “det Numeriske”. Det er grunden til, at Kierkegaard mener, at “Socrates er egl. Martyren for det Numeriske, det Offer, som Ballotationen har krævet”.<sup>19</sup>

Endvidere, hvis der gives særlige kristne martyrer, så er der også en martyriumskategori – endda martyrium “i eminent Forstand” – der står åben for dem, der ikke kan eller ikke vil *kalde sig* for kristne. Notorisk inkluderede i denne gruppe er Kierkegaard selv. Ved sit livs slutning, da Kierkegaard rettede sin sidste salve mod den danske folkekirkens kristendom, skrev han de kendte ord: “Jeg kalder mig ikke en Christen, siger ikke mig selv at være en Christen.” Det er dette jeg bestandigt maa gjentage ... jeg er ikke en Christen. ... Den eneste Analogie jeg har for mig er: Socrates”.<sup>20</sup>

Det er klart, at Kierkegaard betragtede sig selv som beslægtet med den sokratiske, om ikke den kristne martyriumstradition, for hos den sokratiske var martyriet specifikt egnet til netop “Mængdens” tidsalder. I et selvbiografisk fragment fra begyndelsen af 1849, der har titlen “Digterisk om mig selv”, beretter Kierkegaard at:

Allerede som lille Barn blev det mig fortalt, og saa høitideligt som muligt: at “Mængden” spyttede paa Xstus, som dog var Sandheden. ... Denne Tanke – ved Hjælp af hvilken jeg ogsaa strax og let, som det mindre Vanskelige, forstod, hvad der beskæftigede mig meget i min Ungdom: hiin den eenfoldige Vise, hvem “Tallet”, “Mængden” forfulgte og dømte til Døde – denne Tanke er mit Liv.<sup>21</sup>

På denne vis tjente Sokrates (hvem Kierkegaard ofte omtalte som “hiin eenfoldige Vise”), “Tallets” og “Mængdens” offer, som en mellemting mellem Kierkegaards forståelse af Kristi lidelser og hans forståelse af sine egne.

---

19. Journaloptegnelse NB15:112, SKS 23, 78; optegnelsen er fra februar 1850.

20. *Øieblikket*, nr. 10, SKS 13 (København: Gad 2009), 404-405. Se Bruce H. Kirmmse, “‘I am not a Christian’ – A ‘Sublime Lie’? or ‘Without Authority,’ Playing Desdemona to Christendom’s Othello”, i *Anthropology and Authority: Essays on Søren Kierkegaard*, red. Poul Houe, Gordon Marino & Sven Rossel (Amsterdam / Atlanta: Rodopi Press 2000), 129-136.

21. Journaloptegnelse NB10:191, SKS, 21, 356-357; optegnelsen er fra sidst i februar-tidlig marts 1849.

I en journaloptegnelse fra januar 1848 forklarer Kierkegaard, hvorfor provinsialismen og middelmådigheden i Danmark var blevet hans “martyrium”:

Der er dog aabenbart ubeskrivelig lidt Religieusitet i Danmark. Dette er ganske naturligt. 20 Freds-Aar, almdl. Velstand, omtrent Ligelighed imell. alle Stænder, et lille bitte Land, hvor vi alle kjende hinanden: der maa Msk-Frygt, og Generethed, og det at være som de Andre, og det at det er saa flaut ikke at være ganske som de Andre, det maa være det Herskende. Men dette er just al sand Religieusitets værste Modsætning, dens arrigste Fjende. Ganske simplement udvortes betragtet er jeg i Danmark eneste af min Slags: saa lille er Landet. Et uafhængigt Msk, og som dertil har Forudsætninger til at kunne beskæftige sig med Aands-Interesserne, og som saa gjør det. Medens jeg nu ydmygt maa takke Gud for denne min Begunstigelse, saa er den ganske ligefrem i en anden Forstand min Forbandelse, thi dette er mit Martyrium.<sup>22</sup>

Men selv om han tolkede sin situation som sit “martyrium”, var Kierkegaard også klar over, at han faktisk ikke kunne bære det. Han følte sig både kaldet til at være martyr *og* ude af stand til at være det. Til tider anså han endda sin optagethed af martyriet som en slags hypokondri forårsaget af hans “Melancholie” (som han også benævner sit “Tungsind”): “Endnu er jeg dog ikke istand til egl at blive en Martyr for Xstd, thi i saa høi Grad tør jeg ikke kalde mig Christen. Jeg er egl. et Genie, der muligt kunde blive Martyr for Sandheden ∴ for det sandt at fremstille hvad Xstd er. ... Mit Tungsind bedrager mig formdl. blot med Tanken om den nære Død”.<sup>23</sup>

Allerede en måned senere, i maj 1849, gjorde Kierkegaard grin med sig selv, fordi han dumpede som martyr og endte som bare “digter”: “en Digter. En Digter! I Sandhed nu en Digter mere ... Nu, en Digter! Nu, da der behøves om muligt i tusindviis Martyrer, de egl. Redningsfolk. Dog, jeg har frygtet for, at ville noget for Høit, og saa bag efter at skulle skade, ved ikke at kunne. Men det er Tungsind”.<sup>24</sup> I sine journaler har Kierkegaard meget at sige angående dette tungsind. Før i tiden havde han ment, at han muligvis kunne blive helbredt fra det, måske ved lægekunst, men dette viste sig at være frugtesløst, og han endte med at anse det for at være “Pælen i Kjødets”, en byrde, han simpelthen måtte bære – dog uden derfor at tilskrive sin lidelse nogen af de med martyriet beslægtede dyder. Tungsindet var bare en del af hvem han var, hverken en last eller en dyd. En martyr var han ikke.

22. Journaloptegnelse NB4:31, SKS, 20, 303; optegnelsen er fra januar 1848.

23. Journaloptegnelse NB7:45, SKS 21, 98; optegnelsen er fra september el. oktober 1848.

24. Journaloptegnelse NB11:25, SKS 22 (København: Gad 2005), 21; optegnelsen er fra maj 1849.

Samme måned, maj 1849, skrev Kierkegaard en journaloptegnelse, der henviser til hans afhandling “Om Forskjellen mellem et Genie og en Apostel”, der som nævnt var en af de to afhandlinger som dengang udkom i det lille bind, *Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger*: “Det jeg for alt har at vogte paa, er, at jeg ikke afstedkommer Begrebsforvirring, men bliver mig selv tro i at være hverken mere ell. mindre end et Genie, ell., at være en Digter og Tænker med et kvantitativt Mere ... Et kvantitativt Mere, ikke et kvalitativt Mere; thi det kvalitative Mere er: Sandheds-Vidnet, Martyren, hvad jeg ikke er”.<sup>25</sup>

Ubestrideligt var det dog – ifølge Kierkegaard – at tidsalderen behøvede en martyr, og hvis ikke han selv kunne være en sådan, håbede han ikke desto mindre, at hans gaver som “digter” ville gøre det muligt for andre at træde i karakter i denne rolle. Efterhånden som udfaldet af 1848-revolutionen og folkesuveræniteten gjorde det klart, at den nyomdøbte danske folkekirke var underlagt flertallets gunst, der til enhver tid holder magt i parlamentet, blev denne situation en højst presserende sag for Kierkegaard. I slutningen af januar 1851 var Kierkegaard blevet urolig over den store forandring i dansk politik og i det kulturelle liv, en udvikling, der havde opmuntret og bemyndiget dem, som havde til hensigt at “reformere” kirken. I en lang journaloptegnelse med overskriften “*Min Tilværelses Betydning i Tiden*”, forklarede Kierkegaard sin frygt: “Vi Msker have det i ethvert Øieblik, i en vis udvortes gudforladt Forstand, i vor Magt at ballotere ogsaa om Xstd. Vi kunne jo sige: saadan ville vi have det, og det kalde vi Xstd. O, lader os vogte os!”<sup>26</sup> For at undgå, at kristendommen skulle blive fordrejet eller tilsidesat ved parlamentarisk befaling, kunne “en digter” måske fremstille kristendommen som “idealet” – dog hvis folket ikke vil agte på digterens stemme, vil en martyr, et “Sandheds-Vidne” blive nødvendig, og i så fald ville situationen ikke være så behagelig. I den ovenfor citerede journaloptegnelse forklarer Kierkegaard dette mere detaljeret, og her citerer jeg en længere passus af samme optegnelse:

Og hvad kan jeg byde? Jeg er en Digter – ak, kun en Digter. Men i Idealitetens Herlighed kan jeg fremstille Xstd, og det har jeg gjort. ... Jeg er kun en Digter, ak kun en Digter. Seer ikke paa mit Liv – og dog seer kun paa mit Liv, for at see, hvilken maadelig Xsten jeg er, hvad I ville see bedst, naar I høre paa min Tale om Idealet. Og paa denne hører; thi blæse være med min Smule Person. Jeg er kun Digter. Jeg elsker dette jordiske Liv kun altfor høit, vil gjerne have msklig talt gode Dage, more mig, nyde Livet o: s: v.: Ak, og jeg forstaaer, at strengt

25. Journaloptegnelse NB11:53, SKS 22, 36-37; optegnelsen er fra maj 1849.

26. Journaloptegnelse NB23:33, SKS 24 (København: Gad 2004), 222-223; optegnelsen er fra januar 1851.

taget fordrer Xstd. noget ganske Andet. Men just fordi jeg dybt ydmyget tilstaaer min Ringhed, saa har jeg forstaaet, at Xstd. tillader mig, idetmindste indtil videre ... at leve saaledes. ... Jeg er kun en Digter. ... O, skal Sagen gaae til næste Instants: skal der et Sandheds-Vidne til for at standse – nei, han tager ikke mod Sligt. Frygtelig haardfør som en Afdød, ubevæget og ubevægelig, noterer han Eder og mig, os alle Prisen paa det at være Xsten saa høit som “Aand” er, han afskaffer alle Confinier; han haster med Længsel efter sit eget Martyrium, og han kan derfor ikke spare os Andre.<sup>27</sup>

Kierkegaard mente også, at martyriet i nutiden ikke nødvendigvis ville få en blodig fremtræden, men måske tage form af spot og latterliggørelse. Allerede i december 1848 havde han skrevet “Kom Xstus nu til Verden, vilde han dog maaskee ikke blive slaaet ihjel, men udleet. Dette er Martyriet i Forstandens Tid, i Følelsens og Lidenskabens Tid slaaes man ihjel”.<sup>28</sup> Også tilbage i sommeren 1848, havde Kierkegaard opgivet alle tanker om et *umiddelbart* forestående martyrium – hvad enten det ville være af den blodige eller latterliggørende slags – men han var åben for muligheden af et sådant martyrium i fremtiden: “Dersom jeg havde Formue, vilde jeg vove mig videre ud, vel ikke for at blive slaaet ihjel, (dette er jo syndigt) men dog med den Mulighed for Øie, menende, at Tiden maatte medføre at mit Liv tog et høiere Sving endnu”.<sup>29</sup> Og i september 1849 omtaler han faktisk sig selv som en “Latterens Martyr”: “Jeg lever nu her, har frivilligt udsat mig for og udholder det langvarige og dog maaskee meest forbittrende Martyrium, det Redicules, (dobbelt piinagtigt fordi Forholdene ere saa smaae ...).”<sup>30</sup>

Mere end et år senere, i den sidste del af januar 1851, i en journaloptegnelse med overskriften “Frihed”, gør Kierkegaard en temmelig foruroligende betragtning om “den sande Christens” forhold til martyriet:

Den sande Xsten ... er (om end i en uendelig renere Forstand) som Den, der gaaer med en skarpladt Pistol hos sig, han veed Udvei; han er (om end i uendelig renere Forstand) som Stoikeren, der gik med Selvmordets Tanke hos sig, han veed Udvei. Derfor gjør han ikke mange Ophævelser, kan netop derfor taale saare meget, just fordi han veed med sig selv og med Gud, at kommer det til et vist Punkt saa vinker Martyriets Udvei ham.<sup>31</sup>

27. Journaloptegnelse NB23:33, SKS 24, 220-223; optegnelsen er fra januar 1851.

28. Journaloptegnelse NB8:60, SKS 21, 171; optegnelsen er fra december 1851.

29. Journaloptegnelse NB11:125, SKS 22, 75; optegnelsen er fra juni 1849.

30. Journaloptegnelse NB12:157, SKS 22, 237; optegnelsen er fra september 1849.

31. Journaloptegnelse NB23:13, SKS 24, 211; optegnelsen er fra sidst i januar 1851.

I den første del af 1851 var situationen denne, at “Martyriets Udvei” igen “vinkede” til Kierkegaard. Muligvis ville martyriet bogstaveligt betyde døden for den, som aflægger vidnesbyrdet for “Sandheden”, eller måske ville det være den langsomme, nedslidende smerte af uendelig latterliggørelse. Allerede i en journaloptegnelse fra efteråret 1849 havde Kierkegaard – med klart sigte på Mynster og Martensen – fremhævet forskellen mellem de teateragtige opførelser, som man får fra højtidelige søndagsprædikanter og “en Martyr, der gesticulerer med sin daglige Existents”:

O, en Martyr, der gesticulerer med sin daglige Existents, han kan ikke saaledes concentrere i Øieblikket, som disse delicate Talere, der kiæles for hele Ugen igjennem indtil de om Søndagen stadse og svære i een Time; o, en Martyr, der gesticulerer med sin daglige Existents, han kan ikke saaledes vellystig drage den æsthetiske Opmærksomhed paa sin Stemmes Velklang og sine mægtige Gestus, thi da al hans Gesticuleren væsentlig er: at omsætte *i* Handlen, saa unddrager den sig hiin flygtige Opmærksomhed i Øieblikket.<sup>32</sup>

Men hvad betyder det virkelig, at være “en Martyr, der gesticulerer med sin daglige Existents” og “omsætter” sine ord “i Handlen”?

Her – for at jeg kan forsyne os allesammen med et i hvert fald *midlertidigt* svar – bliver jeg nødt til at springe over nogle år for at lande i et territorium i Kierkegaards journaler, som jeg *ikke* har læst og undersøgt i sin helhed, og derfor er mine konklusioner kun tentative. Når dette er sagt, har jeg stødt på en lang og vigtig journaloptegnelse fra begyndelsen af 1853, som bærer titlen “Min Opgave. Og om mig selv.” Optegnelsen er for lang til at gengive her i sin helhed, men jeg vil give et sammendrag af optegnelsens vigtigste pointer og læse en del fra dens sidste linjer. Optegnelsen er opdelt i to. Den første del handler om kristendommen, som nu har overstået sin originale “asketiske” fase. Den anden del handler om Søren Kierkegaard, som har overstået sin egne “asketiske” fase, hvor han var besat af tanken om sit “Tungsind”. Men nu jubler han over den frihed, der er blevet forundt ham. Kierkegaard er henrykt: “Nu – Gud, o Gud være lovet! – nu forstaaer jeg det anderledes.” Nu er det gået op for ham, at “Christus ikke er smaalig”, at “han ikke ligger og accorderer,” at Kristus ikke spidsfindigt finder på en “Juristerie” som vilde kræve “*Gjengjeld*” for sin kærlighed: “Nei, det er Naade, uendelig Naade.” Nu anerkender Kierkegaard, at hans “Tungsind ... ogsaa kan være noget Stolt”, og han skriver: “Jeg har virkelig været ifærd med at gjøre Uret mod mig selv. Uden at have et umiddelbart Forhold til Gud har jeg meent at skulle overtage Lidelser der svare til det at have et umiddelbart For-

---

32. Journaloptegnelse NB13:74, SKS 22, 318; optegnelsen er fra efterår 1849.

hold til Gud". Men nu forstår Kierkegaard, at "jeg har intet umiddelbart Forhold til Gud", og derfor er han befriet fra sine evindelige selvransagelser over at tage smerte på sig – befriet fra sit selvplageri om at blive en martyr. Han slutter optegnelsen med følgende ord:

Jeg føler mig nu saa glad, saa riig, saa ubeskrivelig riig, at jeg virkelig er i dette Øieblik, hvis jeg skulde beskrive det, som En, der har faaet en uhyre Rigdom er i det Øieblik, hvor han endnu ikke engang vil til at tænke paa eller eftersee noget Enkelt af alle Herlighederne, men svælger i det Hele – ja, jeg er uendelig rigere. ... Gjennem en frygtelig Skole ydmyget har jeg ogsaa vundet Frimodighed – o, min Gud jeg kan i dette Øieblik end ikke overkomme at optegne, hvorledes atter Alt ved Din uendelige Kjerlighed har været beregnet paa, at føre mig til dette salige Punkt. ... Dog, jeg standser her, jeg er i dette Øieblik meget for riig til at kunne optegne, hvad jeg har lidt men atter ogsaa hvad Overordentlig der er gjort for mig i Løbet af disse sidste forresten frygtelig smertelige Aar.

Denne bevidsthed om overdådig glæde, ikke ublandet med erindringen om frygtelige smerter, er måske hvad Kierkegaard mener når han taler om "at gesticulere med sin daglige Existents".<sup>33</sup>

---

33. Journaloptegnelse NB27:88 findes i sin helhed i *SKS 25* (København: Gad 2008), 205-209; optegnelsen er dateret 13. februar 1853.



## Giveren, gaven, modtageren og gensidigheden

Om gavens økonomi i nogle af Kierkegaards opbyggelige taler

*Lektor, ph.d.*

*Pia Søltøft*

*Abstract:* In this article we will read Kierkegaard in continuation of the un-going debate about the economy of the gift. I will argue that Kierkegaard's notion of love as a three-part-relation in many ways exceeds the insights in the economy of the gift that Marcel Mauss gained hold of in his anthropologic studies in 1925. Insights which have led to an un-going debate about the "pureness" of the gift between philosophers like Jacques Derrida, Emmanuel Lévinas and Jean-Luc Marion and in recent theological studies as the ones by Bo Holm og Niels Henrik Gregersen. In what follows I will put attention to how Kierkegaard in his upbuilding discourses and in *Works of Love* describes love as a special mutual relation between the lover (the giver) the beloved (the receiver) and love itself (the gift). Hereby I wish to show that Kierkegaard's notion of love contains a deliberate contribution to the recent debate of the economy of the gift.

*Key-words:* Economy of the Gift – Mutuality – Reciprocity – Love – Neighbour – Generosity – Marcel Mauss – Søren Kierkegaard

Tematiseringen af *gavens økonomi* er et "hot" emne inden for både teologi<sup>1</sup> og filosofi.<sup>2</sup> Men denne tematisering er ikke noget nyt fæ-

---

1. Udgivelserne *The Gift of Grace*, red. Niels Henrik Gregersen, Bo Holm m.fl., (Minneapolis: Fortress Press 2005) samt *Word – Gift – Being*, red. Bo Kristian Holm og Peter Widmann, (Tübingen: Mohr Siebeck 2009), der alle er blevet til på dansk initiativ med i samarbejde med internationale kræfter og forlag, vidner netop om den store interesse for gavens økonomi i teologisk regi. Det er en interesse, der på en frugtbar måde udfordrer den traditionelle lutherske opfattelse af Guds nåde som en ren gave og næstekærligheden som en ensidig fordring. I det følgende ønsker jeg at tage denne udfordring op og i lyset heraf forslå en tolkning af Kierkegaards syn på kærligheden som en gave, der ligeledes lægger op til en fokusering på gensidighedsaspektet.

2. Det er især inden for den etiske og fænomenologiske tradition, at gavetematikken er dukket op indenfor de seneste 20 år. Ser man bort fra John Milbanks prægning af diskussionen er det især navne som Emmanuel Lévinas, Jean-Luc Marion, Jacques Derrida og John D. Caputo, der har præget debatten. Referencer til de enkelte tekster gives i det følgende, hvor de anvendes.

nomen. Som bekendt besluttede den franske antropolog og sociolog Marcel Mauss (1872-1950) sig allerede i 1925 for en grundig undersøgelse af gavebegrebet.<sup>3</sup> På baggrund af en analyse af den ceremonielle udveksling af gaver i to primitive samfund i Polynesien og Nordamerika, nåede han frem til, at der i gavegivningen er indbygget et sindrigt system af *gensidighed*, der bygger på moralske dyder som respekt og anerkendelse, hvilket kommer til udtryk gennem et uudtalt krav om en gengave, som dog ikke må forveksles med gengældelse i strikte forstand. Der er nemlig hverken tale om, at modtageren skal give *det samme* eller noget *tilsvarende* igen, idet begge dele ville forudsætte at gaven i egentlig forstand kunne *måles*. Der er omvendt tale om, at modtageren skal modtage gaven på en sådan måde, at giveren føler sig anerkendt som giver, ikke fordi han eller hun får det samme eller noget tilsvarende igen, men fordi der i gengaven ligger *en anerkendelse af selve forholdet mellem giver og modtager*. Herved opstår en særegen gaveøkonomi og det er denne økonomi, vi i det følgende skal se tematiseret i Søren Kierkegaards (1813-1855) syn på, hvad det vil sige at elske og blive elsket.

Ifølge Mauss afspejler gavegivningens økonomi den *oprindelige*, i.e. den førkapitalistiske, relation mellem mennesker. Gavens økonomi er tilstedeværende i primitive samfund og i den vestlige samfundsopbygning forud for den kapitalistiske markedsøkonomi. Med kapitalismen indføres et bytteobjekt, penge, hvorved der kiler sig en afstand ind mellem giver og modtager, idet gaven nu kan repræsenteres ved noget andet af tilsvarende værdi. Hermed ophæves gavens særegne økonomi og erstattes af et *regnskabsforhold*. Den personlige og gensidige respekt mellem giver og modtager bortfalder, når gaven kan erstattes med noget andet, der har en neutral, men tilsvarende bytteværdi. Så er det ikke længere *forholdet* mellem giver og modtager, der er i centrum, men derimod *gaven* som en selvstændig værdifuld genstand.

I det følgende er det dette særegne forhold mellem giver og modtager, der skal interessere os, idet det kan siges at afspejle den forunderlige form for gensidighed, som Kierkegaard peger på i forbindelse med kærligheden som en gave. Der er således *ikke* tale om, at jeg i udgangspunktet tager anstød af det gensidighedsforhold, som Mauss afdekkede i sine sociologiske og antropologiske studier og som har ført til en mistænkeliggørelse af den "rene" gaves mulighed hos blandt

---

3. Før Mauss beskæftiger både Ralph Waldo Emerson (1803-1882) og Friedrich Nietzsche (1844-1900) sig med gavegivningstanken, hvilket Niels Henrik Gregeren så oplysende redegør for i "Generøsitetens teologi", *DTT* 71 (2008), 77-99. En artikel der på fornemste vis giver et overblik over gavetankens historie.

andet Jacques Derrida (1930-2004), men derimod om et forsøg på *at tænke en særegen form af gensidigheden med* i kærlighedsforholdet.<sup>4</sup>

## 1. Gavens oprindelige økonomi

Den oprindelige gaveøkonomi, sådan som Mauss fremanalyserer den, lever af en overensstemmelse mellem giver og modtager, der netop *ikke* hviler på gavens kommercielle værdi, hvor penge kan benyttes som mellemlid, og hvor giver og modtager ikke er socialt afhængige af hinanden og ikke står i et personligt forhold til hinanden. Den oprindelige gaveøkonomi bygger omvendt på en gensidig respekt for nogle fælles værdinormer mellem giver og modtager, hvilket afspejler sig i gaven og gengavens art. Udvekslingen af gaver er således med til at opretholde de sociale relationer i en given befolkningsgruppe.

Mauss redegør for denne gaveøkonomi i sin lille bog *Essai sur le Don*,<sup>5</sup> hvor han netop slår til lyd for, at forpligtelsen til at give, modtage og gengive gaver etablerer et socialt, moralsk bånd mellem giver og modtager, hvor gensidigheden er i centrum. Giveren overfører ved sin gave anerkendelse og ære til modtageren, der derfor stilles i en art positivt afhængighedsforhold. Modtageren skal for sin del vide at modtage gaven, da en afvisning ville være en afvisning af giverens respekt og ære og derfor ikke blot en afvisning af gaven, men også af giveren. Og modtageren skal tillige gengælde gaven, netop fordi fænomener som ære og respekt, ganske som anerkendelse og kærlighed, lever af en gensidighed. Gengældelsen kan således ikke gøres op i en bytteværdi, som for eksempel penge, men må med nødvendighed bygge på en gengivelse af respekt, anerkendelse eller kærlighed fra modtagerens side.

Mauss antropologiske og sociologiske studier har som nævnt virket inspirerende både indenfor filosofi og teologi i dag. I særdeleshed har Jacques Derrida tematiseret gavegivningens velsignelser og forbandelser og i *The Gift of Death* udviklet en teori om gavens økonomi i Kierkegaards pseudonyme værk *Frygt og Bæven*.<sup>6</sup> Også Emmanuel Lévinas (1906-1995)<sup>7</sup> og Jean-Luc Marion (1946-)<sup>8</sup> har videreudvik-

4. Jacques Derrida, "Given Time 1", *Counterfeit Money* Volume 1 (Chicago & London: University of Chicago Press 1992), 13.

5. Marcel Mauss, *Essai sur le Don* (Paris: Presses Universitaires de France 1950).

6. Jacques Derrida, *The Gift of Death* (Chicago/London: The University of Chicago Press (1992)1995) 53-81.

7. Emmanuel Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* (Paris: Grasset 1991).

8. "On the Gift. A discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion", *God, the Gift and Postmodernism*, red. John D. Caputo & Michael J. (Bloomington: Scanlon 1999).

let gavemotivet i deres fænomenologiske analyser af forholdet til medmennesket, deres tematisering af “den Andens” betydning for subjektiviteten og deres udvikling af gensidighedens rolle og problem.

I et protestantisk teologisk perspektiv er det naturligvis netop gensidighedsaspektet i gaveøkonomien, der tematiseres. Der er en lang, luthersk tradition for at opfatte retfærdiggørelsen som en ren gave fra Gud til mennesket. Sidstnævnte har kun til opgave at modtage den skænkede gave i tro. Og da troen også er skænket, idet den kommer af det, der høres, synes alt vægt at ligge på gaven og giveren, mens modtageren ikke levnes megen opmærksomhed og gensidigheden ofte afvises som gerningsretfærdighed.

Bo Holm sætter dog spørgsmålstegn ved denne negligering af modtageren og dermed af gensidighedsaspektet i protestantisk teologi i sin oplysende artikel “Luther’s Theology of the Gift”, hvor han netop argumenterer for en form for retfærdiggørelsesøkonomi (Gregersen, Holm, Peters & Widmann 2005, 85). Det er i en vis forstand samme ærinde Niels Henrik Gregersen er ude i, når han slår til lyd for tanken om en “radikal generøsitet”, der dels indebærer at giveren kan tænkes at give uden at forvente at få gengæld, dels åbner relationen mellem giver og modtager på en sådan måde, at der ikke blot bliver tale om at den ene gengælder den andens gave, men om at den enes gave kan medføre en given fra den anden til den tredje og så fremdeles.<sup>9</sup>

I det følgende vil vi læse Kierkegaard i forlængelse af disse nye indsigter i gavens økonomi og således stille skarpt på, hvorledes man i en kierkegaardsk optik kan se gavens oprindelige økonomi genetableret i synet på kærlighed. Udgangspunktet er, at “Kjerlighed søger ikke sit Eget; thi den giver helst saaledes, at Gaven seer ud som var den Modtagerens Eiendom” (SKS 9, 272). Vi vil således argumentere for, at Kierkegaard i flere af sine opbyggelige taler, og i særdeleshed i *Kjerlighedens Gjerninger*, som vi i nærværende sammenhæng vil opfatte som en samling opbyggelige taler, evner at beskrive kærligheden som et fænomen, der ytrer sig gennem et særegent gensidighedsforhold mellem giveren (den der elsker) og modtageren (den der elskes) og selve gaven (kærligheden). Et forhold der på mange måder forgriber de indsigter, som Mauss på baggrund af sine sociologiske og antropologiske feltstudier i 1925 analyserede sig frem til. Men i måden, hvorpå

---

9. Niels Henrik Gregersen: “Radical Generosity and the Flow of Grace” i: Holm & Widmann (2009), 117-144 (139): “A theology of generosity can thus clarify why the discourse of God’s grace must avoid being caught in a vicious circle endlessly shuttling from guilt to forgiveness, forgiveness and guilt, back and forth from the deficiency of sin to the equilibrium of forgiveness. Quite the contrary: Divine generosity is a passing on of generosity, a releasing of generosity from God to humanity, and from human beings to their neighbours – in a fundamental reliance on the viscosity of the social field”.

Kierkegaard fremstiller kærligheden som et trepartsforhold, tillades der en særegen form for gensidighed i rummet mellem elsker og den elskede. Det følgende falder i otte afsnit, der hver især tematiserer den firdelte overskrift. Vi skal således se på, hvorledes Kierkegaard anskuer giveren, gaven, modtageren og gensidigheden, når det drejer sig om en bestemmelse af kærligheden.

## 2. Trepartsforholdet

Forskellen på et sandt gensidighedsforhold og et regnskabsforhold er Kierkegaard om nogen opmærksom på. Hans udgangspunkt er, at et sandt kærlighedsforhold bygger på en særegen økonomi i forholdet mellem den elskende og den elskede og kærligheden. Kierkegaard hylder således tanken om kærlighed som en *trepartsrelation* og siger om bogen *Kjerlighedens Gjerninger* fra 1847:

Men i dette lille Skrift handle vi bestandigt kun om Kjerlighedens Gjerninger, og derfor ikke om Guds Kjerlighed, men om menneskelig Kjerlighed. Naturligviis, intet Menneske er Kjerlighed; han er, hvis han er i Kjerlighed, en Kjerlig. Og dog er Kjerlighed overalt tilstede, hvor der er en Kjerlig. Man skulde troe, og man mener vel ogsaa oftest, at Kjerlighed mellem Menneske og Menneske er et Forhold mellem To. Dette er ogsaa sandt, men usandt, forsaavidt dette Forhold tillige er et Forhold mellem Tre. Først er der den Kjerlige; dernæst Den eller De, som ere Gjenstanden; men for det Tredie er ogsaa Kjerligheden selv med tilstede.<sup>10</sup>

I forlængelse af det netop citerede er det nok rigtigst her indledende at understrege, at *Kjerlighedens Gjerninger* ikke udelukkende handler om næstekærlighed. Kierkegaards grundforudsætning er, at der er én kærlighed. Denne ene kærlighed er religiøst funderet al den stund Kierkegaard med metaforisk målrettethed konsekvent kan tale om, at det er Gud, der har nedlagt kærligheden i et menneske,<sup>11</sup> og at det derfor er Gud, der til enhver tid bestemmer, hvad kærlighed er. Men til grundforudsætningen om denne ene kærlighed, der har guddommeligt ophav, knytter der sig endvidere en lige så fundamental tanke om, at den kærlighed ethvert menneske har fået skænket af sin skaber, *aldrig er uvirksom*. Kierkegaard kan direkte understrege, at kærligheden ikke er en for-sig-værende egenskab ved det menneskelige, men netop en egenskab, i hvilken det ene menneske er til for det andet.

10. *Søren Kierkegaards Skrifter* (København: Gad 1997-2012), bd. 9, 299f (herefter citeret som SKS, efterfulgt af bind og sidetal).

11. "Det er Gud, der har nedlagt Kjerligheden i Mennesket, og det er Gud, som skal bestemme, hvad der i ethvert Tilfælde er Kjerlighed" (SKS 9, 129).

For Kierkegaard er kærlighed og handling derfor uløseligt forbundne og det er denne intime forbindelse mellem kærligheden og dens gerninger, der ikke bare har givet navn til bogen fra 1847, men tillige tillader os at stille skarpt på forholdet mellem den kærlige, der elsker en anden og dermed er giveren af kærlighed i en bestemt relation, selve gaven, som er den kærlighed, der gives, og modtageren, den elskede, der som elsket modtager den andens kærlighed og hermed sin egen elskværdighed.

Som det vil blive klart i det følgende argumenterer Kierkegaard for, at dette forhold hviler på en særegen gensidighed, der i mangt og meget minder om den oprindelige gaveøkonomi, som Mauss beskriver i sine sociologiske og antropologiske studier. Hos Kierkegaard er der således også tale om en form for økonomi og dermed gensidighed, når det drejer sig om gaven kærlighed. Denne påstand skal vi se nærmere på i det følgende, ikke kun ved at inddrage *Kjerlighedens Gjerninger*, men tillige med udblik til andre af Kierkegaards opbyggelige taler.

### 3. Giveren er i uendelig gæld

I talen 'Vor Pligt at blive i Kjerlighedens Gjæld til hverandre' fra *Kjerlighedens Gjerninger* præsenteres giverens, den elskendes, rolle (SKS 9, 175-203).

I denne tale kommer Kierkegaard meget hurtigt frem til, at den mest rammende beskrivelse af kærligheden i et menneske, er en beskrivelse af fornemmelse af at stå i et *uendeligt gældsforhold*. Men i samme åndedrag fastslår han, at beskrivelsen af kærligheden som en gæld, *ikke* er en beskrivelse af modtagerens, den elskedes, forhold til den der elsker, men omvendt en beskrivelse af giverens, den der elsker, forhold til den elskede. Kierkegaard vender således gældsforholdet på hovedet når det gælder kærligheden, idet han argumenterer for, at det at elske et andet menneske kan beskrives som en fornemmelse af, ja, et stærkt ønske om, at stå i en uendelig gæld til den elskede.

Og det er netop en afgørende pointe, at den gæld den elskende står i til den elskede er *uendelig*. Den elskende kommer aldrig ud af gælden og vil det heller ikke. Der er med andre ord tale om et gældsforhold, der aldrig ophører, men samtidig også om et gældsforhold, der aldrig bliver et *gængeldelsesforhold*:

Dog rigtigst beskriver man maaskee Kjerligheden som en uendelig Gjæld: at et Menneske, naar han gribes af Kjerlighed, fornemmer dette at være som at være i en uendelig Gjæld. [...] Den, som elsker, han er i Gjæld; idet han fornemmer sig greben af Kjerligheden, fornemmer han dette som at være i en uendelig Gjæld. Vidunderligt! At give et Menneske sin Kjerlig-

hed er jo, som sagt, det Høieste et Menneske kan give – og dog, just idet han giver sin Kjerlighed, og just ved at give den kommer han i en uendelig Gjeld. Derfor kan man sige, at dette *er Kjerlighedens Eiendommelige: at den Elskende ved at give, uendeligt, kommer – i uendelig Gjeld* (SKS 9, 176).

At elske er at forblive i en uendelig gæld til den elskede. Hvad vil du nu sige? Ja, det vil netop sige *ikke* at opfatte kærligheden som et bytteobjekt, som den ene giver den anden for at få det samme igen. Naturligvis er kærlighed noget, den elskende, giveren, som oftest giver *i håb om* at få kærlighed igen af den elskede, modtageren. Når det drejer sig om elskov og venskab er håbet om gensidighed udtalt, i forældrekærligheden som ofte udtalt med stadig nærværende ifølge Kierkegaard, mens næstekærligheden netop synes bestemt ved sin mangel på gensidighed. Og alligevel er det ikke helt sådan.

Naturligvis kan den, der elsker næsten ikke *kræve* gengæld. Men det kan den, der elsker sin kæreste, kone, ven eller barn nu heller ikke. Men hvor de fire sidstnævnte forhold er kendetegnet ved en form for genkærlighed, så er næstekærligheden netop kendetegnet ved et *fravær* af genkærlighed. Dog er det vigtigt at pointere, at fravær af *genkærlighed* ikke er det samme som fravær af *gensidighed*. For selv om næstekærligheden ikke bestemmes gennem næstens genkærlighed, så er den gensidig al den stund, at når den ene giver sin kærlighed til den anden, så finder der en ændring af denne andens selvforståelse sted. Han eller hun bliver grundet kærlighedens gave til *den elskværdige*. Denne ændring medfører ikke, at kærligheden nødvendigvis returneres som gengave, men at den gives videre i forholdet til andre gennem den elskedes ændrede selvforståelse som elskværdig. Giverens generøsitet gives videre til modtageren.

Giveren kan således ikke kræve modtagerens genkærlighed til gengæld eller i bytte. Den der elskes, modtageren, står ikke i gæld til den der elsker. Det er giveren, der står i gæld, i uendelig gæld til modtageren, fordi det at elske betyder uendeligt at ville skænke sin kærlighed til den elskede, uden krav om gengældelse. Hvis det ikke var således, siger Kierkegaard, så ville ethvert kærlighedsforhold være at forstå som et *regnskabsforhold*:

I Almindelighed taler man om, at Den, der bliver elsket, ved at blive elsket kommer i Gjeld. Vi tale saaledes om, at Børn ere i en Kjerlighedens Gjeld til Forældrene, fordi disse have elsket dem først, saa at Børnenes Kjerlighed kun er et Afdrag paa Gjelden, eller en Gjengjeld. Og dette er ogsaa sandt. Men dog er denne Tale altfor meget mindende om et virkeligt Regnskabs-Forhold: der er en Gjeld andraget, og den skal afbetales; det er Kjerlighed, der er viist os, og det skal afbetales med Kjerlighed. Derom tale vi nu ikke, om, at man *ved at modtage kommer i Gjeld* (SKS 9, 176).

Tanken er således, at der ligger en *opgave* til grund for kærlighedsforholdet. Opgaven er netop at sikre, at den særegne gaveøkonomi opretholdes, således at den elskende ikke elsker for at få en tilsvarende kærlighed i bytte for sin kærlighedsgave, men alligevel håber på genkærlighed og således initierer en gensidighed, der dog ikke kan kræves. Opgaven ligger i udgangspunktet på giverens side. Det er giverens, den elskendes, opgave at skænke sin kærlighed, gaven, på en sådan måde, at det ikke er modtageren, der kommer i gæld, men derimod giveren, der vedblivende står i et gældsforhold til modtageren. At dette gældsforhold på giverens side er uendeligt vil sige, at den elskende aldrig kommer ud af gælden og heller ikke ønsker det. Kierkegaard understreger netop at i andre gældsforhold, det være sig "Penge-Gjeld, Æres-Gjeld, Løfte-Gjeld" (SKS 9, 177), er opgaven at komme ud af gældsforholdet så hurtigt som muligt. Men sådan er det ikke men den uendelige gæld på giverens side i kærlighedsforholdet:

Den Elskende ønsker altsaa for sin egen Skyld at blive i Gjelden; han ønsker ikke Fritagelse for nogen Opoffrelse, langtfra. Villig, ubeskriveligt villig, som Kjerlighedens Tilskyndelse er, vil han gjøre Alt, og frygter kun Eet, at han saaledes kunde gjøre Alt, at han kom ud af Gjelden. Dette er, ret forstaaet, Frygten; Ønsket er, at blive i Gjelden, men er tillige Pligten, Opgaven. Hvis Kjerligheden i os Mennesker ikke er saa fuldkommen, at dette Ønske er vort Ønske, saa skal Pligten hjælpe os til at forblive i Gjelden. |Naar det er Pligt at forblive i Kjerlighedens Gjeld til hverandre, *da maa der tidligt og sildigt eller evigt vaages over, at Kjerligheden aldrig kommer til at dvæle ved sig selv, eller til at sammenligne sig med Kjerligheden i andre Mennesker, eller til at sammenligne sig med sine Gjerninger, som den har udført* (SKS 9, 178).

At gensidighedsaspektet ligger implicit i opfattelsen af kærligheden som en gave, den elskende, giveren, skænker den elskede, skyldes kærlighedens opbyggelige karakter.

#### 4. Kærlighedens opbyggelighed

Det er netop kærlighedens opbyggelighed, der gør den til en særegen gave. En gave, der både *gives* og *modtages* på en afgørende anderledes måde end fx en pengegave eller en gave, der kan gøres op i penge. Kierkegaard understreger netop, at det er en *særlig* egenskab ved kærligheden, at den er opbyggelig. Han siger direkte, at det at være opbyggelig *udelukkende* er kendetegnende for kærligheden.<sup>12</sup> Men hvad

12. "Dog er det i Sandhed saa, at det at opbygge er udelukkende eiendommeligt for Kjerlighed; men paa den anden Side, denne Egenskab opbyggelig har igjen den



er så det opbyggelige ved kærligheden. Ja, det er netop dens evne til at fremelske kærligheden i det andet menneske, ved at forudsætte at kærligheden allerede er til stede i dette andet menneske.

Men hvad betyder det egentlig at opbygge? Kierkegaard går meget direkte til værks, når han skal forklare, hvori kærlighedens opbyggelighed og dermed dens overskudsaspekt består. Han tager udgangspunkt i den bygningsmetafor, der er indeholdt i selve udtrykket og siger, at det at opbygge er, at føre noget op i højden fra grunden af (jf. *SKS* 9, 214ff). I overført betydning er det at opbygge derfor, at føre den kærlighed, der ligger i *Grunden* i ethvert menneske op i højden; at elske det frem, der allerede på et helt fundamentalt plan er til stede i det andet menneske (jf. *SKS* 9, 213f.). Herefter giver han en beskrivelse af, hvorledes kærligheden opbygger:

Naar vi saaledes see et eenligt Menneske ved priisværdig Tarvelighed sparsomt at komme ud af det med Lidet, saa ære og prise vi ham, vi glædes, vi befæstes i det Gode ved dette Syn, men vi sige egentligen ikke, at det er et opbyggeligt Syn. Naar vi derimod see, hvorledes en Husmoder, som har Mange at sørge for, ved Tarvelighed og viis Sparsommelighed kjerligt veed at lægge Velsignelse i det Lidet, saa der dog bliver nok til Alle: da sige vi, at det er et opbyggeligt Syn. Det Opbyggelige ligger i, at vi paa samme Tid, som vi see Tarveligheden og Sparsommeligheden, hvilke vi ære, see Husmoderens kjerlige Omsorg.<sup>13</sup>

---

Eiendommelighed, at den kan hengive sig i Alt, være med i Alt – just lige som Kjerlighed” (*SKS* 9, 215).

13. Citatet fortsætter på følgende vis: “Derimod sige vi, at det er et lidet opbyggeligt, et uhyggeligt Syn, at see Den, som paa en Maade hungre i Overflod, og som dog slet Intet har tilovers for Andre. Vi sige det er et rystende Syn, vi væmmes ved hans Yppighed, vi gyse ved Forestillingen om Nydelsessygens rædsomme Hevn, at hungre i Overflod; men det, at vi forgjebes søge den mindste Yttring af Kjerlighed, bestemmer os, idet vi sige, det er lidet opbyggeligt. – Naar vi see en talrig Familie indkneben i en lille Leilighed, og vi dog see den beboe en hyggelig, venlig, – rummelig Leilighed, saa sige vi, det er et opbyggeligt Syn, fordi vi see den Kjerlighed, der maa være i de Enkelte og i hver Enkelt, da jo een Ukjerlig allerede var nok til at tage hele Pladsen, vi sige det, fordi vi see, at der virkelig bliver Rum, hvor der er Hjerterum. Og derimod er det saa lidet opbyggeligt at see en urolig Aand beboe Palladset uden at finde Hvile i een eneste af de mange Sale, og uden dog at kunne afsee eller undvære det mindste Aflukke. – Ja, hvad kan ikke saaledes være opbyggeligt! At see et Menneske sove skulde man ikke troe kunde være opbyggeligt. Og dog, dersom Du seer Barnet sove ved Moderens Bryst – og Du seer Moderens Kjerlighed, seer, at hun ligesom har ventet paa og nu benytter Øieblikket, medens Barnet sover, til ret at glæde sig ved det, fordi hun neppe tør lade Barnet mærke, hvor usigeligt hun elsker det: saa er det et opbyggeligt Syn. Er Moderens Kjerlighed ikke synlig, søger Du forgjebes i hendes Aasyn og Mine at opdage det mindste Udtryk af Moderkjerlighedens Glæde over eller Omsorg for Barnet, seer Du kun Dorskhed, LigeGYldighed, som er glad ved saa længe at være Barnet qvit: saa er Synet heller ikke opbyggeligt. At see Barnet alene sove er et venligt, et velgjørende, et beroligende Syn, men det er ikke opbyggeligt. Vil Du alligevel kalde det opbyggeligt, saa

I citatet ovenfor er det netop tydeligt, at vi ikke ser kærligheden, men det vi ser, gør noget ved os: Vi lader os opbygge. Beskrivelsen af det opbyggelige bygger på den umiddelbare oplevelse, vi har, når vi betragter husmoderen i billedet ovenfor. George Pattison betoner netop, at disse beskrivelser af det opbyggelige er så dagligdags, "hyggelige" og erfaringstætte, for at vise, at det er muligt for enhver, uanset religiøs overbevisning, at elske opbyggeligt. Men man kunne også sige, at det erfaringstætte i beskrivelsen netop skyldes, at når det gælder kærlighedens opbyggelighed, genkender vi denne umiddelbart i opfattelsen af kærligheden som en gave.<sup>14</sup> Kierkegaards direkte henvendelse til læseren synes at bekræfte en sådan tolkning:

Har Du ikke selv erfaret dette m. T.? Dersom nogensinde noget Menneske har talt saaledes til Dig eller handlet saaledes mod Dig, at Du ret følte Dig opbygget derved, da var det fordi, Du ret levende fornå, hvorledes han forudsatte Kjerligheden at være i Dig (SKS 9, 225).

Gennem sin beskrivelse af det opbyggelige fremhæver Kierkegaard således, at kærligheden er en dynamisk egenskab ved mennesket, der ytrer sig gennem et særegent gaveforhold. Kærlighedens opbyggelige karakter bevirker, at det ene menneske flettes sammen med det andet på en sådan måde, at det bliver klart, at det ene menneske har indflydelse på det andet menneskes selvforhold.

Men hvad er nu Kjerlighed? Kjerlighed er at forudsætte Kjerlighed; at have Kjerlighed er at forudsætte Kjerlighed hos Andre, at være kjerlig er at forudsætte, at Andre ere kjerlige. Lad os forstaae hinanden. De Egenskaber, et Menneske kan have, maae enten være Egenskaber han har for sig, selv om han gjør Brug af dem mod Andre, eller Egenskaber for Andre. [...] Dersom derimod En vilde mene, at han var kjerlig, men tillige, at alle Andre ikke vare kjerlige, saa vilde vi sige: nei stop, her er en Modsigelse i selve Tanken; thi at være kjerlig er jo just at antage, at

---

er det fordi Du dog alligevel seer Kjerligheden tilstede, saa er det fordi Du seer Guds Kjerlighed omsvæve Barnet. – At see den store Kunstner fuldende sit Mesterværk, det er et herligt, et opløftende Syn, men det er ikke opbyggeligt. Sæt, dette Mestestykke var et Underværk – hvis nu Kunstneren af Kjerlighed til et Menneske slog det i Stykker: saa vilde dette Syn være opbyggeligt. Overalt, hvor det Opbyggelige er, er Kjerlighed, og overalt, hvor Kjerlighed er, er det Opbyggelige" (SKS 9, 216f).  
 14. "Kierkegaard illustrates the point by taking as an example of how love is upbuilding a large family having to share a cramped apartment but who, nevertheless, live together in a loving way. In describing the kind of love such family exemplifies, he uses the term *hyggelig*, a term that might be translated as 'homely' or 'cosy' or, even perhaps, 'comfy', i.e. a term that emphasises the very ordinary, everyday humanness of the situation [...] Nothing could emphasise more strongly that the possibility of living out the meaning and value of love, and therefore of living as one require any particular dogmatic presuppositions", George Pattison, *Kierkegaard's Upbuilding Discourses* (London & New York: Routledge 2002), 212.

forudsætte, at andre Mennesker ere kjerlige. Kjerlighed er ikke en for-sig-værende Egenskab, men en Egenskab, ved hvilken eller i hvilken Du er for Andre (SKS 9, 225).

Som en egenskab ved kærligheden *i Grunden* borger det opbyggelige for, at det ene menneske formår at forholde sig sådan til et andet menneske, at det kan have indflydelse på dets selvforhold. Kierkegaard siger, at kærlighed opbygger ved at forudsætte kærlighed. Hvad betyder det? Når det ene menneske forudsætter, at kærligheden er *i Grunden* i det andet menneske, så opbygger det. Hvis det ene menneske omvendt ved sin måde at forholde sig til det andet menneske på indikerer, at den anden skulle mangle kærlighed, så “nedriver” det.

For at kunne tale om gavens, kærlighedens, opbyggelighed må der være én der elsker og én der elskes. En giver og en modtager. Gaven er ikke noget i sig selv. I den forstand er kærligheden et mellemværende; et mellemværende mellem de elskende. Kierkegaard siger derfor, som allerede nævnt, at kærligheden ikke er en for-sig-værende egenskab i et menneske, men en egenskab, i hvilken man er til for andre (se ovf.). Det betyder, at kærligheden former selvet socialt. Kierkegaard taler i den forbindelse om kærligheden, som den 3. instans i et forhold mellem elskende. “Først er der den Kjerlige; dernæst den eller De, som ere Gjenstanden; men for det Tredje er ogsaa Kjerligheden selv med tilstede” (SKS 9, 299).<sup>15</sup> Først i dette mellemværende virkeliggøres kærlighedens gave. Det er den kærlighed, der allerede er givet *i Grunden*, der virkeliggøres i forholdet mellem de elskende og udgør det mellemværende, de har, med hinanden.<sup>16</sup>

Nedenfor skal vi se nærmere på, hvorledes Kierkegaard forbinder dette mellemværende med en særlig form for gaveøkonomi, der kan

15. Andetsteds siger Kierkegaard siger, at kærligheden har 2 retninger, men 3 involverede parter og derfor udgør et trepartsforhold: “Idet nemlig Tvende i Kjerlighed forholde sig til hinanden, forholder hver især af dem sig i sig selv til “Kjerligheden” [...] Hvis Kjerlighed ene og alene var et Forhold mellem To, saa var jo den Ene bestandigt i den Andens Vold, forsaavidt denne Anden var en Nedrig, der ville bryde Forholdet. Naar et Forhold kun er mellem To, saa er den Ene bestandigt Forholdet overmægtig ved at kunne bryde det, thi saasart den Ene har brudt, saa er *Forholdet* brudt” (SKS 9, 302).

16. Vi er således enige med Claudia Welz, når hun betoner følgende: “God’s love is a spiritual reality ‘between’ the persons who act – a reality that is not just transcendent and ‘beyond’ them, but qualifies the situation in which they act. As such, however, it does neither appear as another loving subject next to the lover and the beloved, nor as an object they could give or receive; rather, it ‘acts’ or works as the medium by which one person loves another person”, *Love’s Transcendence and the Problem of Theodicy* (Tübingen: Mohr Siebeck 2008), 116.

gøre sig gældende i alle kærlighedens skikkelser, hvorfor der bliver tale om et "Vexel-Forhold" mellem den, der elsker og den, der elskes.<sup>17</sup>

## 5. Gavens karakter

Når den ene giver den anden en gave, der kan gøres op i penge, så mister den, der giver, det han eller hun bortgiver. Således er det ikke med kærlighedens gave. Det er en gave, der kun kan gives, ved selv at beholde den og således forblive i kærlighedens gæld til den anden, den elskede. Derfor handler det ikke om, hvor meget man giver – det er jo netop afgørende, når man giver en gave, hvis kvantitet kan måles, som fx en pengegave – derimod handler det om, *hvorledes* man giver.

Kærlighedens opbyggelige *hvorledes* er netop at skænke sin kærlighed på en sådan måde, at man, idet man giver kærligheden som gave, forudsætter at kærligheden allerede er til stede i den elskede. I enhver *lykkelig* forkærlighedsforbindelse, hvor man elsker en eller ganske få frem for andre, som i elskovs- eller venskabskærligheden, vil denne forudsætning blive til genkærlighed, når den elskede returnerer den samme art kærlighed, som den, den elskende giver. I en *ulykkelig* forkærlighedsforbindelse vil genkærligheden udeblive. Men i både den lykkelige og den ulykkelige forkærlighedsforbindelse – og i næstekærligheden som aldrig er hverken lykkelig eller ulykkelig, fordi den ingen genkærlighed forudsætter – vil der opstå en ændring i modtageren, fordi hun fornemmer sig elsket og herved bliver sig sin elskværdighed bevidst.

Kierkegaard understreger igen og igen, at det ene menneske ikke kan skabe kærligheden i det andet menneske. Som vi har hørt er det "Gud, Skaberen, som maa nedlægge Kjerlighed i ethvert Menneske, han, der selv er Kjerlighed" (SKS 9, 219). Kierkegaard forbliver således inden for bygningsmetaforerne og siger, at kærligheden er "i Grunden" i ethvert menneske. Kærligheden er en del af menneskets "fundament", og når det ene menneske giver det andet menneske sin kærlighed, så sker dette netop ved at forudsætte, at kærligheden allerede er i grunden i dette andet menneske og ud fra denne forudsætning fremelskes kærligheden: "Saaledes lokker han det Gode frem, han opelsker Kjerligheden, han opbygger. Thi Kjerlighed kan og vil kun behandles paa én Maade, ved at elskes frem; at elske den frem er at opbygge. Men at elske den frem er jo netop at forudsætte at den er tilstede i Grunden" (SKS 9, 220). Herved bliver den anden, den

---

17. M. Jamie Ferreira diskuterer gaveaspektet i kapitlet 'Love's Gift', i *Love's Grateful Striving: A Commentary on Kierkegaard's Works of Love* (Oxford: Oxford University Press 2001), 151-186.

elskede, modtageren, sig bevidst om sin kærlighed og sin elskværdighed. Det at give kærlighed er altså *ikke at skabe kærlighed* i den anden. Men det at give kærlighed er at *tildede den anden elskværdighed* på baggrund af forudsætningen om, at kærligheden allerede er i grunden i den anden.

Kærlighedens gave er således den andens bevidsthed om at være elskværdig. Hermed lægges ikke nødvendigvis op til en gengave, om end det i de lykkelige forkærligheds forhold vil være tilfældet, men er forholdet ikke et forkærlighedsforhold, men et næstekærlighedsforhold vil denne erhvervede bevidsthed om sig selv som værende elskværdig netop åbne forholdet op mod resten af verden og således åbne mulighed for at tale om gensidighed i den forstand, at der finder en ændring sted på begge sider af forholdet; både i giveren og i modtageren, hvorved modtageren lader sin nyvundne bevidsthed om sig selv som værende elskværdig komme andre end giveren til gode.<sup>18</sup>

Kærlighedens særegenhed som gave betragtet skyldes altså dens opbyggelighed. Om end kærligheden ikke besidder en egentlig bytteværdi, hvorfor modtagerens genkærlighed, aldrig kan antage karakter af *gengæld*, så initierer den alligevel grundet sin opbyggelige karakter en gensidighed. Hvis modtageren elsker igen er det ikke for at returnere gaven, den elskedes kærlighed, med en tilsvarende gave. Der er derimod tale om at modtageren gennem giverens kærlighed lære kærligheden i sig selv at kende og således genkender den elskedes kærlighed. Modtagerens kærlighed må derfor ikke forstås som en gengave. Der er ikke tale om afdrag på en gæld, men som gensidig anerkendelse, eller måske rettere gensidig *genkendelse*: “Det sidste, det saligste, det ubetinget overbevisende Kjende paa Kjerlighed bliver derfor: Kjerligheden selv, der bliver kjendt og gjenkjendt af Kjerligheden i en Anden” (SKS 9, 24).

At kærlighedsforholdet kan beskrives som en uendelig gæld på giverens sides skyldes, at Kierkegaard opfatter kærligheden som en ganske

---

18. En sådan udvidelse af gensidighedstanken svarer ikke overraskende til det “flow of grace”, som Niels Henrik Gregersen argumenterer overbevisende for, når han fx skriver: “I argue that interhuman generosity eventually *is* effective in interhuman communication. Generosity is only impossible if one portrays human society in such a manner that divisions, oppositions, and conflicts are unavoidable [...] By contrast, if human beings and their communities are thought of as concordant fellowships, then generosity and the circularity of benefits are to be expected as part of the elementary forms of human coexistence” (Gregersen (2009), 121). Niels Henrik Gregersen binder netop tanken om “the flow of grace” sammen med kærligheden som en særegen form for gave. Han skriver: “Likewise, giving love does not mean giving away, in the sense that love is lost: rather love can only exist by being exercised. The radical character of love’s generosity thereby opens up for an investigation into how the concept of generosity can illuminate the corresponding theological concept of divine grace” (ibid.), 122f.).

særegen gave. Kærlighed er en uendelig størrelse, der derfor ikke kan måles med en endelig målestok, som fx penge, ære eller løfter. Som en uendelig størrelse er det eneste mål hvormed man kan måle kærligheden netop dens *uendelighed*. Når det gælder kærlighed mellem to endelige størrelser, to mennesker, kan kærlighedens uendelighed kun måles på dens vedvaren i tid; den elskendes, giverens, vedvarende opoffrelse for den andens skyld.<sup>19</sup>

Det synes altså at være gavens, kærlighedens, karakter af uendelig, der er bestemmende for den særegne økonomi i kærlighedsforholdet. En økonomi, der som nævnt får giveren, den elskende til at forblive i en ubetalelig og dermed uendelig gæld til den elskede:

Men dette er det Uendeliges Forhold, og Kjerlighed er uendelig. Ved at give Penge kommer man sandeligen ikke i Gjeld, tvertimod kommer jo Modtageren i Gjeld. Naar derimod den Elskende giver, hvad der uendeligt er det Høieste, det ene Menneske kan give det andet, sin Kjerlighed, saa kommer han selv i en uendelig Gjeld. Hvilken skjøn, hvilken hellig Undseelse fører ikke Kjerligheden med sig; den ikke blot ikke tør overtale sig til at blive sig sin Gjerning bevidst som noget fortjenstligt, men den undseer sig endog for at blive sig sin Gjerning bevidst som et Afdrag paa Gjelden; den bliver sig sin Given bevidst som en uendelig Gjeld, hvilken det jo er umuligt at afbetale, da bestandigt det at give er at komme i Gjelden (*SKS* 9, 176).

Som nævnt er det ikke enhver gave, der kan gives på en sådan måde, at det er modtageren der kommer i gæld. Kærligheden besidder denne egenskab fordi den er uendelig, men hvad vil det egentlig sige?

---

19. ” Lad os begynde med et lille Tanke-Forsøg. Dersom en Elskende havde gjort for den Elskede noget, menneskeligt talt, saa Overordentligt, saa Høimodigt, saa Opoffrende, at vi Mennesker maatte sige “dette er det Høieste, det ene Menneske kan gjøre for det Andet”: saa var dette jo smukt og godt. Men sæt han tilføiede “see nu har jeg betalt min Gjeld”: var dette da ikke ukjerligt, koldt og strengt talt, var det ikke, om jeg saa tør sige, en Uanstændighed, som aldrig burde høres og heller aldrig høres i den sande Kjerligheds gode Selskab! Dersom derimod den Elskende havde gjort dette Høimodige og Opoffrende, og nu tilføiede “dog har jeg een Bøn, o, lad mig forblive i Gjelden”: var dette ikke kjerligt talt! Eller hvis den Elskende med enhver Opoffrelse føier den Elskedes Ønske og nu siger “det er mig en Glæde med Dette at afdrage en Smule paa den Gjeld – i hvilken jeg dog netop ønsker at blive”: var dette ikke kjerligt talt! Eller hvis han reent fortiede, at det kostede ham Opoffrelse, blot for at undgaae det Forvirrende, at det et Øieblik kunde synes som et Afdrag paa Gjelden; var dette ikke kjerligt tænkt! Naar saa er, er det jo udtrykt, at et egentligt Regnskabs-Forhold er utænkeligt, er Kjerligheden det Vederstyggeligste. Et Regnskab kan kun finde Sted, hvor der er et endeligt Forhold, fordi det Endeliges Forhold til det Endelige lader sig udregne. Men den Kjerlige kan ikke regne. Naar den venstre Haand aldrig faaer at vide, hvad den høire gjør, saa er det umuligt at gjøre et Regnskab op, og ligesaa naar Gjelden er uendelig. At regne med en uendelig Størrelse er umuligt, thi at regne er netop at endeliggjøre” (*SKS* 9, 178).

Kierkegaard forklarer, at "Kjerlighedens Element er Uendelighed, Uudtømmelighed, Umaalelighed" (SKS 9, 180). Element benyttes her i betydningen *livsbetingelse*, på samme måde som fiskens element kan siges at være vandet. Når der tales om livsbetingelser i forbindelse med kærligheden må det betyde, at disse må være til stede eller tilvejebringes for at kærligheden kan *leve*. At skænke sin kærlighed på en sådan måde at disse livsbetingelser fremmes, er at give kærlighedens gave til den elskede.

Det modsatte af *uendelighed* er *endelighed* og dermed den endelighedens målestok, som vi benytter når vi fx giver penge, ære eller løfter ud. Det modsatte af *uudtømmelighed* er det at kunne *løbe tør* for kærlighed, det at kunne *elske nok*. Det modsatte af *umålelighed* er det at kunne måle eller rettere sammenligne sin kærlighed med kærligheden i den anden eller bare med andres kærlighed. Alle disse tre livsbetingelser; uendeligheden, uudtømmeligheden og umåleligheden peger således i retning af at kærligheden som en grundlæggende *overflod* i ethvert menneske, der aldrig løber tør og aldrig kan inddæmnes af sammenligningen med kærligheden i andre. Som ovenfor anført kan det ene menneske kende og genkende sin kærlighed i det andet menneske, men det er langt fra det samme som at kunne sammenligne sin kærlighed med kærligheden i andre.

## 6. Trangen til at give og til at modtage

Beskrivelsen af kærligheden som en trang, som vi finder gentagne gange i *Kjerligheden Gjerninger*, synes primært at bygge på Sokrates' gengivelse af Diotimas mytologiske beskrivelse af guden Eros i Platons *Symposion*. Diotima præsenterer Eros som et elskovsbarn af den dristige og skønhedssøgende Poros og den fattige og hjemløse Penia. Eros er derfor et dobbeltvæsen i den forstand, at han står midt imellem visdom og uforstand, mellem fylde og tomhed, mellem rigdom og fattigdom, og derfor er han konstant stræbende. I *Kjerlighedens Gjerninger* henviser Kierkegaard direkte og med tilslutning til Diotimas mytologiske beskrivelse af guden Eros' dobbelttydige ophav:

Paa forskjellige Maader har man søgt at betegne og beskrive, hvorledes Kjerligheden fornemmes af Den, i hvem den er, Tilstanden i Kjerlighed, eller hvorledes det er at elske. Man kalder Kjerligheden en Følelse, en Stemning, et Liv, en Lidenskab; dog da dette er saa almindelig en Bestemmelse, har man nøiagtigere søgt at beskrive den. Man har kaldet den et Savn, men vel at mærke et saadant, at den Elskende bestandigt savner, hvad han dog besidder, en Længsel, men vel at mærke bestandigt efter det, som den Elskende dog eier – thi ellers er det jo ulykkelig

Kjerlighed, man beskriver. – Hiin eenfoldige Vise i Oldtiden har sagt, at “Kjerlighed er en Søn af Rigdom og Armod” (SKS 9, 175).

Den dialektik, der ligger i Diotimas beskrivelse af Eros som søn af mangel og overflod, fattigdom og rigdom, afspejles i den måde, hvorpå Kierkegaard opfatter kærligheden som en grundlæggende dobbeltrettet trang i ethvert menneske; en trang til at elske og til blive elsket. Kierkegaard opfatter både kærligheden som en trang i betydningen en *mangel*; man trænger til noget, man ikke har, som når den tørstige trænger til vand. Men ordet trang kan også indikere *et overskud* eller en rigdom, noget man har for meget af; som når man trænger til at meddele sig; til at sige eller vise en anden sin glæde, sin sorg – eller sin kærlighed.<sup>20</sup>

For Kierkegaard er problemet med eroskærligheden derfor ikke, at længelsaspektet betones, men at det betones *ensidigt*. Og det er netop en sådan ensidig betoning, der gør sig gældende i Anders Nygren (1890-1978) nu navnkundige skelnen mellem den antikke eroskærlighed som et begærsbaseret forsøg på behovstilfredsstillelse, sat i forhold til den kristne kærlighedstanke, som Nygren benævner agape og opfatter som en “ren” kærlighed”, der ikke gives for at få, men udelukkende udspringer af et overskud og rettes mod den anden og dennes ve og vel uden noget ønske om gensidighed.<sup>21</sup> Det er således en opdeling af kærligheden som enten hvilende på en mangel eller på et overskud, der har ført til Nygrens skarpe skelnen mellem eros og agape. En skelnen, der stort set er tænkt med i enhver senere udformning af kærligheds tanken og udgør baggrunden for den skelnen mellem Need-Love og Gift-Love, som C.S. Lewis (1897-1963) gør sig til talsmand for i *Four Loves*.<sup>22</sup>

Kierkegaard skelner derimod ikke mellem eros og agape eller mellem Need-Love og Gift-Love, men indoptager den dobbelthed, der ligger i Diotimas mytologiske beskrivelse af Eros’ ophav, i sit dialektiske syn på kærligheden som en dobbeltrettet trang: En trang til at elske og en trang til at blive elsket. For Kierkegaard viser kærligheden sig både som en trang til at give kærlighed og således skænke en anden den kærlighed, der trænger sig på fra grunden af i ethvert menneske. Men samtidig er vi også drevet af en trang til at modtage kærlighed: En længsel efter at blive elsket af en anden og således modtage kærligheden udefra. For Kierkegaard udgør trangen til at elske

20. Vi mener således ikke, at der er helt så langt mellem “Diotima’s ladder of erotic desire” og Kierkegaards *Kjerlighedens Gjerninger*, som Robert Perkins noget umotiveret antager i sin indledning til *International Kierkegaard Commentary, Works of Love*, red. Robert L. Perkins (Macon: Mercer University Press (1999)), 1.

21. Anders Nygren, *Den kristne kærlighedstanke* (København: Munksgaard 1965).

22. C.S. Lewis, *The Four Loves* (London: Harper Collins Publishers (1960) 2002).



og blive elsket således to sider af den ene og samme kærlighed. Og det er sammentrækningen af disse to sider ved kærligheden, der danner baggrunden for dens særegne økonomi:

Man har kaldet den et Savn, men vel at mærke et saadant, at den Elskende bestandigt savner, hvad han dog besidder, en Længsel, men vel at mærke bestandigt efter det, som den Elskende dog eier – thi ellers er det jo ulykkelig Kjerlighed, man beskriver – Hiin eenfoldige Vise i Oldtiden har sagt, at “Kjerlighed er en Søn af Rigdom og Armod” (SKS 9, 175).

Kierkegaard introducerer hermed tanken om en dialektisk forbindelse mellem længsels- og overflodsaspektet i kærligheden, når han beskriver denne som en i mennesket iboende trang. At mennesket har en trang til at elske kan både betyde, at det længes efter nogen at elske og altså *mangler* en modtager til sin kærlighed. Men det kan også betyde, at kærligheden trænger sig på i et menneske på en sådan måde, at kærligheden skænkes til den anden ud af en overflod, der aldrig løber tør, men presser sig på med gavens gavmilde generøsitet.

## 7. Modtagerens tilegnelse

Når Kierkegaard beskriver giveren af kærlighed som værende den, der står i gæld til modtageren, så ville det ligge lige for at beskrive modtageren som den, der skal inddrive gælden. Men det er vigtigt her at understrege, at dette ikke er Kierkegaards måde at tænke sig forholdet til modtageren på, når det drejer sig om at skænke kærlighedens gave.

Lad os for at belyse Kierkegaards syn på modtagerens rolle inddrage forordet til den lille samling af tre altergangstaler fra 1849, der bærer titlen “*Ypperstepræsten*”- “*Tolderen*” – “*Synderinden*” og se på den tilegnelse til læseren, der i sin grundform er indoptaget i *alle* forordene til Kierkegaards samlinger af opbyggelige tale og således kan betragtes som paradigmatiske for Kierkegaards syn på sin læser som modtager af talerne. I det lille forord til de tre altergangstaler udbygges tilegnelsen til læseren på en sådan måde, at ingen kan være i tvivl om, at det handler om at give og i særdeleshed om at modtage:

Hiin Enkelte, hvem jeg med Glæde og Taknemlighed kalder “*min Læser*”, modtage Gaven. Vistnok er det at give saligere end det at modtage; men er dette saa, er jo just den Givende i een Forstand den Trængende, trængende til den Salighed at give; og naar saa er, er jo Dens Velgjerning den største, Dens, der modtager – og saa er det jo dog saligere at modtage end at give (SKS 11,247).

Kierkegaard knytter her til ved den tanke vi behandlede ovenfor, at det er den, der giver, der *trænger* til at give, jf. beskrivelsen overfor af kærligheden som en overflod i mennesket, et overskud der trænger sig på og rettes mod den anden. Men i dette forord lægger Kierkegaard mest vægten på modtageren og hendes rolle i gaves økonomi. Når det siges, at det er saligere at modtage end det er at give, så betyder dette selvfølgelig, at også modtageren har en aktiv part i gavegivningen. Modtageren skal nemlig gøre noget med gaven. Modtageren skal *tilegne* sig gaven på en sådan måde, at den bliver hans eller hendes ejendom. Men giver det nogen mening, når talen er om kærlighed? Kan det ene menneske gøre den kærlighed, det modtager fra et andet menneske, til *sin* kærlighed? Nej, det er naturligvis ikke muligt. Som vi allerede har været inde på udgør kærligheden en særegen gave, hvilket opstiller en særegen økonomi mellem giver og modtager.

Sådan som Kierkegaard ser det, så ejer hverken giveren eller modtageren den kærlighed den ene giver den anden. Det er derfor han i *Kjerlighedens Gjerninger* som nævnt betoner, at ethvert kærlighedsforhold består af tre parter:

Den blot menneskelige Opfattelse af Kjerlighed kan aldrig komme videre end til det Gjensidige: at den Elskende er den Elskede og den Elskede den Elskende. Christendommen lærer, at en saadan Kjerlighed endnu ikke har fundet sin rette Gjenstand: Gud. Der hører til et Kjerligheds-Forhold det Tredobbelte: den Elskende, den Elskede, Kjerligheden, men Kjerligheden er Gud. Og derfor er det at elske et andet Menneske at hjælpe ham til at elske Gud, og det at være elsket det at blive hjulpen (SKS 9, 124).

Kierkegaard introducerer således et særegent forhold mellem den, der giver kærlighed og den der modtager kærlighed. Det særegne ved forholdet beror på, at kærligheden er en særlig gave, der kun kan gives på en sådan måde, at den, der skænker en anden sin kærlighed samtidig beholder den. Og den der modtager denne gave, blot får, hvad hun allerede har, kærligheden i grunden, men nu skal tilegne sig denne kærlighed, som givet at en anden. Denne tilegnelse kan finde sted på to måder afhængig af, om der er tale om kærlighed til en særligt elsket, elskovs- eller venskabskærligheden. Eller om kærlighed til næsten.

Tilegnelsen af elskovs- og venskabskærlighed kan enten bestå i genkærlighed (i de lykkelige forhold) eller afvisning af modtagelsen (i de ulykkelige forhold). Når det gælder næstekærligheden er dét næsten modtager, en bevidsthed om sin egen elskværdighed. Modtagerens, næstens, tilegnelse består derfor i, at den skænkede kærlighed får betydning for hendes forhold til sig selv og hendes forhold til ethvert andet menneske. Når det gælder næstekærligheden gør der sig således et særegent vekselforhold gældende mellem den, der elsker og den, der elskes. Der er tale om en form for vekselforhold, der ikke hviler på en absolut gensidighed og derfor hverken kan

kaldes gengæld eller genkærlighed. Alligevel sker der noget på begge sider af forholdet. Både i den, der elsker, og i den, der elskes. Det skyldes kærlighedens opbyggelighed og dermed gavens karakter.

## 8. Gavens gensidighed

Hvad er det, der er ældre end Alt? Det er Kjerlighed. Hvad er det, der overlever Alt? Det er Kjerlighed. Hvad er det, der ikke kan tages, men selv tager Alt? Det er Kjerlighed. Hvad er det, der ikke kan gives, men selv giver Alt? Det er Kjerlighed [...] Hvad er det, der lægger Velsignelse i Gavens Overflod? Det er Kjerlighed. Hvad er det, der lægger Fynd i Engles Tale? Det er Kjerlighed. Hvad er det, der gør Enkens Gave til Overflod? Det er Kjerlighed (SKS 5,65).

Citatet stammer fra den første af de *Tre opbyggelige Taler 1843*, "Kjerlighed skal skjule Synders Mangfoldighed". Her fokuseres på, hvorledes kærligheden ændrer forholdet mellem giver og modtager. Det særegne ved kærligheden i gaveøkonomiens optik er, at det at skænke kærlighed, at give den som en gave, jo ikke betyder, at giveren selv mister den kærlighed han eller hun giver bort. Man kan således give en anden sin kærlighed uden selv at miste den. Men kan man så også regne med at få kærlighed igen, hvilket vil være konsekvensen af at læse den ovennævnte gaveøkonomi ind i Kierkegaards syn på kærlighed i den nævnte passage? Man kan naturligvis ikke regne med, at ens kærlighed bliver gengældt en til en og som sådan ville kunne indsættes i et regnestykke af bytteværdi. Men man kan faktisk godt regne med, at den kærlighed man skænker, bliver modtaget og som sådan indoptaget af den anden og således ændrer hans eller hendes selvforståelse og derfor igen hans eller hendes forhold til andre. Det er det særegne ved kærligheden. Den indfører en økonomi, der er helt anderledes end retfærdighedens økonomi. Kærlighedens økonomi er netop gavens, der ikke hviler på et bytteforhold, men på en gensidig udveksling af anerkendelse og respekt på baggrund af kærligheden som fælles værdi. Kærlighedens økonomi er således en særegen variation af gavens økonomi.

Det er kærligheden, der gør, at det at give er saligere end det at modtage samtidig med, at det der modtages, fornemmes større end det, der rent faktisk gives: "Hvo modtog vel ogsaa Mere end Den, der modtog et Menneskes Kjerlighed; og hvo gav Mere end den, der gav et Menneske sin Kjerlighed" (SKS 9, 176), som det lyder i *Kjerlighedens Gjerninger*.

Denne særegne variation eller måske direkte korrektion af gaveaspektet kommer tillige frem i de ovenfor citerede udsagn om, at kærligheden ikke kan tages, men selv tager alt, samt at den ikke kan gives, men selv giver alt. Korrektionen består for det første i, at Kierkegaard i den citerede passage lægger op til at forstå kærligheden som en magt, der indoptager både givers og modtagers rolle og som sådan evner at sætter sig igennem på nærmest suveræn vis. For det andet bliver opfattelsen af selve kærligheden som en gave, den ene kan give den anden, afvist, idet det betones, at kærlighedens magt består i at kunne give sig selv. Kærligheden korrigerer gavens økonomi, fordi den både repræsenterer en given og modtagen og således skabes et særegent vekselforhold:

Men det at være og forblive i en uendelig Gjeld, det er netop et Udtryk for Kjerlighedens Uendelighed, saa den ved at blive i Gjelden bliver i sit Element. Der er her et Vexel-Forhold, men uendeligt fra begge Sider. I det ene Tilfælde er det den Elskede, der i hver en Yttring af den Elskendes Kjerlighed kjerligt fatter Umaaleligheden; i det andet Tilfælde er det den Elskende, der føler Umaaleligheden, fordi han erkjender Gjelden at være uendelig: det er Eet og det Samme, der er uendeligt stort og uendeligt lille. Kjerlighedens Gjenstand tilstaaer i Kjerlighed, at den Elskende ved det Mindste gjør uendeligt mere end alle Andre ved alle de største Opoffrelser; og den Elskende tilstaaer sig selv, at han ved alle mulige Opoffrelser gjør uendeligt mindre, end han fornemmer Gjelden at være. Hvilket vidunderligt Lige for Lige i dette Uendelige! (SKS 9, 181).

Det syn på kærligheden, der gør sig gældende i en række af Kierkegaards opbyggelige taler samt i *Kjerlighedens Gjerninger*, viser sig således at indeholde en særegen opfattelse af gavens økonomi. Forholdet mellem giveren, den elskende, gaven, kærligheden, og modtageren, den elskede, kan beskrives som et særligt gensidighedsforhold, der på mange måder svarer til den gaveøkonomi Mauss afdækkede gennem sine antropologiske studier og som Derrida, Lévinas og Marion videreudvikler og problematiserer. Kierkegaards beskrivelse af kærligheden som en særegen gave magter at indoptage det gensidighedsaspekt, der ligger implicit i talen om gavens økonomi på en måde, der tillader ham at pege på, at der både finder en ændring sted i den, der giver og i den, der modtager kærlighed. Denne ændring består i et særegent vekselforhold, der aldrig kan udmønte sig i et krav om gengæld eller genkærlighed, men alligevel må opfattes som et gensidighedsforhold mellem giver og modtager, hvorved Kierkegaard faktisk forgriber flere af de indsigter, som de nye teologiske læsninger af gavens økonomi, der er repræsenteret i denne artikel, afspejler.

## Kan du nå saltet?

Kierkegaard i dialog med høflighedsforskningen  
i moderne sociolingvistik

*Sognepræst, ph.d.  
Dorothea Glöckner*

*Abstract:* This article brings into dialogue Kierkegaard and modern sociolinguistics. A common starting point is provided by focussing on indirect communication. For what occurs between meaning and saying? And to what extent can social relations be influenced by indirect communication? Included is the survey by P. Brown and S.C. Levinson, *Politeness. Some universals in language usage* (1987) as well as latest studies on impoliteness that consider strategies of conflict avoiding communication. Kierkegaard also shows that human communication has to include the receiver. Nevertheless, his thoughts on communication are at the same time fundamentally embedded in analyses of human self-conception. Reflections upon these thoughts are then addressed using Kierkegaard's work, *The Sickness Unto Death*. In these selected encounters between Kierkegaard and sociolinguistics, ethical challenges of speech acts are approached as topic of a potential dialogue.

*Key words:* Kierkegaard – sociolinguistics – situation – face – face-threatening acts – conflictavoiding speech – between meaning and saying – ethic of communication

“Kan du nå saltet?” Dette spørgsmål er et klassisk eksempel på en sætning med en underforstået betydning. Den der siger det interesserer sig jo næppe for, hvorvidt modtageren er i stand til at nå saltet eller ej. Han beder om en håndsrækning. Men selvom opfordringen gemmer sig under de udtalte ord, er det dog konventionelt umuligt at misforstå, hvad der er meningen med det, der bliver sagt.<sup>1</sup>

Her er der fremført en kommunikativ strategi, der bærer præg af indirekthed. Og analyser af denne og tilsvarende strategier fremstår centralt indenfor høflighedsforskningen, der her skal introduceres som en gren af den moderne sociolingvistik. Hensigten er, at påpege

---

1. Jf. Penelope Brown & Stephen C. Levinson, *Politeness. Some universals in language usage* (Cambridge: Cambridge University Press 1987), 70.

denne videnskabsgren som en oplagt partner for en dialog med Kierkegaards kommunikations- og meddelelsteoretiske tænkning. Dermed vil jeg argumentere for, at Kierkegaard og den sociolingvistiske høflighedsforskning på trods af deres forskellige forudsætninger gensidig kan åbne perspektiver i hinandens analyser.

Jeg begynder med en overordnet præsentation af høflighedsforskningen og introducerer Kierkegaard som partner i en potentiel dialog (afsnit 1). Dernæst introducerer jeg enkelte sociolingvistiske problemstillinger, der synes relevante i forhold til Kierkegaard. Her præsenterer jeg især den vejvisende analyse af Penelope Brown og Stephen C. Levinson angående sproglige høflighedsstrategier, der fremføres som måder at forholde sig til den andens krav på anerkendelse på.<sup>2</sup> Desuden strejfer jeg kort Browns og Levinsons reception i den nyere *Impoliteness*-forskning,<sup>3</sup> for derved at fremdrage konfliktundgående talestrategier, der modificeret også kan spores hos Kierkegaard (afsnit 2).

For at påpege grundlæggende hermeneutiske forudsætninger i den potentielle tværfaglige dialog, tematiserer jeg – meget overordnet – Kierkegaards sammenknytning af menneskets selvforståelse og sprogbrug (afsnit 3). Endelig inddrager jeg, med udgangspunkt i to af Kierkegaards taler fra hhv. 1844 og 1845, et konkret tilløb til selve dialogen. Dette tilløb består i refleksioner over, hvordan en menneskelig samtale kan begyndes hhv. afsluttes. Analysen relaterer sig til de samtalefaser, der i afsnit 2 blev nævnt i forbindelse med konfliktundgående strategier. Dermed forsøger jeg ligeledes, at antyde et muligt anknytningspunkt mellem kierkegaardske og sociolingvistiske analyser (afsnit 4). Konkluderende fremhæver jeg enkelte perspektiver for den tværfaglige dialog. Her efterlyser jeg især et koncept for den varsomme tale, der forholder sig til menneskets begrænsede selvindsigt (afsnit 5).

## 1. Høflighedsforskningen og Kierkegaard – oplagte partnere for en dialog?

Den sociolingvistiske høflighedsforskning undersøger interkulturelle relationer ved at bruge "høfligheden" som et værktøj til at beskrive kvaliteten af sociale interaktioner. Langt mere end bare at fremstå

---

2. Penelope Brown and Stephen C. Levinson, *Politeness. Some universals in language usage* (Cambridge: Cambridge University Press 1987), første gang publiceret i: *Questions and politeness. Strategies in social interactions*, red. Esther N. Goody (Cambridge: Cambridge University Press 1978).

3. Jf. Derek Bousfield, *Impoliteness in Interaction* (Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company 2008), 3f.

som rådgivning for almindelig pli og opførsel analyserer denne videnskab sociale normer og deres betydning for kommunikationen. Blandt andet undersøges relationer mellem sprog, magt og vold og i denne sammenhæng også konfliktundgående strategier.<sup>4</sup> Gennem de sidste tre årtier har "høflighed" dermed været et aktuelt og stærkt omdiskuteret emne indenfor sociolingvistikken.<sup>5</sup>

Den videnskabelige interesse retter sig ikke mindst på afstanden mellem det, der siges eksplicit og det sagtes implicite mening. For differensen mellem ytring og intention medfører ikke kun potentielle misforståelser, den kan også give udtryk for en bevidst hensyntagen til modtageren. Når jeg fx undgår at sige hvad jeg mener, kan jeg derved prøve på, at oprette eller vedligeholde en relation til modtageren, der fremmer mine mål.

Denne almindelige indsigt undersøges samtidig i forhold til de sociale hierarkier og asymmetriske magtforhold, der giver anledning til brugen af tilsvarende strategier.

Forskningsmetoden er både teoretisk og pragmatisk. Den analyserer konkrete ytringer, samtaler og samtalsituationer, hvorved der skelnes mellem undersøgelser af første hhv. anden orden. I den første orden indgår analyser af sproglige normer, der foretages af de sociale aktører selv, mens den anden orden står for en teoretisk refleksion, der dog fortsat tager udgangspunkt i de medvirkendes selvforståelse.<sup>6</sup>

### *Kierkegaard som mulig dialogpartner*

Et forsøg på, at påpege muligheden for en dialog mellem Kierkegaard og sociolingvistiske studier kræver en særlig redegørelse. Er der overhovedet nogle fælles emner?

Mit hovedargument i denne sammenhæng er, at der i begge teoretiske universer rettes en særlig opmærksomhed på indirekte kommunikationsformer. Især Kierkegaards indirekte meddelelsespraksis<sup>7</sup>

4. Jf. Steffen Kitty Herrmann & Hannes Kuch, "Verletzende Worte. Eine Einleitung", *Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung*, red. Steffen K. Herrmann, Sybille Krämer & Hannes Kuch (Bielefeld: transcript 2007), 17-22.

5. Jf. Liisa Vilkki, "Politeness, Face and Facework: Current Issues", *A Man of Measure. In Honour of Fred Karlsson* (2006), 322-332 (322).

6. Jf. Miriam A. Locher og Derek Bousfield "Introduction. Impoliteness and power in language", *Impoliteness in Language. Studies on its Interplay with Power in Theory and Practice*, red. Derek Bousfield og Miriam A. Locher (Berlin / New York: Mouton de Gruyter 2008), 5.

7. Ved at tale om „meddelelsespraksis“ tænkes her på Kierkegaards brug af den sokratiske majeutik, der står bag ved konstruktionen af hans polyphone pseudonyme univers, hvorved han vil tilskynde sin læser til at formulere sin egen stemme. Teoretiske refleksioner over denne meddelelsesform findes i et udkast under titlen "*Den ethiske og den ethisk-religieuse Meddelelses Dialektik*" fra 1847, *Søren Kierkegaards Skrifter* (København: Gad 2003), bd. 27, 389-434 (herefter citeret som SKS, efter-

tilbyder sig med sin komplekse og meget varierede tilgang som en oplagt inspiration for tilsvarende sociolingvistiske undersøgelser. Dermed er dog ikke ment, at fx Kierkegaards brug af ironien eller hans pseudonyme forvirringer skulle udsættes for et høflighedstjek. Langt nærmere kan Kierkegaards hermeneutiske forudsætninger diskuteres som et korrektiv til sociolingvistikens formålsrettede tolkning af talehandlinger. For hvad motiverer talens indirekthed? Og hvad er forholdet mellem de hensyn, den talende tager til sig selv, og de hensyn, der tages til modtageren?

Et første anknytningspunkt for en tværfaglig dialog består i, at sociolingvistikens opmærksomhed på konkrete talesituationer tager udgangspunkt i et begrebsligt koncept, der er inspireret af Kierkegaard. Blandt andet tager Karl Jaspers eksistensfilosofiske analyser af menneskets "grundsituation" udgangspunkt i Kierkegaards opfattelse af "situationen", som en "baggrund af samtidigt tilstedeværende ydre momenter, som er bestemmende for, hvorledes et menneskes optræden (tale el. handlen) er at forstå".<sup>8</sup>

Høflighedsforskningen argumenter dog vidtgående ud fra behovsteorier, mens Kierkegaard peger på menneskets indre situerethed som grundlæggende forudsætning for enhver samtalsituation. Netop disse præmisser er afgørende for, at kløften mellem ytring og intention tolkes forskelligt. Høflighedsforskningen analyserer det sagte i forhold til det ikke-sagte, mens Kierkegaard derudover også tematiserer ytringens u-udsigelige dimension.

På trods af disse forskellige forudsætninger synes det alligevel oplagt, at konfrontere begge tilgange med hinanden. Spørgsmålet om meningen af det udtalte ord får ganske vist hos Kierkegaard en dybere klangbund. Men udfordringen er, hvordan Kierkegaards analyser kan formidles i andre kontekster. Og her synes den sociolingvistiske høflighedsforskning at tilbyde en række anknytningspunkter, som jeg nu vil prøve på, at udfolde nærmere.

---

fulgt af bind og sidetal). Ud over disse bevidst konstruerede indirekte meddelelsesformer findes i Kierkegaards tekster desuden en "dybere dimension", der ligeledes transporterer indirekte meddelelser, som ofte modsiger eller ophæver det eksplicit sagte (jf. Hans Christian Wind, *Religion og Kommunikation. Teologisk hermeneutik* (Aarhus: Aarhus Universitetsforlag 1987), 63.

8. Gregor Malantschuk, *Nøglebegreber i Søren Kierkegaards tænkning* (København: Reitzel 1992), 149.



## 2. Høflighed som hensyn til den andens "ansigt"

I dette afsnit fremlægges udvalgte sociolingvistiske analyser af strategier, der går ud på, at værne om hinandens selvrespekt. Dermed forbereder jeg en efterfølgende drøftelse af, hvilke hensyn der burde tages til modtageren i en kommunikativ situation.

Fremstillingen tager udgangspunkt i P. Brown og S.C. Levinsons værk *Politeness. Some universals in language usage* (Cambridge: 1987), som er et standardværk, der på trods af dets snart 30-årige receptionshistorie fortsat fremstår som en førende tilgang indenfor sociolingvistikken. Denne interkulturelle analyse undersøger strategiske sproglige hensyn, der tages i en samtale for at værne om hinandens "ansigt". Under "ansigt" (*face*) forstås modtagerens og afsenderens offentlige selvbillede, som forbindes med kravet om respekt.

### *"Politeness" som basis for sociale relationer*

P. Brown og S.C. Levinson tager udgangspunkt i et enkelt spørgsmål. Hvordan afgør vi, hvad en anden mener med det, han siger? Beder han om noget, kritiserer eller klager han? De udtalte ord er i denne sammenhæng langt mindre afgørende end lingvistiske detaljer, som kombineres blandt andet med vores kropssprog. Ud fra denne iagttagelse undersøger Brown og Levinson på tværs af forskellige kulturer universale strategier for verbal interaktion (jf. Brown, Levinson 1987, 57).

Deres teoridannelse har to præmisser. Alle kompetente medlemmer af et samfund har 1) et offentligt selvbillede (*face*) og 2) rationelle evner, som muliggør en strategisk tilgang til de behov, der er knyttet til dette selvbillede, der defineres som sammensat af et negativt og et positivt "ansigt" (*face*). Teorien er inspireret af Emile Durkheims bestemmelse af positive og negative riter og delvis formidlet gennem Erving Goffmanns "ansigts"-begreb (Brown 1987, 57 og 61). Det negative ansigt bestemmes som krav på handlingsfrihed og som krav på ikke at blive generet i ens foretagender. Det positive ansigt bestemmes derimod som krav på anerkendelse af de værdier og handlinger, som den enkelte selv vurderer som personlige styrker. Det er dog ingen selvfølge, at disse krav imødekommes (*face respect*), men de giver udtryk for et behov, som vi kan tilfredsstille, eller hvis opfyldelse vi kan nægte (Brown 1987, 62). På den anden side indebærer det forudsatte rationalitetsbegreb, at vi kan afveje forskellige midler til at opnå et tilstræbt mål, for derefter at vælge det middel, som opfylder dette mål med det bedst mulige resultat og de mindste omkostninger.

I denne sammenhæng bliver høflighedens strategier relevante. For hvis jeg vil realisere mine mål optimalt, må jeg tage hensyn til de krav, der er knyttet til den andens offentlige selvbillede. Samtidig

repræsenterer mine mål oftest en trussel for den andens selvbillede (*face threatening act*, forkortet *FTA*).

Disse "ansigtstruende overgreb" (*FTA*) inddeles i forhold til om det er den andens negative eller positive ansigt, der bliver truet. Således fremstår for eksempel befalinger, ønsker, forslag, gode råd, formaninger, trusler og advarsler på den ene side samt tilbud og løfter på den anden side som en indskrænkning af den andens selvbestemmelse og dermed som trussel overfor hans negative ansigt. Omvendt nægter for eksempel følgende talehandlinger at imødekomme den andens krav om anerkendelse af hans positive ansigt: verbaliseringer af stærke emotioner, at bringe emotionel ladede eller potentiel polariserende emner på tale, at bringe tabuiserede emner på tale eller en demonstrativ nægtelse af at vise opmærksomhed (jf. Brown 1987, 65ff).

Denne liste suppleres med en oversigt over yderligere talehandlinger, som truer ens eget "ansigt". Her nævnes for eksempel modtagelsen af undskyldninger, retfærdiggørelser og ufrivillige løfter som en krænkelse af ens personlige krav på selvbestemmelse og dermed som krænkelse af ens "negative ansigt", mens på den anden side undskyldninger, modtagelsen af komplimenter, tilståelser og emotionelle udbrud anføres som krænkelse af ens "positive ansigt" (Brown 1987, 67f).

Dette differentierede spektrum af ansigtstruende talehandlinger nødvendiggør dermed en balancering af de krav, der knyttes til både ens eget og modtagerens offentlige selvbillede. Og det er ud fra denne iagttagelse, at Brown og Levinson undersøger, hvorvidt denne balance kan opnås gennem sproglige høflighedsstrategier.

Også her differentieres der mellem to former. Den positive høflighed sigter mod at opfylde den andens behov for anerkendelse, mens den negative høflighed sigter mod at opfylde den andens basale krav for selvbestemmelse (Brown 1987, 70). På baggrund af de strategier, der anvendes i begge sammenhænge, er det Browns og Levinsons anliggende, at påvise forskydninger mellem ytring og mening, samt at diskutere intentionelle begrundelser for disse forskydninger.

### *Kierkegaard og "Politeness"analyser?*

Ovenstående introduktion af Browns og Levinsons projekt har rettet særlig fokus på deres interesse for indirekte kommunikationsformer. Denne interesse viser sig især i analyser af den negative høflighed, der defineres som væsentlig konfliktundgående, samtidig med at den karakteriseres gennem formel korrekthed og selvbeherskelse. Yderligere indsættes der en konventionel indirekthed, for at opnå et kompromis mellem åbenlyse og mindre åbenlyse fremgangsmåder (Brown 1987, 70).

Både Kierkegaard og Brown/Levinson undersøger dermed talestrategier med særlig henblik på, hvordan modtageren kan opnå en forståelse af afsenderens intentioner gennem det, der ikke bliver sagt. Ud fra denne målsætning sigter disse strategier hverken på at skabe misforståelser eller på at vildlede kommunikationen. I begge teori-dannelser står der snarere et dobbelt sandhedskrav på spil. På den ene side vedrører dette krav sandfærdigheden i de mål, som den enkelte sætter sig for sin tale, på den anden side vedrører dette krav sandfærdigheden i de mellem menneskelige relationer. Sandheden kan ikke siges i form af en ansigtstruende handling. For også måden at kommunikere på er afgørende for selve meddelelsens sandhedsværdi. Men hvordan skal det der er sandt – for mig – så siges?

Den sokratiske løsning er her, at den anden skal sættes i stand til at sige sig selv, hvad jeg har at sige til ham. Overordnet synes det at være det samme svar, som kan afledes både af Kierkegaards tænkning og af de nævnte lingvistiske analyser.

Alligevel trænger der sig en afgørende forskel på. For mens Brown og Levinson tolker den indirekte meddelelse som et redskab, der bruges, til at optimere ens egen situation, fastholder Kierkegaard en indirekthed i den menneskelige tale, der ikke er til at komme udenom. For menneskets begrænsede selvforståelse begrænser på forhånd vores indsigt og forståelse af, hvad det egentlig er, vi siger til hinanden.

Denne divergerende tolkning af de forskydninger, der findes mellem ytring og mening, indebærer dermed også forskellige konsekvenser for de hensyn, der burde tages i en samtale. Disse grundlæggende overvejelser føres videre i afsnit 3. Men først skal en gennemgang af den til dels kritiske reception af Browns og Levinsons projekt påpege yderligere anknætningspunkter mellem Kierkegaard og høflighedsforskningen.

### *Reception og kritik af Browns og Levinsons projekt*

Browns og Levinsons forskning tilkendes et højt teoridannende potentiale. Roger D. Sell opfatter deres analyser som pendant til Marx' teori om klassekampen, til Freuds seksualteorier samt til Adlers magtanalyser.<sup>9</sup> Steffen K. Herrmann og Hannes Kuch påpeger dog også, at der kan sættes spørgsmålstegn ved projektets rationalitetsbegreb samt dets krav på at være en universelt gældende forklaringsmodel.<sup>10</sup>

Og, som det ligeledes fremføres af Roger D. Sell, formuleres kritikken til dels endnu mere elementært. Har det nogensinde været tilstrækkeligt at være høflig, for at opnå sine mål? Er kommunikationen

9. Roger D. Sell, "Literary texts and diachronic aspects of politeness", *Politeness in Language. Studies in its History, Theory and Practice*, red. Richard J. Watts, Sachiko Ide, Konrad Ehlich (Berlin / New York: Mouton de Gruyter 1992), 112.

10. Jf. Herrmann & Kuch (2007), 23.

ikke kun magtens overflade? Og skal analysen derfor ikke begynde med at undersøge de pågældende magtforhold? (jf. Roger D. Sell 1992, 114f).

På den anden side kan der dog også påpeges et gensidigt forhold mellem magt og kommunikation. Ligesom magtstrukturer kan være afgørende for de enkelte aktørers taleadfærd, har omvendt også aktørernes kommunikationsevner – deriblandt ikke mindst deres informationsadministration – en afgørende indflydelse på deres relationer.

I forlængelse af Browns og Levinsons banebrydende projekt har det derfor været nærliggende, også at rette fokus mod uhøflighedens strategier. Forskningen på dette område blev dog først etableret omkring årtusindskiftet (jf. Bousfield 2008, 1-3). Centralt indenfor denne nyere forskning står undersøgelser af sproglige overgreb i konfliktsituationer, samt spørgsmålet om hvordan disse overgreb kan modsiges og kontrolleres (jf. Bousfield 2008, 4). Blandt andet eftervises kombinerede strategier, som både angriber det negative og det positive ansigt i den samme talehandling. Men hvordan kan det offentlige selvbillede forsvares?

I denne sammenhæng analyseres strategier med hensyn til den situationelle kontekst og til givne kommunikative optioner. Her fremhæves, at en given magtposition ikke automatisk indebærer retten til at udføre ansigtstruende talehandlinger, men at magten tværtimod begrænser disse handlingernes tilladelige former og grader. Omvendt vises, hvordan den underlegnes muligheder for at forsvare sit offentlige selvbillede på forhånd kan være begrænsede eller endda helt udelukkede. Samtidig findes der en række lingvistiske taktikker, hvormed et forsvar kan manipuleres og forhindres (Bousfield 2008, 263). Disse undersøgelser tager desuden særligt hensyn til samtalerne begyndelse, midte og afslutning. Derved afsløres forsvarsstrategier, der kan bruges i hver fase af samtalen.

Og pointen er opsigtsvækkende. For de to universelle forsvarsmuligheder, der kan bruges i alle faser, har et udpræget passivt træk: den ene består i en ignorering af den ansigtstruende handling, den anden i en stiltiende tilbagetrækning.

### *Analyser af sproglige uhøfligheder hos Kierkegaard?*

Umiddelbart synes disse studier ikke at have meget berøring med Kierkegaard. Men overvejelser over hvordan vi kan reagere, når vores "ansigt" bliver såret, er faktisk også et bibelsk tema af første rang, som Kierkegaard eksplicit forholder sig til.

Ikke mindst de to ovennævnte forsvarsstrategier vækker associationer til Jesu bjergprædiken, især til afsnittet om gengældelse Matt 5,38-42. Derudover kan der tænkes på afsnittet om fjendekærlighed Matt 5,43-48, og på den bibelske stillingtagen til forhånelser,

bagtalelser og æreskrænkelser for Kristi skyld, fx Matt 5,11f. Ud fra en ikke-teologisk tilgang synes den moderne *Impoliteness*-forskning netop med dens pointering af gengældelsesfrie reaktionsmønstre at imødekomme bjergprædikens intention.

Også Kierkegaard diskuterer en overvindelse af gengældelsens mekanismer, blandt andet i forbindelse med Jesu og disciplenes reaktion på forhånelser og svig.<sup>11</sup>

Dermed synes *gengældelsen* at være et egnet emne for en fælles drøftelse af konfliktundgående talestrategier hos Kierkegaard hhv. høflighedsforskningen.

Et nærmere syn på problematikken vil dog også afdække afgørende forskelle. For mens der i *Impoliteness*-forskningen analyseres, hvordan den underlegne kan undgå yderligere magtovergreb, og hvordan vedkommende derved agerer af hensyn til sig selv, begrundes det samme adfærd hos Kierkegaard af hensyn til den krænkende modpart.<sup>12</sup> Dermed tilbyder det sig, at overveje Kierkegaards tolkning som et alternativ til de beskrivelser af magtforholdene, som sociolingvistikken tager udgangspunkt i. For i hvilket henseende kan den, der tager hensyn til modparten, netop derved frigøre sig fra sin position som den underlegne? Og hvorvidt øges det konfliktundgående potentiale i de nævnte strategier, når de tolkes i et kierkegaardsk perspektiv?

### 3. Kierkegaard om differensen mellem ytring og mening

“Samfundet antager ikke blot, som jeg seer Chineserne gjøre, 5 Cardinal-Dyder (Høflighed er den 5te), nei, Samfundet antager, etablerer kun een: Høflighed” (NB 29: 50 (1854) SKS 25, 325).

Som denne dagbogoptegnelse antyder, tager Kierkegaard afstand til emnet “høflighed”. I stedet for efterlyser han *redelighed*, og i forbindelse med dette eksistentielle engagement problematiserer han, hvorvidt en direkte meddelelse overhovedet er mulig. Kierkegaard påpeger en fremherskende diskrepans mellem ytring og mening, som han fører tilbage på den menneskelige selvforståelse og dens til dels sproglige konstitution.

I denne sammenhæng skelner han mellem to former for forståelse, hvor han sætter en udelukkende reproducerende forståelse op imod

11. Jf. fx henvisningen til Matt 5,11f hhv. Luk 6,26 i *Christelige Taler. Tanker som saare bagfra VI: Det er dog saligt, at lide Forhaanelse for en god Sag* (SKS 10, 230-240, 237). Gengældelsen tematiseres desuden fx i *Kjerlighedens Gjerninger* (SKS 9, 377f).

12. Jf. fx Kierkegaards analyse af det blik, som Jesus ser på Peter med efter hans fornægtelse. Analysen findes i *Kjerlighedens Gjerninger*, i talen I. IV. *Vor Pligt at elske de Mennesker, vi see* (SKS 9, 171).

en eksistentiel tilegnelse af de udtalte ord. Således hedder det i *Begrebet Angest*: "At forstaae en Tale, er eet, at forstaae det Deiktiose deri, er et Andet, at forstaae, hvad man selv siger, er eet, at forstaae sig selv i det Sagte, er et Andet" (SKS 4, 442).

Her efterlyses den talendes selvforståelse i det sagte. Men betyder det, at afstanden mellem ytring og mening bunder i en mangelfuld selvindsigt, mens en overensstemmelse kun er muligt, når mennesket bliver gennemsigtigt for sig selv?

For i det mindste at antyde konturerne af dette spørgsmål, vil jeg i det følgende tilføje nogle overordnede overvejelser angående forholdet mellem menneskets selvforståelse og sprogbrug. Emnet er dog så omfattende, at det i denne sammenhæng på ingen måde kan behandles tilstrækkeligt.<sup>13</sup>

Men Kierkegaards diskussion af den menneskelige tale som forankret i menneskets selvforståelse fremstår som en afgørende forudsætning, også for relationen mellem afsenderen og modparten i en given samtale. De følgende overvejelser vil dermed udelukkende gøre opmærksom på problemstillingen, uden at jeg her kan drøfte emnet yderligere.

I det følgende vælger jeg dermed, at koncentrere mig om Kierkegaards konfrontation af de to udtryk "menneskelig talt" og "christelig forstaaet",<sup>14</sup> som særlig konsekvent udfoldes i værket *Sygdommen til Døden* (1849).<sup>15</sup>

I dette værk optræder udtrykket "menneskelig talt" især i indledningen og desuden i den antropologiske første del af skriftet, i de to afsnit C.A.b)beta)<sup>16</sup> og C.B.b)alpha)1).<sup>17</sup> I afsnittet C.A.b)beta) analyseres nødvendighedens fortvivlelse som det at mangle mulighed. Og i afsnittet C.B.b)alpha)1) drøftes fortvivlelsen over det jordiske eller over noget jordisk. Allerede denne placering af udtrykket antyder, hvad der antages som begrænsning for det, der "menneskelig talt" kan siges. Den menneskelige tale tager udgangspunkt i endeligheden,

13. "Selvforståelse" er et bredt diskuteret emne indenfor den aktuelle Kierkegaard- og Subjektivitetsforskning. Jf. fx *Subjectivity and Transcendence*, red. Arne Grøn, Iben Damgaard & Søren Overgaard (Tübingen: Mohr Siebeck 2007).

14. Til disse udtryk kan sammenlignes: Vanessa Rumble, "Christianly Speaking, Humanly Speaking: The Dynamics of Leveling and Mimetic Desire in Kierkegaard's *Christian Discourses*", *SKYB* (2007), 209-226.

15. Formuleringen „menneskelig talt“ er meget udbredt i forfatterskabet. Den findes blandt andet i *Gjentagelsen, Frygt og Bæven, i Opbyggelige Taler* (1843) og (1844); *Stadier paa Livets Vei, Lidelsernes Evangelium, Kjerlighedens Gjæringer, Christelige Taler, Indøvelse i Christdommen* m.m.

16. SKS 11, 153-157.

17. SKS 11, 165-175.

og den respekterer endelighedens erfaring som begrænsning for alt det, vi kan ytre os om.

Allerede i "indgangen" af værket *Sygdommen til Døden*, som omhandler den bibelske beretning om Lazarus' opvækkelse (Joh 11), får den menneskelige tale anvist sin plads indenfor endelighedens betingelser. "Thi menneskelig talt er Døden det Sidste af Alt, og menneskelig talt er der kun Haab saalænge der er Liv" (SKS 11, 124).

Denne klare afgrænsning fastslår tillige, hvad der menneskelig talt er muligt. Betegnende nok begynder netop det afsnit, hvori nødvendighedens fortvivlelse bestemmes som det at mangle mulighed, med følgende billede:

Dersom man vilde sammenligne det at løbe vild i Mulighed med Barnets Vokaliseringen, saa er det at mangle Mulighed som det at være stum. Det Nødvendige er som lutter Konsonanter, men for at udtale dem maa der Mulighed til. Naar denne mangler, naar en menneskelig Existents er bragt dertil, at den mangler Mulighed, er den fortvivlet, og er det i ethvert Øjeblik, hvor den mangler Mulighed (SKS 11, 153).<sup>18</sup>

Dette billede har en speciel pointe. Begrænsningen af det, der menneskeligt set er muligt, medfører, at det, der menneskeligt kan siges, er så vidtgående fordunklet,<sup>19</sup> at det kan sammenlignes med en væsentlig stumhed. Men under denne forudsætning kommer den menneskelige tale ikke til det sande (jf. SKS 11, 153).

Tilsvarende forlyder det i analysen angående fortvivlelsen over det jordiske eller over noget jordisk: Når mennesket ligger under for "Udvorteshedens Tryk", medfører det et "uskyldig Misbrug af Sproget", "en Leeg med Ord", som dog på samme vis som børnenes soldaterleg mangler en dybere bevidsthed om selvet (jf. SKS 11, 165). Under begrebet "Udvorteshedens tryk" omtales en form for nødvendighed, overfor hvilken mennesket ikke er i stand til at finde adgang til det mulige. Men i denne tilstand bliver "[d]et hele Spørgsmaal om Selvet

18. Dette billede, som tager udgangspunkt i det hebraiske sprogs særegenheder, har Kierkegaard ikke selv opfundet. Det findes allerede i et brev fra Hamann til Kant fra året 1759. Yderligere referencer til stedet findes hos J. Ringleben, *Die Krankheit zum Tode von Sören Kierkegaard. Erklärung und Kommentar*. (Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht 1960), 157, Anm. 255. Kierkegaard har dog udvidet dette billede ved at tilføje den indledende sammenligning mellem det at fare vild i muligheden og barnets vokaliserende pludren.

19. I *Sygdommen til Døden* diskuteres en "Erkjendelsens og Selverkjendelsens Klarhed" (SKS 11, 162) overfor en "Halv-Dunkelhed" (SKS 11, 163), der bestemmes som den fortvivedes tilstand. Dunkelheden og uvidenheden føres her tilbage på "et dialectisk Sammenspil af Erkjendelse og Villie" (dss.). En lignende konfrontation fremføres i talen *Guds Uforanderlighed*, hvor dunkelhederne i den omskiftelige menneskelige tilværelse stilles overfor Guds uforanderlige klarhed (SKS 13, 331).

i dybere Forstand [...] en Slags blind Dør i Baggrunden af hans Sjel, indenfor den er der Ingenting” (SKS 11, 171).

Også billedet af den blinde dør symboliserer på sin vis en væsentlig stumhed. Godt nok bliver der talt alligevel, og det på menneskelig vis. Men det, som mennesket under det ydres pres “i sit Sprog kalder sit Selv” (SKS 11, 171), er væsentlig kun en efterbelse (jf. SKS 11, 168) af andres liv.

Hvad kan der sættes op imod denne fordunkling? Det er her differentieringen mellem Kierkegaards to udtryk “menneskelig talt” og “christelig forstaaet” gør sig gældende. “Christelig forstaaet” fører troen på, at “for Gud er Alt muligt” (SKS 11, 154), den menneskelige tale ud af dens blindgyde. For hvis Guds vilje “blot [er] det Nødvendige, er Mennesket væsentligen lige saa umælende som Dyret” (SKS 11, 156). Men fordi Guds vilje er det mulige, derfor er mennesket i stand til at meddele sig.<sup>20</sup>

Klarheden over, hvad der udgør menneskets selv, grunder dermed i en åbning overfor det mulige. Og ifølge Kierkegaard er det netop den kristelige forståelse, hvorefter Gud opfattes som indbegrebet af det mulige, der tildeler den menneskelige tale den ånd, hvori det sagte kan tolkes på rette vis (jf. SKS 11, 155).

Denne analyse har tillige konsekvenser for opfattelsen af den måde, vi kan tale til hinanden på. For det første tematiseres her, at den enkeltes gudsforhold også kvalificerer vedkommendes relationer til andre mennesker, hvorved netop gudsforholdet danner en grundlæggende præmis for selve kommunikationen. Og for det andet påpeges her den forpligtelse, at enhver kommunikation må give plads for det mulige. Og denne indrømmelse gælder både i forhold til den talende og i forhold til modtageren.

Hvorvidt vi i en samtale kan vise hensyn overfor hinanden, bestemmer Kierkegaard dermed uafhængigt af sproglige konventioner. Tværtimod begrunder han dette hensyn i det omfang af mulighed, som den talende indrømmer i forhold til sig selv og til modtageren.

Selvom Kierkegaard ikke vægter høflighedens konventioner særlig højt, er det alligevel nærliggende, at relatere hans krav om en indrømmelse af det mulige til fx Browns og Levinsons påvisning af de krav, der knytter sig til modtagerens positive ansigt.

For en kommunikation der anerkender både den talendes og modtagerens mulighed (fx konkret opfattet som mulighed for at realisere det gode), forholder sig derved til det positive ansigt og dets behov. Og mulighedens dimension tilføjes ved, at selve ytringen formidler et overskud, der hverken sættes ord på eller kan sættes ord på. Dermed

---

20. Nøjagtigere sagt: Derfor er mennesket i stand til at bede, (jf. SKS 11, 156).



bliver netop afstanden mellem ytring og mening den afgørende garant for et indirekte tilsagn af det mulige.

#### 4. Særlige hensyn ved samtalerne begyndelse og afslutning

Men hvordan kan “det muliges dimension” inddrages i det, vi siger til hinanden? Jeg vil udfolde denne delkonklusion fra afsnit 3 lidt nærmere, ved at tilføje enkelte overvejelser angående den menneskelige samtales begyndelse og afslutning.

Både ved begyndelsen og ved afslutningen af en samtale (og tilsvarende ved ethvert menneskelivs begyndelse og afslutning) ligger det særligt nært at rette en øget opmærksomhed på det mulige. Samtidig består der både ved begyndelsen og ved afslutningen en særlig chance for at imødekomme den andens positive ansigt, uden at den der taltles hverken behøver eller kan gøre sig fortjent til det.

I slutningen af afsnit 2 har jeg meget kort nævnt sociolingvistiske analyser af forskellige faser i en samtale. Til disse analyser vil jeg nu knytte enkelte refleksioner angående samtalerne begyndelse og afslutning, ved at inddrage to af Kierkegaards taler fra hhv. 1844 og 1845.

##### *At begynde en samtale*

I sin opbyggelige tale *Imod Feighed* (1844) gør Kierkegaard opmærksom på en konventionalisering af sprogbrugen, hvorved han samtidig antyder en omfattende kulturkritik. Han skriver:

Det skal være Tegn paa en forfinet Tidsalder, at man giver det Utiladelige, det Forbudne, Synden et undskyldende, næsten et hæderligt Navn. Stundom fortsættes Falskneriet saa længe, at det gamle, alvorlige, bestemte Ord glemmes og gaaer af Brug (SKS 5, 340).

Her defineres den høflige tale først og fremmest gennem en udeladelse af bestemte ord og emner. Den høflige tale nævner ikke direkte det utilladelige, det forbudne og det tabuiserede, men den koncentrerer sig om emnernes positive konnotationer. Med denne analyse fokuserer Kierkegaard i øvrigt på en problematik, der hos Brown og Levinson tematiseres i forbindelse med de talehandlinger, der nævner tabuiserede emner og således ikke anerkender modpartens positive ansigt (jf. afsnit 2). Men til forskel fra deres analyse retter Kierkegaard her ikke fokus mod afsender-modtagerrelationen i samtalen. Han er

derimod optaget af samtalens saglige dimension.<sup>21</sup> For allerede valget af selve emnet er afgørende for samtalens kvalitet. Hvad taler vi om? Og hvad taler vi ikke om?<sup>22</sup>

Dette kriterium gør selve begyndelsen til et kritisk punkt.<sup>23</sup> Tilsvarende tematiserer Kierkegaard i sin opbyggelige tale *Imod Feighed* netop begyndelsens forudsætninger. Begyndelsen som sådan er en beslutning. Men en beslutning må kunne fattes i ord. Og dermed åbner der sig allerede på dette sted en valgmulighed mellem ordenes dobbelte hhv. multiple betydningshorisont. Samtidig skal der – endnu inden ordene vælges – vælges en holdning hvorudfra der tales. Kierkegaard konfronterer stolthed og fejhed og antyder dermed betydningen af, hvordan jeg stiller mig overfor mig selv og modtageren.

Enhver af disse valgsituationer afdækker samtidig endnu flere forudgående valgmuligheder. Og i ét med det tilspidses begyndelsens problematik. For hvordan skal der begyndes? Talen *Imod Feighed* demonstrerer denne vanskelighed, ved at den indledes med en række tilsyneladende begyndelser, der ligesom stammende undgår at markere et klart startpunkt, men gang på gang forhaler, at der kan begyndes.

Men denne forhaling er i sig selv et udtryk for fejhed. Fejheden begynder ikke, den tøver. Det gælder også samtalens begyndelse. For selvom der allerede kommer ord ud af min mund, er det langt fra ensbetydende med, at jeg allerede skulle være begyndt at sige noget. Kierkegaards konsekvente afstandtagen fra alle former for (præste-) sludder og vrøvl danner her en bagvedliggende klangbund.<sup>24</sup> Hvornår starter det, at man siger noget? Afgøres også det af det valgte emne?

I sin tale *Imod Feighed* fremhæver Kierkegaard, at hvert fænomen indenfor lidenskaberne har to sider. Således er fejheden bagsiden af den mønt, hvis forside klædes af stoltheden. Om der derfor tales om stolthed eller fejhed, fremhæves dog det samme fænomen. Alligevel er det af hensyn til modtageren på ingen måde ligegyldigt, hvilket ord

21. Jf. fx følgende notat: "For at undgaae Scandale tier man stille, indulgerer Foragtelighed, Usselhed, Løgn: man mærker ikke, at den Scandale, der saaledes afstedkommes er uendelig fordærveligere. Saadant er nu Verdens Tyve-Sprog, naar En paataaler den faktiske Nederdrægtighed, saa siger man; det er ham, der vækker Scandale; thi den faktiske Nederdrægtighed det er ingen Scandale, der er formodentlig slet ingen Ting" (NB 16: 53 (1850), SKS 23, 131).

22. Dette valg tematiseres fx i alternativet mellem at tale om andres uret hhv. at tale om Guds nåde, som opstilles i slutningen af *Kjerlighedens Gjerninger* (SKS 12, 378) eller i alternativet mellem at tale om den jordiske armod hhv. den himmelske rigdom, der opstilles i den Christelige Tale *Armodens Bekymring* (SKS 10, 29).

23. Kierkegaards diskussion af begyndelsens dialektik relateres tæt til hans opgør mod Hegel, jf. Wind (1987), 68.

24. Jf. fx JJ: 96 (1843), SKS 18,170 og NB: 21 (1846), SKS 20, 30. Sidstnævnte optegnelse med referencer til Hamlets død slutter med sætningen: „Selv en tilsyneladende consequent Begyndelse ender altid i Sludder.“

der bliver brugt. Godt nok er det falskneri, når man bevidst foretrækker ordets positive konnotation fremfor dets negative bagside. Men alligevel benytter høfligheden sig af netop denne strategi.

Kierkegaard afviser ikke at der tages hensyn. Men han tillader sig et kritisk blik på det, der bliver sagt. Og her påviser han blandt andet en undgåelse af samtaleemner. Således kan hele betydningskomplekser – for eksempel enhver omtale af synden – fortrænges ud af det daglige sprogbrug og den almindelige bevidsthed.

Men også denne undertrykkelse af, at en sag kaldes ved dens rette navn, er en forhaling. For der sker en forhaling af en tilbundsgående erkendelse af den relevante sag, og samtidig bidrager denne forsinkelse til at udskyde nødvendige handlinger og forandringer. Og i denne sammenhæng rykker fejhed og høflighed tæt på hinanden – uden at de dog nødvendigvis kan identificeres med hinanden.

Høflighed er falskneri. Men dens tøvende selv-tilbageholdelse kan også forklares ud fra andre motiver. Den kan for eksempel være motiveret af en hensyntagen, som giver den anden lov til at udtale sig først. Eller den kan være motiveret af en bevidsthed om, at mine ord er kvalificeret af, at jeg på forhånd er tiltalt af Gud.

En undgåelse af negative konnotationer kan dermed også tolkes som den talendes positive reaktion på det muliges horisont, som vedkommende på forhånd har fået indrømmet af Gud.

Overfor bedrageriske og feje måder at kommunikere på, synes det dermed oplagt, at udvikle et koncept for den varsomme tale, der rettes mod at imødekomme den andens krav på anerkendelse af sit positive selvbillede.

### *At afslutte en samtale*

Også ved afslutningen af en samtale ligesom ved afslutningen af relationer må der ifølge Kierkegaard gives plads for det mulige. Dette krav påpeges særdeles tydelig i talen *Ved en Grav*.<sup>25</sup> Også denne tale tager emnet "fejhed" op og viser, hvordan den til forskel fra Alvoren opfatter døden. Igen er det to forskellige forståelsesformer, der konfronteres med hinanden. For mens fejheden overgiver sig til stemninger, svarer "den Alvorlige [...] slet Intet, og endeligen siger han, dog uden at spotte, med Alvorens Rolighed: "ja, det er muligt!" (SKS 5, 462). Denne replik gentages endda hele tre gange. Alvoren tier, ser roligt på den lærende og siger: "ja, det er muligt!" (SKS 5, 463). Og muligheden for selv at blive alvorligt, begrundes ud fra det dialektiske

25. *Tre Taler ved Tænkte Leiligheder* (1845), 3. tale, SKS 5, 442-469. En vejvisende analyse af denne tale findes i: Michael Theunissen, "Das Erbauliche im Gedanken an den Tod. Traditionelle Elemente, innovative Ideen und unausgeschöpfte Potentiale in Kierkegaards Rede: 'An einem Grabe'", *KSYB* (2000), 40-73.

forhold mellem dødens vished og den uvished, der fortsat knyttes til døden. For, som Kierkegaard konstaterer: "Visheden er den Uforanderlige, og Uvisheden er det korte Ord, det er muligt, [...] og al Lidenskabelighed og al Snildhed og al Trods gjøres afmægtig ved dette Ord, indtil den Lærende gaaer i sig selv" (SKS 5, 463).

I idealtilfældet indrømmer mennesket dermed både ved begyndelsen såvel som ved afslutningen af de relationer, som det indgår i, at "alt er muligt." Og selvom den menneskelige kommunikation er præget af en indbygget afstand mellem det, der siges, og meningen bag ved de udtalte ord, så brydes denne indirekthed, hver gang, når vi tilsiger hinanden, at "alt er muligt". Her må modtageren få en klar fornemmelse af, at jeg virkelig mener det, jeg siger.

Omvendt er det dermed også et tegn på tillid og anerkendelse, at den anden ikke sætter spørgsmålstegn ved min indrømmelse af det mulige. Netop med henblik på denne indrømmelse indskærper Kierkegaard kravet om en klar overensstemmelse mellem ytring og intention:

See, man kan have en Mening om fjerne Begivenheder, om en Naturgjenstand, om Naturen, om lærde Skrifter, om et andet Menneske, og saaledes om meget Andet, og naar man ytrer denne Mening, kan den Vise afgjøre, om den er rigtig eller urigtig. Derimod uleiliger Ingen den Menende med at betragte Sandhedens anden Side, om man nu virkelig har Meningen, om den ikke er Noget, man fremsiger. Og dog er denne anden Side ligesaa vigtigt, thi den er jo ikke blot afsindig, der siger det Meningsløse, men lige saa fuldt Den, der siger en rigtig Mening, naar denne slet og aldeles ingen Betydning har for ham. Det ene Menneske viser det andet den Tillid, den Anerkjendelse at antage, at det er hans Mening, naar han siger det (SKS 5, 467).

Parallelt til Kierkegaards adskillelse mellem to forståelsesformer konfronteres her to måder at ytre en mening på. Og forskellen bestemmes gennem det personlige engagement: Siger jeg noget, som bare er korrekt, eller ytrer jeg en mening, der betyder noget for mig?

Denne kongruens mellem Kierkegaards bestemmelse af forståelsens hhv. meningens dobbelte udfordringer må dermed forstås på baggrund af den væsentlige relation mellem menneskets selvforståelse og dens sproglige realisering. Først når jeg siger, hvad jeg mener, forstår jeg mig selv i det sagte, ligesom den rette selvforståelse omvendt opfattes som forudsætning for, at jeg overhovedet kan sige hvad jeg mener.

Netop med henblik på dette idealtilfælde viser det sig som imødekommenhed overfor den talende samt overfor de behov, der knytter sig til hans positive ansigt, at modtageren ikke stiller spørgsmålstegn ved den intenderede overensstemmelse mellem ytring og mening. For når både den talende og modtageren forholder sig til de begrænsnin-

ger, der knytter sig til den menneskelige selvindsigt, opstår muligheden for en autentisk selvmeddelelse og kommunikation.

## 5. Konklusion

Ovenstående overvejelser skulle påpege potentialet i en eventuel dialog mellem konkrete sociolingvistiske tilgange og Kierkegaard. Til dette formål har jeg konfronteret høflighedsforskningens fokus på samtalepartnernes behov med Kierkegaards opmærksomhed på de talendes selvforståelse. Derved blev der afsløret en diskrepans mellem de hensyn, der i begge tilløb tages til den talende hhv. til modtageren samt en diskrepans i vurderingen af disse hensyn. Ikke mindst vil høflighedens konfliktundgående hensyn ud fra Kierkegaard ofte kunne tolkes som et svigt overfor modtagerens krav på afsenderens redelighed.<sup>26</sup>

Forenklet sagt: mens den høflige tale prøver på ikke at virke sårende, kæmper Kierkegaard mod falskneri.<sup>27</sup> Netop denne forskellige tilgang gør det oplagt, at diskutere Kierkegaard som muligt korrektiv overfor høflighedsforskningens strategiske hensyn.

Som alternativ til den høflige tale vil det dermed være oplagt, at drøfte et koncept for den varsomme tale. Det vil sige for en form for samtale, der er varsom i den forstand, at den tager hensyn til menneskets begrænsede selvindsigt. For hvad gør det ved mig, når jeg ikke kan sige, hvad jeg mener? Og hvad gør det ved modtageren, når jeg siger noget andet, end det jeg mener? Og hvordan kan der indøves en bevidsthed af uundgåelige diskrepanser mellem ytring og intention?

“Kan du nå saltet?” I Kierkegaards univers er det nærliggende, at associere dette spørgsmål til en specifik bibelsk opfattelse af selve motivet. “Bevar saltet i jer selv, og hold fred med hinanden” (Mark

---

26. Jf. især NB 28: 76 (1854) (SKS 25, 275). I dette notat angriber Kierkegaard en høflig udeladelse af “paa nogensomhelst personlig Maade at tale til den Anden om Evigheden og Salighedens Sag” (dss).

27. I denne sammenhæng kan også henvises til Kierkegaards analyser af hykleri, som han blandt andet definerer som et ønske om “at ville være ganske som de andre” (NB 31: 56 (1854) SKS 26, 40).

9,50b).<sup>28</sup> Mon ikke også denne opfordring motiverer en specifik varsom måde at tale på, der fortjener at blive drøftet?<sup>29</sup>

---

28. Vedr. den bibelske brug af saltmetaforikken jf. fx 2 Krøn 13,5; 3 Mos 2,13; Matt 5,13; Mark 9,49 f; Luk 14,34; Kol 4,6. Kierkegaard var især opmærksom på saltsymbolikken i forbindelse med offergaver. Således skriver han i avisartiklen "Salt" i Fædrelandet, den 30. marts 1855: "det at være Christen er at være Salt og Villighed til at offres" (SKS 14, 173).

29. Tak til Elna Carlsen for en sproglig revision. Desuden en særlig tak til de to anonyme forfattere af peer reviews, hvis konstruktive kritik og forslag til dels har fundet indgang i den aktuelle version af denne artikel.

## “at forstaaeliggjøre og tyde Naturens Runer”

En genovervejelse af Kierkegaards kritik af  
naturvidenskaben

*Post.doc, ph.d.  
René Rosfort*

*Abstract:* Kierkegaard's attitude to natural science is equivocal. While the published works deal with the open criticism of Hegel and his Danish followers, in his journals and notebooks we find a more clandestine, albeit no less intense, critique of the scientific endeavours of his day. The biting sarcasm that characterises this critique has often led to the view that Kierkegaard, as a Christian thinker of subjectivity, naturally has to be stubbornly against scientific progress. On a closer look, though, we find a more complex view hidden underneath the noisy surface of Kierkegaard's vigorous rhetoric. The point of this article is to articulate this more complex view against the backdrop of a historical sketch of the relationship between science and religion at the time of Kierkegaard, and through an interpretation of the Kierkegaard's statements in his journals and notebooks.

*Key Words:* Kierkegaard – Science – Christianity – Human Nature – Speculation – Rationalism – Empiricism – Darwin – Hegel

At skrive om Kierkegaards kritik af naturvidenskaben er et tvetydigt foretagende. På den ene side er det en anstrengt opgave, fordi Kierkegaard ikke havde et indgående kendskab til sin samtids naturvidenskab, kun sporadisk tager stilling til samtidens rivende naturvidenskabelige udvikling og ikke mindst fordi hele hans tænkning synes at være lagt an på et ihærdigt – og til tider hidsigt – forsøg på at vriste mennesket fri af den videnskabelige objektivitets forførende snarer. At skrive om hans kritik af naturvidenskaben kan derfor forekomme uinteressant fra et naturvidenskabeligt perspektiv og gabende selvindlysende fra et teologisk eller filosofisk perspektiv. På den anden side er det nærliggende at stille spørgsmålet, eftersom Kierkegaards kritik af naturvidenskaben og af den hungrende jagt efter objektiv sikkerhed om muligt synes endnu mere aktuel i en tid som vores,

hvor naturvidenskabens landvindinger sætter dagsordenen for vores menneskesyn, eksistensforståelse og etiske overvejelser. Der foreligger med andre ord en åbenlys opgave i forsøget på at forstå, hvordan Kierkegaards kritik forholder sig til det menneskesyn, der er vokset frem i takt med naturvidenskabernes gradvise nedbrydning af de teologiske forudsætninger, der ligger til grund for Kierkegaards tænkning.

I denne artikel vil jeg genoverveje Kierkegaards kritik af naturvidenskaberne i et forsøg på at vise, at en sådan genovervejelse er interessant på trods af både de åbenlyse og anstrengte aspekter af foretagendet. Den skingre tone i hans kritik har ofte overdøvet de grundlæggende overvejelser over menneskets eksistensmuligheder i en naturlig verden, der udgør den teoretiske kerne af kritikken.

Første afsnit fremskriver en historisk baggrund, der kan få nuancerne i Kierkegaards kritik af naturvidenskaben til at stå tydeligere frem. I den forbindelse vil jeg forsøge at klarlægge naturvidenskabens komplekse position i datidens syn på forholdet mellem kristendom og videnskab. Andet afsnit bevæger sig på denne baggrund ind i hjertet af Kierkegaards kritik. Her vil jeg opridsse et billede af Kierkegaards opfattelse af naturvidenskaben på baggrund af hans farverige udtalelser om naturvidenskabelige undersøgelser af mennesket for dernæst at fremdrage, hvad jeg anser for at være den grundlæggende systematiske pointe i kritikken. Tredje og sidste afsnit udfolder så denne pointe. Jeg argumenterer for, at de systematiske overvejelser bag kritikken er en bærende del af Kierkegaards menneskesyn, og at hans kritik af naturvidenskaben bliver mest interessant, hvis den læses i lyset af hans menneskesyn. Hvis vi går til Kierkegaards kritik af naturvidenskaben i det lys, finder vi en kritik, der om muligt er endnu mere relevant i dag. Det viser sig i denne sammenhæng, at hans kritik af naturvidenskaben er en skarp indvending ikke så meget imod det faktum, at man anvender naturvidenskab og videnskabelighed i forsøget på at forstå mennesket, men snarere imod den måde, man gør det på.

## Naturvidenskab og kristendom

Kierkegaard konstaterer i en optegnelse fra 1850, at "Det »Slægten« tenderer til, er aabenbart at sætte Naturvidenskab istedetfor Religion".<sup>1</sup> Kierkegaard ramte her hovedet på sømmet, og det mere præcist, end han selv – eller nogen andre i hans samtid – kunne forestille sig. Denne tendens udviklede sig til en sand revolution blot

1. *Søren Kierkegaards Skrifter* (København: Gad 1997-2012), bd. 23, 27 (herefter citeret som SKS, efterfulgt af bind og sidetal).



nogle få år efter Kierkegaards død, da Darwin i 1859 publicerede sin kulturomvæltende bog om arternes oprindelse. Vores syn på os selv, på verden og på andre mennesker blev ikke det samme igen. De resterende årtier af det nittende århundrede blev vidne til en nådesløs kamp mellem den frembrusende naturvidenskab og en stadig mere defensiv og afsvækket teologi. Ikke overraskende gled det teologiske perspektiv i baggrunden af det kulturelle og videnskabelige liv i løbet af det tyvende århundrede i takt med naturvidenskabens og teknologiens imponerende landvindinger, og der er ingen umiddelbare tegn på, at denne tendens vil ændre sig her i det enogtyvende århundrede.

Kierkegaard døde som sagt, før Darwin for alvor konsoliderede naturvidenskabernes sejrsgang i anden halvdel af det nittende århundrede. Det betyder dog ikke, at naturvidenskaben ikke blomstrede i den første halvdel af århundredet, hvor Kierkegaard levede. Tværtimod var der en rivende videnskabelig udvikling i gang. Det grundlæggende videnskabelige problem i de hektiske år op til Darwins publikation var manglen på en overbevisende grundfortælling om menneskets biologiske udvikling fra natur- til kulturvæsen. Uden muligheden for at kunne indlejre deres opdagelser i en sådan fortælling formåede de forskellige videnskabsgrene ikke meget andet end at danne et fragmenteret billede af mennesket. Derfor havde de naturvidenskabelige opdagelser svært ved at få nogen afgørende indflydelse på uddannelsesområdet eller finde nogen refleksiv genklang i den bredere intellektuelle kultur, hvor filosofi, æstetik og særligt teologi endnu udgjorde ryggraden i tidens dannelsesideal. De fleste naturforskere valgte at samle sig om deres eget interesseområde – det være sig sommerfugle, forskellige stenarter eller lungekredsløbet – uden at forsøge sig med storslåede teorier om menneskets natur eller kosmologiens mysterier. Først med Darwins evolutionslære fandt de forskellige videnskabelige discipliner en sammenhængende baggrund umærket af teologiske grundtoner, hvorpå de kunne begynde at arbejde sig frem til et afgørende nyt menneskesyn. Som genetikeren og evolutionærbiologen Theodosius Dobzhansky præcist formulerer det i en berømt artikel fra 1971: “Seen in the light of evolution, biology is, perhaps, intellectually the most satisfying and inspiring science. Without that light it becomes a pile of sundry facts – some of them interesting or curious but making no meaningful picture as a whole”.<sup>2</sup>

---

2. Theodosius Dobzhansky, “Nothing in Biology Makes Sense except in the Light of Evolution”, *The American Biology Teacher*, vol. 35, no. 3 (1973), 129. For en grundig historisk og systematisk introduktion til Darwins afgørende betydning for ensretningen af evolutionærteoretiske spekulationer, se Philip Kitcher, *The Advancement of Science: Science without Legend, Objectivity without Illusions* (Oxford: Oxford University Press 1993), 11-57.

Denne mangel på et selvstændigt videnskabeligt alternativ til en teologisk natur- og menneskeopfattelse gjorde derimod naturvidenskabernes resultater til et let bytte for romantikkens metafysiske spekulationer om naturens levende enhed. De vellydende metafysiske anslag kom overvejende fra den idealistiske naturfilosofi i Tyskland og fra den newtonske naturlige teologi i England.<sup>3</sup>

De romantiske systemtænkere fremsatte svulmende totalforklaringer af mennesket og dets plads i naturen. På trods af Humes empiriske diskreditering af design-argumentet for Guds eksistens<sup>4</sup> og Kants transcendentalfilosofiske svækkelse af det ontologiske gudsbevis<sup>5</sup> fortsatte disse tænkere ufortrødent middelalderens metafysiske katedralbyggeri, hvor Gud, verden og mennesket fandt deres uforanderlige plads i kristendommens arkitektoniske grundplan. Hos de naturlige teologer i England byggede disse forklaringer overvejende på rudimentære, men fantasifulde evolutionære teorier, mens de idealistiske naturfilosoffer i Tyskland i høj grad indspandt deres forklaringer af mennesket i sofistikerede kosmologiske teorier, der grundede mere på romantiske naturopfattelser end egentlig empirisk forskning.

Fælles for de to retninger i naturvidenskabelig helhedstænkning var, at de ikke formåede – eller ønskede – at anvende den naturvidenskabelige forskning til at ændre grundlæggende ved en teologisk naturforståelse. I stedet for at fremkomme med et egentligt alternativ til en teologisk forståelse forsøgte de at integrere teologiske grundforudsætninger med samtidens førende naturvidenskabelige resultater. Sammenblandet med forskelligartede teologiske elementer endte den naturvidenskabelige mangfoldighed i disse fortællinger med at

---

3. De mest indflydelsesrige repræsentanter for den idealistiske naturfilosofi i Tyskland var F.W.J. Schelling (1775-1854) og Franz von Baader (1765-1841). Som omdrejningspunkter for den højt diversificerede naturlige teologi i England kan nævnes bl.a. den anglikanske præst William Paley (1743-1805), Cambridgefilosoffen William Whewell (1794-1866) og zoologen Richard Owen (1804-1892). En introduktion til den tyske naturfilosofi i idealismen med særligt henblik på Schelling og Baader er at finde hos Klaus Stein, *Naturphilosophie der Frühromantik* (Paderborn: Schöningh 2004), 9-45. For en introduktion til det komplekse forhold mellem teologi og naturvidenskab med særligt henblik på engelsk naturlig teologi i og omkring den første halvdel af det nittende århundrede, se den klassiske behandling hos John Hedley Brooke, *Science and Religion: Some Historical Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press 1991), 193-224.

4. David Hume, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, red. L.A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press 1975), 132-148 (1<sup>st</sup> Enquiry, Section XI); *The Natural History of Religion and Dialogues concerning Natural Religion*, red. A. W. Colver og J. V. Price (Oxford: Clarendon Press 1976), 158-208, 261 (Dialogues, Parts II-VII, XII).

5. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Hamburg: Felix Meiner Verlag 1998), A592/B620-A602/B630.

skumme over uden at efterlade et klart billede af mennesket og dets plads i naturen.

På den hjemlige scene var den første halvdel af århundredet især præget af H.C. Ørstedes (1777-1851) institutionelle promovning af naturvidenskaberne og hans ihærdige forsøg på at forene en naturvidenskabelig grundindstilling med en skrabet udgave af kristendommen.<sup>6</sup> Hos Ørsted finder vi en særegen romantisk blanding af idealistisk naturfilosofi og naturlig teologi. Ørsted delte Henrich Steffens' schellingianske entusiasme for jagten på naturens enhed, men adskilte sig fra denne ved sin empiriske indstilling og sin newtonske hang til eksperimentalfilosofi. Selvom hans spekulative åre først fandt sit uhæmmede udtryk senere i forfatterskabet og fandt vej til den intellektuelle offentlighed med udgivelsen af hans forskellige afhandlinger af mere “opbyggelig karakter”<sup>7</sup> i *Ånden i Naturen* (1850-51), så var hans tænkning fra første færd præget af en ufortrøden bestræbelse på at forene natur og fornuft. Han lægger ikke skjul på denne holdning i den lyriske afslutning på hans berømte artikel fra 1808 *Forsøg over Klangfigurerne*: “I sandhed, vi kan med Glæde, og Triumph over vort aandelige Væsens Adel gientage, at det som i Tonekunsten henriver og tryller os, og lader os glemme alt, mens vor Siæl svæver hen paa Tonestrømmen, det er ikke spændte Nervers mekaniske Pirring; men det er Naturens, dybe, uendelige, ufattelige Fornuft, som gennem Tonestømmen taler til os”.<sup>8</sup>

Sideløbende med Ørstedes naturspekulationer og ivrige forsøg på at forene natur og fornuft var tiden som bekendt præget af Heibergs (1791-1860) spekulative logik og de ikke mindre livlige teologiske forsøg på at forene tro og viden på baggrund af Hegels dialektiske systemtænkning. Her ses naturvidenskaben og empirien som et nødvendigt moment i en omfangsrig dialektisk bevægelse frem mod en videnskabeliggørelse

---

6. For en grundig oversigt over de forskellige filosofiske strømninger i perioden med udgangspunkt i de mest indflydelsesrige repræsentanter, se Carl Henrik Koch, *Den danske idealisme 1800-1880* (København: Gyldendal 2004). Et nuanceret billede af Ørsted og hans altafgørende betydning for naturvidenskabens kulturelle udbredelse i første halvdel af det nittende århundrede findes i Arne Hessenbruch, “The Making of a Danish Kantian: Science and the New Civil Society”, *Hans Christian Ørsted and the Romantic Legacy in Science*, red. Robert M. Brain, Robert S. Cohen, Ole Knudsen (Dordrecht: Springer 2007), 21-54.

7. Koch (2004), 73.

8. H.C. Ørsted, “Forsøg over Klangfigurerne”, *Naturvidenskabelige Skrifter, II Bind*, red. Kirstine Meyer (København: Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab 1920), 11-34 (34). For en detaljeret behandling af den tidlige Ørstedes komplekse syn på forholdet mellem idealisme og eksperimentel videnskab, se Frederick Gregory, “Hans Christian Ørsted’s Spiritual Interpretation of Natural Science”, *Hans Christian Ørsted and the Romantic Legacy in Science*, red. Robert M. Brain, Robert S. Cohen, Ole Knudsen (Dordrecht: Springer 2007), 399-416.

af dogmatikken. Særligt H.L. Martensens (1808-1884) forsøg på at forene filosofi og teologi i en udvidet objektiv erkendelse af den evige sandhed viser tidens generelle stræben efter det solide metodiske greb, der endelig er i stand til at forklare meningen med menneskets liv i verden som i forholdet til Gud. I sin licentiatafhandling fra 1837 skriver han derfor med sikker hånd, at en objektiv metode “er det nødvendige Baand imellem Erkjendelsens Gjenstand og det Erkjendende Subject. At tvivle om, at der virkelig gives en saadan objectiv Methode, vilde være det Samme som at indrømme, at der ikke finder nogen Overgang eller Forbindelse Sted mellem Gud og den endelige Erkjendelse, at der, med andre Ord, ikke gives nogen viden af Gud og de guddommelige ting”.<sup>9</sup>

Kierkegaard tænkte og skrev midt i dette kulturelle virvar af enkeltstående naturvidenskabelige resultater og mere eller mindre teologiserede helhedsbilleder af menneskets naturarv, dets tilværelsesvilkår og opgaver i verden. I denne sammenhæng er det vigtigt at huske på, at Kierkegaards kritik af naturvidenskaben, trods al dens dirrende vildskab, blegner i forhold til hans kritik af den danske hegelianisme og dens spekulative forsøg på at forene tro og viden. I det tredje og sidste afsnit vil jeg argumentere for, at Kierkegaards kritik af naturvidenskaberne kan læses som et komplekst moment i denne mere velkendte del af hans tænkning. En sådan læsning vil på baggrund af den historiske skitse hjælpe med at artikulere en aktuel systematisk pointe i Kierkegaards kritik. Men for at nå dertil er det nødvendigt først at opridse et billede af Kierkegaards kritik, blandt andet igennem et udpluk af hans farverige udfald mod samtidens naturvidenskabelige ambitioner, og dernæst at udrede de systematiske tråde af den viltre kritik.

### “vor Herre skider Natur-Videnskaberne et Stykke”

Når talen falder på Kierkegaards syn på naturvidenskaben, er den ofte præget af den umiddelbart utvetydige holdning, som bl.a. denne bramfrie udtalelse fra 1853 (SKS 25, 186) giver udtryk for. Denne larmende retorik i hans kritik af naturvidenskaberne er med til at promovere et overfladisk udtryk af entydighed, der dog ved et roligere eftersyn viser sig at dække over en interessant systematisk pointe.<sup>10</sup>

9. Hans Martensen, *Den Menneskelige Selvbevidstheds Autonomi i vor Tids dogmatiske Theologie*, paa Dansk udgivet af L.V. Petersen (Kjøbenhavn: C.A. Reitzel 1841), 2-3.

10. Et eksempel på en entydig forståelse af Kierkegaards syn på naturvidenskaben er at finde hos Maria Mikulová Thulstrup, der i sin artikel “Kierkegaard og natur-

Kierkegaards kritik af naturvidenskaben finder overvejende sted i hans journaler og notesbøger. De udgivne værker er som bekendt optaget af kritikken af Hegels systemtænkning og de danske hegelianeres forsøg på at snøre filosofien og teologien ind i den dialektiske bevægelse frem mod den rationelle afklaring af kristendommens grundlag og livets udfordringer. Naturvidenskaben stod altså ikke i første række af Kierkegaards kritiske ærinder. Kritikken af ’videnskab’, ’videnskaber’ og ’videnskabelig’ flyder over på siderne i det udgivne forfatterskab, men i langt de fleste tilfælde henviser den til Kierkegaards kritik af tidens forsøg på at videnskabeliggøre filosofien og teologien snarere end til naturvidenskab.<sup>11</sup> Som det bliver tydeligt i udplukket af citater nedenfor, betyder det dog ikke, at kritikken af naturvidenskaberne, som den findes i journalerne og notesbøgerne, står tilbage for kritikken af hegelianismen i de udgivne værker med hensyn til energi, skarphed eller sproglig opfindsomhed.

Udover en enkelt, længere overvejelse i brevform fra studietiden (som vi vender tilbage til om et øjeblik) og et par spredte optegnelser i de sidste år af hans liv koncentrerer Kierkegaards overvejelser om naturvidenskaben sig omkring året 1846. Det er måske ikke overraskende, eftersom det er året for udgivelsen af *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, hvori han indgående beskæftiger sig med forholdet mellem subjektivt engagement og objektiv forståelse.

Bidende og sarkastiske formuleringer er som sagt med til at styrke opfattelsen af, at Kierkegaards holdning til naturvidenskaben er entydig. Her er et farverigt udpluk af optegnelserne fra 1846: “*Al Fordærvelse vil tilsidst komme fra Naturvidenskaberne*” (SKS 20, 63; kursiv i originalen); “i en vis forstand er hele Lægevidenskaben en Spøg” (SKS 20, 66-67); “Af alle Videnskaber er Naturvidenskaben den allerfædste” (SKS 20, 67); “Dersom Naturvidenskaberne havde været udviklet paa Socrates’ Tid som de nu ere det: saa vare alle Sophister blevne Naturforskere” (SKS 20, 70); “I det hele lod Naturvidenskabernes Extravagance sig ypperligt bruge i en Comedie” (SKS 20, 72). Særligt slemt går det ud over datidens lægevidenskab og den entusiastiske

---

videnskaben”, *Kierkegaardiana XIII* (København: Munksgaard 1971), 53-63 (61), utvetydigt konkluderer, at “Søren Kierkegaard hørte til den kristne yderfløj, der misbilligede naturvidenskaben”.

11. I afsnittet ovenfor så vi, at uden et overbevisende alternativ til en teologisk grundfortælling om menneskets oprindelse og udvikling var det endnu ikke muligt at skelne klart mellem naturvidenskab og andre former for videnskab. En oplysende diskussion af den historiske udvikling af de stærke kategoriske – til tider ontologiske – skel mellem ‘naturvidenskab’, ‘videnskab’, ‘religion’ og ‘teologi’ findes i Peter Harrison, “‘Science’ and ‘Religion’: Constructing the Boundaries”, *Science and Religion: New Historical Perspectives*, red. Thomas Dixon, Geoffrey Cantor og Stephen Pumfrey (Cambridge: Cambridge University Press 2010), 23-49.

anvendelse af mikroskopet og det nyopfundne stetoskop: Læger eller “disse rene slagtersvende”, som han også kalder dem, “der mene ved Hjælp af Kniven at kunne forklare Alt – og saa ved Hjælp af Mikroskopet ere mig en Vederstyggelighed” (SKS 20, 60); “Dersom Gud gik om med en Stok i Haanden, saa vilde det især gaae ud over disse alvorlige Iagttagere ved Hjælp af Mikroskopet. Gud vilde med sin Stok banke al Hyklerie ud af dem og af Naturforskerne” (SKS 20, 64); “Hvilken Opsigt vakte det ikke: at stetoscopere. Og nu vil det snart komme saavidt, at enhver Barbeer gjør [det], saa han, naar han har taget Eens Skjæg af spørger: ønsker De maaskee ogsaa at blive stetoscoperet” (SKS 20, 67); “Med Naturvidenskaberne kan det slet ikke hjælpe at indlade [sig]. Man staaer der værgeløs og kan aldeles ikke controlere. Forskeren begynder strax at adspredde med sine Enkeltheder, nu skal man til Australien nu til Maanen, nu ned i en Hule under Jorden, nu Fanden i Vold i Røven – efter en Indvoldsorm; nu skal Teleskopet bruges, nu Mikroskopet: hvo Satan kan holde det ud!” (SKS 20, 73).

Særligt tre træk ved tidens naturvidenskabelige entusiasme vækker Kierkegaards iltre temperament i de forskellige optegnelser i 1846: at naturviden fører os nærmere Gud, at den behandler etikken som fysik og at den afslører menneskets sande natur. Han reagerer med andre ord kraftigt på tidens grundlæggende tillid til, at vi nu endelig ved hjælp af naturvidenskabens skarpslebne instrumenter, fascinerende opdagelser og statistiske beregninger skulle være i stand til at finde håndgribelige svar på spørgsmål om Gud, etik og mennesket. Når gnisterne fra hans rasende sarkasme endelig brænder ud for et øjeblik, er det muligt at få et kort glimt af kernen i hans kritik: “Dog Spøg tilside og lad os tale Alvor. Det Forvirrede ligger i, at det aldrig bliver dialektisk klart hvilket der er hvilket, hvorledes Philosophien har at bruge Naturvidenskaben. Er det Hele et sindrigt Billedsprog (saa man altsaa lige saa godt kan være uvidende derom) er det Exempel, Analogie; ell. er det af den Vigtighed at Theorien skal dannes om i Forhold dertil? For en Tænker kan der ikke gives nogen rædsommere Qval end at skulde leve hen i den Spænding at medens man opdynger Detail, det bestandig seer ud som kom nu Tanken næste Gang, Conclusionen. Føler Naturforskeren ikke denne Qval saa maa han ikke være Tænker” (SKS 20, 73). Det grundlæggende spørgsmål, der sætter Kierkegaards kritiske tanke i gang, er altså, hvordan vi skal anvende videnskabens voksende erkendelse af naturen i forsøget på at afklare og forholde os til menneskelivets udfordringer.

For at udfolde denne hovedpointe i Kierkegaards kritik er det nødvendigt først at forstå Kierkegaards komplekse holdning til tidens videnskabelige blomstring. At læse Kierkegaard udelukkende som den ensomme og geniale undtagelse midt i tidens hang til videnska-

belighed – det være sig subjektivitetens lidenskabelige forkæmper eller kristendommens kompromisløse forsvarer – er problematisk, fordi man risikerer at overse nuancerne i hans kritik og derved sløre den systematiske pointe. Kierkegaard var uden tvivl en enestående tænkner, men hans tænkning er indlejret i og formet af den tid, hvori han levede. Derfor var tidens hang til videnskab og videnskabelighed afgørende for hans tænkning, ikke blot som et mål for hans kritik og sarkasme, men også som en bærende del af hans systematiske undersøgelser af mennesket og dets forhold til Gud, verden, andre mennesker og ikke mindst sig selv.

Særligt de tidlige teoretiske værker er præget af undersøgelser af forholdet mellem forskellige videnskabelige discipliner. Allerede i *Om Begrebet Ironi* arbejder Kierkegaard sig frem til en forståelse af ironiens betydning gennem bl.a. en systematisk diskussion, inspireret af Schleiermachers læsning, af forholdet mellem videnskabelig objektivitet og dialogisk smidighed i Platons filosofi (SKS 1, 113-116). Samtidig er forståelsen af Troens ridder i *Frygt og Bæven* kun mulig på baggrund af Kierkegaards analyser af henholdsvis æstetikken og etikken som adskilte videnskaber. Her får vi bl.a. at vide, at “Ethiken er en farlig Videnskab” (SKS 4, 196), hvorimod “Æstheten er imidlertid en høflig og følsom Videnskab” (SKS 4, 175). Profileringen af paradoksets betydning for troen i *Philosophiske Smuler* foregår på baggrund af den videnskabsteoretiske kritik af nødvendighedsbegrebet, der udfoldes i det notorisk vanskelige og komprimerede *Mellemspil* (SKS 4, 272-287). Hele *Begrebet Angest* er anlagt på en grundlæggende distinktion mellem den psykologiske og dogmatiske videnskab, og særligt den tætskrevne indledning (SKS 4, 317-331) er opbygget som et komplekst argument for nødvendigheden af en streng videnskabelig skelnen mellem etik og dogmatik ved hjælp af psykologien som en tredje videnskabelig disciplin. I det stort anlagte opgør med objektivitetens fangarme i *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift* beskriver Johannes Climacus meget præcist den holdning, der grundlæggende præger forholdet til videnskaben i det systematiske arbejde, der foregår i den tidlige del af forfatterskabet: “Man hører vel stundom Ustuderede eller Halvstuderede eller opblæste Genier lade haant om det critiske Arbeide med Hensyn til Oldtidsskrifter, man hører dem daarligen spotte den lærde Granskers Omsorg for det Ubetydeligste, hvad netop er hans Ære, at han videnskabeligt Intet anseer for ubetydeligt. Nei, den lærde Philologie er aldeles i sin Ret, og nærværende Forfatter nærer vist trods Nogen Ærbødighed for hvad Videnskab helliger” (SKS 7, 32-33).

Kierkegaard er altså ikke blot en kritiker af tidens besættelse af videnskabelighed. Han gør også selv flittigt brug af den nye videnskabelige tilgang til klassiske filosofiske og teologiske problemer. En

tidlig optegnelse kan hjælpe os til en bedre forståelse af, hvad denne tvetydighed i Kierkegaards syn på videnskab og videnskabelighed betyder for hans kritik af naturvidenskaben.

Som ung studerende var Kierkegaard, ganske som de fleste andre intellektuelle på hans tid, betaget af naturvidenskaben, og særligt var han tiltrukket af Ørsteds karismatiske promovning af naturvidenskabelig forskning.<sup>12</sup> Dette fremgår tydeligt af et længere brev, som han den 1. juni 1835 skrev til sin slægtning, den prominente naturforsker Peter Wilhelm Lund (1801-1880). Brevet blev efter al sandsynlighed aldrig afsendt,<sup>13</sup> og ud over en beundrende omtale handler brevet i grunden ikke om Ørsted, men om Kierkegaards egne overvejelser over sit forestående valg af livsbane. I den nærværende sammenhæng er brevet interessant, ikke så meget fordi det rummer den første – og eneste utvetydigt begejstrede – omtale af naturvidenskaberne, men snarere på grund af en distinktion mellem to former for naturvidenskabelig forskning, der kan hjælpe med at afklare den grundlæggende pointe i den senere voldsomme kritik af naturvidenskaben.

Kierkegaard skelner mellem de rent empirisk orienterede naturforskere (SKS 17, 20-21), “der søger at forstaaeliggjøre og tyde Naturens Runer” og som stiller sig “tilfredse med deres Enkeltheder”, og så de mere ambitiøse naturforskere, heriblandt Ørsted, “som ved deres Speculation have fundet eller stræbt at finde hiint archimediske Punct, som er intetsteds i Verden, og nu derfra have betragtet det Hele og seet Enkelthederne i det rette Lys”. Som barn af tidens hang til uhæmmet refleksion føler Kierkegaard sig naturligvis mest tiltrukket af den spekulative form for naturvidenskab, da den rent empirisk orienterede form forekommer ham blot at levere “et Substrat for Andres Tænkning og Bearbejdelse”.

Der er to afgørende aspekter i Kierkegaards distinktion. På den ene side afslører den, at der på et tidspunkt mellem 1835 og 1846 sker et brat skifte i hans holdning til naturvidenskaben, og samtidig indeholder den en kvalificering af hans syn på naturvidenskabelig forskning og dennes indflydelse på vores tilgang til mennesket. På den anden side foregriber den en central diskussion i nutidens debat om naturvidenskabens betydning for vores menneskesyn. Jeg vil her behandle det første aspekt, mens jeg vender tilbage til andet aspekt i den afsluttende del af næste afsnit.

---

12. Mere information om Kierkegaards forhold til Ørsted kan findes hos Bjarne Troelsen, “Hans Christian Ørsted: Søren Kierkegaard and The Spirit of Nature”, *Kierkegaard and His Danish Contemporaries. Tome I: Philosophy, Politics, and Social Theory*, red. Jon Stewart (Farnham: Ashgate 2009), 215-227.

13. Joakim Garff, *SAK. Søren Aabye Kierkegaard. En biografi* (København: Gads Forlag 2000), 45-47.



På sin vis er Kierkegaards distinktion blot et naturligt udtryk for den kulturelle situation skitseret i afsnittet ovenfor, hvor naturvidenskab enten blev bedrevet som enkeltstående specialvidenskaber eller som del i romantiske helhedsspekulationer. Kierkegaard var som nævnt betaget af Ørsteds og tidens andre prominente naturforskeres forsøg på at “klare og løse Livets Gaade”, og særligt beundrede han den “Ro, den Harmoni, den Glæde, som man finder hos dem” (SKS 17, 21) i modsætning til den forvirring, der er forbundet med de rent empiriske forskeres “uhyre Samlerflid”. På samme tid er han dog betænkelig ved at begive sig ud på de “40 Aar i Ørkenen”, han måtte igennem for at nå frem til “Videnskabernes forjættede Land”. Disse år forekommer ham for “kostbare og det saa meget mere, som jeg troer, at Naturen ogsaa har en Side at betragtes fra, hvortil ikke hører Indsigt i Videnskabens Hemmeligheder” (SKS 17, 21). På trods af al sin ungdommelige begejstring for naturvidenskaben afslører Kierkegaard altså alligevel allerede her en vis ambivalens i sin holdning. Hans entusiasme er så at sige gennemstukket af en prikkende fornemmelse af, at naturen skjuler en side, der ikke kan opdages af hverken mikroskopet eller teleskopet, og hvis bevægelser ikke lade sig udgrunde med stetoskopets forviklinger af hule rør. Denne fornemmelse bliver ikke udfoldet i brevet, men det er præcis den fornemmelse, der langsomt modnes over det næste årti, indtil den endelig finder sit rasende udtryk på siderne i notesbogen fra 1846.

I det voldsomme opgør fra 1846 finder vi alene en kritik af de spekulative naturforskere, for hvem han nærede så udtalt beundring ti år tidligere. De empirisk orienterede forskere, der er “tilfredse med enkeltheder”, synes derimod at være gledet helt ud af Kierkegaards horisont. Det kan være et udtryk for, at han enten ikke længere skelner mellem de to retninger indenfor dyrkelsen af naturvidenskab, eller at han simpelthen har valgt at koncentrere sig om den retning, han nu anser for at være den mest farlige form for naturvidenskabelig stræben. I lyset af hans ivrige brug af forskellige videnskaber, hans øje for empiriske nuancer, skarpe sans for videnskabelige distinktioner, som vi kan spore i den rasende produktive start på forfatterskabet imod enden af samme periode, forekommer den anden mulighed at være den mest sandsynlige. Det er alene den spekulative brug af naturvidenskabelige metoder, opdagelser og instrumenter i forsøget på at udgrunde livets gåde, der vækker hans harme. Den empiriske naturforsker er ufarlig – endog behjælpelig – i den sammenhæng. Med sin “uhyre Samlerflid” af fysiske fænomener kan han højst forvirre den tænker, der tror at finde svar på alle menneskelivets problemer i vindens susen eller koglekirtlens innervering. For den tænker, der derimod forstår at skelne mellem indvortes og udvortes, leverer denne form for naturvidenskab blot “et Substrat for Andres Tænk-

ning og Bearbejdelse”, hvilket Kierkegaard med sin sans for empirisk detaljerighed kun vanskeligt kan frabede sig.

Målet for Kierkegaards kritik er altså tidens forsøg på at spekulere sig bagom fænomenerne for at finde frem til et forklarende grundlag, hvorpå det enkelte menneske så kan udfolde sit liv uden at skulle bekymre sig om det at eksistere i tilværelsens forvirrende mangfoldighed. Om denne spekulative jagt på et trygt fundament så ledes af en sofistikeret filosofisk systemtanke eller sker ved hjælp af naturvidenskabens skarpe instrumenter, er i og for sig sekundært. Det egentlige udgangspunkt for hans kritik er forsøget på at forklare mennesket på baggrund af en forudbestemt harmoni mellem sanselige indtryk og fornuftige forklaringer, empiriske fænomener og sjælens bevægelser. Det er med andre ord forsøget på at tæmme eksistensens uregelmæssighed og sløve det enkelte menneskes forståelse af livets udfordringer ved en fad videnskabelighed, der for alvor sætter gang i Kierkegaards kritik. Det afgørende problem med den spekulative naturvidenskab er, at den ved sine objektive strukturer og upersonlige forklaringer mener at have opridset en solid videnskabelig grundplan for et fyldestgørende menneskesyn. I Kierkegaards tænkning, særligt som denne udfoldes i *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*, møder vi derimod den kritiske pointe, at det netop er overbevisningen om at kunne finde frem til en sådan grundplan, der får os til at gribe fejl af det eksisterende menneske og dets konkrete problemer. Som han anfører i margin til sine overvejelser i det tidlige brevudkast til Peter Wilhelm Lund: “Hvor forvirrende er ikke ofte Betragtningen af Livet, naar det viser sig for os i dets hele Rigdom, naar vi studse over Forskjelligheden i Evner og Anlæg [...] -- og nu en kold Philosophi vil forklare os det Hele af en Præexistents og ikke see det som et uendeligt Livsmalerie med sit brogede Farvespil og sine utallige Nuanceringer” (SKS 17, 23).

I det sidste afsnit vil jeg udfolde denne systematiske pointe i Kierkegaards kritik i lyset af hans menneskesyn. Afslutningsvis vil jeg forsøge at vise, hvordan denne pointe foregriber og stadig kan bidrage til den aktuelle debat om anvendelsen af naturvidenskaben i vores forsøg på at forstå mennesket og menneskelige fænomener.

### Hvad og hvem er et menneske?

Kierkegaards interesse for mennesket lader sig ikke tilfredsstillende af en fysisk eller rationel forklaring, fordi mennesket, ifølge Kierkegaard, hverken er et rationelt eller fysisk væsen. Mennesket er ikke et ‘enten-eller’, men en syntese, et ‘både-og’, og – som vi får at vide i *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift* – “En saadan Mellemtilstand er omtrent det

at existere, Noget der passer sig for et Mellemvæsen, som Mennesket er det” (SKS 7, 301). Hvad mennesket egentlig er for en størrelse, er med andre ord et åbent spørgsmål og kan derfor ikke bruges som udgangspunkt i en forklaring af menneskelige problemer. Kierkegaard ynder da også gentagne gange – som her i *Gjentagelsen* – at erindre sin læser om, at selv menneskekenderen Sokrates ikke med “Bestemthed vidste, om han var et Menneske, eller et endnu mere foranderligt Dyr end Typhon” (SKS 4, 37).<sup>14</sup>

At anse mennesket for at være et sammensat væsen, der ikke umiddelbart er hverken fysisk eller rationelt, men er nødt til at forholde sig til at være underlagt både fysikkens love og rationalitetens normer, er ikke et menneskesyn, som Kierkegaard griber ud af den tomme luft. Han finder det tværtimod udtrykt i det “Livsmaleri”, han har valgt at bruge sit liv på at studere. I sit studie finder han angsten som et grundlæggende menneskeligt fænomen, og i angstens utallige former en grundlæggende tvetydighed, der løber som en ledetråd igennem menneskets mangfoldige træk. Ved at følge angstens bevægelser i menneskets tanker og handlinger når han frem til den overbevisning i *Begrebet Angst*, at “[d]ersom et Menneske var et Dyr eller en Engel, da vilde han ikke kunne ængstes. Da han er en Synthese, kan han ængstes, og jo dybere han ængstes, jo større Menneske, dog ikke i den Forstand, hvori Menneskene i Almindelighed tage det, hvor Angesten er for det Udvortes, for hvad der er udenfor Mennesket, men saaledes, at han selv producerer Angesten” (SKS 4, 454). Ved at lade et menneskesyn vokse frem af angstens tvetydighed i den uophørlige brydning mellem natur og fornuft gør Kierkegaard bevidst op med samtidens forsøg på at danne et menneskesyn i ubrudt kontinuitet med en naturvidenskabeligt præget filosofisk og teologisk systemtænkning. Angsten er et uhåndgribeligt menneskeligt problem, der ikke lader sig forklare på baggrund af hverken en naturvidenskabelig eller en rationel lære om mennesket. I det hele taget fremskriver Kierkegaard sit menneskesyn på baggrund af angstens eksistentielle tvetydighed og igennem en kritik af fasttømrede antropologiske grundmodeller. Michael Theunissen har udpeget dette som det vægtigste særtræk ved Kierkegaards tænkning: “Kierkegaards grundlæggende præstation beror nemlig på eksistentialiseringen af de antropologiske kategorier, som den filosofiske og teologiske tradition har stillet til rådighed”.<sup>15</sup>

14. Se også *Philosophiske Smuler* (SKS 4, 242, 251) og *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift* (SKS 7, 101).

15. Michael Theunissen, “Das Menschbild in der »Krankheit zum Tode«, *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, red. Michael Theunissen og Wilfrid Greve (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979), 496-510 (497).

Ved at gøre den konkrete menneskelige erfaring af en grundlæggende angst – men også af glæde, tungsind og fortvivlelse – til udgangspunkt for vores forståelse af mennesket bryder Kierkegaard altså radikalt med tidligere forsøg på systematisk at forstå menneskelivets forviklinger. I modsætning til at forklare mennesket som enten et grundlæggende rationelt eller et grundlæggende fysisk væsen, lader Kierkegaard den menneskelige eksistens selv afsløre de kategorier (fx syntese, frihed, forhold, nødvendighed, mulighed, selv), hvorigennem mennesket skal forklares, uden på forhånd at bestemme sig for et grundlæggende menneskesyn.<sup>16</sup> I en perspektivrig artikel fra 1963 foreslår Paul Ricœur at se det nyskabende ved disse eksistenskategorier som en videreudvikling af Kants transcendentale kritik af den objektive erkendelses grænser.<sup>17</sup> I Ricœurs læsning vender Kierkegaard tilbage til Kant på baggrund af den tyske idealismes udforskning af subjektiviteten. Med hjælp fra Hegel, Schelling og Fichte skærper Kierkegaard den kantianske syntesebestemmelse af den menneskelige erfaring (der endnu byggede på en fysisk forståelse af erfaring) ved at fremdrage det personlige aspekt i vores erfaring af verden, som Kant veg tilbage for.<sup>18</sup> Dermed afslører han “*mulighedsbetingelserne for en erfaring*, ikke en fysisk erfaring eller en erfaring parallel med den fysiske erfaring, men en fundamental erfaring, nemlig erfaringen af realiseringen af vores begær og vores anstrengelse for at være til [*notre effort pour être*]” (Ricœur 1992, 38). For Kierkegaard er mennesket ikke blot en syntese af det fysiske og det rationelle, men det menneskelige ligger netop i den vedvarende anstrengelse, jeg erfarer, når jeg som menneske bliver nødt til at forholde mig til at være både et fysisk og et rationelt væsen. Kierkegaards videreudvikling af Kants grund-

---

16. Denne fænomenologiske tilgang til Kierkegaards subjektivitetsteori har fundet den stærkeste systematiske udfoldelse hos Arne Grøn: *Kierkegaard: Subjektivitet og negativitet* (København: Gyldendal 1997) og artiklen “Kierkegaards Phänomenologie?”, *Kierkegaard Studies. Yearbook*, red. Niels Jørgen Cappelørn og Hermann Deuser (Berlin: de Gruyter 1996), 91-116. En historisk og systematisk gennemgang af forholdet mellem Kierkegaard og fænomenologi kan findes hos Claudia Welz, “Kierkegaard and Phenomenology”, *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, red. John Lippitt og George Pattison (Oxford: Oxford University Press 2013), 440-463.

17. Paul Ricœur, “Philosopher après Kierkegaard”, *Lectures 2: La contrée des philosophes* (Paris: Édition du Seuil 1999), 29-45 (36-39).

18. Allerede i 1929 argumenterede Martin Heidegger for, at Kant veg tilbage for at formulere en egentlig subjektivitetsteori ved konsekvent at lade erkendelsens to rødder, sanselighed og forstand, forbinde sig alene ved hjælp af menneskets u håndgribelige indbildningskraft, der i hans teori forbliver “en blind, omend uundværlige funktion i sjælen, uden hvilken vi overhovedet ikke ville have nogen erkendelse”, Kant (1998), A78/B103. Se Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe, Band 3 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1991), 160-173.

læggende synteselære består i, at han med sine eksistens kategorier gør opmærksom på, at jeg i min erfaring af omverdenen samtidig erfarer mig selv som et selv, dvs. et individuelt eksisterende menneske med mine egne drømme, håb, lyster og begær.

Ricœur udfolder ikke ideen om Kierkegaards videreudvikling af Kants syntesebestemmelse,<sup>19</sup> men bruger tanken til vise, hvordan vi i dag kan anvende Kierkegaards kritik af Hegels systemtænkning.<sup>20</sup> Ricœur anser Hegels idealistiske forsøg på at tænke identiteten af virkelighed og fornuft for at være et nødvendigt filosofisk forsøg på hele tiden at artikulere og forstå det, der ligger uden for vores kognitive rækkevidde. Vi kan ikke nøjes med at henvise til en uforklarlig transcendent, der for altid vil være os ubegribelig. Filosofiens – og naturvidenskabens – opgave ligger netop i forsøget på at bringe os til en forståelse af det uforståelige. Uden at holde fast i denne grundambition om “en inklusiv relation” i den Hegelske filosofi mister vi muligheden for hele tiden at genoverveje forholdet mellem forståelighed og uforståelighed. “På den anden side”, fortsætter Ricœur, “er dette synspunkt uden synspunkt, hvorfra man kommer til den dybe identitet af det reelle og det rationelle, det eksisterende og det betydende, individet og diskursen, ikke givet nogen steder. Det er altid nødvendigt, med Kierkegaard, at vende tilbage til indrømmelsen: jeg er ikke den absolutte diskurs. Det at eksistere er ikke at vide, i ordets egentlige betydning; det enkeltstående genfødes altid i margenen af diskursen. Der er altså brug for en anden diskurs, der er opmærksom på dette og udtrykker det” (Ricœur 1992, 43).

Det er nødvendigheden af at være opmærksom på denne “anden diskurs” i vores forsøg på at nå frem til et menneskesyn, nemlig undersøgelsen af det enkelte menneskes eksistensforskellighed, der udgør kernen i Kierkegaards kritik af den hegelianske systemtænkning. I Hegels forståelse af filosofisk arbejde ligger, som Jon Stewart gør opmærksom på, fokus på den universelle forklaring af de partikulære tilfælde, og derfor er Hegel “not interested in particulars for their own sake or in the single individual”, eftersom disse forekomster er “in their details too specific to be objects of science” (Stewart 2003, 637). Som jeg har forsøgt at vise i det foregående afsnit, så har Kierkegaard intet imod videnskabelige forsøg, der skærer igennem livets forvirrende mangfoldighed for at nå frem til objektive forklaringer af

19. Ricœur udfolder sit eget teoretiske forsøg på at skærpe Kants syntesebestemmelse i *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité: L'homme faillible* (Paris: Aubier 1960), særligt 55-63.

20. En yderst grundig behandling af Kierkegaards komplekse forhold til Hegel og datidens hegelianere er at finde hos Jon Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered* (Cambridge: Cambridge University Press 2003).

de enkelte empiriske forekomster. Kierkegaards kritik retter sig udelukkende mod det øjeblik, hvor det "hegelske System i Distraction gaaer hen og bliver et Tilværelsens-System" (SKS 7, 116), der med den videnskabelige objektivitet i ryggen vil forklare, hvad et menneske egentligt er uden at forholde sig til, hvem et menneske er.

Et menneske er både et "hvad" og et "hvem", og – som Kierkegaard skriver i *Begrebet Angest* – dette har "sin dybeste Grund i, hvad der er det Væsentlige i den menneskelige Existent, at Mennesket er Individuum og som saadant paa eengang sig selv og hele Slægten, saaledes, at hele Slægten parteciperer i Individet og Individet i hele Slægten" (SKS 4, 335). Det ene menneskes "Livsmaleri" udtrykker grundlæggende fællestræk med det andet menneskes og er dog på samme tid væsensforskelligt fra det. Jeg er et menneske ganske som det andet menneske, men hvem jeg er, gør mig forskellig fra, hvem det andet menneske er. Vores personlige måder at være til på bryder konstant den systematiske "Distraction", der haster mod en afslutning på sin forklaring af mennesket, for hvor "det Systematiske er Afsluttetheden, der slutter sammen", der er den menneskelige tilværelse "det Spatierende, der falder ud fra hinanden" (SKS 7, 114).

Det er denne insisteren på, at det menneskelige 'hvem?' må tages med i det videnskabelige forsøg på at forklare mennesket, der gør Kierkegaards kritik af naturvidenskaben om muligt endnu mere relevant i dag end på hans egen tid. Som vi så i den historiske skitse i første afsnit, formåede den empiriske naturvidenskab på Kierkegaards tid ikke at konstruere et egentligt alternativ til kristendommens menneskesyn. Det skyldes, at den manglede en sammenhængende forklaringsbaggrund. Dette ændrede sig drastisk med Darwins evolutionsteori, der formåede at forbinde de forskellige naturvidenskabelige resultater i en overbevisende fortælling. Dermed var fundamentet lagt til en radikal ny menneskeopfattelse. Hvor Kierkegaard anså hegelianismens forsøg på en rationalistisk helhedstænkning for at være den egentlige udfordring, og han derfor kunne nøjes med at harcelere mod den spekulative naturvidenskab i sine private optegnelser, står vi i dag overfor den omvendte situation. Det er ikke længere rationalismens forsøg på at ophæve det enkelte menneskes personlige identitet i en upersonlig forklaring, der står i forgrunden af vores syn på mennesket, men snarere en generel tiltro til, at naturvidenskabens empiriske forskning vil kunne levere afgørende svar på tilværelsens ufravigelige spørgsmål om sorg, kærlighed, ansvar, glæde og fortvivlelse. Idealismens blinde tiltro til fornuftens uhandgribelige udredning af tilværelsens forviklinger er blevet erstattet med en ikke mindre blind tillid til observationens håndgribelige afklaring af vores personlige problemer. Sindets intime forviklinger forklares i stigende grad ved udredninger af anonyme synaptiske forbindelser,

gennem brogede billeder af hjernekapens simultane forandringer og ikke mindst ved hjælp af genetikens arkæologiske sans for menneskelivets funktionelle arvemateriale.

Reaktionerne på den naturvidenskabelige vending i vores tilgang til mennesket er ofte præget af to diametralt modstridende holdninger: entusiastisk omfavnelser eller hovedrystende afvisning. På trods af al deres forskellighed deler de to holdninger et afgørende fællestræk, nemlig entydigheden. Det er netop i forhold til disse entydige holdninger, at vi kan lære af Kierkegaards nuancerede kritik af naturvidenskaben. Problemet ligger ikke i vores ihærdige forsøg “at forstaaeliggjøre og tyde Naturens Runer”. En klarere forståelse af naturen bør tværtimod kun anses for at være en hjælp i vores anstrengelse på at forstå, hvorfor mennesket kan forekomme så meget ude af trit med den natur, hvoraf vi hver især er en integreret del. Problemet med naturvidenskaben ligger derimod i vores måde at anvende den på. Håbet om, at det voksende indblik i naturens anonyme hovedveje vil føre os til en mere håndgribelig forståelse af mennesket og menneskelivets udfordringer, må ikke få os til at overse det konkrete menneske, hvis liv vi med vores forklaringer ønsker at hjælpe.

**Richard Marsden & E. Ann Matter (red.)**

*The New Cambridge History of the Bible from 600 to 1450.* Cambridge: Cambridge University Press 2012. XXII + 1045 s. £ 125/\$ 190.

Dette bind 2 af den nyskrevne udgave af *The New Cambridge History of the Bible* rummer med sine i alt 44 kapitler, opdelt i fem afdelinger (Text and Versions; Format and Transmission; The Bible Interpreted; The Bible in Use og The Bible Transformed), et imponerende væld af viden.

Efter en sammenfatning af gangen i bindet af R. Marsden får vi i første del oversigter over bibelteksternes og oversættelsernes historie. Om overleveringen af den hebraiske Bibel oplyses fx, at kodeks-udgaver først er bevidnet efter islams fremkomst, ligesom det er i denne periode, at den masoretiske tekst finder sin form, inklusive vokaliseringen. Trods sin status overleveredes Septuaginta fortsat med en chokerende mangel på uniformitet. I behandlingen af de jødiske græske bibelversioner gøres op med den udbredte opfattelse, at jøderne stort set meldte sig ud af hellenistisk kultur og derunder opgav at bruge en græsk bibeltekst i løbet af det 2. og 3. årh. (når der s. 59 tales om en "transcription of the Greek text into Greek characters", må det vel være en fejl). Tror man, at Hieronymus' oversættelse stort set var enerådende i perioden, kan man af kapitlerne om den latinske Bibel blive adskilligt klogere. Siden omhandles så de forskellige (andre) oversættelser som til etiopisk (denne Bibel er større end vores ved bl.a. at omfatte Jubilæerbogen og Første Enoksbog; de ti brudepiger anbringes her fejlagtigt i Matt 22), arabisk (hvor Diatessaron spillede en fremtrædende rolle), armensk (s. 153 n. 50 optræder Origenes som Origines), georgisk, slavisk, tysk, engelsk, skandinavisk, fransk, italiensk samt spansk (hvor der er tilfælde af oversættelse direkte fra hebraisk) og catalansk. I kapitlet om arabiske oversættelser berøres bl.a. den oprindelige muslimske interesse for Bibelen som forståelsesbaggrund for Koranen, som i løbet af det 10. årh. svandt ind i takt med, at Koranen blev eneste kilde. Gennemgangene viser i øvrigt, at hele Bibler og især bibeldele på folkesprogene hverken i almindelighed blev oplevet som noget problematisk eller var noget, der først rigtigt kom til på reformationstiden – således dokumenteres eksistensen af en stor mængde tyske senmiddelalderlige bibeloversættelser (en tidlig datering til 1532 af Luthers oversættelse af Det Gamle Testamente må man her tage med i købet). Kapitlet om de tidlige nordiske bibeloversættelser er – selvfølgelig – lagt i Bodil Ejrnæs' kyndige hænder.

Anden del informerer rigt om de former, Bibelen antog materielt i vest og øst, fra pragtbibler, der skulle imponere ved størrelse og udstyr, til kommenterede (glosserede) udgaver. Her får latinske og oversatte udgaver af Johannes' Åbenbaring samt den latinske Psalter hver deres kapitel, hvad der også gælder periodens bibelillustrationer. Tredje del beskæftiger sig med udlægningen og giver informative oversigter over byzantinsk, ortodoks eksegese, arven fra kirkefædre indtil omkr. 1000, de tidlige skoledannelser,



det skift i fokus, der indtrådte, da det kom til bibelstudier ved de nye universiteter, og om Bibelens rolle i de tidlige reformforsøg. Delen afrundes med behandlinger af periodens jødiske bibeleksegese, hvor jødiske og kristne lærde lærte af hinanden, om Biblen i jødisk-kristen dialog samt i mødet mellem muslimer og kristne. Undervejs møder vi en række af periodens store bibelfortolkere, og man kan også blive klogere på, hvor omfattende lærdommen med hensyn til græsk og hebraisk faktisk var også i tiden forud for renæssancen og dens bibelhumanisme. Således skrev Roger Bacon en hebraisk grammatik, og adskillige var bevidste om, at den latinske Bibel var en oversættelse, der i givet fald skulle sammenholdes med "grundteksten".

Fjerde del består af beskrivelser af Biblen i middelalderlig liturgi, prædiken, åndelig litteratur, dens rolle i kanonisk lov, men desuden af en oplysende gennemgang af Biblen i Koranen, der har sans for islams helligskrifts karakter af genskrevet Bibel. Femte og sidste del består af kapitler om Biblen i kunsten i henholdsvis perioderne 600-1050 og 1050-1450, de østlige kirkers ikoner, middelalderlige bibelske gendigtninger og endelig Biblen som drejebog i dramatiske opsætninger af dele af bibelhistorien, noget der jo herhjemme har været taget op i Nils Holger Petersens Center for Studiet af Middelalderens Ritualer.

Det er en vigtig side af kristendommens historie, der beskrives i dette righoldige værk, som også kan gøre god fyldest som opslagsbog. De ikke særlig mange sort-hvide illustrationer smager af mere og gerne i farver. At der undervejs er lidt redundans har ikke kunnet undgås og opdages jo kun, hvis man læser det hele. Den 110 sider store samlede bibliografi er kun delvis nyttig, mens de forskellige indekser er hjælpsomme. Alt i alt er det en fornem og stærkt opdateret afløser til forgængeren.

*Mogens Müller*

### *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*

Vol. 5: Charisma – Czaczkes. Vol. 6: Dabbesheth – Dreams and Dream Interpretation – Berlin / New York: Walter de Gruyter 2012 og 2013. Ill. s/h og farveplancher. Vol. 5: 1230 sp.; Vol. 6: 1230 sp. € 238 pr. bind.

Jeg er stadig meget begejstret for denne udgivelse. Den er overvældende ved dens format, oplysende ved dens indhold og tankevækkende ved dens koncept. Særligt det sidste er der grund til at opholde sig lidt ved.

Jeg har flere gange nævnt, at den egentlige version af encyklopædien er onlineudgaven. Men denne gang er tanken blevet vakt, at bogudgivelsen underminerer sig selv. I hver eneste artikel bliver man først og fremmest opmærksom på, at der er en masse viden, som ikke er medtaget. Encyklopædien sprænger sine egne rammer og viser, at ideen om en udtømmende behandling eller en altomfattende viden indesluttet i et omslag, er en illusion.

Spørgsmålet melder sig derfor, om det klassiske opslagsværkkoncept, hvor enkeltpersoner har ansvar for artiklerne, er rigtigt. Måske skulle man i stedet have lagt opgaven ud til det verdensomspændende internetfællesskab. Sine svagheder til trods har Wikipedia vist, at det er muligt at indhente og udgive viden på nye måder. Hvis man virkelig mener, at man vil lave en encyklopædi over bibelens receptionshistorie, kræver det et globalt samarbejde.

Onlineversionen af EBR har en kommentarfunktion. Man må ønske, at denne funktion med tiden udvikles, så brugerne reelt inviteres til at arbejde med på udgaven. Dette er umuligt i en bogudgivelse, for værket ville da aldrig blive andet end "work in progress". Men i dag er det den eneste form en encyklopædi kan have.

Disse principielle overvejelser skal ikke skygge for det faktum, at der er megen lærdom at finde i bøgerne. De receptionshistoriske afsnit er de mest interessante, for dem finder man ikke andre steder. Hvis man skal forholde sig kritisk, skal det anføres, at de ikke er båret af en særlig teori eller metode, men ofte er samlinger af eksempler. Det har sin egen værdi og indbyder til at inddrage flere forfattere. Men det er ikke altid, at det fungerer. Jeg var lidt skuffet over artiklerne "cross" og "crucifixion", for jeg tænkte, at det ville være oplagte eksempler på, hvorledes kristne symboler fyldes med mening gennem receptionen i forskellige situationer. Men det samspil mellem kontekst og fremstilling, som der givetvis er tale om, bliver ikke rigtigt illustreret i artiklerne.

Opslaget "child, children" var derimod en positiv overraskelse, hvad angår receptionshistorien. Til gengæld lod afsnittet om den græsk-romerske verden og Det Nye Testamente læseren i stikken. Det havde været på sin plads med en redegørelse for almindelige antikke opfattelser af børn, som evangelisterne kan være influeret af, men det bliver det desværre ikke til. Tværtimod fremstår det, som om det er givet, hvad man forstår ved et barn. Det er uheldigt, især da de receptionshistoriske afsnit netop lægger vægt på, at opfattelsen af børn ikke er stabil.

I opslaget "dance" undrer det, at referencer til rituel dans i apokryfe skrifter tilskrives "liturgy of gnostic mysteries", uden at denne beskrives nærmere. Man skulle mene, at det ville være relevant i et afsnit med titlen "Early Christian Attitudes". Det er et eksempel på, at artiklerne kan have en lettere konservativ holdning til, hvad der kan defineres som kristent. Det er faktisk påfaldende, hvor sjældent såkaldt gnostiske skrifter inddrages som en del af receptionshistorien.

I denne anmeldelse har jeg forsøgt at være kritisk. Men min begejstring er usvækket. Det gælder også for de mange artikler om musik, der har et særligt dansk islæt, fordi forfatteren som regel er fra København.

*Jesper Tang Nielsen*

**Geza Vermes**

*Christian Beginnings. From Nazareth to Nicaea, AD 30-325.* London: Allen Lane, an imprint of Penguin Books 2012. XVI + 272 s. £ 25.

Geza Vermes har forlængst skabt sig et navn inden for forskningen i antik jødedom, bl.a. gennem udgivelsen af "den ny Schürer". Han var også blandt pionererne i arbejdet med Dødehavsskrifterne, bl.a. gennem udgivelsen i 1962 af en engelsk oversættelse, kommet i adskillige reviderede og forøgede udgaver. Desuden har han i *Jesus the Jew* fra 1973 og en lang række efterfølgende bøger argumenteret for en forståelse af Jesus og den tidligste menighed som fænomener inden for jødedommen. I parentes bemærket var det endelig Vermes, der i 1967 på ny rejste spørgsmålet om den aramaiske baggrund for udtrykket "menneskesønnen" og her kom til en forståelse af det i Jesu mund som en omskrivning for den talende i en særlig kategori af udsagn.

I *Christian Beginnings* sammenfatter Vermes i almen tilgængelig form sin forståelse af Jesus som en profet i forlængelse af det, som han selv har benævnt "den karismatiske jødedom", og som traditionen fører tilbage til Moses. Således var Jesu religion karismatisk, hvad der ytrede sig i både helbredelser, uddrivelser og undervisning, hvor loven ikke blev sat ud af kraft, men hvor gudsforholdet var båret af barnlig tillid – Vermes mener faktisk at kunne føre forkyndelsen af apokatastasis tilbage til Jesus. Det karismatiske er også bærende i den tidligste jødekristendom, hvor ikke-jøders mulighed for deltagelse til at begynde med blev gjort afhængig af omskærelse; dette problem var åbenbart ikke løst af Jesus selv. I centrum stod forventningen om Guds riges snarlige komme og troen på Jesus som messias, der snarest skulle komme igen.

Først med Paulus kommer det kultiske til. Han tolkede Jesu død i lyset af fortællingen om Abraham og Isak, idet Gen 22 nok er det sted, der henvises til i 1 Kor 15,3. Forventningen om genkomsten er fortegnet. For Paulus er Jesus ikke guddommelig – Fil 2,6-11 regnes ligefrem for et senere indskud i teksten. Med sin forkyndelse af Kristus bliver apostlen dog grundlægger af det, der blev til kristendommen. Og i Johannesevangeliet skildres Kristus på en sådan måde, at det overskrider, hvad jødisk monoteisme tillader, også selv om kristologien stadig er subordinatiansk.

Af De Apostolske Fædre viderefører alene Didaké den jødekristne linje, mens fx Barnabasbrevet står for udskillelsen af jødedommen, og de andre "fædre" udvikler en højkristologi med en fremadskridende guddommeliggørelse af Jesus-skikkelsen. Dette er også tilfældet hos de tidlige apologeter som Justin samt hos Meliton og Irenæus. Det skete bl.a. i kraft af en logokristologi, hvorved de blev vejberedere for den græske kirkes majestætiske, filosofiske teologi. De tre store i den følgende tid er i vest Tertullian, i øst Clemens fra Alexandria og Origenes, og hos dem overskrider Kristus klart grænsen for det menneskelige.

Denne udvikling kulminerer endelig i Nikæa-symbolet, en reaktion på den strid, Arius fremkaldte, og hvor mere besindige som Euseb af Kæsarea blev løbet over ende. Her blev forestillingen om konsubstantialitet ("af samme væsen") ved Konstantins hjælp for første gang kirkelære, og det satte skel til hele den foregående historie. Afstanden til begyndelsen med den karismatiske jødiske profet kunne knap bliver større.

Vermes formidler fornemt og upolemisk vigtige kapitler af kristendommens første historie. Stille peger han på det store problem, at hvad der fra først af var et spørgsmål om at leve i overensstemmelse med Guds vilje, snart forvandlede til et spørgsmål om at tro det rigtige. Vermes mener, at tiden nu er inde til "a new 'reformation', zealous to reach back to the pure religious vision and enthusiasm of Jesus, the Jewish charismatic messenger of God, and not to the deifying message Paul, John and the church attributed to him" (242). Dette overdøves ikke af, at en og anden undervejs kunne forholde sig adskilligt mere kritisk til de nytestamentlige skrifter som kilder til den historiske Jesus og den ældste menigheds historie.

*Mogens Müller*

### **Martin Schwarz Lausten**

*Niels Hemmingsen. Storhed og fald.* København: Forlaget Anis 2013. 382 s. Kr. 349.

Seneste gang, der udgik et værk med rod i Niels Hemmingsen og hans teologi fra de danske læreanstalter, var i 1946, hvor Erich Munch Madsen forsvarede sin disputats om Hemmingsens etik. Samme årti bød også på det hidtil væsentligste og mest dybdegående studie af Hemmingsens teologi, nemlig *Niels Hemmingsens teologiska åskådning* af Kjell Barnekow fra 1940, der især undersøgte Hemmingsens (velkendte) calvinske hemmeligheder.

Nu i 500-året for Hemmingsens fødsel er der atter udgået en bog om denne danske Melanchthon. Martin Schwarz Lausten (MSL) fortsætter altså sin portrætrække af reformationens store skikkelser ved biografiseringen af efterreformationstidens danske fører-filippist, der indtil Kierkegaards tirader i 1800-tallet var Danmarks mest publicerede og givetvis læste teolog. MSL ajourfører og sammenfører de mange spredte detailstudier i Hemmingsen, som nu engang er gået i trykken de sidste par århundreder. Det er således tale om en formidlende indføring med den kirkehistoriske professor ved hånden, en nødvendighed med tanke på Hemmingsens over hundrede numre stærke og fortrinsvist latinske værkliste. Det har dog været gavnligt for MSL's fremstilling, at han med denne Hemmingsen-biografi er rykket op i tid; stoffet synes interessant for forfatteren og så for læseren.

Bogen er som forgængerne fra MSL's hånd opbygget over en ydre kronologisk og biografisk ramme, fra lollandske Errindlev i 1513 til det københavnske professorat i 1540'erne til suspensionen for den omtvistede calvin-

ske, eller i hvert fald: ikke-gnesio-lutheranske nadverlære i 1579, til den sidste tid som feteret seværdighed i Roskilde. MSL's kildekendskab gør, at anekdoterne og historiens fiffigheder ikke mangler, og det er da levende, når den skotske og reformerte Kong Jakob i 1590 var på visit i Danmark, for at "drikke og drive den af på vor gamle manér", som kongen selv skrev, og bare måtte se og tale med Hemmingsen (331-333). I øvrigt siger samtalen med Kong Jakob en del om Hemmingsens position, idet de diskuterede prædestinationen, hvor Hemmingsen kunne konstatere, at kongen var en elev af Calvin, mens Hemmingsen selv lærte mere melanchthonsk-luthersk om Guds universelle nådestilbud (70-78). Dette illustrerer, hvordan Hemmingsens teologi ikke entydigt var calvinsk (som Barnekow hævdede), men var en selvstændig konception.

Hemmingsens teologi var såre omfattende, hvorfor MSL's fremstilling kun i det ydre er biografisk. Hovedparten af bogens 17 hovedkapitler behandler teologiske spørgsmål: 5. kap. behandler de grundlæggende teologiske anskuelser, især ud fra Melanchthon – Hemmingsens dogmatiske hovedværk *Enchiridion* (1557) beskrev han selv som introduktion til Melanchthons *Loci communes* (udg. fra 1543-), og det er ganske tydeligt, at der i Hemmingsens betoning af den idelige pønitens og lovens tredje brug er en meget tydelig afhængighed. 6. kap. omhandler øvrighedslæren, igen efter Melanchthon: og her bør moderne kirkeforfatningsskribenter læse og lære af denne danske filippistiske statslære; 7. kap. pastoralteologi, metode og homiletik – et kapitel, der især baserer sig på Anita Engdahl Hansens upublicerede prisopgave fra 1994, mens det 7. tager "Djævelens religioner" under behandling, altså papister, jøder, muhammedanere og ortodokse, hvoraf Hemmingsen havde noget mere tilovers for de sidste end de første (se 291-293). Dertil kommer behandlinger af ligprædikener, salmer, trolddom og social- og skolevæsen og fyringen som teologisk professor, hvor Hemmingsen stædigt afviste både ubikvitetslæren og *manuducatio indignorum*.

MSL søger altid og finder i arkiverne, og også i denne bog har han bibragt nye og uudgivne kilder, der kaster lys over Hemmingsens tabte brevskeber (hvor der bringes en foreløbig oversigt 361f), og især den saksiske pression i forbindelse med suspensionen af Hemmingsen (15. kap., 305-324). MSL formår også at korrigere nyere tysk forsknings manglende udblik til Hemmingsen, når det kommer til de europæiske stridigheder mellem filippisme og gammellutheranere i 1570'erne. Som helhed savner man imidlertid en mere indgående teologisk diskussion af, hvad Hemmingsen egentlig mente, og hvem han faktisk brugte. Her standser MSL ved de ældre arbejder, især Barnekows, og som sådan bliver den teologiske analyse overladt til andre, mens MSL læser og refererer Hemmingsen, hvorudfra han så formidler. Bogen er i øvrigt fint korrekturlæst, bringer fodnoter – om end for begrænset med hensyn til Hemmingsens tekster, og har kun helt enkelte fejl, fx en navneforveksling (317).

Som primært et formidlende værk er bogen snarere et springbræt ind i Hemmingsens teologi end ny forskning. Det vedkender MSL sig redeligt og efterlyser en sådan (10f). Men MSL viser os et hul i vores viden og vores kirkehistorie, hvor der gemmer sig stor teologi til videre granskning og kritisk korrektur af kirkehistorie og moderne dansk teologi.

*Rasmus H.C. Dreyer*

**Niels Henrik Gregersen (red.)**

*Lutherbilleder i dansk teologi 1800-2000*. København: Forlaget Anis 2012. 343 s. Kr. 299.

Leif Grane skulle et sted sagt, at hvis vi siger præcis det samme som Luther, så siger vi ikke det samme som Luther. Luther hører som andre historiske skikkelser til i historien, og taler i den tid og kontekst, der var hans. Mens det lutherske, sammenholdt i begrebet om retfærdiggørelse af tro alene, bliver det prisme, hvor igennem tidernes teologi kan brydes. Der er forskel på Luther og det lutherske.

Granes udsagn bliver sat i perspektiv med denne meget fine udgivelse, som er en samling af forelæsninger holdt på Københavns Universitet over Lutherbilleder i dansk teologi 1800-2000. Bogen bevæger sig fra systematisk teologiske analyser (Claudia Welz) til mere historiske, næsten statistiske analyser (Kurt E. Larsen om Indre Missions Luther-brug). Bogen indledes til overflod af tre perspektiverende artikler om henholdsvis lutherbilledet op til 1800 (Carsten Bach-Nielsen), om Schleiermacher (Theodor Jørgensen) og om Hegel (Carsten Pallesen). Og afsluttes med en meget informativ artikel af Niels Henrik Gregersen om Gustaf Wingren.

Theodor Jørgensen sætter næsten tema for bogen, når han siger, at Schleiermacher på en anden tids præmisser og i en anden sprogbrug kunne forsvare centrale teologiske anliggender hos Luther. Det lutherske kræver at blive nyformuleret, da det er en inkarnatorisk teologi, der taler ind i historien.

De danske teologer, som beskrives i bogen, bliver både til prismer og til medtænkere på den lutherske teologi. Særligt føles dette hos Søren Kierkegaard, i en meget fornem artikel af Claudia Welz, hvor Kierkegaard medtænker den lutherske teologi, og også følger Luther gennem hans distancering fra Augustin i forestillingen om gudbilledligheden, som den kommer til udtryk i Genesisforelæsningsen. Samtidig må det her siges, at Luther allerede synes at distancere sig fra Augustin i sin tidlige korsteologi, hvor *humilitas*-begrebet er forskelligt, da Luthers er et udtryk for, at Kristus allerede er præsent. *Humilitas* er hos Luther kristologisk betinget. Welz kommer også ind på den meget afgørende diskussion om relationel ontologi, som findes mellem Joest og Ebeling med den finske lutherforskning som medspiller. Welz påpeger med rette, at også relationen er substantiel,

men undertegnede er ikke så sikker på, at Luther, som Welz hævder (117) placerer synden i substansen, mens Kierkegaard placerer den i forholdet. At Luther ikke forkaster substansbegrebet fuldstændig er muligvis korrekt, men igen er det et spørgsmål, om man forholder sig til Luther eller til den lutherske teologi. Det er muligt, at Kierkegaard lige her (men bestemt ikke alle steder!) er mere luthersk end Luther selv, der ikke altid var på omgangshøjde med sin egen teologi.

En anden er Grundtvig (den med egne ord "lille Luther"), der i Anders Holms udlægning med rette bliver til en lutheraner af kød og blod. Grundtvig står netop ikke stille ved den historiske Luther, men tænker selv det lutherske videre end de fleste.

Et eksempel på, at en beskæftigelse med Lutherbilleder i teologisk arbejde, kan bringe nye indsigter er Bo Holms meget fine artikel om Regin Prenter. Som Luther i Holms fortolkning bevæger sig fra ensidighedens nødvendige udvikling frem til en fremhævelse af fællesskabets nødvendige gensidighed, finder Holm hos Prenter samme forløb. Den tidlige Prenter fastholder ensidigheden, hvor Ånden afbalancerer ordet og spiritualismen frem til den sene Prenter (1977), der forgriber den finske lutherforskning og gennem sin fokusering på kærlighedstankens betydning for Luther tvinges til at lægge vægten et andet sted. Hvilket sker ved Luthers bryllupsmetaforik, hvilket igen må skulle tvinge Prenter til at lægge et nyt og andet perspektiv på eller skel mellem den unge og den ældre Luther. Bo Holms artikel er et flot eksempel på at en analyse af en teologs Lutherbrug ikke alene undersøger anvendelsen af Luther, men også åbner op for en ny forståelse af den pågældende teolog. Alene denne artikel berettiger hele den i forvejen indsigtsfulde bog.

Alle artikler kan ikke omtales, men særlig står Anna Vinds artikel om Leif Grane, der er den første artikel (bortset fra nekrologerne), der fremstiller hans teologi. Grane fremstilles så indsigtsfuldt, at man til tider kan høre ham for sit indre øre. Særligt for Grane er det historiske arbejde: at man kun kan fremstille Luther i hans historiske kontekst, og derfra få sagen selv til at forpligte den enkelte. Teologi for Grane er kun henvisninger og menneskeord, og må aldrig forveksles med evangeliet selv.

Men hvad er det for en Luther, som anvendes af disse teologer gennem to hundrede år? Det er fortrinsvis den kristologiske Luther (med Løgstrup som undtagelse). Det er retfærdiggørelsen af tro, der er afgørende, og ikke skriftprincippet (med undtagelse af Grundtvig og tankevækkende også Hal Koch). Det afspejler en central krise i lutherdommen, nemlig forholdet til *sola scriptura*, der forunderligt synes problematiseret gennem den historisk-kritiske metode. Et eksempel kunne være Eberhard Jüngels "Das Evangelium vor der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens" (1998), der, dens kvaliteter ufortalt, gennemgår og perspektiverer Luthers eksklusivformler, men undlader *sola scriptura*. Problemet er blot, at en teologi, der undlader at forholde sig til *sola scriptura* enten truer med at

skride ud i spekulation eller spiritualisme, og samtidig mister sin mulighed for autoritetskritik. Påfaldende er det derfor, at så få af de fremstillede teologer i bogen forholder sig eksplicit til *sola scriptura* som et afgørende teologisk problem. For på de helt konkrete Luther-billeder, nemlig statuerne, der findes i Tyskland fra den første af Luther på torvet i Wittenberg (opstillet 1817) til den sidst opstillede (1917): reformationsmonumentet (Luther sammen med Johannes Brenz) i Stuttgart, er den centrale ikonografiske rekvisit Bibelen. I skulpturernes Lutherbillede findes Bibelen centralt placeret. I teologiens Lutherbilleder synes den at fortone sig.

*Thomas Reinholdt Rasmussen*

**Klaus Tanner & Jörg Ulrich (red.)**

*Spurenlese. Reformationsvergegenwärtigung als Standortbestimmung (1717-1983)*. Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Ortodoxie 17. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012. 304 s. € 48.

Der er godt gang i tyske udgivelser om reformationsfesternes historie. Hermed underforstået, at de samler sig om lutherske reformationsfester. Det er og bliver Luther, der står i centrum. Det kunne være en tanke værd, om andre reformatoriske kirkeafdelinger har været ligeså tossede efter at fejre sig selv. Jeg tror det næppe. Det er også interessant, at de lutherske kirker er så myte- og traditions cementerende. Det skyldes ganske sikkert, at der med reformationen i ental er tale om en grundfortælling, der nærmest ophæves til at have frelseshistorisk karakter. Når befrielsen fra Babylon, Satans rige, det åndelige Ægypten til stadighed fremhæves som signifikant, er det fordi reformationen faktisk ses som en del af Guds plan med sit folk. Mere gammeltestamenteligt tænkende konfessioner har det ikke så hårdt. Calvinismen er langt mere fremadrettet. Guds plan vil først vise sig engang. Lutheranerne er farligere, fordi de knytter det eskatologiske og det verdslige regimente så nært samme. Da bliver Luther, Bismarck, kejseren og Hitler snublende let til frelserskikkelser.

Den foreliggende antologi er god. Især indledningskapitlet af Werner Nell er forskningshistorisk set fremragende. Det vidner om den belæsthed, som tyske forskere ofte har, men også en detaljeringsrigdom, der har det med at dræbe pointerne skarphed.

Derpå følger en række historiske nedslag. Sachsen 1717 er interessant, fordi fyrstendømmet var blevet katolsk regeret siden det forrige hundredårs-jubilæum. Men med de passende indrømmelser til lutherdommen som en vigtig del af landets historie, kunne festen holdes. Den belyses i prædikener fra dette år. Det er noget tung læsning.

Den tyske lutherdom synes at være blevet ekspert i at finde mindsteder og anledninger til at festligholde noget. I løbet af 1800-tallet eksploderer nemlig antallet af fester, for teseopslag, de schmalkaldiske artikler, den



augsburgske konfession, den tyske bibel, Luthers død, Luthers fødsel og ligefrem jubilæet for rejsningen af Luthermonumentet i Worms.

De casestudies, bindet rummer, kan virke lidt tilfældigt udvalgte. Dog: festerne i 1817 blandt tyske lutheranere i Amerika er spændende og ny, ligesom gennemgangen af Dresdens Lutherfejring i 1883 er det. Her er det spændende at se, hvem det er, der i en stor magistratsstyret by tager initiativet. Hvem styrer, hvem modtager, hvem holdes ude?

Det 20. århundrede er gennemtrawlet ethundredeogsyttten gange. Nu også her. Dog er det et godt perspektiv, der lægges på kampen mellem Forbundsrepublikken og DDR i kampen om retten til Luther. Netop denne kamp betød, at man måtte lægge vægt på nye sider af Luther.

Hovedsagen er dog, at Luther- og reformationsfesterne er symptomer på bredere kulturelle og religiøse strømninger. De har alle dage været taget til indtægt for nogen eller noget. Når dette dekonstrueres, står der nok meget lidt tilbage. I hvert fald spørgsmålet om, hvorvidt vi kan tage lutherdommen og dens selvfestligholdelse alvorligt. Ved vi ikke, at det er et falsk spil, en trækken en festtid ud af den ordinære tid? At al den erindring og alle de minder blokerer for kirkens stadige reformation? Festerne gør ikke lutherdommen nær, men fjern; den tømmer den for indhold og historiserer den.

Derfor kan man se langt efter det, undertitlen lover, nemlig "aktualisering af reformationen som pejlemærke i forhold til stedet, hvor man står" – for nu at oversætte ligeud. Reformationsfesterne har sjældent bragt andet end aktualiserede minder, udgjort en række lieux de memoire, der har haft svært ved at påvirke den fremtid, der har ligget hinsides festerne.

Man kan håbe, at der også kommer en bog om festerne for alle de mange lokale reformationer i kejserriget. Har der overhovedet været forsøg på at udfordre Luthers stilling som altdominerende kirkefader og samlende politisk symbol? Slående nok har de nordiske lande nemlig ikke nogen egentlig lutherkult. Det kunne man overveje nede i Tyskland.

*Carsten Bach-Nielsen*

### **Joachim E. Christoph**

*Kirchen- und staatskirchenrechtliche Probleme der Evangelisch-theologischen Fakultäten. Neuere Entwicklungen unter besonderer Berücksichtigung des Bologna-Prozesses, Jus Ecclesiasticum 91, Tübingen: Mohr Siebeck 2009. XIX + 226 s. € 49.*

Joachim E. Christoph, der er dr.jur, og samtidig dr.theol. h.c. fremlægger her en grundig bog om de vanskeligheder, et teologisk fakultet geråder i, når det har en dobbelt binding og skal varetage både forskningsfrihed og bekendelsestroskab, både universitet og kirke, dvs. når det skal være både sekulært og konfessionelt bundet. Bogen, der efter mange vanskeligheder nu er nået frem til anmeldelse, er på alle måder et glimrende prisme for studiet af kir-

keret i en tysk kontekst, hvor staten er specifikt sekulær og bekendelsesløs, mens den samtidig indgår aftaler med specifikt og klart afgrænsede religiøse institutioner (herunder evangelisk-lutherske), der er specifikt og erklærede konfessionelle. Bogen er således relevant i sin egen ret; den må også være oplagt læsning for ansatte og ledelse på de konfessionelle teologiske forsknings- og studiesteder i Danmark (Menighedsfakultetet og Dansk Bibel Institut); thi hvilke retlige kriterier skal man lægge til grund, hvis en medarbejders forskningsfrihed i egne eller andres øjne fører ham væk fra bekendelsesforpligtelsen? Et ikke helt hypotetisk spørgsmål, problemstillingen har været fremme på Menighetsfakultetet i Oslo, der for ikke mange år siden ændrede forskningsfeltet for en professor, efter at han var konverteret til katolicismen – han kunne derefter forske i tidlig kirkehistorie. På statsfakulteterne har man hidtil slået syv kors for sig, men også fra ansatte dér lød for et par år siden fortvivlede – og forgæves – forsøg på at henvise til forpligtelser over for folkekirken som begrundelse for at opretholde et selvstændigt teologisk fakultet. – Tysk teori er i den henseende mest relevant, når den i sine analyser af EU-retten viser klare europæiske udviklingstendenser. Spørgsmålet er, om bredere eller snævrere formuleringer om bekendelsestroskab engang i fremtiden også i Danmark vil blive anset for et genuint og legitimt retligt krav til ansættelse i en stilling som professor i fx systematisk teologi – og om man samtidig, som i Tyskland, kan opretholde teologi som en selvfølgelig og naturlig del af universitetets samlede fagpakke. Når den tid kommer, vil Christoph's bog være god som vejviser i komparative og europæiske dele af den juridiske jungle.

*Lisbet Christoffersen*