

Kristentro mellem himmel og jord

Af Svend Roald Thorhauge, årskort 92014

»(W)as heißt einen historischen Satz für wahr halten? Eine historische Wahrheit glauben? Heißt es im geringsten etwas anders, als diesen Satz, diese Wahrheit galten lasse? Nicht dawider einzuwenden haben? Sich gefallen lassen, dass ein anderer einen andern historischen Satz darauf bauet, eine andre historische Wahrheit daraus folgert? Sich selbst vorbehalten, andere historische Dinge darnach zu schätzen? Heißt es im geringsten etwas anders, etwas mehr? Man prüfe sich genau!«¹

Der er mangt og meget på spil i de to kapitler fra Kierkegaards *Philosophiske Smuler* som er medtaget i kompendiet til undervisningen i religionsfilosofi på teologisk fakultet i Århus og som danner baggrund for denne besvarelse ved eksamen i samme fag. Meget fordi det er den danske filosofers erkendelsesteoretiske overvejelser over troens, selvets og dermed den bevidste værens (Bewusstseins) mulighed i en skabt verden, når disse muligheder iagttages fra det skabte; mangt fordi adskillige religionsfilosofiske sondringer må tages i anvendelse for at gennemføre argumentet. En primær sondring er (man fristes til at sige selv-følgelig) skellet mellem skaber og skabt, men denne »ontologiske«² distinktion finder først sit anvendelige udtryk i det epistemologiske spørgsmål om dennesidig erkendelse af det hinsidige. Dette akutte, men dog uendelige spørgsmål, deler sig herefter i en række konkretiseringer som forholdet mellem timeligt og uendeligt via mulighed (potentialitet) og virkelighed (aktualitet) til nødvendighed og frihed. Som vi skal se udspænder Kierkegaard sin gudstanke mellem og i disse distinktioner, med baggrund i en forestilling om Gud (og mennesket) som kærlighed ($\alpha\gamma\alpha\pi\eta$).

Eksamensspørgsmålets punkt 2 kan i sammenhængen fortolkes såvel udvidet som indskrænket. Er det sidste tilfældet, er der alene tale om forholdet mellem Kierkegaard og eksempelvis Augustin, Anselm og Thomas, mens også Kant og Hegel kan inddrages, hvis der anlægges en bredere forståelse af formuleringen. Den videre fortolkning legiti-

¹ Lessing, G.E., »Über den Beweis des Geistes und der Kraft«, pp. 309–322 in *Teologiske tekster*, Århus: Aarhus Universitetsforlag 1989.

² Ontologisk er sat i anførselstegn fordi ontologi som sådan (som logi) er epistemologisk. Derfor kender vi også kun skabelsen fra en myte, med mindre vi vælger at lade skabningen være skabelsens vidnesbyrd. Men samtidig med at man træffer dette valg åbenbarer en masse nye overvejelser sig med teodicéen og menneskets gudbilledlighed som de væsentligste; begge overvejelser som spørger til identiteten eller forskellen mellem Skaber og skabelse. Besvarelsen funderer sig i denne horisont, men har ingen ambitioner om inden for de givne rammer at give et adækvat redegørelse for sit eget grundlag.

meres af Kirkegaards citerede og uciterede brug af og opgør med de tyske tænkere, men også og ikke mindst af, at teismebegrebet ikke er ligeså gammelt som teismen selv. Med en Schleiermachers (og vel også kantiansk) pointe kan man sige, at det væsentlige ikke er teismen som begivenhed i sig selv, men den med Kierkegaard samtidige og umiddelbart forudgående refleksion over samme.

Besvarelsen følger for så vidt eksamensspørgsmålets kronologi, men dele af forholdet til den klassiske teismen indføres undervejs i det to første afsnit. Først gennemgås argumentet i de to kapitler fra *Philosophiske Smuler* (I). På baggrund af denne gennemgang redegøres for gudstanken hos Kierkegaard (II), og efterfølgende drøftes forholdet mellem denne og dele af den klassiske teisme (III) inden en kortere konkluderende opsamling (IV).

I

Philosophiske Smulers Capitel II tager afsæt i Sokrates' kontingente væren »Selv var han paavirket af Omstændighederne, selv greb han atter ind i dem«. ³ Dette gælder ligeledes den sokratiske fødselshjælp: »Disciplen er Anledning til at Læreren forstaaer sig selv«, hvorfor forholdet mellem lærer og elev er ligeså »autopathisk som sympathetisk«. I modsætning til denne horisontale interdependens står Guden som ingen »Discipel [behøver] for at forstaae sig selv«. Guden er $\alpha\kappa\iota\nu\eta\tau\omicron\vars\ \pi\alpha\nu\tau\alpha\ \kappa\iota\nu\epsilon\iota$ og kan derfor kun bevæges af kærlighed »thi denne har jo netop ikke Trangens Tilfredsstillelse uden for sig, men i sig«. Denne kærlighed er »Grunden« til og »Maalet« for det eviges øjeblikkelige forening med det forskel-lige eller det u-lige »thi først i Kjærligheden gjøres det forskellige Lige« (i.e. først i kærligheden får menneskets historiske og timelige væren evig karakter). Men derved tilintetgøres det forskellige (og mennesket går til grunde). Kærligheden er ulykkelig, da alene Guden forstår misforståelsen, umuligheden, paradokset. Paradokset i forholdet mellem Gud og menneske lignes ved et eventyr om en konge som er velgører for en »ringe Pige«. Moralen er, at pigen enten glemmer sig selv og sin fremkomst aldeles, hvormed hun ikke længere er sig selv, eller at hun stundom gyses ved mindet om sin fortid og »hvad var da Elskovens Herlighed«. Problemet er altså hvorledes læreren (Guden), der elsker den lærende (mennesket), kan etablere forskel-ligheden uden derved at ophæve den elskede. Der præsenteres to løsninger med henblik på afvisning. Først den opadstigende, hvor Guden (i analogi med den græske erosmyte) åbenbarer sig for den elskede i herlighed, men da vil den elskede i afmagt sygne hen og »ikke have Frimodighed til at opløfte sit Hoved«. Hvor åbenbaringen altså bliver den elskedes død, er omvendt fraværet af åbenbaring kærlighedens død. Det andet alternativ er ligeledes vertikalt, men her stiger Guden ned til mennesket i tjenerens skikkelse (som agapes selvfor nægtelse). Figu-

³ *Philosophiske Smuler*, pp. 230–252 in Søren Kierkegaards Skrifter 4, København, Gads Forlag, 1997. I det følgende henvises ikke til de enkelte uddrag fra denne tekst.

ren er velkendt. Inkarnationens problem er imidlertid, at det ikke bliver muligt for den lærende at tage »Lod og Deel i Lidelsernes Historie«.

Sammenfattende fro Capitel I kan man sige, at Gud viser sig i kærlighed, men at denne hverken kan vise sig ved en ophøjelse af mennesket, eller ved en nedrigelse af Gud. Hvordan det så kan lade sig gøre, er temaet for Capitel III.

Svaret tager afsæt i det paradoks, at tænkningen vil opdage noget, den ikke selv kan tænke. Subjektets lidelse er, at det for at komme til sig selv må søge grænsen for sin egen erkendelse og da grænsen netop er erkendelsens grænse, er det ikke muligt ved erkendelsen at nå til bevidsthed om den uden ved et spring.⁴ Men hvorfor skulle mennesket springe? Det skyldes ifølge Kierkegaard menneskets fortvivlende lidelse: Men nu »vaagner Forstandens paradokse Lidenskab, der vil anstødet, og vil, uden ret til at forstaae sig selv, sin egen undergang«. Mennesket er afledt af Guds kærlighed selv kærlighed. En konsekvens af menneskets gennem grækerne beskrevne interdependente kontingens er, at selvkærligheden må vise sig som fremmedkærlighed. Og på samme måde som den elskende gennem mødet med den anden, selv bliver en anden, således bliver tanken en anden gennem mødet med det ubekendte, der står ved grænsen for bevidsthedens selv-erkendelse. Dette ubekendte kalder Kirkegaard Guden, men alene af navn, han sætter sig ikke for at bevise Guds eksistens, for er Gud ikke til, så er der jo intet at bevise, og er han til, så er det en »Daarskab at ville bevise det«. Kierkegaard afviser derfor, som også Kant, Anselms ontologiske gudsbevis: »thi da beviser jeg Intet, allermindst en Tilværelse, men jeg udvikler en begrebsbestemmelse«. Men det er vel at mærke en begrebsbestemmelse, som han slutter til fra »Tilværelsen«, det vil sige det dennesidige, det faktisk virksomme, Guds gerninger.

I en note fornøjer Kierkegaard sig over Spinozas' *cujus essentia involvit existentiam*, fordi denne tautologi kun går op ved at bestemme Guds væsen til at være væren, og i et ontologisk univers kun som den mest fuldkomne væren. Spinozas løsningen kan efter Descartes' (Cusanus') adskillelse af ontologi og erkendelse kun hænge logisk sammen gennem distinktionen væren og væsen, men denne løsning kan ikke forklare hvorledes »Guds Idealitet [griber] ind i den faktiske verden«.

Herfra kunne der være kort til et teleologisk Gudsbevis. Men som Scotus og Ockham afviser Kierkegaard, at verden skulle udgøre en rationel ordenssammenhæng.⁵ I det hele taget kan Gud, som det ubekendte blev benævnt, ikke bevises, men tværtimod kan det først erkendes i det øjeblik, hvor man ikke længer »holder paa Beviset«, det vil sige i

⁴ Trods ligheden med det transcendentalfilosofiske program følger Kierkegaard ikke *postulatet* om Guds eksistens ved den praktiske fornufts grænse. Se senere.

⁵ Svend Andersen et al., *Religionsfilosofi*, København, Gads Forlag, 2002, 123. Rationel skal forstås i streng antik forstand som *ἄρχη* (»Tingenes Orden«). Der er ikke i sig selv et problem i at iagttage Kirkegaards eksistentia-lisme som en reformulering af det europæiske rationalitetsbegreb.

springet. Det ubekendte er den grænse, som tænkningen bestandigt støder på, det er det absolut forskellige »Men det er det absolut Forskjellige, paa hvilket man intet Kjendetegn har«. ⁶ Det absolut forskellige bliver altså en horisont, som konstant forskyder sig. En horisont, fordi den hele tiden og nødvendigvis er der, men samtidig aldrig kan opnås. Men horisonten er kontingent og selvproduceret (autopoietisk) menneskeværk: »dybest i Guds frygten lurere vanvittigen den lunefulde Vilkaarlighed, der veed at den selv har frembragt Guden«. (Hos Luther lyder formuleringen: *Fides creatrix divinitas, sed in nobis*). Horisonten er med andre ord et historisk tilfælde. Og på historiske begivenheder kan man som Lessing gøre opmærksom på i det indledende citat ikke basere nødvendige sandheder. Det er den viden, som Kirkegaard ikke kan komme uden om, og som umuliggør en videnbaseret kristentro. ⁷ Argumentet afsluttes med en bestemmelse af synden som det, der gør mennesket forskelligt fra det absolut forskellige. Synden er temaet for *Begrebet Angest* og vil ikke bliver yderligere udfoldet her.

II

»Men hvad er Selvet? Selvet er et Forhold, der forhold sig til sig selv, eller er det i Forholdet, at Forholdet forholder sig til sig selv; Selvet er ikke Forholdet, men at Forholdet forholder sig til sig selv. Mennesket er en Synthese af uendelighed og endelighed, at det timelige og det evige, af Frihed og Nødvendighed« ⁸

Den kristne Gud er kærlighedens Gud. Således lyder evangeliet og dogmet, og således høres det også hos Kirkegaard. Men i en verden, der ikke længere er ontologisk bestemt efter det thomistisk-aristoteliske hierarki, hvor skabelsen som også hos Augustin er gennemsyret af et *principium*, giver det ikke længere sig selv, hvorledes hin enkelte skal komme til tro. Men hvis verden ikke er længere er sammenhængende *qua principium*, så er Selvet det til gengæld, hvis det selv altså selv vil. Selvet er sat af Gud, men kun som potentialitet. Det skal »selv« aktualisere sig og det kan kun ske gennem tro. Som sådan er Selvet på samme tid »Maal« og »Grund« og herudfra skal gudstanken forstås. Det er Kirkegaards ærinde.

Kierkegaard tager filosofien til efterretning, ⁹ men vil ikke lade filosofien bestemme troen. Verden er således spaltet i tro og viden (og en hel del mere). Til gengæld for denne

⁶ George Spencer Brown ville kalde det for den umarkerede del af et indikeret skel (*Laws of Form*. London, George Allen and Unwin Ltd, 1969). Den indikerede del af skellet er netop det selvforholdende selv, se næste afsnit.

⁷ Det er naturligvis i sig selv et paradoks, fordi selv dette er en viden, men her en viden, som ikke lader sig bevise, men som blot må tros. Dermed kan Kirkegaards gudstanke udvides til at være en mere generel videnskabssteoretisk kritik af den kantianske (og cartesianske) erkendelsesteori.

⁸ Kirkegaard i *Sygdommen til Døden*, her citeret efter Andersen et al, op.cit., 177.

⁹ Dietrich Bonhoeffer ville kalde det at være redelig, men i modsætning til Kirkegaard er Bonhoeffer anti-gnostiker jf. *Widerstand und Ergebung*, München, Chr. Kaisers Verlag, 1955, 241.

differentiering af verden tilbyder Kierkegaard et gudsbaseret subjekt, et selvforholdende selv. Dogmets Gud er kærlighed, forstået som agape og ikke eros. I sit selvfornægtende overskud af kærlighed er Gud ansats til mennesket og som sådan den grænse, mennesket, individet, subjektet, selvet møder på sin vej til sig selv. Men da mennesket aldrig møder Gud i sig selv, men alene i sin omgang med sin næste, kommer mennesket alene til sig selv gennem sin eksistensudfoldelse i tid. Denne eksistenstid er som sådan en anden ordens iagttagelse af første ordens historisk tid. Den augustinske kontinuerte tid er forudsætningen for, at individet kan placere sin egen øjeblikkelige eksistens mellem time-lighed og evighed, men først gennem en modal iagttagelse af fortid og fremtid som nutidige (umiddelbare) konstruktioner, får futurum præsens virkning.¹⁰ Det er kristusbegivenheden hos Kierkegaard, hvormed han forener den augustinske tidsforståelse med den Lutherske personlige tro. Men hvor Luther fortsat er teocentrisk og derfor må løse teodicéen med begrebet *Deus Absconditus*, kan Kierkegaard som antropocentriker lade Gud være den grænse, hin enkelte møder, når denne som følge af sin bestemmelse bliver sig selv, og i øvrigt (på gnostisk vis) henvise teodicéen til en almen uforløsthed. Det væsentlige er derfor ikke hvorvidt Gud eksisterer eller ej, men hvorledes den enkelte kommer til tro. Men mennesket er ikke sat af sig selv, og kan derfor alene gå til grunde ved at forholde sig til den forudsatte sættende Gud. Dermed er også gudserkendelsen lagt i hænderne på den enkelte.¹¹

Når Kierkegaard derfor afviser Anselms gudsbevis, kan han gøre det med Cusanus og Descartes som forudsætning. Først med disse bliver det muligt at skelne mellem ontologi og epistemologi, hvormed alt parteciperer i det værende, en flue ligeså meget som guden og hvor Gud ikke længere som i den klassiske teisme er indbegrebet af den højeste ontologiske væren. Dermed bliver afvisningen af gudsbeviserne ikke en afvisning af Guds væren, men af bevisførelsen *per se*, og samtidig kan den bevidsthedsfilosofiske idé om, at det tænkte er forskelligt fra tænkningen, opretholdes. Viden er en menneskelig aktivitet. Det er denne idé som accentueres hos Kant, hvorfor denne kun kan postulere Gud (hvor man skal huske, at Kants postulater er forudsætninger for resten af teoribygningen). Det

¹⁰ Augustin er selv inde på tilsvarende overvejelser: »Måske skulle man korrekt sige: Der er tre tider, en nutid med henblik på fortiden, en nutid med henblik på nutiden og en nutid med henblik på fremtiden« *Bekendelser*, København, Sankt Ansgars Forlag, 1988, 234. Se også Niels Grønkjær, *Kristendom mellem gnosis og ortodoksi*, Århus, Aarhus Universitetsforlag, 2002, 215. En samtidiggørelse af de tre »nutider« ville imidlertid skulle skabes gennem en distinktion, nemlig nutid som forskellen mellem fortid og fremtid. I Kierkegaards vokabular: et øjeblik.

¹¹ Sammenlign her hos Hegel: »Luther havde opnået den åndelige frihed og den konkrete forsoning. Han har sejrjagt fastslået, at hvad der var menneskets evige bestemmelse, må foregå i det selv. Men Luther antog, at indholdet af det, som skal foregå i det, og den sandhed, som skal blive levende i det, er noget givet, noget, som er åbenbart gennem religionen. Nu er det princip opstillet, at dette indhold skal være nærværende, og at jeg selv i mit indre kan overbevise mig om det, og at alt skal føres tilbage til denne indre grund« »Forelæsninger over Historiens Filosofi – Oplysning og revolution« pp. 114–132 in Justus Hartnack og Johannes Sløk (red.), *Hegel*, København, Rosinante 2000, 117.

er dette postulat Kierkegaard konverterer ved at antage mennesket og anerkende dette mennesket vilkårlighed, herunder dets søgen mod sin egen grænse, ved hvilken det stilles frit til at springe, frit til at lade være. Kants deling af mennesket i et frihedens og et nødvendigheden rige kan nu (via Hegel) forenes af Kierkegaard i et Selv, som er forankret i nødvendighedens rige og kun gennem tro kommer til frihed. Den frihed som det skænkes af en kærlig gud.

Men trods det uomtvistelige faktum at vi er placeret på jorden og at Gud ikke giver sig umiddelbart til kende, så er »Vidunderet« jo Guds menneskevordelse. Derfor hedder tredje Capitel »Det Absolutte Paradoks«. Her få vi nemlig at vide, at begivenheden alene har lært os, at vi ikke kan fæstne lid til begivenheden andet end ved tro. Kierkegaard må nemlig holde fast i kirken som institutionalisering af det Luther kaldte det ydre ord, og som Sleiermacher proponere den aktuelle formidling som væsentligere end den historiske kristusbegivenheds fakticitet. Det er paradokset i Kierkegaards gudstanke.

III

I *religionsfilosofi*,¹² kendetegnes den klassiske teisme ved en usynlig monoteistisk Gud, der griber aktivt ind i historien. Usynligheden er den gammeltestamentlige, hvor Gud skærmer mennesket fra det farlige syn ved at tale fra en brændende tjørnebusk. Det monoteistisk kommer fra græsk filosofis monisme og den aktivt handlende fra såvel GT som NT. I GT gennem konstante genoprettelser af brudte pagter,¹³ i NT gennem Guds menneskevordelse. Teismen kan anskues i modsætning til deismen, som afviser en indgribende Gud, og forskellige former for panteisme (Gud er i alt) og panenteisme (alt er i Gud).

Som anført er Kierkegaards ærinde at redegøre for forholdet mellem tro og viden. Hvad kan vi vide, for at vi kan tro? og er der en passage fra viden til tro. Som bekendt¹⁴ er svaret benægtende, der er ikke en kvantitativ bevægelse, men alene et kvalitativt spring. Svaret er dog længere, fordi selv denne erkendelse (som inkarnationen) skal formidles, forklares og forkyndes.

Teismens sammenkobling af viden og tro gav udslag i en række forsøg på at bevise Guds eksistens. Hos Anselm gennem det af Kant døbte ontologiske gudsbevis, hvorefter Gud ikke ville være fuldkommen, hvis ikke han eksisterede. Kant og Kierkegaard afviser dette bevis, fordi eksistens ikke kan være et prædikat. »Spørgsmålet om Guds eksistens

¹² Svend Andersen et al., op.cit., 114

¹³ En pagt adskiller sig fra en kontrakt derved, at den er ensidig indgået. Et pagtsbrud er derfor paradoksalt nok altid Guds. Sondringen er vigtig fordi kontrakten ville forudsætte en fri vilje *coram Deo*, mens pagtslutningen er et løfte, som den enkelte herefter må tage springet ud i at tro på – en potentialitet, som den enkelte herefter kan aktualisere.

¹⁴ Se eksempelvis Bo Grønbech, *Søren Kierkegaard – En kritisk introduktion*, København, Gyldendal, 1988, 51.

er ikke en sag for den teoretiske fornuft«¹⁵ I stedet er det en sag for den praktiske. Ifølge Kant er den ubetingede nødvendighed som altings bærende grund i virkeligheden »den sande afgrund for den menneskelige fornuft«¹⁶ Hegel modstiller sig Kants position på grund af dennes adskillelse af tanke og begreb. Kierkegaard kan her ses som en mellemposition, der fastholder afvisningen af de ontologiske gudsbegreb, men samtidig forfægter en samdrægtighed mellem det ideelle og det faktiske.

Kierkegaard står med et dobbeltproblem. Det erkendelsesteoretiske problem kommer fra Kant, som hævder erkendelsens begrænsning og som fastholder en dennesidig iagttagelse af det hinsides. Det andet er de teologiske opgør med først gerningsretfærdighed og dernæst den calvinske selvoverbevisning om egen frelses determination. Hvor det hos Luther og Calvin således var et spørgsmål om viljens bundethed, bliver det via Kant og Hegel til et spørgsmål om viljens frihed. Men en frihed, der midt i et væld af determinering kun lader sig åbenbare i et spring. Mellembestemmelsen, der skal muliggøre springet, er synden. Kierkegaard kan med sin kantianske frihed lægge bevisbyrden i individets hænder gennem sin bestemmelse af synden, som det, der særligt benævner mennesket. Dermed understreger han behovet for en konstant pågående forløsning.

Teisme er et bagudskuende begreb som i lyset af oplysningen, i modernitetens nu og i renæssancens genfødsel iagttager den gamle verden, der stadig hang sammen og gjorde det af gode grunde. Guds optræder her *ex machina*, som løsning på de paradokser, der opstår, når verden ikke hænger sammen med sine egne forklaringsmodeller. Teismen hænger uløseligt sammen med et ontologisk enhedskoncept og en statisk tidsforståelse. Augustins nye tidsforståelse giver muligvis bedre mening i dag og måtte under alle omstændigheder i sin tid flettes ind i en forestilling om henholdsvis en jordisk og en guddommelig tid, for at få kabalen til at gå op. I *Die Neuzeit* hænger verden ikke længere sammen gennem enhed, men ved en forskel, mest prægnant forskellen mellem nuet og dets kontingente fremkomst, dernæst forskellen mellem ontologi og epistemologi, historie og evighed, kontingens og nødvendighed, etc. En teologi, der herefter ikke vil være verdensfjern, og alene fastholde eget vidnesbyrd om verdens sande tilstand, må forholde sig til disse nye vilkår for menneskets erkendelse. Kierkegaards reformuleringer af gudstanken er et sådant forsøg. Kierkegaard er selv bevidst om, at han tanker kun er mulige i kraft af de hidtidige dennesidigt kommunikerede overvejelser, og at de derfor

¹⁵ Andersen et al, op.cit., 119.

¹⁶ Op. cit. 122. Netop spørgsmål om begyndelse og afslutning bliver et problem i det øjeblik erkendelsen bliver historiske kontingente. Derfor spørger Kierkegaard da også Hegel, hvorfor ånden har valgt at lade sig formidle netop af denne. I den tyske systemteori, som i de senere år har vundet indpas på de teologiske fakulteter, lader Niklas Luhmann systemer emergere *etsi non daretur Deus*, hvormed det lades op til det individ herefter selv at tage springet til tro (Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1988: 151). Henvisningen er relevant fordi den systemteoretiske løsning skal sikre individets *frie* tilslutning til kommunikationen (Hvad enten denne er økonomisk, politisk eller teologisk), hvormed Luhmann fortsætter i Kierkegaards spor.

kun giver mening i identitet og forskel til disse. Derfor må troen komme i et spring, for der er intet i historien, der giver sig til kende som absolutte fornuftsandheder. Men, kunne man spørge, rammes han ikke selv af den kritik? Selvfølgelig gør han det – det er det, der er den bagvedliggende paradoksalitet ved hans tankegang. Han kan tage aldeles fejl – men det kan hverken han eller vi vide. Det er grænsen for vores formåen og her står ifølge Kierkegaard Gud. Det må vi så tro eller lade være.

IV

Selvom Kierkegaard på mange måder kan siges at udfordre den klassiske teisme og her ikke mindste dens forsøg på at forene tro og viden, så fastholder han på individniveau forestillingen om en aktivt indgribende Gud, der er forskellig fra den verden, han griber ind i. Samtidig fastholdes også en gnostisk udgave af dualisme mellem skaber og skabelse, hvor den kontinuerte »springende« kristusbegivenhed i den enkelte skal frelse denne fra dennesidighedens fortrædelighed. Hermed rammer han ind i et grundvilkår i kristendommen, nemlig spøgsmålet om forløsningens realitet.¹⁷ Kierkegaard fastholder forløsningens individualitet, hvormed han undgår såvel den katolske gerningsretfærdighed som de af Calvin og Zwingli afledte former, men samtidig mister han samhørigheden med denne verden; han kommer til at forfægte en kosmisk dualisme. Selvom Kierkegaards »lidenskab« såvel rummer de positive som de negative lidelser, har de dog menneskets, individets, subjekts henvisthed i sig, hvor henvistheden netop er den samtidige henvisthed til sig selv og Gud, men det er tæt på at blive meget rastløst. Derfor er det Kierkegaardianske menneske et fortvivlet menneske.

Selvet er omdrejningspunktet i Kierkegaards antropocentriske teologi. Udfordringen er en nærmere begrebsbestemmelse af Gud som kan mediere det forhold, at Selvet på samme tid er historisk bestemt og alligevel ved Gud kan frigøre sig fra denne determination. Afstanden til Hegel viser sig i opgøret med historiefilosofien. Den enkelte skal netop emanciperes fra sin kausale bestemmelse. Hegel reaktualiserer den klassiske teisme i en moderne kontekst, Kierkegaard afviser den med et begreb om tilværelsens kontingens. Derfor begynder capitel II med en redegørelse af Sokrates, den anerkendte jordiske lærers vilkårlighed. Det er menneskets tragedie og det er menneskets forløsningsmulighed – det er kristentroens mulighed mellem himmel og jord. Set her fra.

¹⁷ Se hertil Niels Grønkjær, *op cit*, 15, 364 et passim.