

I Dødens Spejl

Kierkegaards konservatisme

- af *Thomas Tim Jensen*

Martyriet har atter vundet sig blodig aktualitet med den omsiggribende islamiske terror. En terror, hvis formål er at forsvare islam og at angribe den vestlige civilisation. En terror, hvis udøvere påstås at skulle nyde martyriets goder i Paradis. En terror, hvis frugt er døden, både for dens påståede martyrer og disses ofre.

Islamterroren holder dermed intet mindre end døden op som spejl for vor vestlige civilisation. Også den danske nationalitet spejles i dette dødens spejl, ikke mindst på grund af den store islamiske indvandring til landet. I dette dødens spejl ser vi nye aspekter af den danskhed, hvis kerne er den nordiske ånd, græciteten og kristendommen.

I denne artikel vil jeg inddrage Søren Kierkegaard (1813-55) til tydning af dette dødens spejlbillede. Få tænkere har vel i samme dybde som Kierkegaard undersøgt vor danskheds kulturelle og religiøse grundlag. Ej heller er vel nogen tænker som han trængt ind i den menneskelige eksistens, idet han forstår den som udspændt mellem liv og død.

Lad mig straks slå fast, at jeg uproblematisk antager disse begrebers realitet: civilisation, nationalitet, danskhed og eksistens, og jeg skuffer gladelig den læser, der her havde ønsket en skeptisk og kritisk afvisning af disse. Jeg appellerer til læserens intuitive forforståelse af disse begreber, som jeg her ikke vil bevise eller afvise, men udfolde i det omfang, de indgår i Kierkegaards tolkning af islams dødespejl.

Thomas Tim Jensen

Vist er Kierkegaard som tænker ikke eksplicit og konkret dansk-national, som Danmarks anden store digter og tænker N. F. S. Grundtvig (1783-1872) er det, Grundtvig, som funderer Danmark i myte og kult, og som funderer myte og kult i Danmark og ser gudsforholdet i sammenhæng dermed. Kierkegaard gennemlyser ætsende skarp menneskets eksistens, og nationalitet og kultur, systemtænkning og ”Christenhed” må ikke skygge for ”hiin Enkeltes” selv- eller Gudsforhold.

Og dog tænker Kierkegaard netop ikke eksistensen abstrakt, men henvender sig i sine kristelige taler kærligt, inderligt, mildt og langmodigt til sin læser. Kierkegaard møder læseren lige i dennes sorg og glæde, i dennes angst og bekymring, Kierkegaard peger på himmelens fugle og liljerne på marken til trøst og opmuntring, han griber eksistensen i dens uomgængelige vilkår, udspændt som den er mellem nødvendighed og frihed.

Kierkegaards udfoldelse af grundvilkårene for den menneskelige eksistens lader sig ikke reducere til eller systematisere i et ”nationalt program”. Kierkegaard afviser enhver sådan fundering af gudstroen i det objektive og sætter altså ikke Danmark, det danske folk, modersmålet og danmarkshistorien i centrum for sin tænkning, men derimod som nævnt menneskets eksistens og eksistentielle vilkår med henblik på den hengivne gudstro.

På indersiden af Kierkegaards eksistenstænkning med dens duplicitet af kaleidoskopiske æstetiske bedrag på den ene side og opbyggelig henvendelse på den anden mere end anes dog et konservativt og antimoderne grundsyn. Det er dette grundsyn, med døden som alvorsskabende baggrund, som det følgende vil tage afsæt i.

Vi skal her betragte tre aspekter ved Kierkegaards eksistenstænkning, som retter sig mod tilsvarende problemer, som ligger nær kernen i den nationalt funderede konservatisme: menneskets historicitet, menneskets emancipation som subjektivitet samt menneskets sproglighed. Disse aspekter skal vi se Kierkegaard spejle i netop dødens spejl. Kierkegaard gennemspiller aspekterne omkring tre tilfælde, hvor døden på kategorial, og i to af tilfældene endda epokal vis, gør et indsnit i eksistensen.

I Dødens Speil

Det gælder for det første Jesu Kristi død, der markerer det væsentligste epokale vendepunkt i historien, det punkt, hvorom Kierkegaards centralperspektiv på historien drejer sig. Kristi død danner endvidere grundlag for Kierkegaards syn på martyriet og på menneskets plads i forhold til Gud og mennesker i det hele taget. I dette første tilfælde lader Kierkegaard døden tematisere hans *historiesyn*.

For det andet gælder det Sokrates' død, der ligeledes markerer en verdenshistorisk begivenhed, nemlig menneskets emancipation som subjekt og altså en nyorientering af spørgsmålet om menneskets plads i samfund og kosmos. Her lader Kierkegaard døden tematisere hans syn på menneskets *emancipation*.

For det tredje gælder det Guds befaling til Abraham om at ofre sin søn Isak, hvor forholdet mellem menneskelig etik og Guds befaling behandles. I den forbindelse afslører den overhængende død sprogets rolle i den menneskelige sfære samt sprogets afmagt over for de guddommelige krav, der suspenderer menneskelig etik. Her lader Kierkegaard altså døden tematisere hans *sprogsyn*.

Ud fra Kierkegaards syn på disse tre emner kan vi tænke Kierkegaard ind i tolkningen af islamterrorens dødespejl. Første trin bliver at sammenholde Kierkegaards *historiesyn*, syn på subjektivitetens emancipation og sprogsyn med et nationalt syn på disse emner. Vi vil dér se visse sammenfald, som bekræfter den indlysende pointe, at Kierkegaard med sit grundsyn stiller sig på vor civilisations og nationalitets side.

Næste trin bliver at holde islam op mod det kierkegaardske og det nationale syn. Vi vil da se tydelige forskelle træde frem på væsentlige punkter. Islam befinder sig i en afgørende konflikt med vor civilisation og nationalitet i forhold til Kristus, subjektivitetens emancipation og sprogets stilling, idet islam afviser Kristus som Kristus, nægter subjektiviteten dens emancipation og antager arabisk som et guddommeligt sprog. Det rokker ved antagelsen af den epokale betydning af Kristus og Sokrates.

Thomas Tim Jensen

Afsluttende kan de indvundne erkendelser samles i spørgsmålet om martyriets genkomst og eventuelle anvendelighed som begreb i den nationalt funderede civilisationsdiskurs.

Nu til undersøgelsen.

Kristi død

”Har et Menneske Lov til at lade sig ihjelslaae for Sandheden?” Sådan lader Kierkegaard pseudonymet H.H. rejse spørgsmålet om martyriet i en opsats med samme titel bragt i *Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger* (1849). Kierkegaards situation og udgangspunkt for spørgsmålet er modsætningen mellem ”Christendom” og ”Christenhed”, hvor sidstnævnte er kulturkristendom og altså ikke personlig tro, og derfor ikke tro, men vantro. Af denne situation lader Kierkegaard H.H. rejse spørgsmålet om martyriets natur og berettigelse, om muligheden af og rimeligheden i, at en martyr¹ med ubøjelighed henviste kristenheden til kristendommens sandhed, selv hvis dette endda skulle betyde fuldbyrdelsen af netop martyriet og altså martyrens død.

Kierkegaard lader H.H. rejse martyriets spørgsmål i forundring over Jesu Kristi korsfæstelse eller mere bestemt: at ”Han, den Kjerlige, kunde lade Menneskene blive skyldige i at slaae Ham ihjel”².

Denne undren ophæves dog, når man betænker, eller rettere tror, at Kristus er sandheden, hvis død betyder Guds forsoning med menneskene og altså Guds ophævelse af menneskenes skyld mod sig ved Kristi henrettelse, skriver H.H.

Det afledte spørgsmål er imidlertid, om også et menneske har lov til at lade sig ihjelslå for sandheden og dermed gøre andre skyldige i et mord. Dette omformulerer H.H. til: ”Hvor langt gaaer min Pligt mod Sandheden og hvor langt min Pligt mod Andre?”³. Martyriets mellem menneskelige implikationer er uomgængelige, mener H. H., og henviser dermed mennesket til dets plads som menneske blandt andre mennesker. Intet

¹ Af det græske ”martyréo”: ”jeg bevidner”.

² Søren Kierkegaard, *Samlede Værker*, 3. udgave, bind 15, side 20 = SV 15,20.

³ SV 15,29.

I Dødens Speil

menneske kan tænkes fritstillet i forholdet til andre mennesker, og intet menneske kan tænkes ”i absolut Besiddelse af Sandheden”⁴. Anerkender man ikke disse grundbetingelser, sætter man mennesket som absolut autonomt, og derved ophæver man forholdet mellem menneske og menneske og forholdet mellem menneske og Gud, og ingen af delene er muligt eller tilladeligt.

Jesu Kristi død rummer nøglen til forståelse af denne menneskets begrænsethed. ”Det er egentlig Christendommen, der, just fordi den er Sandheden, har opfundet det, at lade sig slaae ihjel for Sandheden, da Christendommen, ved at være Sandheden, opdagede den uendelige Afstand mellem Sandhed og Usandhed,” lader Kierkegaard H.H. skrive⁵. Opdagelsen af denne Afstand mellem sandhed og usandhed er sket ved Guds indsnit i historien ved Kristus; kristendommen markerer et epokalt brud i historien, der kaster nyt lys over fortid og fremtid. Således kan H. H. påstå om Sokrates, der jo også blev henrettet, nemlig ved skarntyde af athenenserne, at Sokrates ”derfor vist ikke [vil] paastaae, at han i strengeste Forstand blev ihjelslagen – for Sandheden. Som Ironiker, consequent til det yderste, blev han ihjelslagen for sin Uvidenhed, i hvilken der vistnok i Relation til Græciteten laae stor Sandhed, men det var dog ikke Sandheden.”⁶. Det usande ved Sokrates var, at han naturligvis, nemlig som født 470 år før Kristus, ”ingen Forestilling havde om den christelige Kjerlighed, der just kjendes paa Ansvarets Bekymring, Ansvar i Forhold til de Andre, medens han meente intet Ansvar at have paa de Samtidiges Vegne, men kun mod Samtidigheden og sig selv”⁷.

I omsættelsen af kristendommens sandhed til konkret virkelighed står de kristne apostle og martyrer, der blev slået ihjel for deres tro, som et grænsefænomen. I brydningstiden mellem hedenskab og kristendom er en martyr således ”i Retten, naar han lader sig slaae ihjel for Sandheden”, skriver H. H.⁸ Men så snart kristendommens sandhed er

⁴ SV 15,42.

⁵ SV 15,45.

⁶ SV 15,45.

⁷ SV 15,35.

⁸ SV 15,45.

Thomas Tim Jensen

konsolideret som historisk realitet, må martyriet ophøre, selv når kristendommen er udartet til en 'Christenhed', der "er langt mere hedensk end Hedenskabet var"⁹. Dette hyper-hedenskab er så meget desto mere hedensk end det før-kristne hedenskab, netop fordi det ignorerer sit historiske fundament, som er kristendommens sandhed.

Foreløbig sammenfatning

Vi aner allerede, at Kierkegaards grundsyn samler sig om samme problem som konservatismens grundproblem: menneskets plads i kosmos. "Kosmos" er ikke ordet, Kierkegaard anvender, men hans tænkning angår netop kosmos: det ordnede, ordnende og overgribende hele, hvori mennesket som heteronom størrelse skal søge sin plads i forhold til natur, medmennesker og Gud.

Den inderste kerne af dette kosmos ligger fast forud, nemlig den uendelige afstand mellem sandhed og usandhed, idet kosmos er forankret i Gud; kristendommen "opdager" blot denne afstand, som det hedder ovenfor. Det stiller Kierkegaard i modsætning til moderniteten, hvis grundproblem er et andet: menneskets autonomi. I moderniteten tillægges mennesket som autonomt selv den ordnende og overgribende rolle, hvorigennem omverdenen skal tildeles en plads. Vi skal straks nedenfor se, hvordan Kierkegaard i forbindelse med sin behandling af Sokrates' død fører sin samtids modernitet tilbage til Sokrates' lære.

Historiesynet er tilsvarende anti-moderne, idet Kierkegaard tillægger historien betydning i dobbelt forstand.

For det første indlejrer Kierkegaard mennesket i historien, historicitet er et væsentligt træk ved mennesket. Det enkelte menneske fødes ikke som et nøgent atomos, en tabula rasa, for hvem fortid og fremtid er ophævet til en atidslig præsens. Mennesket lever i historien, både biologisk forstået som udspændt mellem fødsel og død, og hermeneutisk forstået, idet mennesket danner og forholder sig til historien ved at medtænke sig i den.

⁹ SV 15,46.

I Dødens Speil

For det andet har historien betydning, idet jo Gud har åbenbaret sig i historien ved Kristus. Historien får betydning og tildeles et absolut ”før” og ”efter” Guds tilkendegivelse ved Kristus. For den rette forståelse af, hvad denne tilkendegivelse indebærer, er det nødvendigt at holde sig for øje, at tilkendegivelsen er et paradoks. Paradokset består i, at Gud som den absolutte og altså evige gør et indsnit i historien, historien, der netop ikke er det evige. Dette indsnit har to dimensioner og tager form af et kors.

Den ene dimension etableres, ved at Gud gør et vertikalt indsnit, ”senkrecht von oben” (Karl Barth), hvormed han etablerer et ”før” og ”efter”, nemlig før og efter Kristus. Kristus danner da den akse, omkring hvilken historien drejer sig. Dette ”før” og ”efter” har naturligvis det kronologiske aspekt, at Jesus Kristus regnes for en historisk person, der levede og døde. Det vertikale, kronologisk bestemte indsnit har imidlertid i kraft af Kristi paradoksalitet endvidere et kategorialt aspekt, således at indsnittets ”før” og ”efter” ophæves til en samtidighed. Hvert enkelt menneske bliver samtidigt med Kristus, da Kristus er det absolutte og dermed i sit væsen tilgængelig for den enkelte på første hånd, uanset hvor mange hundrede år, der ligger mellem Kristi død og det enkelte senere tilkomne menneske.

Denne samtidighed markerer dog netop det absolutte skel mellem menneskeligt og guddommeligt. Der er tale om samtidighed, ikke menneskelig identitet med eller participation i det guddommelige.

Det dobbelte aspekt ved Guds vertikale indsnit i historien ved Kristus gør det nødvendigt at tale om et horisontalt snit i historien. Ifølge Kierkegaards historiefilosofi indebærer paradokset og det vertikale snit, at historien består af to inkommensurable horisontale strata. Set fra en menneskelig synsvinkel ligger øverst eller rettere yderst det timeliges stratum, som angår den reale historie med dens kæde af empirisk tilgængelige begivenheder. Derunder ligger det eviges stratum, den både reale og ideale historie, som angår Guds virke. Man kunne kalde de to strata for henholdsvis historiens yderside og inderside. Det timeliges stratum er historiens udtryk og dermed yderside, tilgængelig for sansning og forstand, mens det eviges stratum er historiens mening og dermed inderside, tilgængelig for troen.

Thomas Tim Jensen

Netop i Kristus mødes mening og udtryk og danner det punkt, hvor Kristus bliver et symbol¹⁰ af indre og ydre. Symbolet er ikke sat én gang for alle, for først ”hiin Enkeltes” sætten og aktualisering af symbolet giver symbolet eksistentiel gyldighed og dermed gyldighed i det hele taget. Symboler er kun dér, hvor nogen sætter dem, og det gør mennesket, hvorimod den blotte natur kun viser symptomer.

Videre tilforordner Kristi død mennesket dets plads i forhold til sit medmenneske. Som nævnt kan intet menneske regnes for værende absolut i sandheden eller, hvad der er det samme, regnes for ”et godt menneske”. Som konsekvens afviser Kierkegaard ethvert utopisk projektmageri. Hvad det gælder om er at lindre og holde ondskaben stangen, ikke at skabe det gode, da ethvert sådant projekt er dømt til at mislykkes. Menneskets plads er ikke i martyriets Utopos¹¹, men netop på et helt konkret sted til en helt konkret tid, hvor man kan gøre nytte, hvorved man i virkeligheden ikke kun elsker sin næste, men elsker Gud. ”Forsaavidt Én skulde falde paa at ville elske Gud anderledes, da bliver denne Kjærlighed mistænkelig ligesom den Kjærlighed, hvilken Rousseau omtaler, hvormed et Menneske elsker Kafferne istedenfor at elske sin Næste,” lader Kierkegaard pseudonymet Johannes de silentio skrive i *Frygt og Bæven*¹². Denne mistænkelige kærlighed er da ikke menneskekærlighed, men selvkærlighed.

Dermed er vi tilbage ved udgangspunktet for dette afsnit, nemlig spørgsmålet om martyriet: ”[...] ak, Den, der har en Forestilling om den Skyld at slaae en Uskyldig ihjel, han vil sandeligen prøve sig selv, inden han tillader, at Nogen bliver saaledes skyldig. I denne Selvprøvelse vil han forstaae, at han ikke har Lov til det. Kjerligheden vil altsaa forhindre ham,” skriver Kierkegaard i skriftet om martyriet¹³.

Med denne betoning af den enkeltes ansvar over for sine medmennesker vil vi vende os mod Kierkegaards behandling af Sokrates, i forbindelse med hvis død netop den enkeltes subjektivitet i forhold til samfundet bliver sat som problem.

¹⁰ Af græsk ”syballein”: sammenkastning.

¹¹ Af græsk: ”ikke-sted”.

¹² SV 5,63.

¹³ SV 15,47.

I Dødens Speil

Sokrates' død

Man kan næppe overvurdere Sokrates-skikkelsens betydning for Kierkegaards tænkning. Her er ikke stedet til at gå dybere ned i de tre hovedinspirationskilder til Kierkegaards interesse for Sokrates andet end at nævne, at de udspringer af en omfattende læsning af Platons værker og af Kierkegaards opgør med Hegels systemtænkning, op imod hvilken Kierkegaard holder Sokrates' individualisme som modgift. Dertil kommer Kierkegaards fascination af Johann Georg Hamanns (1730-88) skrifter, hvor også Sokrates indtager en fremtrædende plads, ikke mindst i Hamanns gennembrudsskrift *Sokratiske Denkwürdigkeiten* (1758), der er Hamanns vildtvoksende portræt af Sokrates. Dette skrift var forud for Kierkegaard med til at igangsætte og nære den tyske romantiske Sturm und Drang-bevægelse med dens opgør med oplysningstidens fornufts- og systemvælde og med dens fremhævelse af individualitetens nødvendighed, og også for Kierkegaard fik skriftet betydning for hans Sokrates-opfattelse.

Denne Sokrates-opfattelse giver Kierkegaard en samlet fremstilling af i sin magisterdisputats, *Om Begrebet Ironi* (1841). Disputatsen udelukker Kierkegaard selv senere af sit egentlige forfatterskab, primært vel fordi den falder uden for hans arrangerede spil mellem æstetiske og opbyggelige skrifter, men vel også fordi Kierkegaard udvikler sig væk fra visse af disputatsens synspunkter. Grundstandpunktet og disputatsens hovedpåstand om Sokrates som græcitetens climax og ironiens egentlige indstifter forlader Kierkegaard imidlertid ikke, hvilket vi jo netop ovenfor har set bekræftet i Kierkegaards noget senere pseudonyme skrift om martyriet.

Som nævnt modstiller H. H. Kristus og Sokrates og afskriver per definition Sokrates' død som martyrium, fordi Sokrates ikke dør for sandhedens, men for uvidenhedens skyld. Men retssagen mod Sokrates og hans henrettelse og død er langt fra irrelevant for efterforskningen af dødens betydning i forhold til Kierkegaards opfattelse af nationaliteten. Særligt med sin tolkning af Platons dialog *Apologien*, hvor retssagen netop behandles, rejser Kierkegaard en række af vor civilisations kernespørgsmål.

Thomas Tim Jensen

Kierkegaards hovedpointe i *Om Begrebet Ironi* er, at Sokrates giver ironien verdenshistorisk gyldighed og altså sætter ironien afgørende på ny, nemlig ikke blot som retorisk talefigur, men som livsindstilling. Ironien forstået som ”den uendelige absolute Negativitet [...] angaar ikke dette eller hiint enkelte Phænomen, mod et enkelt Tilværende, men [...] hele Tilværelsen er bleven fremmed for det ironiske Subject, og dette igjen fremmed for Tilværelsen, at idet Virkeligheden har tabt sin Gyldighed for det, det selv til en vis Grad er blevet uvirkeligt.”¹⁴. Under denne sokratiske ironis sønderrystende trussel har athenienserne ikke været levnet stort andet valg end at finde Sokrates skyldig i anklagerne mod ham, mener Kierkegaard. Sokrates formulerede og udlevede en modernitet, som samtiden reagerede imod, men en modernitet, som alle senere tider, Kierkegaards samtid såvel som vor, henter inspiration i og næring hos.

Anklagerne består i, at Sokrates ikke antager de guddomme, som staten antager, og at han indfører nye guddomme, samt at han fordærver ungdommen. ”Imod det Bestaaende, det substantielle Liv i Staten, var hele hans Liv en Protest,”¹⁵ konkluderer Kierkegaard, der tilføjer, at dermed bliver endog liv og død uden absolut gyldighed for Sokrates. For også på døden, herunder ikke mindst sin egen død, anvender Sokrates sin ironi, idet han snart anlægger uvidenhedens synspunkt på døden, snart betragter døden som et gode, snart betragter døden ”som noget uendeligt Betydningsfuldt, snart som Intet”¹⁶.

Den sokratiske ironi, der skærpes til det yderste under truslen om Sokrates’ egen død, markerer som sagt ifølge Kierkegaard et vendepunkt, hvis forudsætninger, indebyrd og konsekvenser er af altafgørende betydning for vor forståelse af, netop hvorfor den sokratiske ironi er et vendepunkt i historien eller idetmindste, som vi skal diskutere til slut: et vendepunkt i vor vestlige civilisation.

¹⁴ SV 1,274.

¹⁵ SV 1,242.

¹⁶ SV 1,132.

I Dødens Speil

Vendepunktets forudsætninger er ”det substantielle Liv i Græciteten”¹⁷, nemlig staten Athen, op imod hvis normer og love Sokrates må påtage sig rollen som ”tragisk Helt”¹⁸: ”Han kjæmper for det Nye, han stræber at tilintetgjøre det, der for ham er et Forsvindende, men hans Opgave er dog ikke saa meget at tilintetgjøre, som at gjøre det Nye gjeldende og derved indirecte tilintetgjøre det Forbigangne.” Det er her vigtigt at notere sig den relative ret, som Kierkegaard tilkender ”den til en vis Tid givne Virkelighed”¹⁹, altså staten Athen, til at danne ramme om den enkeltes liv og sågar dømme den enkelte fra dette liv, hvis det truer staten.

Vendepunktets indebyrd er etableringen af ironien som eksistentiel kategori, hvilket markerer emancipationen af det individuelle subjekt, nemlig subjektets frigørelse fra det omgivende samfunds objektivitet. Dette er Sokrates’ afgørende indsats, som i den vestlige civilisation har frisat mennesket som selvstændig kraft i al dets kreativitet. Det ligger Kierkegaard på sinde, at denne kraft må tøjles for ikke at virke destruktivt, men når så også ”Ironien er bleven behersket, da er dens Function af yderste Vigtighed, for at det personlige Liv kan faae Sundhed og Sandhed”, skriver Kierkegaard²⁰: ”Den, der slet ikke forstaaer Ironi, der ikke har Gehør for dens Hvidsken, han mangler eo ipso, hvad man kunde kalde det personlige Livs absolute Begyndelse, han mangler, hvad der momentviis er uundværligt for det personlige Liv, han mangler det Fornylsels og Foryngelsens Bad, den Ironiens Renselses Daab, der frelser Sjælen fra at have sit Liv i Endeligheden.”²¹ Den ironiske frigørelse af individet er dermed en forudsætning for den personlige tilegnelse af kristendommens sandhed: ”Ironien er som det Negative Veien; ikke Sandheden, men Veien” skriver Kierkegaard²² med henvisning til Johannes Evangeliet 14,6.

¹⁷ SV 1,284.

¹⁸ SV 1,275.

¹⁹ SV 1,284.

²⁰ SV 1,330.

²¹ SV 1,329.

²² SV 1,329.

Thomas Tim Jensen

Vendepunktets konsekvens er det modsætningsforhold, der uundgåeligt sættes mellem individ og samfund, et tema, som Kierkegaard lader sit pseudonym Johannes de silentio udfolde i bogen *Frygt og Bæven*. Her lægger Johannes de silentio en nytestamentlig tolkning ned over den gammeltestamentlige beretning om Guds befaling til Abraham om at ofre sin førstefødte, Jakob, hvorved Abraham naturligt bringer sig i modsætning til alle omkring sig, for hvilken fader har mon ret til at dræbe sit afkom? Selv hvis det sker på befaling fra Gud? Disse spørgsmål omformulerer Johannes de silentio til problemet: ”Gives der en teleologisk Suspension af det Ethiske?”²³, eller med andre ord: Kan sæd og skik og almindeligt menneskeligt samfund (det ”Ethiske”) tilsidesættes med henvisning til et højere formål?

Abraham og Isak

Beretningen om Abraham og Isak er velkendt: Først i deres høje alderdom skænker Gud Abraham og hans hustru Sara sønnen Isak, men Gud befaler Abraham at tage Isak med til Moria Bjerg at ofre ham, hans første- og enestefødte, som brændoffer. Denne befaling holder et dødens spejl op for Abraham, et spejl, der tvinger ham ned i et øjeblikks slag af afmagt og dernæst som troende bringer ham til at gøre det, Johannes de silentio kalder ”Uendelighedens Dobbeltbevægelse”, som overskrider denne afmagt. I denne bevægelse gør Abraham et trosskridt i retning mod det uendelige, mod Gud. Idet han gør det, vinder han sin endelige virkelighed tilbage, lutret, og idet Abraham hæver kniven til hug mod Isak, befaler Gud ham at holde inde. Abraham vinder Isak - og sig selv tilbage.

Det interessante i vor sammenhæng er, hvordan Kierkegaard lader Johannes de silentio fremdrage det sproglige aspekt ved denne afmagt, denne ”uendelige Resignation”²⁴, der følger, når mennesket mødes med krav, der suspenderer det etiske og kalder på et trosskridt. Jeg tillader mig at bringe et længere citat:

Abraham kan ikke medieres, hvilket ogsaa kan udtrykkes saaledes: han kan ikke tale. Saasnaert jeg taler, udtrykker

²³ SV 5,51.

²⁴ SV 5,35.

I Dødens Speil

jeg det Almene, og naar jeg ikke gjør det, saa kan Ingen forstaae mig. Saasnart da Abraham vil udtrykke sig i det Almene, saa maa han sige, at hans Situation er en Anfægtelse, thi han har intet høiere Udtryk af det Almene, der staaer over det Almene, han overtræder.²⁵

Kierkegaard lader nemlig Johannes de silentio fremhæve det bemærkelsesværdige ved den bibelske beretning, at Abraham er ude af stand til at videreformidle Guds-befalingen videre til sine nærmeste; ingen ord eller formulering vil yde Guds-befalingen retfærdighed, men vil blot udstille Abraham som kriminel, psykisk syg eller "anfægtet".

Her ser vi essensen af Kierkegaards sprogsyn. Sproget udtrykker det almene, siger Johannes de silentio. Sproget udgør menneskets forståelses- og meddelelshorizont; mennesket er henvist til at bruge det menneskelige sprog. Når man så vil udtrykke sig om forhold, der overskrider det almenmenneskelige, som når Abraham får en Guds-befaling, står man sprogligt afmægtig og kan ikke meddele sig til sine medmennesker. Den eksistentielt afgørende situation har paradokset som grundlag; paradokset er det indhold, som Abraham forsøger at give et sprogligt udtryk, men indhold og udtryk tilhører forskellige strata, og sproget modsætter sig derfor denne opgave. Abraham er dermed henvist til tavsheden som sprogligt udtryk. Tavsheden henter betydningskraft fra både den menneskelige og den paradoksale sfære og kan dermed danne overgangssted mellem de to. Tavsheden taler.

Dette må forstås ret. Naturligvis kan man tale *om* eksistentielle og paradoksale emner, således som vi gør det her. Men i situationen, midt i det paradoksale, kan hverken Abraham eller nogen anden udtrykke det paradoksale i menneskeligt sprog.

Kierkegaard lader Johannes de silentio tydeliggøre dette punkt, idet han sammenstiller Sokrates som "tragisk Helt" og Abraham som "Troens Ridder"²⁶. Abraham tier, men Sokrates, der er en "intellectuel tragisk Helt", udtaler et "sidste Ord", påpeger Johannes de silentio. "Dersom

²⁵ SV 5,56.

²⁶ SV 5,104-5.

Thomas Tim Jensen

saaledes Socrates i Dødens Krisis havde forstummet, da havde han svækket Virkningen af sit Liv"²⁷. Lad mig allerede her forudskikke overvejelserne længere nede og minde om, at de muslimske flykaprere, der fløj flyene ind i World Trade Center og i Pentagon den 11. september 2001, efterlod sig "sidste ord" i form af testamenter og afskedsbreve, og det peger i retning af, at deres såkaldte martyrium netop skal forstås inden for den menneskelige sfære og ikke som udtryk for, at de er troens riddere. Eller måske udtrykker disse terrorister netop paradigmet om, hvad islam lægger i begrebet "Troens Ridder".

Men jeg foregriber. Lad mig først sammenholde de pointer, Kierkegaard drager, med hvad man kunne kalde et nationalt standpunkt, inden vi runder af med islamterrorens anvendelse af martyriebegrebet.

Kierkegaard og det nationale standpunkt

Til indledning blev det fremhævet, at Kierkegaard som tænker ikke er eksplicit national. Det burde dog af det foregående fremgå klart, at Kierkegaard lægger et konservativt syn til grund for sine eksistensanalyser, forsåvidt konservatismen fremhæver menneskets plads i kosmos, i historien og i sproget. Også i sit syn på individets stilling i og ret i forhold til det givne samfund er Kierkegaard konservativ, idet man betænker, at Kierkegaard selv ikke var tilbageholdende med kritik af sin egen samtid for at være et nyt hedenskab. Kritikken var netop ikke en forkastelse af konservatismen, men en kritik af, at Kierkegaards samtid havde forladt konservatismens sande udgangspunkt og fundament i Kristus. Det nye hedenskab, som Kierkegaard så omkring sig, levned netop ikke plads til individet, men udhulede individet og gjorde det til "masse", til "mængde". Dermed var også vejen banet for en løssluppen og falsk opfattelse af sproget. Kierkegaard så en ny sofisme, en ny æstetik vokse frem, for hvilken sproget havde mistet sin alvor. Sproget var reduceret til et pjattende, snakkende udtryk, uden anerkendelse af sprogets begrænsning eller rolle.

Vi har ikke set Kierkegaard tilføje nogen eksplicit national dimension på disse overvejelser. I forbindelse med Kierkegaards sprogsyn skal dog

²⁷ SV 5,105.

I Dødens Speil

nævnes en interessant tese, fremsat af William McDonald, fremsat i dennes artikel om Søren Kierkegaard i *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 1996.

William McDonald fremhæver, hvad blandt andre også Billeskov Jansen har peget på, at Kierkegaard er ganske bevidst om sin brug af det danske sprog. Kierkegaard udfoldede store anstrengelser for at få lov til at skrive sin magisterdisputats på dansk og ikke på latin, som det ellers var normen dengang. Velbekendt er også stedet i bogen *Gjentagelsen*, hvor Kierkegaard lader pseudonymet Constantin Constantius fremhæve dansk filosofisk terminologi frem for udenlandsk: "Mediation er et udenlandsk Ord, Gjentagelse er et godt dansk Ord, og jeg gratulerer det danske Sprog til en filosofisk Terminus." Flere andre steder i både sine værker og i sine *Papirer* erklærer han sin kærlighed til modersmålet, og McDonald tolker dette som Kierkegaards forsøg på, også på det sproglige felt, at imødegå det systemvælde, som han har sat sig for at bekæmpe. Kierkegaard sætter derfor dansk op mod latin og tysk, de to sprog, hvori systemtænkningen særlig har udfoldet sig. Det danske sprog er lutrende og for Kierkegaard et passende medium for hans tænkning.

Men McDonald går videre endnu. Han ser Kierkegaards litterære kunst og stil i sammenhæng med Kierkegaards livsforhold og ser i Kierkegaards fremhævelse af det danske sprog også et faderopgør, hvor faderen altså repræsenterer "Videnskaben", loven og systemtænkningen. Moderen derimod, en enfoldig og uuddannet kvinde, som Kierkegaard intetsteds nævner i sine værker eller skrifter, selv ikke på hendes dødsdag, er gennem sit totale fravær netop allestedsnærværende gennem det danske sprog, mener McDonald. Nærværende som transcendentel forudsætning. Det danske sprog er da i den mest grundlæggende forstand Kierkegaards modersmål.

Dette er en meget smuk, national tanke. At moder og barn knytter bånd, og at barnet nærmest dier sig til moderens sprog og forestillingsverden og dermed organisk vokser ind i det nationale fællesskab, som sproget afgrænser og karakteriserer. Det er som sagt en smuk og national tanke, og jeg mener, at McDonalds tese ikke er ubegrundet. Det vil føre for vidt at argumentere til ende for eller imod McDonald på denne begrænsede plads; min inddragelse af McDonald sker primært for at understrege, at det er muligt at samtænke

Thomas Tim Jensen

Kierkegaards grundsyn med et nationalt aspekt, for så vidt dette nationale aspekt ikke tager overhånd og udarter til en ”Forgudelse af Nationaliteten”²⁸ eller bliver ”ægte national-fanatisk”²⁹.

Hvad angår Kierkegaards historiesyn i forhold til et nationalt ditto, forekommer det indlysende, at der er indholdsmæssige forskelle, men med formelle ligheder. Kierkegaards historiesyn har Kristus som omdrejningspunkt, hvor et nationalt historiesyn i sagens natur har nationen som omdrejningspunkt. Begge historiesyn er imidlertid karakteriseret ved den stratifikation, som blev behandlet ovenfor. I det nationale historiesyn ligger nationen som en transcendental og meningsgivende enhed under det åbenbare historiske forløb. Nationen manifesterer sig ved afgørende begivenheder i historien; historien ses som en kæde af begivenheder, der knyttes sammen af nationen. Disse begivenheder står da for efterslægten som symboler i den ovennævnte forstand: Slaget ved Dybbøl, Genforeningen i 1920 og nej'et til Maastricht-traktaten i 1992 er sådanne symboler, blandt utallige andre.

Den horisontale stratifikation i det nationale historiesyn suppleres ofte med vertikale indsnit, hvor netop det guddommelige gør sig gældende i den nationale historie, og dermed understreges samhørigheden mellem det religiøse og nationale historiesyn. Man kan i den danske nationale historie erindre sig beretningen om slaget ved Lyndanisse, hvor Dannebrog faldt fra himlen som danskernes fane og gav os sejren. Tanken om denne guddommelige indgriben i nationens liv ser man meget tydeligt i den jødiske nation, hvor hele det Gamle Testamente er beretninger om nationens pagt med Gud Jahve, en pagt, jøderne jo stadig bekender sig til.

Hvad endelig angår menneskets emancipation som subjektivitet og plads i samfundet er allerede nævnt, at Kierkegaard ikke – som den populære sartreske ”eksistentialisme” og den fremstormende menneskerettighedsideologi – giver individet hånds- og halsret over fællesskabet, men understreger individets pligt til at træde i eksistens

²⁸ Papirer VIII, 1 A 245.

²⁹ Papirer X2, A 356.

I Dødens Speil

som individ under ansvar over for medmennesket og dermed over for Gud.

Vi så ovenfor, at Kierkegaard afviste kærlighed til ”kafferne” frem for næstekærlighed som ”mistænkelig” kærlighed. Det kunne tydes i retning af, at Kierkegaards understregning af det konkrete og nære betød, at Kierkegaard ganske uproblematisk forudsætter nationaliteten. Vi så i eksemplet med Abrahams suspension af det etiske, at Guds fordring netop gjaldt en suspension, ikke en negation af det etiske. Mennesket er henvist til at leve som menneske blandt andre mennesker, og mennesker lever i henhold til en ”etik”, en sæd og skik. Denne sæd og skik (”ethos”) kan være nærmere eller fjernere i forhold til kristendommens krav, men en etik, bundet til tid og sted, vil der altid være. Kierkegaards anvendelse af sin velbekendte indirekte meddelelse skal ses i dette lys, idet Kierkegaard indså nødvendigheden af at tilpasse sin udtryksform til den danske samtid, han ønskede at få i tale.

På den anden side peger Kierkegaards fremhævelse af kristendommens universalitet i den modsatte retning. Derfor vil jeg nu modstille Kierkegaards tænkning og islamterroren, bruge netop islamterroren som spejl til at fremtvinge en afklaring af Kierkegaards forhold til nationaliteten.

Kierkegaard og islam

Islam og kristendom er gensidigt eksklusive religioner; hvor den ene er, kan den anden ikke være. Det er på mode at benægte dette faktum i alle dets teologiske, historiske, sociologiske, økonomiske og kulturelle aspekter, også hvad angår de grundlæggende modsætninger mellem islam og Kierkegaards tænkning. Det er på ingen måde hensigten her at gå dybt ind i teologiske betragtninger; blot skal berøres forskellene vedrørende de tre emner, der har været de gennemgående her: historiesyn, subjektets emancipation og sprogsyn, alle tre emner anskuet i lyset af islamterroren.

Lad det dertil blive slået fast, at terror og vold er ikke perifere fænomener i islam. Muhammed hyldes af sine trosfæller for sine bedrifter som erobrere, karavanerøver, statsmand og hærfører. Islam sætter sin tidsregnings begyndelse i Muhammeds uddrivelse af Mekka og flugt til Medina i 622; otte år senere vender Muhammed tilbage med

Thomas Tim Jensen

en hær af 10.000 soldater, generobrer byen og gør den til islams helligste by. Kristendommen sætter derimod sin tidsregnings begyndelse ved Jesu fødsel i en stald; godt 30 år senere foretager Jesus sit indtog i Jerusalem på et æselføl og korsfæstes en uge senere. Hans rige er ikke af denne verden, hedder det passende. Uagtet at ikke så få statsledere og hærførere har henvist til kristendommen for deres felttog, er der ikke det mindste belæg for vold i det Ny Testamente; det Ny Testaments budskab er radikalt ikke-voldeligt.

Islam mener anderledes og inddeler denne verden i tre ”huse”: Inderst ”Islams Hus”, hvor islam hersker; uden for dette ”Fredens Hus”, nemlig de lande med hvilke islam har fredsftaler; og endelig ”Krigens Hus”, som er resten af verden. Jihad, hellig krig, er en integreret del af islam, og den bygger på Koranens ord om, at hele nationer, folkeslag og samfund skal ødelægges eller underkastes af moralsk mere fuldkomne nationer – såsom det islamiske verdenskalifat. Jihad har en moralsk forudsætning i begrebet ”taqwa”, den indre moralske evne til at skelne mellem godt og ondt, som et menneske kan fremelske ved gode gerninger. Mennesket kan fuldkommengøre og retfærdiggøre sig selv, og det kan sætte sig til dommer over andre. Teokratiet er derfor de islamiske staters naturlige styreform. Saudi Arabien, Iran og Nigeria – for eksempel – er ikke undtagelser i islam: De er reglen.

Islamterroren og henvisningen til martyriet skal ses i dette lys. Den kristne martyr er for det første nu en udtømt mulighed, men allerede da den ifølge Kierkegaard havde sin berettigelse, bestod den i martyrens egen lidelse og eventuelle død. Fortjenstfuldheden ved at lide for sin tro var imidlertid blandet med den skyld det er at påføre andre skyld. Islam – og katolicismen – ser stadig anderledes på den sag, islam dog langt mest radikalt. Islams terrormartyr er ikke primært lidende. Martyrens primære formål er at dø, således at han sikres en plads i Paradis. I martyriet skal endvidere gerne så mange som muligt af islams modstandere lide og dø. Den kristne martyr lod sig myrde af andre, mens den muslimske martyr myrder andre og myrder sig selv.

Dette er en naturlig følge af islams benægtelse af Jesu Kristi betydning som Guds søn, og islams historiesyn bærer følgelig præg af dette. Også

I Dødens Speil

islam opererer med strata i historien, hvor det væsentligste indsnit er ærkeenglen Gabriels åbenbaringer af Allahs vilje til Muhammed, første gang i år 610. Muhammed gav mundtligt disse åbenbaringer videre til sine trofæller for at de kunne citere den³⁰. Dertil kommer ”hadith”, overleveringerne om Muhammeds egen livspraksis, herunder hans seksualliv og spisevaner, hvilket samlet set giver den enkelte muslim et komplet katalog over, hvordan man skal leve som muslim og menneske. Hvordan forstår muslimen da sin plads i historien?

Dette spørgsmål finder jeg det særdeles svært at besvare direkte, så jeg vil lade besvarelsen gå over en beskrivelse af islams sprogsyn.

Islams sprogsyn

Islam sonderer ikke mellem guddommeligt og menneskeligt sprog. Dette har afgørende betydning for muslimens forhold til Allah og til sine medmennesker samt for hans selvforhold.

Allah åbenbarede sig ifølge traditionen for Muhammed på arabisk, og arabisk regnes derfor for et helligt sprog. Deraf dogmet om, at Koranen ikke kan oversættes, kun genfortælles på fremmede sprog. Helligt og profant udtrykkes for muslimen i samme sprog: arabisk. Når muslimen suspenderer det etiske og myrder løs som ”martyr” i en jihad-rus, støder han ikke på nogen sproglig grænse, sådan som Kierkegaard gjorde rede for det i sin tolkning af Guds befaling til Abraham om at ofre Isak. Abraham var henvist til tavshed, men muslimen kan frit tale og på arabisk på helt dækkende vis udtrykke sit ærinde. Også her på det sproglige felt ser man altså, at for muslimen er det etiske (profane) og det religiøse to sider af samme sag. Muslimen føler derfor Allahs nærvær i det arabiske sprog, når han råber slagord mod de kristne, mod USA, mod jøderne, når han, i sekundet før han udløser sin selvmordsbombe i en folkemængde eller styrter et kapret fly ned i højhuse, råber sit ”Allahu-akhbar!” – ”Allah er stor!”

I forholdet til andre mennesker og i sit selvforhold føler muslimen sig i kraft af det arabiske sprog nærmere Allah end dem, der ikke mestrer arabisk. Skal man nærme sig Allah, må man lære arabisk. Uanset hvor på

³⁰ ”Koran” betyder ”at citere”.

Thomas Tim Jensen

kloden muslimer samles til bøn, bliver den holdt på arabisk, mens prædikenen kan holdes på det lokale sprog. Studier af Koranen, den hellige bog, foregår på arabisk. For muslimen er selve bogen hellig, mens modsat (de fleste) kristne, og i hvert fald Kierkegaard, ikke betragter Bibelen, men kun dens indhold som helligt.

Alt dette styrker naturligvis islampræsteskabets magt og forlener arabisk med en nærmest magisk aura blandt de i høj grad analfabetiske tilhængere i de muslimske lande, på samme måde som de katolske præsters latin trælbandt og stadig trælbander. Der har ikke været nogen reformation af islam tilsvarende den i kristendommen i 1500-tallet, der betød ophævelsen af latin som liturgisk sprog.

Antagelsen af det arabiske sprogs guddommelighed afspejler manglen på subjektiv emancipation i islam. En dødsdom ("fatwa") er ikke langt væk for den, der bestrider den autoritativt givne tolkning af Koranen, Profeten og af islam i almindelighed. Islam har – trods arabernes indgående tolkning af Platons og Aristoteles' filosofi i 900- til 1100-tallet – aldrig taget den sokratiske ironi til sig, og individualisme som sådan er et ukendt fænomen. Det skal dog nævnes, at der hos perifere muslimske fraktioner som den mystisk funderede sufi-bevægelse ses takter i retning af inderlighed, men inderlighedens formål er ikke at konstituere et subjekt, men netop at lade subjektet gå op i en forening med Allah.

Islams syn på historie og nationalitet

Under alle omstændigheder betyder helliggørelsen af det arabiske sprog en tilsvarende degradering af de nationale sprog i de islamiske lande, som for eksempel farsi i Iran, hausa i Niger og punjabi i Pakistan. Der opstår da det interessante forhold, at islam takket være arabisk hæmmer de islamiske befolkningers adgang til deres nationalitet og historie. Koranen taler ikke til konkret tid og sted, hvorfor ikke er noget behov eller mulighed for en indirekte meddelelse; koranen taler til en al-tid ikke til et nu. Allah og Muhammed er permanente symboler, fikseret én gang for alle.

Her ser vi en tydelig forskel mellem Kierkegaards kristne tænkning og islam i forhold til spørgsmålet om historie og nationalitet. Kierkegaards tænkning er nemlig gennemsyret af den tvefoldighed, den evigt åbne

I Dødens Speil

negativitet, der danner grundlag for kristendommens paradoksalitet, helheden af timelighed og evighed, og den deraf følgende eksistentielle fordring til den enkelte. Denne tvefoldighed åbner for, at den kristne symbolik anskues i et historisk og stedbundet lys. Deroverfor står islam, i hvilken Muhammed forsikrer: ”Allah vil gøre det let for Eder.” En underkastelse under livets tilskikkelser (”insch-Allah”, ”om Allah vil det”) bygget på en skæbnetro, forenet med en fremhævelse af betydningen af de gode gerninger og Lovens overholdelse, giver islam sin tiltrækningskraft, men slører samtidig muslimens blik for at træde aktivt i karakter i forhold til sin nutid og til det omgivende samfund med henblik på at udvikle og forbedre.

Afslutning

Det blev indledningsvis påpeget, at Kierkegaard så Sokrates og Kristus som figurer, der markerer epoker i menneskeheden historie. Af det foregående skulle det gerne stå klart, at om end sådanne epoker måtte være etableret på et idealt plan, er de desværre ikke omsat til virkelighed. Islamterroren beviser dette. Ironiens ”verdenshistoriske” gyldighed og Guds paradoksale henvendelse til mennesket gennem Kristus er ikke trængt igennem i den muslimske kulturkreds. Islams anvendelse af martyr-begrebet er en tydelig markør på civilisations- og religionskløften mellem det kristne Vesten og det muslimsk-arabiske Østen.

Det kunne forlede os til at følge den moderne og post-moderne kulturrelativistiske mode: Den ene kultur eller religion kan da være lige så god som den anden, for så vidt det da overhovedet giver mening at tale om kultur eller religion. Men ser vi til Kierkegaard selv, ser vi, at det moderne hedenskab, han fandt i sin samtid, netop fik ham til at understrege sit kristne udgangspunkt så meget desto stærkere. At forholde sig absolut til det absolutte og relativt til det relative, deri består menneskets opgave, lyder Kierkegaards konklusion. Netop derfor tager islam ganske fejl i hele sit udgangspunkt, og dens besnærende henvisning til martyriet må afvises som dét, det er. Død og ødelæggelse.