

# Katolske lesninger av Søren Kierkegaard

## Fra Romano Guardini til John Caputo

Ståle Johannes Kristiansen

Professor i teologi, kunst og filosofi, NLA Høgskolen Bergen, Norge

*Stale.Kristiansen@NLA.no*

Many of the most important Catholic theologians of the 20th century were deeply fascinated by Søren Kierkegaard's religious thinking. We could speak of a broad reception of the Danish philosopher's work among theologians such as Guardini, Balthasar and de Lubac. They criticize both shortcomings in his understanding of the theology of creation and his extreme individualism. But they also see him as a modern hero, a herald of transcendence in a time dominated by this-worldliness.

**Nøkkelord:** Kierkegaard, katolsk teologi, de Lubac, samtidighet, kristen humanisme

Spørsmålet om Søren Kierkegaards forhold til katolisismen har fulgt hans resepsjonshistorie helt fra starten av. To tidlige danske fortolkere – Georg Brandes og Harald Höffding – satte saken på spissen da de skrev at Kierkegaard fører sine lesere frem til en eiendommelig krise, der alternativet står mellom å vende om til katolisismen eller å omfavne den sekulære humanismen.<sup>1</sup> For de to kritikerne var dette ensbetydende med valget mellom asken og ilden. Fra et katolsk perspektiv er spissformuleringen interessant fordi den er kompatibel med flere av de katolske fortolkernes intuisjon i møte med Kierkegaard. Den katolske resepsjonen spenner nemlig fra omfavnelser til mer kritisk aktualisering. Både Romano Guardini, Henri de Lubac og Hans Urs von Balthasar ser Kierkegaard som en filosof som kan utfordre katolsk tenkning og utvide den katolske horisonten.<sup>2</sup>

I denne artikkelen vil jeg presentere og drøfte noen hovedtrekk i den katolske resepsjonshistorien av Kierkegaards tenkning. Vi skal se at den katolske lesningen av ham inneholder visse spenninger, et klart kritisk potensiale, men også en refleksjon over hva Kierkegaard kan tilføre katolsk tenkning.

Stofftilfanget til temaet – katolisismen og Kierkegaard – er mer omfattende enn man kanskje skulle tro. Grunnen er at det er de store og virkelig produktive katolske forfatterne i forrige århundre som var mest interesserte i Kierkegaards tenkning, og disse vender tilbake til ham flere steder i sine forfatterskap. I første del av artikkelen vil jeg fremheve *noen* av hovedtemaer som går igjen i denne resepsjonen, med vekt på spørsmålet om mysteriet eller paradokset hos Kierkegaard, hans nådeforståelse, og hans oppfatning av selvet. I andre del ser jeg nærmere på et av de

viktigste verkene i denne sammenheng: Henri de Lubacs bok *Den ateistiske humanismens drama* fra 1944, hvor Kierkegaard inngår som en av heltene i forfatterens narrativ. Også de Lubac er opptatt av spørsmålet om paradokset, og forholdet mellom mysteriet og fornuften. Han stiller dertil det kritiske spørsmålet som går igjen i den katolske vurderingen av den danske filosofen: hvorvidt Kierkegaard kommer til rette med det kristne logos-begrepet.

### Selvet og samtidighetens fellesskap: Przywara og Guardini

Resepsjonen av Kierkegaard blant katolske intellektuelle innledes for alvor i mellomkrigstidens Tyskland, i form av en rekke monografier og utgivelser av hans samlede verker.<sup>3</sup> Sentrale navn er forfatteren Theodor Haecker, filosofen Alois Dempf, og teologene og religionsfilosofene Erich Przywara og Romano Guardini.

Den mest positive mottakelsen finner vi hos Przywara (1889–1972) – jesuitt og nythomistisk filosof. I boken *Kierkegaards mysterium* søker han å vise at Kierkegaards kristne eksistensialisme dypest sett peker hen mot katolske anliggender, at den er en slags ”anonym katolisisme”.<sup>4</sup> Przywaras bok er viktig fordi den representerer en motvekt til den protestantiske tolkningstradisjonen som ble dominerende gjennom Karl Barths Kierkegaard-lesning. I motsetning til Barth, finner Przywara grunnlag for å snakke om en implisitt parallell til den thomistiske læren om *analogia entis* hos Kierkegaard. Det vil si tanken om at det skapte deltar i Guds væren, og at det skapte derfor ligner Skaperen på samme tid som det er helt ulik ham. Przywara taler her om en ”tilbakevending til Aquinas” i Kierkegaards metafysikk.<sup>5</sup> Ifølge Przywara finner man ingen tanke hos Kierkegaard om mennes-

ket som en totalt fordervet skapning. Hos ham kommer ikke den frelsende nåden til mennesket blott og bart utenfra, som en ”fremmed” kraft. I samsvar med tradisjonell katolsk teologi fremholder Kierkegaard, ifølge Przywara, at mennesket kan og må *samarbeide* på sin frelse – også da fullt og helt båret av Guds nåde.<sup>6</sup> Hos Kierkegaard finner Przywara dertil en åpenhet for den apostoliske autoritet slik den videreføres i den konkrete, jordiske kirke – samtidig som han fremhever det sunne i deler av Kierkegaards kirkelige maktkritikk.<sup>7</sup>

Boken *Kierkegaards mysterium* kom allerede i 1929, og ble banebrytende for hele den senere katolske resepsjonshistorien.

Den katolske presten og religionsfilosofen Romano Guardini (1885–1968) var en mer kritisk Kierkegaard-leser enn Przywara, men han integrerte også flere viktige ideer fra den danske filosofen i sitt teologiske verk; så som betydningen av den troendes *samtidighet med Kristus*, troen som *absolutt paradoks* og tanken om *Gud som den helt Andre*.<sup>8</sup>

I essayet ”Den katolske verdensanskuelsens vesen” ordlegger Guardini seg gjennomgående kierkegaardsk og skriver at det bare er gjennom ”samtidighet med Kristus” at man kan nå frem til en moden gudstro.<sup>9</sup> Men Guardini sprenger Kierkegaards individualisme og ser hans ideal om samtidighet gjennom et individuelt møte med Kristus som en illusjon. Samtidigheten er nemlig intersubjektiv, ifølge Guardini, og det er i Kirken dette møtet utspiller seg. Kirken er bærer av Kristi nærvær gjennom historien.<sup>10</sup> Temaet er en annen gjenganger i den katolske kritikken av Kierkegaard: hans manglende ekklesiologi.

Mer positivt utvikler Guardini Kierkegaards tanke om *autentisk selvrelasjon* til

en teologi om personens selv-aksept – med dype ontologiske implikasjoner. Guardini skriver:

Jeg er meg selv ikke i og med mitt vesen, snarere er jeg ”gitt” til meg selv. Derfor har jeg mottatt meg selv. ... Ved begynnelsen av min eksistens finnes et initiativ, et ”noen” som gav meg selv til meg.<sup>11</sup>

Mennesket kan hvile i vissheten om at dets innerste selv er noe det først og fremst har mottatt. Dette er det dypeste grunnlaget for personens aksept av seg selv, fremholder Guardini med allusjon både til Augustin og Kierkegaard.<sup>12</sup> Selvet er en gave, selvet bæres av en annen. Samtidig krever det gitte initiativet et gjensvar av mennesket, en gjensidig hengenhet som gjør oss stadig mer oppmerksom på sammenhengen mellom giveren og vårt innerste vesen. Hos både Kierkegaard og Guardini er det i møte med Gud at mennesket blir seg selv. ”Den menneskelige frihet er en frihet innfor Gud”, skriver han.<sup>13</sup> For Guardini forutsetter dette den katolske oppfatningen av forholdet mellom natur og nåde – tanken om at nåden ikke bare kommer utenfra og gjenreiser mennesket, men at den bærer alt det skapte på en slik måte at den alltid gjenreiser ved å fullbyrde det skapte, det naturlige. Det er derfor bare *innfor* Gud og *i* Gud at mennesket blir virkelig fritt.

### **Teologisk brytning med begrepet angst (Balthasar)**

Den sveitsiske teologen og germanisten Hans Urs von Balthasar (1905–1988) skrev om Nietzsche og Kierkegaard allerede på slutten av 1930-tallet, i sitt litteraturvitenskaplige ungdomsverk om apokalyptiske forestillinger i tysk litteratur. Der er han mer kritisk til Kierkegaard enn sine lærere Przywara, Guardini og de Lu-

bac.<sup>14</sup> Senere blir han mer nyansert i sin lesning. I Balthasars teologiske estetikk ser vi at han kritiserer Kierkegaards skarpe skille mellom etikk og estetikk.<sup>15</sup> Kierkegaard knyttes der til bestemte teologiske avsporinger som har ført til en fordrivelse av teologien om det skjønne i protestantismen – først og fremst en ubibelsk inderliggjøring av troen, og en manglende forståelse for at nåden ikke opphever men fullkommengjør naturen, en manglende erkjennelse av at Gud gjennom nåden tar opp i seg og forvandler det menneskelige. Her deler Balthasar altså Guardinis ryggmargsrefleks i møte med Kierkegaards nådeforståelse, og tolker den noe annerledes det Przywara gjorde. Men Balthasars kritikk er ikke så mye en avvisning av som en skuffelse over Kierkegaard. I sin teodramatikk knytter han tydelig og mer positivt an til Kierkegaards begrep om *samtidighet* med Kristus.<sup>16</sup>

I andre skrifter fremhever Balthasar Kierkegaards religiøse geni, ikke minst i sin bok *Den kristne og angsten*, som er en dialog med Kierkegaards *Begrebet Angest*.<sup>17</sup> Han ønsker å skrive en teologi om angst og frykt versus selvforglemmelse og glede – med vekt på den gjenopprettende betydning angsten har i Kristi stedfortredende lidelse. I utformingen av en teologi om angst kommer man ikke utenom Kierkegaards innsikter, sier Balthasar. Men han mener Kierkegaard ikke skriver en *teologi* om angst, men en angstens psykologi dypt preget av tysk idealisme.<sup>18</sup>

Balthasar deler Kierkegaards innsikt om at angsten kjennetegner menneskets dypeste livsfølelse. Den menneskelige angstfølelsen er knyttet til menneskets erkjennelse av egen begrensning og endelighet i møte med det uendelige. Men mens Kierkegaard til syvende og sist forklarer denne angsten ut fra menneskets endelighet, knytter Balthasar den til

den disharmoni som skyldes arvesynden. Balthasar kritiserer Kierkegaards avvisning av en menneskelig urtilstand før fallet. Her viser Balthasar til 300-tallteologen Gregor av Nyssa, som han mener nettopp bevarer den eksistensielle tolkningen Kierkegaard er ute etter, uten å oppgi paradistilstanden som realitet. ”Gregor av Nyssa definerer den opprinnelige tilstanden dialektisk, som ideal og virkelighet på samme tid.”<sup>19</sup> Fastholdelsen av idealtilstandens realitet blir viktig for Balthasars beskrivelse av angsten. For menneskets angst er knyttet direkte til den følelse mennesket har etter fallet, av at Gud har trukket seg tilbake.<sup>20</sup> Den følelsen springer ut av det falne menneskets selvsentring – derfor er den eneste veien bort fra angsten knyttet til gleden i å glemme seg selv. Selvforglemmelsen åpner muligheten for gjenoppdagelse av at Gud ikke er langt borte, at fallet ikke endret hans kjærlighet til oss, men at vi mistet vår tillit til hans nærvær. Gjenoppdagelsen ligger i å tro at han virkelig er: ”Frykt ikke, jeg er [*ego eimi*]. (Mark 6,50)”. Først gjennom den erkjennelsen kan angsten begynne å slippe taket i mennesket.

Balthasar anerkjenner den dype forbindelsen mellom eksistensialismen eller eksistensialfilosofien og kristen teologi. Nyansen i denne forbindelsen er oppsummert i en passasje fra en av Balthasars andre småskrifter, og treffer godt hans anliggende i forhold til Kierkegaard:

Teologen må gjenkjenne eksistensialfilosofiens tilnærming som slående lik sin egen tilnærming. [...] Han vil samtidig gjøre noe ganske annet, nemlig å møte eksistensialfilosofiens anliggende med genuint teologiske utsagn, og slik utarbeide en eksistensiell teologi [...] som ikke lar seg styre av skiftende trender.<sup>21</sup>

Balthasar anerkjenner ikke minst bønnens betydning i Kierkegaards skrifter. I Balthasars forsøk på å revitalisere forbindelsen mellom teologi og spiritualitet, nevnes Kierkegaard blant de tenkere som integrerer tenkning og bønn i sin teologi. Kierkegaard fremholdes som en av ”de store tenkere i moderne tid”, sammen med Pascal og John Henry Newman.<sup>22</sup>

### Det moderne selvet og mysteriet: Merton og Caputo

I denne rekken av katolske Kierkegaardlesere kan vi også ta med forfatteren og trappistmunken, Thomas Merton (1915–68). Erik Hanson har påpekt at Mertons positive lesning av Kierkegaard hviler på to oppdagelser: For ham er Kierkegaard fundamentet for en eksistensiell kritikk av moderniteten, og dessuten legger Kierkegaard grunnlaget for en selvforståelse som muliggjør individets gjenoppdagelse av det Merton kaller ”authentic selfhood”.<sup>23</sup> Også Merton har jobbet inngående med Kierkegaards skrift *Begrepet Angest*, og knytter an til Kierkegaards psykologi. Han er ikke Kierkegaard-kritiker i samme grad som de andre figurantene vi har nevnt. Snarere ligger Mertons originalitet i hans forsøk på å vise en vei ut i forhold til den diagnosen Kierkegaard gir av moderniteten. Merton mener den veien går gjennom *praktiseringen* av klassisk kristen spiritualitet.<sup>24</sup>

Kierkegaard gir diagnosen, mens St Johannes av korset gir oss medisinen, sier Merton. Men kjennskap til diagnosen er altså avgjørende for å kunne formidle kristen spiritualitet på en kraftfull måte i vår tid. Merton gir Kierkegaard rett i analysen av den moderne kulturens fremmedgjøring. I teksten ”Kallet og moderne tenkning” fremholder han at den vitenskapelige positivismen hindrer mennesket i å erkjenne sitt innerste selv som et auto-

nomt selv med transcendent lengsler.<sup>25</sup> På den måten undertrykkes menneskets dypeste transcendent behov, noe som svekker den menneskelige bevisstheten og forsterker angsten. Det autentiske selvet kan bare formes på ny innenfor kirken som et fellesskap av personer. I likhet med Balthasar, knytter Merton den menneskelige angsten til menneskets tragiske selv-sentrering. Det vi har lært å tenke på som ”det naturlige selvet”, som fremfor alt søker å dekke egne behov, er et falskt selv. Det autentiske selvets formasjon kommer bare gjennom kontemplativ overgivelse til den guddommelige viljen, skriver Thomas Merton.<sup>26</sup> Denne overgivelsen går hånd i hånd med praktisering av Kristus-sentrert bønn.

Før vi ser nærmere på de Lubacs lesning, bør vi ta med et sentralt navn fra ettermoderne katolsk tenkning, den nålevende amerikanske filosofen John Caputo. I sin bok *How to read Kierkegaard* fra 2007 er Caputo overraskende lite opptatt av den katolske resepsjonshistorien vi har skissert ovenfor. Han er mer interessert i linjen fra Kierkegaard til Martin Heidegger og Jacques Derrida – og fremfor alt deres forståelse av annethet. Caputo leder Kierkegaard inn i katolsk tenkning langs et spor som er mer religionsfilosofisk enn teologisk.

Det ser vi tydeligere i hans innledning til *God, the gift and Postmodernism*, hvor Caputo tar til orde for en revitalisering av ”the dream of the impossible”, som et mottrekk mot opplysningstidens ekskluderende kobling mellom fornuften og ”det mulige”.<sup>27</sup> Caputos tekst innleder en antologi med bidrag fra en konferanse om religionenes plass ved millenniumskiftet, hvor tenkere som Derrida og Jean-Luc Marion deltok i ordskiftet. Konferansens mål beskriver han slik: “restoring the good name of the impos-

sible; of what the old Enlightenment declared impossible...”. Denne positive, ettermoderne bruken av begrepet *det umulige* går tilbake til Kierkegaard i dennes kritikk av Kant, skriver David Tracey.<sup>28</sup> I vår kontekst er koblingen til Kierkegaard interessant, fordi Kierkegaards forsvar for mysteriet og det umulige går igjen i det meste av den positive resepsjonen av ham hos katolske lesere – fra Przywaras bok *Kierkegaards mysterium* til Guardini, Balthasar og de Lubac.

”Det umulige” kan langt på vei fungere som synonym til ”det andre”, men med større betoning av tidsaspektet og ”det som kommer” (Derrida). Termen brukes altså i et forsøk på oppbrudd fra det entydige fornuftsbegrepet som preger nyere tenking. For moderniteten er det bare det vi kjenner historisk, erfaringsmessig og rasjonelt som samsvarer med fornuften. På denne måten setter det reduksjonistiske fornuftsbegrepet tydelige rammer for oppfatningen av hva som er mulig i denne verden.

Caputo definerer ”det andre” som “the incoming of the other, the coming of something we did not see coming, that takes us by surprise and tears up our horizon of expectation.”<sup>29</sup> Kierkegaards bevisste brudd med systemtenkningen legger nettopp til rette for en slik åpenhet for den ikke-kalkulerte overraskelsen, og muliggjør på den måten det guddommelige mysteriets gjennombrudd. Caputo viser at Kierkegaard fortsatt er aktuell for katolsk tenkning, at hans forsvar for mysteriet åpner store rom for nytenkning i ettermoderne katolsk teologi.

### **Ateistisk versus kristen humanisme: de Lubac**

Henri de Lubacs omfattende verk *Le Drame de L'humanisme athée* fra 1944 gir en kritisk drøfting av fire 1800-tallstenkere

som stod sentralt i fremveksten av moderne ateisme: Auguste Comte (1798-1857), Ludwig Feuerbach (1804-72), Karl Marx (1818-83) og Friedrich Nietzsche (1844-1900).<sup>30</sup> Mens disse fire fremstilles som den ateistiske humanismens profeter, fremholder de Lubac tre tenkere fra samme tidsrom som representerer det intellektuelle alternativet i europeisk åndsliv – tre kristne tenkere som responderte kritisk på fremveksten av den positivistiske og ateistiske humanismen: Den russiske forfatteren Fjodor Dostojevskij (1821-81), den franske dikteren Charles Peguy (1873-1914) og dessuten Søren Kierkegaard (1813-55). Alternativet disse tre fremholder er intet mindre enn *kristendommen som sann humanisme*. De Lubac skriver:

Kristendommen er en humanisme – ellers er den misforstått. På den annen side, er sekulær humanisme den absolutte antitesen til evangeliet.<sup>31</sup>

Vi finner det aktuelle kapitlet om Nietzsche og Kierkegaard i første del av boken. De Lubac åpner der med en drøfting av Nietzsches verk *Tragediens fødsel* fra 1872, og hans banebrytende skjelning mellom de to gjensidige kreftene bak den gresk-antikke estetikken: det apollinske og det dionysiske – en skjelning som nå har blitt helt allmenn i antikke studier. Den første kraften går tilbake til guden Apollon, og representerer den balanserte organiseringen av kaos – skjønnhet som harmoni. Den andre til Dionysus, fruktbarhetens og livsenergiens gud, som bringer inn det tragiske element – og lidelsens betydning. For Nietzsche blir modellen en nøkkel til å forstå idéhistorien, ettersom han ser modernitetens dyrking av fornuften som en apollinsk rendyrking på bekostning av det dionysiske. Allerede

i dette tidlige skriftet inntreer Nietzsches kritikk av kristendommen, men de Lubac mener det først og fremst er Sokrates som ses som den store ”demonen” i Nietzsches narrativ.<sup>32</sup> Sokrates overvinner det dionysiske, og etter ham viker lidenskapen for mysteriet til fordel for kunnskap, teori og logikk, ifølge Nietzsche. Denne utviklingen kulminerer i opplysningens rasjonalisme, historisme og avmystifisering av verden. Men, sier de Lubac: den undertrykte guden Dionysius er ikke helt overvunnet – han forbereder sin hevn, og Nietzsche ser seg selv som hans profet som rydder vei i rasjonalismens ødemark.

De Lubac er fascinert av Nietzsches bok, og mener også at den er overbevisende. Man får en umiddelbar følelse av gjenkjennelse i beskrivelsen av det overfladiske i rasjonalismens verdensbilde. Men både her og i skriftet *Anti-Krist* går Nietzsche for langt i sin kritikk.<sup>33</sup> Slik de Lubac ser det, mister Nietzsche balansen fordi han stiller fornuft, lidenskap og klarhet opp som utelukkende motsetninger. Følgen blir at sannhetsspørsmålet fortrenkes til fordel for Nietzsches idé om myte. En helt unødvendig motsetning, som også fører til en unødvendig konklusjon: Nietzsches nihilisme.

De Lubacs viktige poeng er her at Nietzsche stopper ved myten og overser mysteriet. For de Lubac omtales både mysteriet og myten som mystiske momenter som formidler det hellige til mennesket. Mens myten er ”inframenneskelig”, er mysteriet ”åndens gave”.<sup>34</sup> Myten, sier de Lubac, hjelper mennesket å finne en plass i kosmos, i et samfunn som er av denne verden. Mysteriet opphøyer det mest personlige element i mennesket for å skape et fellesskap som peker utover seg selv. Det er på dette punktet Kierkegaard trer inn i de Lubacs

Nietzsche-kritikk.

Nietzsches egen kritikk av moderne rasjonalisme ses som avgjørende viktig. De Lubac sier at den verken må få vinne gjennom eller gå tapt. Den må snarere tas opp og transformeres av tenkere som ”gjenoppvekker vår sans for mysteriet”.<sup>35</sup> Her sikter de Lubac fremfor alt til den katolske poeten Charles Peguy, og til Søren Kierkegaard.

De Lubac viser først til likhetene mellom Nietzsche og Kierkegaard, med et sitat fra Jean Wahl:

Begge var lidenskapelige og subjektive tenkere; begge var individualister, som drev individualismen til det ekstreme; begge var fiender av system og abstraksjon; begge var filosofer som vektla tilblivelsen og tiden ...<sup>36</sup>

De Lubac går lengre, og sier at begge var opptatt av lidelsens fundamentale betydning. Ifølge de Lubac yter både Nietzsche og Kierkegaard motstand mot den etablerte borgerlige kristendommen i samtiden. Begge betoner det indre. Begge måler seg mot antikkens grekere og står i mot samtidens filosofiske trend.

Begge kritiserer også hegelianismen – dens systemtenkning og historistiske tenkemåte.<sup>37</sup> Men de Lubac mener at Kierkegaards kritikk av Hegel er mer kraftfull, ikke minst fordi Kierkegaard selv – til tross for hans kritikk av all type dialektikk – er en dreven dialektiker.

Hva er det som gjør Kierkegaard til en av de tre store heraldene i de Lubacs historie? De Lubac konsentrere seg særlig om to skrifter i denne teksten. Han ser for det første Kierkegaards *witenskapelig etterskrift* som et av litteraturhistoriens og den religiøse litteraturens mesterverk – og mener det må leses i balanse med *Filosofiske smuler*:

Filosofiske smuler presenterer, i form av hypotese, inkarnasjonens faktum – det høyverdige paradokset om Guds inntreden i historien, av det evige i tiden. Skriftet er en slags dogmets filosofi. Etterskriftet fullstendiggjør de filosofiske smulene med en troens filosofi. Det vil vise den menneskelige tilstand som kan motta mysteriet (Kierkegaard kaller det paradokset) uten å fjerne dets grunnleggende mystiske kvalitet. Her, etter det objektive perspektivet i Smuler, er det nå det subjektive perspektivet som blir stående.<sup>38</sup>

De Lubac understreker at det er en misforståelse å si at Kierkegaard forsvarte subjektivismen. De to polene må sammenholdes i lesningen av Kierkegaard: På den ene side er Kierkegaard objektivitetens tenker, opptatt av den kristne virkeligheten, sier de Lubac. Samtidig er han inderlighetens teolog, opptatt av hvordan personen forholder seg til kristentroens sannhet. Og dette er hjertet i hans religiøse tenkning: forsvaret for troens paradoks. De Lubac skriver:

Troen søker ikke å transcendere seg selv, men å vokse dypere, det vil si å finne seg selv i større fylde, å kjenne seg selv stadig mer grunnleggende som tro.<sup>39</sup>

Kierkegaard beskytter den kristne mot logikkens fristelser, slik han gjør det andre steder mot estetiske illusjoner, sier de Lubac.

Og samtidig: selv om de Lubac mener Kierkegaard har rett i sin kamp mot Hegel, romantikerne og biskop Mynster, mener han også at han beveger seg farlig nær en avvisning av fornuften. Dette går ikke de Lubac nærmere inn på i denne sammenheng, bort sett fra å konstatere at Kierkegaard ikke ender i det han mener er Nietzsches og Heideggers nihilisme.

Problemet med Kierkegaards tenkning er snarere at den mangler det store rommet som kunne gitt den større balanse og ro – uten at den mistet det profetiske anslaget. Den mangler enhet og fatning fordi den er for sterkt preget av arven fra reformasjonen, sier de Lubac. De Lubac kjenner til Brandes og Höffdings kritikk av Kierkegaard og deres ord om at dersom Kierkegaard hadde levd noe senere, ville han vært katolikk. De Lubac er ikke overbevist om det. Kierkegaard er først og fremst viktig i og med sitt bidrag til religionsfilosofien, og med sin bevissthet om at et fokus på den menneskelige eksistensen ikke må ende i ateistisk humanisme.

### Kristen humanisme – åpenhet for det andre

Som vi har sett, lar flere av de store katolske teologene fra det siste århundret seg fascinere og inspirere av Søren Kierkegaard. Det finnes et visst spenn i den katolske resepsjonen av hans tenkning. Przywara er den mest positive av de katolske fortolkerne, med sin tanke om Kierkegaards anonyme katolisisme, mens Guardini kritiserer Kierkegaard for å løsrive ”samtidigheten med Kristus” fra den kirkelige konteksten. Balthasar gir Kierkegaard ansvaret for protestantismens neglisjering av sannhetens estetiske dimensjon. Og samtidig forblir Kierkegaard en helteskikkelse både for Balthasar og de Lubac. Den siste av dem uttrykker det sterkest:

Det er tilstrekkelig at denne free-lancer, som ble lovløs i sin egen kirke, ble et vitne utvalgt av Gud til å tvinge verden til å reflektere over storheten i troen som den hadde avvist; i et århundre som ble revet med av dennesidigheten, ble han transcendensens store herold.<sup>40</sup>

De Lubac avdekker den protestantiske grunntonen hos Kierkegaard; men det var typisk for ham å rette oppmerksomheten utover den trygge katolske pensumlitteraturen, mot ”tvilsomme” forfattere som Origenes, Pico della Mirandola, og Kierkegaard.<sup>41</sup> Hos dem fant han sannheter som kunne foredle og gi større fylde til katolsk tenkning.

Disse katolske kritikerne peker gjennomgående på mangler i Kierkegaards skapelsesteologi, hans manglende blikk for det skaptens logosstruktur. Samtidig er det tanken om *logos spermatikos* (logos som nedlagt i menneskets hjerte) som gjør at disse kristne humanistene – på fullt alvor – kan fremholde at vi kan lære noe avgjørende (og katolsk) av Kierkegaard. På tross av det de anser som mangler hos ham. De fastholder tanken om at sannheten kommer fra Gud, uansett hvem som formidler den – og at vi derfor må lete etter sannheter over alt. Også der vi minst venter å finne den.

Den eneste monografien om vårt tema, *Kierkegaard and the Catholic Tradition* av Jack Mulder Jr., prøver å nyansere bildet av Kierkegaard som fideist.<sup>42</sup> Men han konkluderer likevel med at det er en betydelig avstand mellom Kierkegaard og katolsk teologi – først og fremst fordi Kierkegaard mangler et begrep om natur. Kierkegaard mangler noe som tilsvarende den grunnleggende katolske oppfatningen om at nåden ikke ødelegger naturen, men fullkommengjør den, slik vi var inne på ovenfor.

Det mest forbilledlige i alle de nevnte fortolkernes lesning av Kierkegaard – fra Guardini til Caputo – er den holdning de har til en tenker fra en annen tradisjon. De går utenom det enkle fasitsvaret som sier at Kierkegaard er individualist, at han ikke er kirkelig, og derfor ikke katolsk. De søker det katolske hos Kierkegaard –

ja mer enn det: de søker det hos Kierkegaard som kan utfordre katolsk tenkning og foredle den. De søker noe hos

Kierkegaard som ikke finnes andre steder, en sannhet som man må ha med om man vil tegne det store bildet.

#### Noter:

1. Heinrich Roos, *Søren Kierkegaard og Catholicismen* (København: Munkgaard, 1952) 7-8.
2. En kortere versjon av denne artikkelen ble holdt som foredrag på Nettverk for katolsk teologis fagdag om "Kierkegaard og katolisismen", Det teologiske menighetsfakultet 31. mars 2014.
3. Se Jon Stewart (red.), *Kierkegaard's Influence on Theology. Vol III: Catholic and Jewish Theology* (Farnham: Ashgate Publishing, 2012) 48ff.
4. Erich Przywara, *Das Geheimnis Kierkegaards* (München og Berlin: Verlag von R. Oldenbourg, 1929). Se Christopher B. Barnetts artikkel "Catholicism's Great Expositor of the "Mystery" of Kierkegaard" i Jon Stewart (red.), *Kierkegaard's Influence on Theology*, 131-51.
5. Przywara, *Das Geheimnis Kierkegaards*, 80.
6. Przywara, *Das Geheimnis Kierkegaards*, 101-102.
7. Przywara, *Das Geheimnis Kierkegaards*, særlig s. 83.
8. Se Peter Sajda, "Between Actualist Personalism, Qualitative Dialectic and Kinetic Logic" i Jon Stewart (red.), *Kierkegaard's Influence on Theology*, 45ff og 53.
9. Romano Guardini, "Vom Wesen katholischer Weltanschauung" i *Unterscheidung des Christlichen: Gesamelte Studien* (Mainz: Matthias-Grünwald Verlag, 1935) 20.
10. Guardini, "Vom Wesen katholischer Weltanschauung", 11ff.
11. Romano Guardini, *Die Annahme seiner Selbst* (Würzburg: Werkbund-Verlag, 1960) 9.
12. Jf. Augustin, *Confessiones* 10,2: "Bare i deg vil jeg anerkjennes av så vel de som av meg."
13. Romano Guardini, *Freiheit, Gnade, Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins* (München: Kösel-Verlag, 1948) 100.
14. Hans Urs von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen* Vol. 1-3 (Salzburg: A. Pustet, 1937-39) se Vol 1, 695ff.
15. Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik*, bind III (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1961) 76.
16. Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik* Vol 1-4 (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1973-83), Vol 2, 66.
17. Hans Urs von Balthasar, *Der Christ und die Angst* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1951). Engelsk oversettelse: *The Christian and Anxiety* (San Francisco: Ignatius 2000).
18. Se for eksempel Balthasars innledning, i Balthasar, *The Christian and Anxiety*, 23ff.
19. Balthasar, *The Christian and Anxiety*, 139.
20. Balthasar, *The Christian and Anxiety*, 141.
21. Hans Urs von Balthasar, *A Theology of History* (San Fransisco: Ignatius Press, 1994) 26-27.
22. *Theologik*, bind 3 (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1987) 337.
23. Erik M. Hanson, "Kierkegaard, Merton and Authenticity", i i Jon Stewart (red.), *Kierkegaard's Influence on Theology*, 123ff.
24. Hanson, "Kierkegaard, Merton and Authenticity", 112 og 123ff.
25. Thomas Merton, "Vocation and Modern Thought", i *Contemplation in a World of Action* (London: Allen & Unwin, 1971), 35.
26. Thomas Merton, *The Inner Experience* (New York: HarperCollins, 2004) 15.
27. John D. Caputo og Michael J. Scalon, *God, the Gift and Postmodernism* (Bloomington and Indianapolis: Indianapolis University Press, 1999) 3.
28. David Tracey, "Approaching the Christian Understanding of God", i F. Schüssler Fioreza og J. p. Galvin (red.), *Systematic Theology – Roman Catholic Perspectives* (Minneapolis: Fortress Press, 2011) 124.
29. Caputo og Scalon, *God, the Gift and Postmodernism*, 3.
30. Engelsk oversettelse: Henri de Lubac, *The Drama of Atheist Humanism* (San Fransisco: Ignatius Press, 1995). Den følgende drøftelsen knytter an til Christopher B. Barnetts artikkel, "Locating Kierkegaard Amid the 'Drama' of Nietzschean Humanism" i Jon Stewart (red.), *Kierkegaard's Influence on Theology*, 97ff. Jeg henviser til den engelske oversettelsen av de Lubacs bok.
31. Henri de Lubac, *Pic de la Mirandole*. Gjengitt i John Milbank, *The Suspended Middle* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005) 9.
32. De Lubac, *The Drama of Atheist Humanism*, 79.
33. De Lubac, *The Drama of Atheist Humanism*, 87.

34. De Lubac, *The Drama of Atheist Humanism*, 105.
35. De Lubac, *The Drama of Atheist Humanism*, 95.
36. Jean Wahl, *Études kierkegaardienes* (Paris: Aubier, 1938) 429.
37. De Lubac, *The Drama of Atheist Humanism*, 96.
38. De Lubac, *The Drama of Atheist Humanism*, 102-103.
39. De Lubac, *The Drama of Atheist Humanism*, 105.
40. De Lubac, *The Drama of Atheist Humanism*, 111.
41. Se Fergus Kerr, *Twentieth-Century Catholic Theologians* (Oxford: Blackwell, 2007), 86.
42. Jack Mulder Jr., *Kierkegaard and the Catholic Tradition – Conflict and Dialogue* (Bloomington and Indianapolis: Indianapolis University Press, 2010).