

UiO : Det teologiske fakultet

Søren Krarup og hans tid:

**en lesning i Søren Krarups forfatterskap med
fokus på temaene menneske, historie,
kristendom og nasjon.**

Åsmund Fjermeros Bakkevig

**Masteroppgave i Religion og samfunn
Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo våren 2010**

Veileder: Dag Thorkildsen



Innhold

Forord	4
1. Innledning	5
1.1 Bakteppet: Nasjonalisme og innvandrerskepsis i Europa	5
1.2 Innledende refleksjoner	5
2. Problemstilling	8
3. Metode, inngang og materiale	8
3.1 Tekstanalyse	8
3.2 Hans-Georg Gadamers hermeneutikk	8
3.3 Jürgen Habermas' kritikk av Gadamer	10
3.4 Refleksjoner om hermeneutikk og utvalg av materiale	11
4. Bakgrunn	14
4.1 Tidehvervs historie	14
4.1.1 Andre verdenskrig og tiden etter	19
4.2 Søren Krarup	20
5. Analysedel	21
5.1 Historie- og menneskesyn: innledning	21
5.1.1 Kampen om mennesket: Det moderne sammenbrudd	23
5.1.2 Søren Kierkegaards <i>Philosophiske Smuler (1844)</i>	25
5.1.2.1 To alternative veier til sannhet: den sokratiske eller den kristelige	26
5.1.2.2 Guds kjærlighet	27
5.1.2.3 Troen på paradokset	28
5.1.2.4 Troens formidling	30
5.1.3 Søren Krarups forståelse av Kierkegaard	31
5.1.4 Karl Marx	32
5.1.5 Å være konkret	34
5.1.6 Det moderne sammenbrudds faser	36
5.1.7 Oppsummering: Krarups historie- og menneskesyn	37
5.2 Kristendom	38
5.2.1 Den dialektiske teologi og moderniteten	39
5.2.1.1 Forkynnelsen	40
5.2.2 Krarup og den dialektiske teologi	41
5.2.3 Evangelium og politikk	42

<i>5.2.4 Bibelen</i>	43
<i>5.2.5 Kristendommen som lov</i>	44
5.2.5.1 Antinomisme-striden	44
5.2.5.2 Skapelsen og loven	49
5.2.5.3 Fordringen	50
5.2.5.4 Kristendommens polemiske forkynnelse	52
5.2.5.5 Lovens to bruk	53
5.2.5.6 Krarup og lovens to bruk	53
<i>5.2.6 De to regimenter</i>	54
<i>5.2.7 Krarup og de to regimenter</i>	55
5.2.7.1 Bondeopprøret	55
5.3 Nasjon: innledning	57
<i>5.3.1 Historisk bakgrunn for dansk nasjonalisme</i>	59
5.3.1.1 Grundtvig	59
5.3.1.2 Krarup og Grundtvig	60
<i>5.3.2 Martin Luthers kallsforståelse</i>	62
<i>5.3.3 Krarup fortolkning av kallet</i>	62
<i>5.4.3 Krarups utgangspunkt – den andre verdenskrig</i>	63
5.3.4.1 Folket og politikerne	64
<i>5.3.5 Etterkrigstiden</i>	66
5.3.5.1 Verdenslikhet og likhet for Gud	67
5.4.5.2 Menneskerettighetene	68
5.3.5.3 EF	70
5.3.5.3.1 Nasjon: Essensialisme og konstruktivisme	72
5.3.5.3.2 Krarup forståelse av nasjonen	73
5.3.5.4 Innvandring	75
5.3.5.5 Islam	77
<i>5.3.6 Systemskiftet 2001</i>	80
<i>5.3.7 Krarup som politiker</i>	82
<i>5.3.8 Fortsettelsen</i>	83
6. Oppsummeringer og konklusjoner	84
6.1 Oversikt over forskningslitteraturen	84
6.2 Konklusjon	86
7. Litteraturliste	90

Forord

Takk til Dag for kyndig veiledning og morsomme samtaler om dansk og norsk historie, kristendom, nasjonalisme og alt mulig annet artig.

Takk til Trond, Anne Margrethe, Inger Anne, Øystein, Torbjørn, Eystein, Ron, Audun, administrasjonen og biblioteket ved Det teologiske fakultet for all støtte og hjelp.

Takk til Solveig Hildre Spilling for det hele.

1. Innledning

1.1 Bakteppet: Nasjonalisme og innvandrerskepsis i Europa

Nasjonalismen – dette spøkelset som red Europa som en mare gjennom hele det forrige århundre, med to verdenskriger til følge og krigen på Balkan som en foreløpig siste konsekvens. Etter andre verdenskrig begynte oppbygningen av det internasjonale samfunnet, med FN og forpliktende konvensjoner om menneskerettigheter. Etter hvert kom flere institusjoner og ordninger som knyttet sammen land og folk: NATO, EF (senere EU), Maastricht, Schengen-avtalen, euroen, Menneskerettighetsdomstolen, etc. Kommunismen falt og verden ble én, sa man. Francis Fukuyama skrev om det liberale demokrati som historiens ende.

Samtidig vokser det frem nasjonalt orienterte bevegelser og partier. I Europa er de EU-skeptiske, høyreorienterte og nasjonalistiske. Selv i den universelle tenkningens vugge, Frankrike, kom Nasjonal Fronts partileder Jean-Marie Le Pen til andre omgang av presidentvalget i 2002, foran Sosialistpartiets Lionel Jospin. Innvandringskepsisen brer seg over kontinentet, og siden 11. september 2001 har den i stigende grad blitt knyttet sammen med en skepsis overfor islam.

Også i det sosialdemokratiske og velferdsstatlige nord har det vokst frem nasjonale og innvandringskritiske partier og bevegelser. I Norge har Fremskrittspartiet hatt høy oppslutning gjennom mange år, uten at dette har brakt dem til makten på nasjonalt nivå enda. I Sverige har Sverigedemokraterna fått noe større oppslutning ved de siste års valg, men har foreløpig ikke kommet inn i Riksdagen. I Danmark sprang Dansk Folkeparti ut av det innvandringskritiske Fremskrittspartiet i 1995, og siden 2001 har partiet dannet parlamentarisk grunnlag for en regjering bestående av Venstre og De konservative.

1.2 Innledende refleksjoner

Mitt utgangspunkt for å interessere meg for koblingen mellom dansk nasjonalisme og kristendom springer ut av den undring jeg følte overfor forskjellene mellom Danmark og

Norge i dette spørsmålet. Selv om det riktignok har vært en fløy av den norske kristenhet som i lengre tid har vært skeptiske overfor innvandringen og islam, har Den norske kirke selv gjennom årtier engasjert seg i den offentlige debatt på vegne av flyktninger, asylsøkere og innvandrere. Kirken har også vært involvert i en fredsommelig og etter hvert institusjonalisert religionsdialog med muslimske og andre religiøse ledere. Ved flere anledninger har kirken gått ut mot muslimhets. Sentrale instanser innenfor kirken, som Flyktingenettverket og Mellomkirkelig Råd, har engasjert seg på ulike vis i spørsmål knyttet til innvandring og det flerkulturelle samfunn.

Ofte refereres det i aviser at man i Norge er glad for at det ikke råder "danske tilstander". I Danmark har tonen vært langt hardere, både politisk og religiøst. Under valget i 2001 ble to prester i Den danske folkekirken, Søren Krarup og Jesper Langballe, valgt inn på Folketinget for det Dansk Folkeparti. Den to prestene har ved mange anledninger begrunnet sitt forsvar for Danmark i kristendommen, som de gjerne knytter sammen med begrepet *danskhed*.

Selv var jeg student ved Roskilde Universitet fra 2003 til 2004. Stemningen var unektelig meget anspent: anklagene og skjellsordene satt løst overfor den danske høyresiden generelt og "de sorte prester", som Krarup og Langballe ble kalt, spesielt. Blandingen av kristendom og politikk stod etter 11. september og forspillet til Irak-krigen ikke spesielt høyt i kurs. Jeg bestemte meg for å lese noen av Søren Krarups skrifter, etter at en av hans "sognebørn", som det heter i Danmark, fortalte meg at selv om han hadde noen merkelige meninger, var han en meget god sogneprest.

Min overraskelse var derfor stor da jeg oppdaget at Krarup hadde skrevet nærmere tredve bøker og var en relativt kjent intellektuell skikkelse i dansk åndsliv. I Norge har koblingen mellom kristendom og politikk i alle fall i media ofte blitt fremstilt som et lavkirkelig fenomen. Krarup var derimot åpenbart vel bevandret innenfor den dansk-lutherske tradisjonen. Lesningen av hans bøker var en blanding av forfriskende og opprørende: klassiske kristne begreper som synd, ansvar, nåde, dom og tro ble sjonglert på en måte jeg ikke hadde sett tilsvarende til i Norge. Språket var klart og formen meget polemisk og slagkraftig. Her var intet for og imot eller både-og, ingen oppløsning av forskjeller i

akademiske begrepsdiskusjoner. Selv om jeg ikke delte Krarups meninger, forstod jeg at det lå en meget konsekvent tenkning til grunn.

Krarups og Langballes engasjement kunne forstås som et uttrykk for en sær og ytterliggående form for kristendom. Samtidig har de en ubestridelig innflytelse på dansk politikk, og det er vanskelig å forestille seg at den såkalte "kulturkampen" som daværende statsminister Anders Fogh Rasmussen innledet med sin nyttårstale i 2002 (Carlsen 2003) kunne vært ført uten at Krarup hadde beredt grunnen i førti år med skrifter rettet mot toneangivende personligheter og tankesett innenfor dansk åndsliv, som Georg Brandes og kulturradikalismen. Fogh Rasmussen har dessuten tilkjennegitt et syn på forholdet mellom kristendommen og dansk historie som kan minne om Krarups, blant annet i sin tale "Hold religionen indendørs", der han tilkjenner folkekirken en historisk betinget posisjon som nettopp *folkets* kirke (Fogh Rasmussen 2006).

Den danske folkekirken og Den norske kirke deler utgangspunkt, nemlig den lutherske reformasjonen og en felles historie frem til 1814. Utgangspunktet for min oppgave er derfor en undring over hvordan to på overflaten ganske like tradisjoner, skandinavisk-lutherske, kan danne grunnlag for så ulike syn i innvandringsspørsmålet. For å finne ut av det har jeg valgt å foreta en lesning i forfatterskapet til den ene av de to prestene på Folketinget, Søren Krarup, med den hensikt å finne ut hvordan historie og teologi hos ham utformes slik at det ender i en form for nasjonalisme, og derfor også i en motstand mot innvandring generelt og islam spesielt.

Oppgaven min er dermed et forsøk på å forstå beveggrunnene i Søren Krarups tenkning. Oppgaven undersøker derfor først Krarups historie- og menneskesyn, så hans forståelse av kristendommen for til slutt å ende i en undersøkelse av hans forståelse av nasjon, innvandring og islam. Jeg har ikke hatt for øye å skrive en normativ oppgave, men heller forsøkt å gjøre en *eksplorativ* lesning i hans forfatterskap. Mitt utgangspunkt er derfor en nysgjerrighet og et ønske om å forstå noe som unektelig var litt fremmed for meg før jeg begynte på oppgaven.

2. Problemstilling

”Hvilken forståelse av historie, menneske og kristendom ligger til grunn for den danske presten og folketingsrepresentanten Søren Krarups forståelse av den danske nasjon og hans motstand mot innvandring?”

3. Metode, inngang og materiale

3.1 Tekstanalyse

Jeg benytter *tekstanalyse* som metode. Med utgangspunkt i de temaene som presenteres i problemstillingen vil jeg lese et utvalg tekster og bøker av Krarup som redegjør for hans tenkning om disse. Målet med analysen er på best mulig måte å se på hvordan Krarup bygger opp sin argumentasjon, og hvordan forholdet mellom temaene danner en sammenheng i hans tenkning. I arbeidet vil jeg forsøke å redegjøre for de passasjer og tekststeder som illustrerer forfatterens tanker om temaene. Disse vil jeg bruke som utgangspunkt for min analyse. Der det passer vil jeg dessuten inkludere sitater som kan belyse forfatterens tanker (“Råd om tekstanalyse”).

3.2 Hans-Georg Gadammers hermeneutikk

Hermeneutikk er ikke i seg selv en metode, men heller en generell filosofisk teori om betingelsene for menneskelig *forståelse*. Sentrale spørsmål innenfor hermeneutikken er derfor: Hvilke muligheter finnes for å forstå en tekst? Hva er mitt utgangspunkt og mine forutsetninger for å fortolke tekstmateriale og sette det inn i en sammenheng? I arbeid med tekstanalyse er dette en uunngåelig problematikk.

Det viktigste verket innenfor nyere hermeneutisk tradisjon er den tyske filosofen Hans-Georg Gadammers *Wahrheit und Methode (Sannhet og metode)*, som kom ut i 1960. Gadamer forsøker i verket å beskrive hvordan *forståelse* er et grunntrekk ved mennesket. Det som skiller hermeneutikken fra metoden er at metoden er noe man lærer, mens hermeneutikken er mer grunnleggende og omfattende enn dette. Hermeneutikk er først og fremst en filosofisk refleksjon over de menneskelige forutsetninger for forståelse

(Krogh 1996, 241).

For Gadamer er det umulig for mennesket selv å sette seg utenfor sin sammenheng, for eksempel ved hjelp av fornuften. Det finnes intet sted utenfor den konteksten mennesket befinner seg i der det kan forstå fra. Som individer er vi alle innleiret i tiden og historien: "i realiteten tilhører ikke historien oss, vi tilhører den" (Gadamer 2001, 126). Derfor forstår mennesket alltid fra sitt historiske sted, sin kontekst, og dette stedet danner utgangspunktet for det Gadamer kaller *førforståelse*. *Førforståelsen* innebærer at mennesket alltid er preget av *fordommer*. Fordommer skal her ikke forstås som et uttrykk for uberettigede og uholdbare oppfatninger, men som et utgangspunkt for forståelse. Som produkter av vår tid og vår historie er nemlig fordømmene de forutsetninger vi er gitt for å forstå andre perioder, tekster og mennesker. Dette betyr ikke at enhver fordøm er like god og nyttig i forsøket på å forstå, men at det er mulig å skille mellom legitime og ikke-legitime fordommer. Ved arbeid med tekster kan vi skille mellom de fordømmene som åpner for eller forstyrrer forståelsen. Fordømmene kan dermed bli korrigert og overprøvd (Krogh 1996, 245).

Denne kritikken og korrigeringen kan uttrykkes i en *hermeneutisk sirkel*. Den hermeneutisk sirkelen uttrykker hvordan en tekst forstås. I hermeneutikkens historie før Gadamer og hans lærer Heidegger var forholdet i sirkelen et forhold mellom del og helhet, der målet var å forstå delene i lys av helheten. Gadamer og Heidegger utformer en ny forståelse av denne sirkelen. Forholdet mellom del og helhet i teksten er fortsatt intakt, men sirkelen defineres av forholdet mellom *leser* og *tekst*. Leseren, preget av sin historiske situasjon, sin *førforståelse* og sine *fordommer*, tolker teksten ut i fra forholdet mellom del og helhet. Lesningen gjør at leseren må revidere egne *fordommer*. Deretter kan teksten leses med utdypet forståelse (ibid., 246).

Et viktig element i Gadamers teori om *førforståelsen* er at mennesket aldri kan sette seg fullt og helt utenfor egne *fordommer*. Mennesket lever i en verden der det er en rekke forutsetninger det tar for gitt og ikke stiller spørsmål ved, og derfor er det umulig å forholde seg kritisk til den totale sum av våre *fordommer* (Krogh 1996, 247). Elementer kan sjaltes ut eller etterprøves, men ikke helheten. Denne helheten kaller Gadamer

menneskets *forståelseshorisont*. Horisontens innhold er preget av den *tradisjon* vi står innenfor: "Lenge før vi forstår oss selv gjennom besinnelsen på oss selv, forstår vi oss på selvsagt vis gjennom familie, samfunn og stat, som vi lever i" (Gadamer 2001, 126). Vår forståelse er aldri uten forutsetninger. På den andre siden er mennesket heller aldri fullstendig fanget innenfor en spesifikk forståelseshorisont. Forståelsen er alltid under utvikling.

Hos Gadamer kan den hermeneutiske sirkel dermed også forstås som en prosess der det foregår en *sammensmeltning* mellom to horisonter: den ene er leserens, og den andre tekstens. Forståelse innebærer at disse to horisontene tilnærmer seg hverandre: "Leseren justerer sin horisont ved å trenge dypere inn i verkets opprinnelige forestillingsverden" (Krogh 1996, 248).

Imidlertid er spørsmålet: er det sikkert at leseren blir noe som helst klokere på teksten, eller er denne horisontsammensmeltningen noe som bare foregår i leserens egen innbilning? Gadamer mener ikke at man kan utrydde all usikkerhet av denne typen - to horisonter kan aldri totalt sammensmeltes - men at det er mulig for en forståelseshorisont å nærme seg en annen. Dette skjer ved at leseren står innenfor en *tradisjon* som forbinder henne med teksten. Å anerkjenne tradisjonens *autoritet* er derfor en forutsetning for forståelse, og kjennskap til den tradisjon som både tekst og leser står i er nødvendig for å gjøre adekvate lesninger (ibid, 252f).

3.3 Jürgen Habermas' kritikk av Gadamer

Gadamers syn på tradisjonens autoritet utløste en berømt debatt mellom Gadamer og filosofen Jürgen Habermas. Habermas mente at Gadamers filosofiske grunnsyn var at all forståelse var knyttet til historisk overlevering, og at denne overleveringen var for omfattende til at individet kunne ta kritisk stilling til den (Krogh 1996, 263). Mot dette vektlegger han hvordan *refleksjonen* preger forståelsen. Vi må ikke sette "den hermeneutiske erfaring absolutt og ikke [anerkjenne] den refleksjonens transcendentale kraft, som også arbeider i den" (Habermas 2001, 312).

Dette knytter an til en forståelse av *språket*. For Gadamer er det slik at forståelse er knyttet til overleveringen av tradisjoner gjennom språket. For Habermas er språk en metainstitusjon som alle benytter seg av og er avhengig av, ettersom sosial omgang konstituerer seg i språklig kommunikasjon, men språket er også et medium som legitimerer maktforhold. Språket er ideologisk, og en hermeneutisk erfaring som støter på forbindelser mellom språklige maktstrukturer og faktiske forhold, må bli *ideologikritisk*. Denne ideologikritikken utøves for Habermas primært i samfunnsvitenskapene, som kan vise at "*slik det er, behøver det ikke å være*" (Krogh 1996, 264).

3.4 Refleksjoner om hermeneutikk og utvalg av materiale

Jeg skal imidlertid ikke gjøre en samfunnsvitenskapelig eller ideologikritisk lesning av Søren Krarups tekster, selv om det absolutt kunne vært interessant. Som nevnt ovenfor er min lesning først og fremst et forsøk på å forstå Krarups tenkning - ikke normativt vurdere den fra eller til. Ved enkelte anledninger redegjør jeg imidlertid for kritiske bemerkninger til Krarups tenkning, og derfor fant jeg det relevant å nevne Habermas' kritikk. I konklusjonen gjør jeg dessuten en egenrefleksjon over premissene for Krarups tenkning.

For å forstå hvordan jeg som leser forholder meg til Krarups tenkning, er det nødvendig å reflektere over både hans og min egen tradisjon. Selv står jeg, i likhet med Krarup, innenfor en luthersk tradisjon, som norsk statsborger og tilhørende Den norske kirke, uten at dette med nødvendighet medfører at jeg har noen større innsikt i luthersk eller reformatorisk tenkning. I utgangspunktet var jeg heller ikke godt bevandret i dansk historie, teologisk idéhistorie eller for den saks skyld i det danske språk. Det er derfor sannsynlig at det finnes referanser innenfor Krarups forfatterskap som jeg ikke er i stand til å gripe. For å bøte på dette har jeg satt meg inn i den tradisjonen Krarup står i, som er en retning innenfor dansk kirkeliv som er kjent som *Tidehverv*. *Tidehverv* er et arbeidsfellesskap sentrert rundt et tidsskrift og et sommermøte. Retningen har øvet stor innflytelse innenfor dansk kirkeliv siden begynnelsen i 1926. Bakgrunnskapitlet mitt omhandler dette fellesskapets idéhistorie inntil Søren Krarups tid. *Tidehverv* er etter hvert behørig omtalt i faglitteraturen, og jeg har hatt stor nytte av *Tidehvervs historie* (1993) av

teologen Torben Bramming, *Teologisme – om Tidehvervs vej til Christiansborg* (2007), et omskrevet speciale i kirkehistorie av Mette Grosbøll, samt artikkelen "Gud, tomheden, øjeblikket: Et historisk perspektiv på Tidehverv" (2004) av teologen Henrik Bach.

Bakgrunnskapitlet om Tidehverv redegjør for den idéhistoriske tradisjonen Krarup står i. Med utgangspunkt i dette kapitlet trekker jeg ved forskjellige anledninger i oppgaven inn elementer for å belyse hvordan Krarup forholder seg til og fortolker sentrale skikkelser og ideer innenfor den tradisjonen han står i. I tillegg trekker jeg i kapitlet om Krarups tenkning inn teorier fra nasjonalismeforskningen for å se hvordan Krarup kan plasseres innenfor dette feltet.

I forhold til Krarups forfatterskap er det et vell av muligheter. I skrivende stund har han utgitt nærmere tredive bøker samt tidvis skrevet ukentlige spalter i danske dagsaviser som Jyllands-Posten og Ekstrabladet, i tillegg til at han har vært skribent og senere redaktør i tidsskriftet Tidehverv. Jeg har derfor foretatt et utvalg med bakgrunn i bøkene om Tidehvervs historie. Utvalget er *tematisk* avgrenset av de temaene problemstillingen angir.

Etter inspirasjon fra Hans Hauge, lektor i språk og litteratur ved Aarhus universitet, har jeg valgt å la grunnsynet fra Krarups første bok, *Harald Nielsen og hans tid* (1960) være et bakteppe for analysen (Hauge 2003, 211). I denne boken ligger kimen til den historieforståelse og det forhold til nasjonen som senere gjør seg gjeldende i Krarups forfatterskap. Hans Hauges lesning av Krarup i *Post-Danmark* (2003) har for øvrig vært til stor inspirasjon for oppgaven, og trekkes inn ved forskjellige anledninger.

I *første* del av analysen, som dreier seg om Krarups historie- og menneskesyn, er det Krarups bredest anlagte idéhistoriske og historiefilosofiske verk, *Det moderne sammenbrud 1789-1984* (1984/ny utgave 2001), som danner utgangspunktet. De motsetninger som her settes opp mellom kristendom og ideologi, tradisjon og modernitet, er omdreiningspunkt for resten av oppgaven. Motsetningene har sitt utgangspunkt i den danske filosofen Søren Kierkegaard. Et av hans hovedverk, *Philosophiske Smuler* (1844), gjennomgås derfor for å belyse hvordan kristendommens forståelse eller forkynnelse om

mennesket gjør den inkommensurabel med andre åndshistoriske retninger.

I *andre* del av analysen behandler jeg mer inngående spørsmålet om hva slags kristendomsforståelse Søren Krarup har. Her har jeg trukket inn en av Krarups tidligere tekster, "Hvad er kristendom?" (1973). Den kristendomsforståelse som her utformes belyses med utgangspunkt i den tysk-lutherske teologen Rudolf Bultmanns *dialektiske teologi*, slik den utformes hans verk *Mytologi og bibelforståelse* (1941, norsk utgave 1968).

Den såkalte antinomisme-striden, som gikk i Tidehvervs spalter fra 1979 til 1982 er sentral for å forstå Krarups tenkning om forholdet mellom kristendom og samfunn, og derfor har jeg trukket inn tre verker av Krarup som ble utgitt under striden: *Den politiske syge* (1979), *Loven* (1980) og *Fordringen* (1982). Den tenkning som her utformes belyses med utgangspunkt i den lutherske tradisjonen. Ettersom Luther selv aldri utgav noe systematisk verk, men først og fremst en rekke ulike leilighetskrifter, har jeg benyttet meg av den tyske Lutherkjenneren og teologiprofessor Gerhard Ebelings systematisering av Luther i *Luther: en innføring i hans tenkning* (1964, norsk utgave 1978) og teologiprofessorene Svein Aage Christoffersen, Trond Skard Dokka og Trygve Wyllers *Tegn og fortolkning: teologiske perspektiver på etikk, natur og historie* (1996), som er en historisk innføring i kristen tenkning. I denne delen redegjør jeg også for den fundamentale forskjellen mellom Tidehvervs teologiske tenkning og tankegangen til den danske religionsfilosofen K. E. Løgstrup, som var en aktiv i Tidehverv inntil midten av femtitallet. Jeg har dessuten inkludert enkelte kritiske perspektiver fra Ole Jensen, Løgstrup-elev og tidligere teologiprofessor ved Aarhus universitet, hentet fra artikkel "Søren Krarups anti-humanisme i kritisk lys" (2005).

I *tredje* del, som dreier seg om Krarups forståelse av Danmark, dansk kultur og danskhet - og til slutt innvandring og islam, er min hovedkilde Krarups bok *I min levetid - 60 års Danmarkshistorie* (1998). Boken er en personlig fortolkning og oppsummering av den nasjonale utvikling siden Krarups fødsel. Forholdet mellom kristendom og danskhet belyses ytterligere med bakgrunn i *Dansk kultur* (1993) og *Kristendom og danskhet* (2001). Forholdet mellom nasjon og kristendom i Danmark er naturligvis umulig å forstå uten å trekke inn den danske dikteren og presten Nikolai Frederik Severin Grundtvig og

hans historiske sammenheng. Her støtter jeg meg på den danske filosofen Ole Hvinds artikkel "Grundtvig og det danske - med sideblik til Sverige" (2003). Krarups forståelse av folk og nasjon belyses videre med perspektiver fra en artikkel av Dag Thorkildsen, professor i kirkehistorie: "Nasjon, nasjonalisme og modernisering - noen sentrale problemer og posisjoner innenfor nasjonalismeforskningen" (1998). I forhold til Krarups tenkning om menneskerettigheter har jeg trukket inn et perspektiv fra Michael Böss, lektor i historie, samfunnsforhold og irske studier ved Aarhus universitet. Böss' *Forsvar for nasjonen: Nationalstaten under globaliseringen* (2004) er et, i forhold til Krarup, mer liberalt forsøk på å begrunne nasjonens fortsatte berettigelse som politisk og kulturelt fellesskap. I denne delen har jeg også trukket inn perspektiver fra den danske idéhistorikeren Mikkel Thorups kritiske artikkel "Den politiske høyrefløy og 1968" (2004).

Boken *Systemskiftet* (2006) oppsummerer Krarups tanker om valget i 2001, da Krarup ble valgt inn på Folketinget og Dansk Folkeparti ble regjeringens støtteparti. Jeg avslutter min analysedel med å redegjøre for dette og Krarups virke som politiker, samt de senere tiders utvikling innenfor Tidehverv. Her har jeg for egen regning foretatt et utvalg fra Tidehvervs spalter og danske aviser.

Til slutt redegjør jeg for den forskningen som allerede finnes om Tidehverv og Krarup, og konkluderer med egne refleksjoner over denne og over problemstillingen.

4. Bakgrunn

4.1 Tidehvervs historie

Tidehverv begynte som et oppgjør med forkynnelsen og kristendomsforståelsen i Studenterforbundet i København i 1920-årene. Studenterforbundet ble startet etter amerikansk inspirasjon på 1880-tallet som en reaksjon på den avkristning av samfunn og kultur som man følte fulgte i kjølvannet av "Det moderne gjennombrudd" og kulturradikalismen. I både Studenterforbundet og Indre Mission, som var to sentrale kirkelige retninger på denne tiden, ble vekten lagt på forkynnelse av et etisk liv og på behovet for den indre omvendelse. Jesus ble fremstilt som et forbilde for de unge, og livene

til forbundets førere, som de ble kalt, ble fremholdt som etiske modeller til etterlevelse for de unge. Møtene var entusiastiske og oppstemte, og forkynnelsen henvendte seg til den enkeltes følelser. Stemningen var positiv og optimistisk.

Dette skulle imidlertid ikke vare. Den liberale teologien, som hadde vært den dominerende innenfor Studenterforbundet, fikk sin kulturoptimisme skutt i filler av den første verdenskrigs meningsløshet. Innenfor teologien førte dette til et skarpt oppgjør med liberalteologien, ledet av den sveitsiske teolog Karl Barth (1886-1968). Hans kommentar til Romerbrevet (1919/1922) var et oppgjør med menneskets forsøk på å skape Gud i eget bilde. Mens liberalteologien hadde forstått kristendommen som kulturens edleste blomst og i sin jakt på den historiske Jesus hadde søkt å gjøre denne til ideal, mente Barth at mennesket var fundamentalt avskåret fra Gud og at *Ordet*, som kom loddrett fra oven, var den eneste forbindelsen mellom det transcendent og det menneskelige. I liberalteologiens sammenblanding av kristendom og kultur så han et forsøk på å komme utenom Guds ord ved å omskape kristendommen til en overkommelig størrelse for mennesket. Den dialektiske teologien etter Barth fremhevet i stedet at forskjellen mellom Gud og mennesker ikke skal forstås som en metafysisk forskjell i vesen, men heller som en *dom* over alt menneskelig i Guds ord - både det gode og det onde, kirken og kroen, den troende og den ikke-troende. Skillet settes ikke mellom mennesker, men mellom Gud og mennesker (Bach 2004, 21f).

Barths oppgjør med liberalteologien spredte seg til Danmark, der en krets innenfor Studenterforbundet hadde sett seg lei på oppbyggelighet og moralsk og seksuell moralisering. Anført av fengselsprest Niels Ivar Heje (1891-1974) begynte oppgjøret med forbundets førere på midten av tyvetallet, og til slutt ble det så uforsonlig at "barthianerne" eller "hejeanerne", som de skiftevis ble kalt, fant seg nødt til å starte et eget tidsskrift, da de følte de ikke kom tilstrekkelig til orde i *Sursum Corda*, Forbundets eget tidsskrift. Inspirert av det tidsskrift Barth og hans allierte utgav, *Zwischen den Zeiten*, fikk det navnet *Tidehverv*, og utkom for første gang i 1926. I redaksjonen satt teologene Tage Schack (1892-1945), Gustav Brøndsted (1885-1959), Kristoffer Olesen Larsen (1899-1964), og Heje selv. Søren Krarups far, Vilhelm Krarup, som også var teolog, kom med i redaksjonen i 1928. I tillegg til å utgi tidsskriftet ble man enige om å avholde et sommermøte hvert år, der det skulle være diskusjoner og foredrag. *Tidehverv* var og er

fortsatt et arbeidsfellesskap sentrert rundt tidsskriftet og sommermøtet.

Forholdet til Barth var ambivalent; tidehververne delte motstandere som kirken, liberalteologien, pietisme og humanisme forkledd som kristendom, med den sveitsiske teologen - og dessuten vektleggelsen av *forkynnelsen* som det stedet der mennesket møter Gud (Grosbøll 2007, 23f). Motsatt mislikte man hans systematiske teologi, hans motstand mot det lutherske skille mellom lov og evangelium og ikke minst hans oppfattelse av Søren Kierkegaard som for pietistisk. Dog tok man i bruk Barths *tone* i oppgjøret med Danmarks toneangivende kristelige retninger - en tone som også ble preget av Kierkegaards ironi (Bach 2004, 25). Den krasse språkbruk og ironiserende stil som Tidehvert senere har blitt kjent for ble av Olesen Larsen forklart som et "uttrykk for den alvor og den lidenskap, der lå bag" og begrunnet med at oppgjøret ellers "havde tabt på bekostning af pænheden" (Grosbøll 2007, 26). De tidlige tidehververnes retoriske stil, ironisering og navngivelse av meningsmotstandere er forøvrig et trekk som fortsatt går igjen i Tidehvervs spalter.

Mens forholdet til Barth var ambivalent, var det andre skikkelser som ble sentrale i Tidehvervs tidlige fase. Mot forbundets innførende kristendom og optimistiske forståelse av menneskets egen evne til å omvendes og slik frelse seg selv, ble mennesket fastholdt som syndig, med henvisning til Martin Luther. Særlig skriftet "Om den trellbundne vilje", et oppgjør med humanisten Erasmus, ble sentralt for de tidlige tidehververne. Mennesket var ikke og kunne ikke bli edelt og harmonisk: det var ikke Gud og skaper, men var skapt, bundet til sin sammenheng og fundamentalt avskåret fra Gud. Den eneste måten å nærme seg var gjennom nåden og det forkynte evangelium.

Tidehververne grep også tilbake til Kierkegaard, og fant hos ham en tilsvarende fastholdelse av menneskets bundethet til seg selv og sin ufullkomne eksistens. Der evangeliet lyder og høres står mennesket ved tilværelsens grense, og all dets streben mister sin betydning og mening (Bach 2004, 24). Kristoffer Olesen Larsen ble Tidehvervs fremste Kierkegaardsekspert, og for ham var utgangspunktet "nået": kun i øyeblikket kan mennesket leve og avgjørelser tas. Denne Kierkegaardsforståelsen er nødvendig for å forstå den senere utviklingen i Tidehvert og utgjør for tidehververne den avgjørende forskjell mellom kristendom og humanisme.

I tillegg trakk tidehververne i stor grad på skjønnlitterære forfatterskap. Av Fjodor Dostojevskij lærte de at alle idealistiske forsøk på å skape et fullkomment menneske og et evig rettferdig samfunn er selvbedrag og menneskeforakt, fordi mennesket ikke selv er skaper, men Guds skapning, henvist til å leve i solidaritet med nesten (ibid., 25). Hos Sigrid Undset fant de en realistisk skildring av erotikken, som igjen ble brukt mot den seksualmoralistiske holdningen i Studenterforbundet og i kirken. I den forbindelse kan den såkalte "Adamsen-saken" nevnes. Pastor Adamsen ble i 1933 avskjediget for homoseksualitet. Ifølge Tage Schack, som på denne tid var prest ved Filipkirken på Amager, hadde dette dog ingen relevans for forkynnelsen av evangeliet, og avskjedigelsen uttrykte derfor et falskt kristelig forsøk på å gjøre seg pene for samtiden. Schack inviterte derfor Adamsen til å preke, hvorpå Schack ble suspendert av biskopen og kirkeministeriet. Imidlertid kom det etter hvert frem opplysninger om at Adamsen også hadde hatt forhold til mindreårige, og han kom derfor ikke til å bestige prekestolen. Suspensjonen av Schack ble tilbakekalt.

En siste skjønnlitterær forfatter som bør nevnes i denne sammenheng er Jakob Knudsen. Denne dansk-grundtvigianske forfatteren fremhevet evangeliets etiske radikalisme mot den kirkelig-borgerlige moralske nyttetenkningen - i likhet med tidehververne. For mennesket kunne ikke Gud velges, Ham er man bundet til fordi mennesket er fortaapt uten myndighet over seg. Dette uttrykkes i det nærmeste man kommer et tidehvervsk slagord: at mennesket skal være "jorden tro" - et uttrykk som de hentet fra Friedrich Nietzsche. Dette "å være jorden tro" er motsetningen til all falsk åndelighet; mennesket er satt på jorden for å leve her, i bundethet, fra dag til dag, i nået. Kristendommen er et kall til å være nøktern, i solidaritet med og ansvarlighet overfor arbeid, medmennesker og den virkelighet man er satt inn i. I øyeblikket stilles vi overfor Gud, og kristendommen har derfor ingen ideer, ingen etikk, ingen sannhet eller rettferdighet som for enhver pris skal seire - kristendommen har kun å gjøre med det enkelte, eksisterende menneske slik det er satt mellom liv og død. Ut fra dette springer Tidehvervs oppgjør med humanisme og idealisme, som setter mennesket som abstrakt størrelse i sentrum for tilværelsen og gjør dette til alle tings mål (Bach 2004, 26f).

Disse forfatterne og denne teologien ble brukt i kamp mot både pietisme og

grundtvigianisme. Pietismen, på grunn av dens skille mellom troende og ikke-troende, og dens religiøsitet der den enkeltes inderlighet ble satt i sentrum. Grundtvigianismen, fordi den gjorde evangeliet til et "indre opplevelsesfællesskab" (ibid., 26). Men hva satte så tidehververne inn i stedet? Presten Johannes Nordentoft skrev i 1930 i *Dansk Kirkeliv* at Tidehvervs credo var: Gud er alt, jeg er intet, og du er en idiot. Tidehverv har blitt beskyldt for å vektlegge det negative: Guds allmakt og dom fremfor Guds godhet og faderkjærlighet. Sitater som "Gud, ham kender vi meget lidt til" og "Gud er der ikke mere - han er død - han er druknet i vort liv", eller "Vi virker bedst ved vor tomhed og negativitet, som Gud kan fylde" (sitert i Bach 2004, 26) forteller litt om den nihilistiske posisjonen Tidehverv antok. Nietzsche ble ved flere anledninger omtalt positivt, i alle fall hans negativitet og polemikk, mens man var mindre begeistret for hans overmenneskedyrkelse og tro på kunsten. Heller skulle man sette forkynnelsen inn i tomheten (ibid.).

Etter å ha lagt seg ut med store deler av kirkeligheten fikk flere av tidehververne problemer med å finne arbeid. Gustav Brøndsted måtte nøye seg med å undervise i sløyd, mens Kristoffer Olesen Larsen og Tage Schack fikk embeder under store protester. Ofte var det sosialdemokratiske menighetsrådsmedlemmer som i opposisjon til misjonsfolk og biskoper hjalp tidehververne til embeder (ibid., 27).

Den tysk-lutherske teologen Rudolf Bultmanns bibelkritiske og eksistensfilosofiske arbeid ble viktigere i Tidehverv utover 1930-tallet. Gustav Brøndsted, Tidehvervs fremste ekseget, utarbeidet begrepet om "løgnen i Det nye testamente". I likhet med Luther, som blant annet oppfattet Jakobsbrevet som et stråbrev, mente Brøndsted at bibelfortolkning blir et spørsmål om hvordan man leser Skriften. Det finnes ingen helhet eller evige, etiske sannheter man kan påberope seg fra den gang Skriften ble til som kan brukes som reformprogram i nåtiden. Fortolkningen utspringer av den situasjon man står i - kristendom knytter seg til eksistensielle valg. Spørsmålet blir ikke hvordan man når til noe opprinnelig, men om evangeliet blir forkynt - eller løgnen. Brøndsted så ikke dette som subjektivisme, men som saklighet, ettersom det saklige aldri kan komme til syne i en historie som holder personen utenfor. Evangeliet møter mennesket i troen, og historien blir først levende når mennesket møter den i sin egen nåtid. Det er umulig å ta stilling til noe på abstrakte premisser, kun i øyeblikket kan det fattes avgjørelser (ibid.).

4.1.1 Andre verdenskrig og tiden etter

Annen verdenskrig og oppgjøret i etterkant markerer et viktig punkt i Tidehvervs historie. Danmark ble okkupert av Tyskland 9. april 1940, og regjeringen innledet et samarbeid med tyskerne som ble avsluttet i 1943. Flere av tidehververne var motstandsfolk, ikke fordi man var ideologiske motstandere av nazismen, slik saken stod for en rekke av de danske kommunistene som var aktive i motstandsarbeidet, men fordi konkrete menneskeliv og Danmarks selvstendige eksistens var truet. Hitlers ideologi forstod man som fullstendig uforenelig med kristendom i dens sammenblanding av guddommelig og jordisk, hvilket allerede ble omtalt i tidsskriftet i 1933 (Bach 2004, 28). Tage Schack, som kun hadde vært litt involvert i motstandsarbeidet, nektet å holde en tysterbegravelse etter manus fra tysterens familie, og sa i begravelsestalen at den avdøde hadde syndet både mot Gud og mennesket. Han ble derfor dagen etter likvidert av HIPO, et dansk uniformert korps som fungerte som tyskernes hjelpepoliti under okkupasjonen. Vilhelm Krarup, faren til Søren og aktiv i Tidehvert siden slutten av 1920-årene, var en av medforfatterne til skriftet *Opgørets nødvendighed* (1945), som var en kritikk av samarbeidspolitikken med tyskerne og oppgjøret etter okkupasjonen. Spørsmålet han og andre tidehververe som Knud Ejlert Løgstrup stilte, var: var rettsoppgjøret overhodet gyldig når man dømte dem som hadde fulgt regjeringens oppfordring om å samarbeide med tyskerne (bla. ved å verve seg til frikorps, til fronten i Tyskland, og til angiveri av kommunister og motstandsfolk), mens de oppfordrende politikere gikk fri. Tidehververne var skuffet over hvordan jusen ble tilpasset personstatus og at motstandsbevegelsen etter krigen allierte seg med det gamle systemet og unnlot å ta et ordentlig oppgjør (ibid.).

Idet 50-årene satte inn, var Tidehvervs anliggende fortsatt det samme: spørsmålet om hva er et menneske, og om hvordan kristendommens skulle forholde seg til den moderne kultur og samfunn etter hvert som samfunnet gjenetablerte og utviklet seg. Det ble holdt oppgjør med velferdssamfunnet; med rettspleien, oppdragelsen, omsorgen og særlig den filosofi og politiske ideologi som lå bak. Grosbøll anfører to forklaringer: på den ene siden oppfattet tidehververne velferdsstatens oppbygning som en unnskyldning for ikke å forholde seg til krigens etiske dilemmaer, en slags avledningsmanøver. Og på den andre siden gjorde utviklingen menneskets liv uegentlig: makten over den enkelte ble flyttet fra det private over i staten. Mennesket stod ikke lenger ansvarlig overfor sin neste i det

velferdsstaten hadde tatt over dets rolle gjennom formynderskap. Tidehverv stilte også spørsmålet om menneskene hadde rett til å gå ut fra at menneskelivet skulle være bekvemt. Velferdsstaten ble forstått som en ny avgud, som mennesket kunne forvente seg alt godt fra (Grosbøll 2007, 76f).

Etterkrigstiden fører også til et oppgjør med Knud Ejert Løgstrup. Løgstrup, som i 1943 ble ansatt som professor i etikk og religionsfilosofi ved Aarhus universitet, hadde utviklet en filosofi der utgangspunktet var at Gud hadde skapt én virkelighet, og at det i denne virkeligheten lå det visse fenomener som var spontane og tilgjengelige for enhver, så som tillit, barmhjertighet og talens åpenhet. Ifølge Løgstrup hadde mennesket allerede en forforståelse av nestekjærligheten før den hører Det nye testamentes budskap om nestekjærlighet, slik at Det nye testamentes forkynnelse knytter an til denne forståelsen. For Løgstrup var det derfor naturlig at humanisme, vitenskap og kristendom talte om én virkelighet, som var den samme.

Tidehververne, anført av Kristoffer Olesen Larsen, henviste til eksistensen, til avgjørelsen og øyeblikket i kierkegaardsk forstand, hvor det ideologiske og vitenskapelige kommer til kort. Olesen Larsen mente at Løgstrup ville ha evangeliet til å passe med tilværelsen. Både Bach og Grosbøll mener at uenigheten tildels kan tilskrives at tidehververne var prester, mens Løgstrup var universitetsansatt (Grosbøll 2007, 82f og Bach 2004, 28f): for tidehververne var Løgstrup "professoren, der bygget et etisk system og tænkende bringer orden i tilværelsen" (Olesen Larsen, sitert i Bach 2004, 28), fritatt for sogneprestens kall til å leve i dagliglivet med evangeliets forkynnelse. Tidehververne mente at Gud ikke egnet seg til å bli putt inn i et system. Teologi er ikke objektivt, men noe som kun viser seg i avgjørelsens øyeblikk, ettersom det ansvar evangeliet legger på mennesket består i være jorden og nesten tro. Diskusjonen mellom Olesen Larsen og Løgstrup vender forøvrig tilbake senere i min oppgave, ettersom den eksistensforståelse som utmyntes hos Olesen Larsen i stor grad er den samme som ligger til grunn for Søren Krarups prosjekt.

4.2 Søren Krarup

Søren Krarup hører til det som kalles Tidehvervs andre generasjon. Fra midten av 1960-årene begynte Tidehvervs andre generasjon å gjøre seg gjeldende, og i takt med tiden kom

det til nye oppgjør. Tidehverv hadde i alle år vært en broket forsamling av prester og lekfolk, og i andre generasjon inneholdt arbeidsfellesskapet en venstrefløy, som blant andre rommet Margrete Auken (senere Folketings- og Europaparlamentsrepresentant for Socialistisk Folkeparti), Ejvind Larsen (fremtredende marxist og senere redaktør av venstreavisen *Information*), og Henning Tjørnehøj (sosialdemokrat og sosialrådgiver). Hele venstrefløyen forsvant imidlertid i løpet av syttitallet, som konsekvens av Krarups kamp for at kristendommen ikke skulle kunne brukes politisk. Antinomisme-debatten på slutten av syttitallet og begynnelsen av åttitallet innebar også en avskalling. Begge disse forhold skal jeg gjøre rede for senere i oppgaven.

Krarup selv ble født 3. desember 1937 og er barn av motstandsmannen, tidehververen og presten Vilhelm Krarup og Bodil Marie Krarup (født Langballe). Han vokste opp under den tyske okkupasjonen av Danmark og etter hvert i den velferdsstaten som utviklet seg etter krigen. De første år bodde familien i Hammelev-Enslev på Jylland. I 1945 flyttet de til Amager i København, der Vilhelm virket som prest ved Simon Peters kirke. Søren Krarup har i flere bøker beskrevet barndommen som trygg, alminnelig og harmonisk. Som ung mann spilte han fotball på Fremad-Amagers førstelag i dansk tredjedivisjon og studerte teologi. Han utgav sin første bok, *Harald Nielsen og hans tid*, i 1960, og sin andre, *Hørups arv og hans arvtagere* året etter. Begge vakte en viss oppmerksomhet for deres krasse kritikk av kulturradikalismen og dens arv - en kritikk som Krarup har videreført i en rekke bøker og skrifter alle år siden. I 1962 giftet han seg med sin kone, Anette Elisabeth Lundsteen. De har fire døtre sammen. I 1965 ble han sogneprest i Seem, der han virket inntil han ble valgt inn på Folketinget for Dansk Folkeparti i 2001. Fra 1965 var han medutgiver av tidsskriftet Tidehverv og i 1984 ble han redaktør. Ytre sett er Krarups liv lite bemerkelsesverdig, men på sin prestegård har han altså utformet den tenkning som det er min oppgaves siktemål å kartlegge.

5. Analysedel

5.1 Historie- og menneskesyn: innledning

Hans Hauge skriver at Søren Krarups tekster best kan forstås om man kjenner til hans historiefilosofi (Hauge 2003, 211). Den formuleres allerede på første side i hans første

bok, *Harald Nielsen og hans tid* (Krarup 1960). Boken var skrevet etter oppmuntring fra kulturkritikeren Bjørn Poulsen, som samme år utgav *Ideernes krise i dansk åndsliv*. Krarup adresserer denne krisen allerede på første side, der han fastslår at åndslivet "lever ved, at modsatte livssyn lægger deres honning" (Krarup 1960, 7). Et livssyn avløser et annet ved at det appellerer til sider av mennesket "som det forrige har forsømt" (ibid.). Boken fortsetter som en kritikk av nyrasjonalismen, som etter Krarups mening erstattet 1800-tallets overspente og overåndelige romantikk, men som har befestet seg i åndslivet i så stor grad at åndslivet har stivnet. Mens romantikken representerte følelsene, har nyrasjonalismen, kulturradikalismen og brandesianismen stått for den analytiske inngangen til livet: vitenskapeligheten. Nyrasjonalismen har derfor forsømt følelsene, og sist følelsene var representert i Danmark, var i motstandsbevegelsen under annen verdenskrig. I den nasjonalkonservative litteraturkritikeren Harald Nielsen finner Krarup en skikkelse som står for noe annet enn kulturradikalismen gjennom sin vektlegging av det nasjonale, men fordi det ikke fins noe jordsmonn for den impulsen i åndslivet ender han i et motsetningsforhold til kulturradikalismen generelt og Georg Brandes spesielt. Motstanden mot Brandes, som var av jødisk opprinnelse, leder i ytterste konsekvens til at Harald Nielsen blir antisemitt.

Allerede i denne boken begynner noen av de motsetningsparene som dominerer Krarups tenkning å komme til uttrykk. Følelser mot fornuft. Kulturradikalisme mot det nasjonale. Vitenskap mot eksistens. Åndslivet er "et vidnesbyrd om, at det menneskelige i een tid afføder en reaktion i en anden" (ibid., 7). Dog har åndslivet ved utgivelsen av Krarups første bok enda ikke avfødt noen reaksjon.

Krarups menneskesyn bestemmes allerede her som grunnleggende enhetlig. Forholdet mellom idé og praksis er at: "Ideen er mennesket, og der er ikke tale om, at mennesket kan gå uden for sig selv. Idé og praksis er eet. Det ene er det andet, det praktiske er det ideelle og det ideelle praktisk" (Krarup 1960, 78). Mennesket er ett, og det kan derfor ikke skilles mellom dets tanker og dets handlinger.

Søren Krarup hadde opprinnelig planlagt å studere historie, men endte med teologi. Den historiske interessen i tiden er imidlertid til stede i alle hans verker, som alle kan leses som

et kristent tilsvar til tidens strømninger, båret oppe av Krarups personlige engasjement. Krarup har derfor aldri utgitt noe teoretisk storverk, men heller en rekke leilighetsskrifter der teologi, idéhistorie og historiske analyser blandes med personlige anekdoter og småfortellinger. Det er derfor vanskelig å uteske et totalt system av hans tenkning, men jeg gjør i oppgaven likevel et forsøk på å kartlegge bevegelsene og de ideer som driver den. Grunnleggende i min analyse er at Krarups tenkning er *reaksjonær*, dvs. en reaksjon på strømninger i tiden.

5.1.1 Kampen om mennesket: Det moderne sammenbrudd

Krarups bredest anlagte verk er *Det moderne sammenbrud 1789-1984* (1984/ny utgave 2001). Verkets tittel uttrykker et pessimistisk syn på den historiske utviklingen i den vestlige verden siden den franske revolusjon: "fra guillotinen til GULag", som det står på bokens bakside. Den observante leser vil også legge merke til at Krarups motstand mot kulturradikalismen gjenspeiles i tittelen, som spiller på Georg Brandes' såkalte moderne gjennombrudd.

Det modernes honning har altså ikke vært av den beste sorten, for å holde meg til poenget fra *Harald Nielsen og hans tid*. Den moderne honning har preget den vestlige verden og forsterket sammenbruddet. Som i de fleste av Krarups bøker defineres ikke begrepet "moderne". Dog siktes det ikke først og fremst til den teknologiske utviklingen, men heller til den ideologi og det tankesett som ligger til grunn for sammenbruddet.

For Krarup innebærer disse ideene et forfall der Gud settes til side og mennesket blir universets målestokk. Symbolsk skisserer han hvordan de revolusjonære i 1793 avholdt en "fornuftens gudstjeneste" i Notre Dame, hvor en skuespillerinne, altså et menneske, symboliserte den fornuft som skulle tilbes som den nye guddom, og hvor menneskerettighetene ble opplest som den nye tids hellige skrift (Krarup 1984/2001, 11). Grunnlinjen i nyere europeisk åndshistorie er derfor i Krarups øyne konflikten mellom avguderi og kristendom og mellom revolusjon og tradisjon.

Ved å forstå den franske revolusjon som et vannskille i europeisk historie knytter Krarup

an til en konservativ tradisjon som begynner med den irsk-engelske filosofen og parlamentarikeren Edmund Burke (1729-97). Burkes mest kjente bok, *Reflections on the Revolution in France* (1790), utkom på Tidehverv forlag i 1987, men dens tanker begynte å gjøre seg gjeldende i tidsskriftet på begynnelsen av åttitallet (Bramming 1993, 117). Burkes bok var et samtidig angrep på den franske revolusjonens ideer – ideene om frihet, likhet og brorskap. Etter Burkes mening fornektet disse ideene at menneskets natur er innvevd i de samfunnsinstitusjoner og tradisjoner – den sivilisasjon – som skal verne om individet og sikre dets frihet innenfor samfunnsfellesskapet. Burke var derfor motstander av Voltaire og den religionsfiendtlige del av den franske opplysning, og kritisk til det han mente var det abstrakte menneskesynet som preget opplysningens revolusjonære fase. Han forstod den franske revolusjon som en moralsk revolusjon, som underkjente individets forrang overfor samfunnet og ønsket å ødelegge den solidaritet som sprang ut fra en felles tradisjon og var nødvendig for samfunnets fortsatte beståen. Denne felles tradisjonen innbefattet religionen. For Burke bestod sann frihet ikke i å stå alene, i å søke å få egne ønsker og behov oppfylt, men frihet var noe den enkelte opplevde når han eller hun levde i fellesskap med medmennesker uten vilkårlige trusler mot sitt liv, familie eller eiendom (Böss 2006, 79f).

Revolusjonen og dens ideologiske forankring i menneskerettighetene setter ifølge Krarup nemlig *mennesket*, og ikke lenger Gud, som tilværelsens midtpunkt og herre – ikke bare på et idéplan, men som gjeldende for samfunnet. Det er i mennesket samfunnet skal forankres, og menneskerettighetene av 1789 innebærer en fraskrivelse av det menneskelige ansvar; når mennesket blir Gud ved å bli tilværelsens mål og grunnleggende instans, blir det slik at enhver menneskelig utfoldelse begrunner og forsvarer seg selv. Dette kaller Krarup for en "absolut humanisme" (Krarup 1984/2001, 11), og revolusjonen er derfor et uttrykk for den nietscheanske omvurdering av alle verdier som følger av at Gud er erklært død. Derfor mener han at "[p]roblemet er religiøst" (ibid., 17) og et spørsmål for den kristne forkynnelse. Krarup er forøvrig ikke interessert i noen sontring mellom ulike strømninger innenfor opplysningen eller blant den franske revolusjons ideologer; hans anliggende er ikke å redegjøre for den ene eller den annen side, men heller å bestemme *sammenbruddet* som en konsekvens av de ideene som preger revolusjonen.

Som så ofte i Krarups bøker forstås den franske revolusjon gjennom en idéhistorisk sammenstilling av to kontrasterende åndshistoriske strømninger, som igjen representeres ved en sammenstilling av to representanter for disse strømningene. I europeisk sammenheng står kampen ifølge Krarup mellom den danske filosof og teolog Søren Kierkegaard (1813-1855) og den tysk-jødiske filosof Karl Marx (1818-1883): "de to egentlige antagonister i de seneste århundreders europæiske åndshistorie" (ibid, 31). Marx er revolusjonens tenker, mens Kierkegaard er kristendommens. Begge lever i etterkant av revolusjonen, men står i hver sin linje: Kierkegaard på religionens og tradisjonens side, mens Marx er tenkeren som fremfor noen representerer det moderne sammenbrudd.

For å gjøre rede for motsetningen mellom kristendommens anti-idealisme og det moderne sammenbrudds idealisme har jeg trukket inn Søren Kierkegaards *Philosophiske smuler* (1844/ny utgave 1995). Dette er Kierkegaards oppgjør med den forståelsen av sannhet som den tyske filosofen Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) og hans disipler stod for. Hegel og senere Marx mente at de ved egen fornuft hadde funnet det absolutte prinsipp som bandt livet sammen til en enhet. Alt kunne erkjennes ved den menneskelige fornuft, som kunne uttrykke en objektiv sannhet som gjaldt for alle (Wyller 1996, 398). Kierkegaard fastholder imidlertid at sannheten kun er til stede for det *enkelte* individ i *troen*. For å forstå Krarups sannhetsbegrep, og den absolutte motsetning som råder mellom denne sannheten og en universalsannhet som kan nås ved menneskelig erkjennelse, ikke ved Guds åpenbaring, går jeg derfor i dybden på denne boken.

5.1.2 Søren Kierkegaards *Philosophiske Smuler* (1844)

Philosophiske Smuler er skrevet av Søren Kierkegaard, men utgitt under pseudonymet Johannes Climacus. På forsiden av førsteutgaven formuleres de spørsmål som boken forsøker å svare på: "Kan der gives et historisk Udgangspunkt for en evig Bevidsthed; [...] kan man bygge en evig Salighed paa en historisk Viden?". Disse spørsmålene ble først formulert av den tyske opplysningsfilosofen Gotthold Lessing (1729-1781) (Wyller 1996, 375). *Philosophiske Smuler* dreier seg om sammenhengen mellom historie og sannhet, og hvilken rolle den åpenbarte frelsen i Jesus Kristus spiller (ibid, 401). Boken er derfor en utforskning av spørsmålet om hva sannhet er og hvordan den kristne tro gir et svar på

dette, et svar som står i motsetning til den hegelske tro på at sannheten er mulig å nå gjennom menneskelig erkjennelse og tenkning. Det er vanlig å forstå den som Kierkegaards forsøk på å begrunne nødvendigheten av Kristi inkarnasjon i et allment filosofisk språk. Selv om navnet Jesus Kristus aldri nevnes, er boken så full av henvisninger til kristendommen og Bibelen at den regnes blant Kierkegaards teologiske hovedverk.

5.1.2.1 To alternative veier til sannhet: den sokratiske eller den kristelige

Johannes Climacus søker å belyse spørsmålet om hva som er sannhet for det enkelte menneske. For å gjøre dette tar han utgangspunkt i to ulike alternativer, som er det kristelige og det sokratiske alternativet. Den sokratiske inngangen til spørsmål om sannhet tjener som representant for all filosofisk idealisme (Thulstrup 1977, xxii). Dens tese er at mennesket er i besittelse av sannheten, slik at det egentlige problemet består i å få sannheten frem. I dette alternativet blir sannhet en *gjenerindring* av det mennesket allerede vet, men som det ikke ved egen vilje formår å innse. Derfor trenger mennesket en lærer, som ikke lærer bort sannheten, men fungerer som en jordmoder for å bringe sannheten frem. Å nå sannhet er derfor en selverkjennelse: "Selverkjendelse er en Guds-Erkjendelse" (Kierkegaard 1995, 9). Det enkelte menneske kan selv tilegne seg sannheten, fordi den ligger slumrende i enhver.

For Johannes Climacus blir imidlertid dette problematisk; "Øieblikket" hvor mennesket kommer i sannhet mister sin betydning: "Det timelige utgangspunkt er et Intet [...] i samme Nu er hiint Øieblik skjult i det Evige" (ibid., 11). Når mennesket har gjenerindret sannheten har intet nytt inntruffet, for mennesket har kun erindret det som allerede er tilstedeværende i selvet. Mennesket er derfor evig i sin sannhet. Dets timelige utgangspunkt har ikke noe å si hverken fra eller til.

Climacus undersøker derfor hvorvidt øyeblikket i tiden ikke er tilfeldig, men kan ha en avgjørende betydning. Dette er utgangspunktet for det kristelige alternativet. I dette alternativet er den enkelte i utgangspunktet bestemt fundamentalt utenfor sannheten, "end ikke i Uvidenhedens Form" (ibid.). Læreren kan ikke, som i det sokratiske utgangspunkt, vekke noen erindring, fordi både eleven og læreren grunnleggende ikke

kjenner til noen sannhet. Det eneste læreren kan sørge for er at eleven innser at det eksisterer i usannhet. Kierkegaard innfører her en endring i hvem som lærer bort, og begrepet lærer byttes ut med "Guden". Guden har i utgangspunktet gitt mennesket betingelsen for å forstå sannheten, men mennesket har ved egen skyld mistet denne. Denne tilstanden der mennesket ved egen skyld er "ufri og bunden og udelukket" kaller Climacus "Synd" (ibid, 13), og det er kun en lærer som kan gi betingelsen for at mennesket kan løses fra denne tilstanden. Denne læreren kaller Climacus "Frelser" og "Forløser" (ibid, 15). I motsetning til den sokratiske lærer gjenoppvekker ikke frelseren en evig slumrende sannhet, men i et øyeblikk i tiden forløser han mennesket. Denne forløsningen skjer i det Climacus kaller "Tidens Fylde" (ibid, 16). Dette begrepet er hentet fra Pauli brev til Galaterne 4,4: "Men i tidens fylde sendte Gud sin sønn, født av en kvinne og født under loven", hvilket antyder at nettopp dette er menneskets forløsning fra synden gjennom Jesus Kristus. Forløsningen setter mennesket i sannhet, og er så fundamental at den enkelte går til "at blive til fra ikke at være" (ibid, 19).

I det sokratiske alternativet skylder ikke eleven læreren noe, fordi sannheten allerede ligger i ham selv. I det kristelige er det Gud som forløser mennesket ved å komme til det. Derfor er menneskets forhold til Gud et forhold i takknemlighet og tillit. Kierkegaard knytter derfor an til den lutherske talen om at det er Guds nåde som frelser mennesket, og ikke bestemte menneskelige gjerninger. Kun ved *troen* på Guds nåde blir mennesket frelst (Christoffersen 1996, 92).

5.1.2.2 Guds kjærlighet

Guden beveger seg selv i kjærlighet. Han skjenker dermed ikke forløsningen fordi mennesket krever det eller fordi han tvinges: "Guden behøver ingen Discipel for at forstaae sig selv og ingen Anledning kan saaledes foranledige ham" (ibid, 22). Gudens problem er imidlertid at han ønsker at mennesket skal elske ham på like fot. Climacus sammenligner Guden med en konge som er forelsket i en fattig pike. Om piken forelsket seg i den mektige kongen, ville det være som underlegen ham og blendet av hans pomp og prakt – det ville være en kjærlighet der piken umulig kunne være frimodig og glemme at hun selv var en en fattig pike og kongen en konge. Guden bekymrer seg derfor for hvordan han skal "faae Ligheden tilveiebragt" (ibid, 25) så kjærligheten ikke blir falsk og

ender ulykkelig. Climacus skisserer to løsninger på hvordan Guden skulle kunne møte mennesket i likhet. Det første løsningsforslaget er en Opadstigen, der mennesket blir som Guden. Dette forkaster Climacus fordi det både for mennesket og Guden selv ville være et bedrag. Mennesket ville bli lik Guden og evig, men mennesket lever jo i timeligheten og øyeblikket. Oppadstigen ligner derfor på det sokratiske alternativ, der mennesket evig besitter sannheten. Det andre løsningsforslaget er en nedadstigen, der Guden viser seg som "den Ringeste" (ibid., 29); den som er alle mennesker lik fordi alle dypest sett er skrøpelige, den som tjener andre fordi alle dypest sett tjener noen. Kongen blir på denne måten den fattigslige piken lik, slik at de kan møtes på like fot. Forskjellen er at skikkelsen ikke er påtatt, slik den ville være for mennesket hvis det ble Guden lik. Derfor kommer Guden i skikkelse av en fattig tjener, en som må ta del i menneskets vanskeligste kår: "Guden [maa] lide Alt, taale Alt, hungre i Ørkenen, tørste i Qvaler, være forladt i Døden, absolut lig den Ringeste" (ibid., 30). Den kjærligheten Gud skjenker ved å ta del i lidelsen, er derfor også selv trengende. Den ringe piken kan forstå kongen på like fot, hvilket vil si at mennesket herved har blitt gitt betingelsen for å forstå sannheten. Selv om Gud ved sin nedadstigen ikke umiddelbart er gjenkjennelig som Gud, er forståelsens mulighet nå til stede.

5.1.2.3 Troen på paradokset

Den sannheten mennesket her blir gitt muligheten til å forstå kaller Climacus for det "absolute Paradox" (ibid., 34). Paradokset kommer av at mennesket vil "opdage Noget, den ikke selv kan tenke" (ibid.), nemlig at Guden kommer til jorden. Dette er umulig for tanken å romme; det får forstanden til å gå under i sin lidenskap etter å forstå. Denne tanken, som forstanden møter som noe utenkelig, er Guds åpenbaring i Jesus Kristus på et øyeblikk i historien. Dette er umulig å forstå, og mennesket møter her forstandens grense. Denne grensen er en konsekvens av synden, som fastholder den absolutte forskjell mellom Guden og mennesket og gjør det umulig for mennesket ved egen kraft å fatte paradokset og komme i sannhet.

Climacus avfeier derfor de tre klassiske Gudsbevis: at vi forstår at Guden må være det høyeste vesen, den ubevegede bevegelse eller den eller det som skaper orden i universet, fordi de er menneskelige forsøk på å tenke seg frem til noe som er umulig å nå ved

forstanden. Gud kan ikke bevises: er han til er det dårskap å bevise det, er han ikke til er det en umulighet å bevise det (ibid., 37). Guden er det "Ubekjendte som Grændse" (ibid., 42), fordi paradokset er umulig for vår forstand å gripe. Derfor ligger til enhver tid i menneskets fristelse "den lunefulde Vilkaarlighed, der veed at den selv har frembragt Guden" (ibid.), nemlig at mennesket selv ved intellektet skaper Guden i sitt bilde. Forskjelligheten mellom Gud og menneske blir i dette tilfelle skapt av en selv og ens egen tenkning, og da opprettholdes ikke den grunnleggende forskjellen mellom Gud og menneske, snarere blir disse identiske: "Forskjelligheden, som hænger sig fast ved Forstanden, har forvirret denne, saa den ikke kjender sig selv, og ganske consequent forvexler sig selv med Forskjelligheden" (ibid., 42f). Det er dette som skjer i idealistisk og hegeliansk filosofi, der enkeltmennesket innbiller seg at det kan finne sannhet ved egen tenkning og forstand. Climacus' kristelige alternativ er paradokset: "thi er Guden absolut forskjellig fra Mennesket, saa er Mennesket absolut forskjelligt fra Guden, men hvorledes skulde Forstanden fatte dette?" (ibid., 44). Når forstanden støter på paradokset har den to muligheter: enten å møte det i forståelse, hvilket Climacus kaller "Tro", eller å møte det i forargelse. Forståelsen for paradokset, troen, er "Daarskaben" eller "det Absurde" (ibid., 49). Troen er derfor et sprang for forstanden; det innebærer å kaste seg ut på de sytti tusen favners dyp, for å sitere en kjent kierkegaardsk frase.

Den kristne tros gjenstand er den evige Guden som åpenbarer seg i historien, og dette skiller kristendommen fra alle andre åndsretninger: "Som bekjendt er nemlig Christendommen det eneste historiske Phænomen, der uagtet det Historiske, ja netop ved det Historiske, har villet være den Enkelte Udgangspunkt for hans evige Bevidsthed, har villet interessere ham anderledes end blot historisk, har villet begrunde ham hans Salighed paa hans Forhold til noget Historisk" (ibid., 105). Frelsens betingelse er en historisk åpenbaring, som kun kan gripes i troen. I troen blir mennesket en syntese av endelighet og uendelighet. Den troende ser med det Kierkegaard kaller "troens autopsi"; han ser ikke med andres øyne, men det enhver troende ser med troens øyne (ibid., 98).

Gudens lære til mennesket er således den lære at Guden var til stede på jorden, og dette at Guden ble til som et historisk faktum er troens gjenstand. Med brodd mot sin tids kirkelighet understreker Climacus at dette faktum ikke er noe mindre anstøtelig eller paradoksalt fordi det har blitt naturalisert som en del av kulturen. På Jesu tid var det

vanskelig å komme til tro, fordi man da var fristet til å se Jesus kun som et enkelt menneske og glemme at her viste faktisk Guden seg på jorden. På Climacus tid var det vanskelig å tro på Jesus Kristus fordi man tok troen for gitt fordi den hadde blitt naturalisert som en etablert sannhet i samfunnet. Mot dette holder Climacus frem at forholdet til paradokset, troens forståelse, alltid er preget av lidenskap, fordi paradokset er så ufattbart: "Troen er alltid Stridende" (ibid., 104)

5.1.2.4 Troens formidling

Men hva kan da andre mennesker gjøre for å viderebringe troen? Den enkelte kan videreføre den historiske viten om Jesus, slik f. eks. evangeliene gjør – men denne historiske viten er betydningsløs for troen, fordi den er historisk og ikke evig. Derfor er det heller ikke mennesket som gjennom en viljesakt kommer til tro. Betingelsen kan kun gis av Guden i øyeblikket. Kristusåpenbaringen betyr at det evige bryter inn i det timelige – tilsvarende er troen en avgjørelse der det timelige og det evige knyttes sammen. Sannheten gis den enkelte i øyeblikket av Gud og kan ikke gjenskapes eller gjenfortelles. Dette er kristendom, og kristendommen står derfor i motsetning idealismens påstand, fra Platon og Hegel, om at mennesket i seg selv er i umiddelbar forbindelse med det guddommelige. Climacus sier ikke at spørsmålet om hva som er sannhet, idealisme eller kristendom, kan avgjøres gjennom en tankemessig analyse i hypotesens form, men at gjennom denne påvisning må ethvert menneske ved møtet med det absolutte paradoks svare ved å velge ett av to: enten med tro eller med forargelse (ibid., 98ff).

Climacus interesserer seg derfor ikke noe videre hverken for Jesu liv eller lære som sådan; troen oppstår av paradokset og ikke av den historiske viten om hvordan Guden virket på jorden. For Climacus er derfor den enkeltes rolle å viderebringe viten om at Guden viste seg på jorden på et tidspunkt i historien: "Selv om den samtidige ikke hadde efterladt Andet end disse Ord: 'vi have troet at Guden Anno det og det har viist sig i en Tjeners ringe Skikkelse, har levet og lært iblandt os, og er derpaa død' – det er mere end nok" (ibid., 100). Denne viten om at Guden har virket på jorden er tilstrekkelig for at senere generasjoner kan komme til tro. Gjennom å meddele dette gir den enkelte andre troens anledning, men troen er fortsatt kun Guds å gi, i det øyeblikket der forstanden støter sammen med paradokset.

Her kunne den kritiske tilføyd at Climacus jo selv gir en oppskrift på å forstå sannheten, men Climacus forsvarer seg mot at han selv skulle ha oppfunnet dette tankeprosjektet, fordi han jo sier det samme, på dikterisk vis, som Evangeliet, som jo er gitt av Guden. I bunn og grunn er hans forsøk derfor ikke annet enn et plagiat (ibid, 32). Climacus forsøker å gjengi noe i dikterisk form som i utgangspunktet ikke er diktning: at Gud kom til jorden i tjeners skikkelse for å vinne mennesket.

5.1.3 Søren Krarups forståelse av Kierkegaard

For Søren Krarup er Kierkegaards påvisning av forskjellen mellom den kristne sannhet i troen og den menneskelige troen på at det selv kan nå noen sannhet et "tidsoppgjør i radikal forstand" (Krarup 1984/2001, 17); Kierkegaards forfatterskap er i Krarups øyne direkte vendt mot den franske revolusjonens proklamering av at sannheten om mennesket er at det er. Med andre ord forlenges Kierkegaards kamp mot den idealistiske filosofi til også å være en kamp mot det moderne sammenbrudd. Kampen står mellom kristendommens tro, som er gitt av Gud og kun kan nås av den enkelte, og underordninger av enkeltmenneskets eksistens under menneskeskapte sannheter. Krarup vender her opp ned på mye av det som vanligvis regnes som fremskritt innenfor den menneskelige historie. Den franske revolusjons proklamering av menneskerettighetene er i hans øyne et forsøk på å sette menneskeskapte prinsipper som bestemmende for menneskenes liv. Med disse ble det proklamert som sannhet at menneskene er *like*, men for Krarup er det kun slik at menneskene er like for Gud, mens de på jorden er totalt ulike (ibid., 49). Menneskerettighetene ser han derfor på som et forsøk på å stille en menneskeskapt og dermed timelig sannhet som *evig*, mens det kun er i troen at det er mulig for det syndige menneske å tilnærme seg noen som helst evighet.

Krarups lesning av Kierkegaard plasserer ham dermed i opposisjon til revolusjonen, som i Krarups øyne forkynner en sannhet om menneskelivet som er en annen enn den kristne tros sannhet. I hans øyne er ikke Kierkegaards forfatterskap et "subtelt tankespind" (ibid., 18) som forsøker å sette tilværelsen i system, men en enfoldig forkynnelse av kristendom. Han siterer en av Kierkegaards senere skrifter, "Om min forfattervirksomhed" (1855), der Kierkegaard skriver at han kun har villet én ting i sitt forfatterskap: "dette ene er det religiøse, men det religiøse helt og holdent sat ind i refleksion, dog således, at det helt og

holdent tages ud af refleksion tilbage i enfold" (sitert i *ibid.*, 19). I *Philosophiske Smuler* er spørsmålet om sannhet knyttet til et valg. Valget står mellom å ta imot betingelsen og troen fra Gud eller å møte paradokset, at Gud ble menneske i tiden, med forargelse. For Krarup er dette valget et spørsmål "den enkelte, der afgør sig" (*ibid.*, 33) – og når avgjørelsen faller til troens fordel betyr dette en avgjørelse til enfoldighet, som består i "at skulle være et enkelt eksisterende menneske med sin næste under Guds ord" (*ibid.*, 19). Det kierkegaardske begrepet *hin enkelte* oppsummerer dette, og gis ikke en frigjørende individualistisk betydning der det enkelte individ settes alene, for eksempel ved at den enkelte skaper seg selv - Krarup siterer Kierkegaard på setningen: "[jeg] skaber ikke mig selv, jeg vælger mig selv" (*ibid.*, 31) - men snarere en kristelig betydning der den enkelte ved sitt valg velger å akseptere sin konkrete, av Gud skapte tilværelse i fellesskap med nesten, med Guds ord som øverste autoritet. Troen holder mennesket fra å forkynne noen annen ideologi eller sannhet om menneskets tilværelse på jord, annen enn den sannheten som den enkelte kan ta del i ved troens gave. Den franske revolusjon forkynte imidlertid fornuften og frihet, likhet og brorskap er sannheten, og således står den i et absolutt motsetningsforhold til kristendommen.

5.1.4 Karl Marx

Kierkegaards absolutte antagonist som tenker er i Krarups øyne Karl Marx. Riktignok levde ikke Marx under den franske revolusjon, men Krarup forstår hans tankegods som inkarnasjonen av den kristendoms- og tradisjonsfiendtlige tenkningen som revolusjonen er et uttrykk for.

Karl Marx forlenger i Krarups øyne den tyske, Hegel-inspirerte filosofen Ludwig Feuerbachs (1804-1872) tese om at mennesket har skapt Gud i eget bilde. Feuerbach, mest kjent for verket *Das Wesen des Christentums* (1844, på norsk kalt *Kristendommens vesen*), mente at den kristne religion handlet om mennesker og ikke Gud. Det var mennesket som var universets herre, men det våget ikke å stå inne for denne innsikten. Religionen oppstod fordi mennesket overførte sin maktstilling på en religiøs størrelse. For Marx var det heller de materielle forhold som gjorde religionen nødvendig: den oppstod som trøstende surrogat under lidelse og undertrykking, og dens forsvinning var betinget av massenes frigjøring fra elendigheten. For Marx var det således mulig å løsne

Guds grep om mennesket gjennom handlinger og opplysning. Ved å forandre på den rådende fordeling av goder, hvilket bare kunne gjøres gjennom en revolusjon, kunne man realisere et samfunn der religion ikke lenger var nødvendig (Wyller 1996, 394).

Det finnes kristne teologer, blant annet de såkalte frigjøringsteologene, som har kombinert Marx med kristendom. For Krarup gjør imidlertid Marx' feuerbachske tese om at "*Mennesket skaper religionen, religionen skaper ikke mennesket*" (sitert i Krarup 1984/2001, 22) en slik syntese umulig. Når religionen blir en konsekvens av de materielle forhold er dens forsvinning betinget av en frigjøring fra elendigheten. Ved å endre fordelingen av goder gjennom revolusjoner kan mennesket realisere et samfunn der religion ikke lenger er nødvendig, og i ytterste konsekvens kan menneskene ved egen innsats fjerne Gud. Dermed ender mennesket selv opp som Gud.

Mot dette fremholder Krarup kristendommens forkynnelse om at det er Gud som skaper mennesket, prinsipielt og apriorisk. Det er også Gud som skjenker mennesket sannheten. Menneskets synd består i at det nekter å anerkjenne dette og i stedet ønsker å skape seg selv og sin egen sannhet. Derfor er marxismen en form for avguderi, der mennesket settes i Guds sted; når Marx postulerer at religionen er menneskeskapt, tilraner dette mennesket rollen som skaper. Ved at revolusjonen knyttes til et ideal om at mennesket skal være evig fritt og dermed evig utfoldende innebærer dessuten dette at alle jordiske forhold permanent må omstyrtes, fordi mennesket på jorden er satt i fellesskap som naturlig begrenser både utfoldelsen og friheten. Når en menneskeskapt, timelig unnfanget idé blir satt som absolutt målestokk for tilværelsen på jorden, blir livet en evig kamp for å realisere denne ideen.

Motstanden mot marxismen er et gjennomgående trekk hos Søren Krarup. Som ung mann var han vitne til hvordan den såkalte ny-radikalismen og dens forlengelse i marxistisk og maoistisk retning preget Danmark på slutten av sekstitallet og videre. Allerede på dette tidspunkt holdt Krarup et foredrag med tittelen "*Marxisme og kristendom*" (1968). I foredraget ble marxismen beskrevet som en lovreligion som hadde til hensikt å omstyrte det bestående til fordel for et menneskelig paradys på jord, og derfor var fullstendig inkommensurabel med kristendommen – for hvilken Gud var alle tings formål (Krarup

1998, 147).

Det kan være verdt å bemerke at Krarup ikke er alene om å påpeke det eskatologiske ved marxismen; også en norsk teolog som Trygve Wyller påviser hvordan frelestanken utspiller seg hos Marx, da Marx så på det stadium der mennesket hadde realisert det kommunistiske samfunn som en "løsning på historiens gåte" (Wyller 1996, 394). Wyller skriver derfor at Marx var preget av en endetidsoptimisme som også kan forstås religiøst, som frelse ved utviklingen av bestemte samfunnsformer. Gudsriket trekkes ned på jorden og blir en realiserbar størrelse. At Krarup forstår marxismen som religiøs skiller seg derfor ikke spesielt fra gjengse oppfatninger av Marx' tenkning, men for Krarup gjør dette at motsetningsforholdet mellom kristendom og marxisme blir absolutt. I tillegg til spørsmålet om hvorvidt Gudsriket kan realiseres på jorden eller ei, er det spørsmålet om hva det vil si å bli konkret (*gegenständlich* for Marx' del) som for Krarup skiller de to tenkerne avgjørende fra hverandre. Det å bli konkret forstår Krarup som "betegnelsen for, at mennesket kommer ind i virkelighedens rige og i den forstand opfylder sin egentlige bestemmelse" (Krarup 1984/2001, 42). Å bli konkret er å bli virkelig, å bli i sannhet.

5.1.5 Å være konkret

I Kierkegaards *Philosophiske Smuler* er det å være i sannhet å bli seg bevisst som en syntese av endelighet og uendelighet: å motta betingelsen for den evige sannhet av Gud og komme til tro ved det paradoksale i at Gud ble menneske. Mennesket kan kun bli seg selv, i sannhet, ved forholdet til Gud. Hos Krarup vendes dette polemisk mot Marx, fordi Marx identifiserer det å bli egentlig med økonomisk-materielle forhold. Menneskets sanne tilstand blir i dette tilfelle å være en del av samfunnet, og evighetens perspektiv utelates eller trekkes ned på jorden. På veien forsvinner Kierkegaards "hin enkelte": hos Marx går den enkelte opp i de forhold som til enhver tid råder, fordi menneskets bestemmelse, dets mulighet til å bli virkelig, betinges av de samfunnsmessige tilstander. Krarup siterer hvordan Marx utlegger sin forståelse av mennesket som et artsvesen: "Menneskets *virkelige*, virksomme forhold til sig selv som artvæsen eller dets virksomhed som et virkeligt artsvesen, dvs. som menneskelige væsen, er kun mulig derved, at det virkelig skaber ud af alle sine artskræfter – hvilket igen kun er mulig ved menneskenes fællesvirke, kun som resultat af historien" (sitert i Krarup 1984/2001., 37). Mennesket

defineres her som *artsvesen*, og dets eneste mulighet for å bli virkelig består i å uttrykke artskreftene gjennom arbeidet. I denne tankegangen underlegges individet arten, som et vesen som realiserer seg selv som en del av samfunnsmaskineriet. Som Marx skriver: "Det drejer sig frem for alt om at undgå at 'samfundet' igen fikseres som en abstraktion i modsætning til individet" (sitert i *ibid.*, 38). Menneskets individuelle liv blir i Krarups forståelse av Marx underlagt en permanent og absolutt fordring om å være en del av samfunnet, og arbeidet blir en selvskapende prosess der mennesket realiserer seg selv som en del av arten.

Hos Kierkegaard blir mennesket konkret kun gjennom et personlig forhold til Gud. Mennesket er dermed ikke underlagt samfunnets interesser, men sin lojalitet overfor en absolutt instans. Forholdet er av personlig og eksistensiell art, fordi det er et spørsmål om hin enkelte overfor Gud. Arbeidet, som hos Marx blir en måte å realisere seg selv på, gjennom deltagelse i samfunnet, kan utføres "for dets egen skyld, for resultatets skyld, for livets skyld" (*ibid.*, 39). Fordi mennesket har mottatt sannheten og derfor lever i tillit til at det er rettferdiggjort ved troen alene, kan mennesket arbeide i fred fordi livet, med arbeid og hvile, er en gave fra Guds hånd. I denne tilliten er mennesket bevisst på at det lever i den timelige verden og ikke selv er evig. Dermed slipper det å mistenkeliggjøre sin egen virkelighet, slik det blir nødt til når det absolutte og evige er noe som kan etableres i det dennesidige, som i det marxistiske paradiset. Ved troen slipper mennesket å skulle omvelte samfunnet eller virkeligheten og blir satt fri til å konsentrere seg om sitt eget liv. I så måte innebærer troen for Krarup også at mennesket har et privatliv, der det alene står ansvarlig overfor Gud, og ikke ansvarlig overfor innføringen av en bestemt samfunnsform.

Dette er den *enfoldige* eksistens, som for Krarup er det hele Kierkegaards forfatterskap dreier seg om. Å være konkret er i Krarups fortolkning av Kierkegaard enfoldig å overta sin eksistens i tillit til Gud, ikke å mistenkeliggjøre den eller forsøke å omskape den: "At vorde concret er altså at gå ind i denne timelige verden med sin næste på den evige Guds befaling om at skulle det" (*ibid.*, 45). I troen innser mennesket sannheten om sin eksistens: at det er en syntese mellom endelighet og uendelighet. Mennesket føres av Guds ord bort fra seg, til paradokset, for så å gis tilbake til seg selv i sannhet. Å være konkret er i denne forståelse troens eksistens fra dag til dag. Troen er så å si en bevissthet om at evigheten fins, om at Gud har åpenbart seg i det historiske, men derfor er den også

en erkjennelse av at denne sannheten er gitt av Gud og ikke noe mennesket selv kan skape. Derfor står kristendommen hos Krarup i fundamental opposisjon til marxismen eller enhver annen åndsretning som forsøker å innføre et evig samfunn eller en jordisk idealtilstand. På jorden gjelder "hin enkelte", der den enkelte står personlig ansvarlig overfor den evige Gud, og ikke overfor innføringen av et absolutt prinsipp, som det klasseløse samfunn eller absolutt menneskelig likhet.

5.1.6 Det moderne sammenbrudds faser

Konsekvensen av den franske revolusjons ideer er etter Krarups mening giljotinen. Når mennesket selv tror at det kan skape et samfunn der likheten råder, må de som er ikke er like henrettes. Konsekvensen av Marx' tenkning er GULag, der de som utøver sin bestemmelse som artsvesen ved å bidra til samfunnet drives til døde i arbeidsleire. Begge deler er resultater av Guds død og den ansvarsfraskrivelse som følger av dette postulatet, der evigheten blir dradd ned på jorden og menneskelivet blir satt under ideenes dom istedenfor Guds: "Uden Kristus er alt jo tilladt. Uden Kristus er mennesket sin egen lov – og så er der ingen lov" (Krarup 1984/2001, 57). For Krarup er tilværelsen et enten-eller, der mennesket enten tror på Gud eller gjør andre ting til avguder – ideer, samfunnsformer, mennesket selv. Når mennesket ikke stilles under Guds dom tror det selv at det er rettfærdig, og da legitimerer enhver menneskelig handling seg selv.

Mellom giljotinen og GULag er det imidlertid flere faser der det moderne sammenbrudd leder menneskeheten mot forfall. Spesielt viktig i vår sammenheng er kulturradikalismen og det såkalte moderne gjennombrudd. Den kulturradikale strømmingen forstås av Krarup som en motsetning til den tradisjonelle kulturen, der Georg Brandes' proklamering av sin tro på "den frie forsknings ret og på den frie tankes endelige sejr" (sitert i *ibid.*, 63) er en overtro, der mennesket tror at det ved tankens hjelp kan frigjøre seg fra den jordiske virkelighet. Krarup kritiserer dessuten den fremskrittstroen som følger med det moderne gjennombrudd. Denne troen innebærer for Krarup en forakt for den konkrete virkelighet, for den sammenheng man er satt inn i av Gud, en forakt for historien og tradisjonen. Det finnes intet fremskritt, kun en menneskelig tilværelse på jorden.

Med kulturradikalismen kommer også den vitenskapelige holdning. Selv om Krarup ikke

har noe imot vitenskapen som sådan, innebærer en vitenskapelig forståelse av mennesket at det reduseres til et naturfenomen eller et dyr, fratatt alle "menneskeligheds identifikationer, ansvar, skyld, samvittighed" (ibid., 74). Denne tenkningens forlengelse finner Krarup i nazismens gasskamre; etter at vitenskapen hadde redusert mennesket til objekt fikk raselæren fritt spillerom. Antipositivistisk holder Krarup Kierkegaards tenkning frem: "en eksisterende kan aldrig stille sig selv uden for eksistensen og således komme i et objektivt, uinteressert forhold til den menneskelige tilværelse og historie" (sitert i ibid., 75). Brandes' moderne gjennombrudd innebar også en problematisering av familien og hjemmet, der den frie tanke kunne heve seg over disse sammenhenger og betrakte dem ovenfra, for å dømme dem overvurderte og til hinder for den enkeltes frigjøring. Mot dette holder Krarup at selv om tanken riktignok kan oppløse alt i relative atomer, betyr ikke dette at alle forhold oppløses i det virkelige liv: "I evigheds perspektiv er alt riktignok relativt og dermed lige gyldigt, men for det eksisterende menneske er alting såvist ikke ligegyldigt, for han eksisterer i timeligheden" (ibid., 79). Idealet om den frie tanke og dermed den menneskelige frihet fra sammenhengen er et sokratiske avguder der tanken evig og absolutt settes over den konkrete eksistensen. Kulturradikalismen er derfor i Krarups øyne beslektet med den franske revolusjon og marxismen fordi også den setter ideene over den skapte sammenheng under Guds ord. Vitenskap, fremskritt og den frie tanke er kulturradikalismens avguder og timelige forsøk på å innføre absolutte sannheter som skulle stå over kristendommen.

5.1.7 Oppsummering: Krarups historie- og menneskesyn

Krarups syn på mennesket er i første rekke polemisk, vendt mot andre retninger som han mener er menneskefiendtlige fordi de forstår mennesket gjennom ideologiske eller vitenskapelige briller. Mot dette holder han opp den enkeltes eksistens, *hin enkelte*. Dette *hin enkelte* får imidlertid ikke en moderne frigjøringsvalør, der den enkelte står helt for seg selv og kan endre seg og skape seg etter egen vilje. *Hin enkelte* settes av Gud, og i troen på Gud er mennesket i sannhet, satt fri fra idealet om å skulle sikre seg selv eller realisere en bestemt samfunnsform. Ikke gjennom fornuft eller tenkning kan mennesket finne noen sannhet eller forstå sin plass her i verden, men i troen. Det moderne sammenbrudd består derfor grunnleggende sett i at mennesket forsøker å være noe annet

enn det det er, ved å skulle frigjøre seg fra Gud, ved å gjennomføre revolusjoner som endrer virkeligheten, ved å sette ideer over den konkrete virkeligheten og i verste fall sette opp en bestemt, menneskefundert samfunnsform som normativ, der de som ikke passer inn i samfunnsformen ender under giljotinen, i arbeidsleir eller i gasskammeret. Historien siden det moderne sammenbrudd er således en kamp mellom kristendommen og ideologiene, mellom Gud og avguder, mellom sannhet og løgn.

5.2 Kristendom

Kristendom er noe annet enn ideologi, noe annet enn vitenskapelighet, noe annet enn den frie tanke. Kristendommen setter mennesket på jorden og Gud i himmelen, og kun gjennom troen kan mennesket komme i kontakt med det evige, eller bli en syntese mellom det evige og det endelige. I troen står mennesket i sannhet, fordi det her står overfor sin erkjennelsesgrense, som dypest sett er at det kun i troen kan kjenne sannheten, sier Søren Krarup. Hans Hauge har i sin lesning av Krarup omtalt ham som en "grænsevagt" (Hauge 2003, 207): Krarup holder vakt ved grensen mellom jorden og himmelen, mellom kristendom og ideologi, mellom tradisjon og revolusjon. Dette knytter også an til forståelsen av nasjon og grenser, som jeg senere skal vende tilbake til. I denne delen, der jeg tar for meg Krarups kristendomsforståelse med utgangspunkt i Kierkegaard, er det menneskets grense i forhold til Gud som er interessant.

Det er, som jeg har påpekt i min lesning av *Philosophiske Smuler*, liten interesse hos Kierkegaard for Jesu virke på jorden. I ytterste instans kunne man med Kierkegaard si at Jesu virke er uinteressant: det interessante er at Gud en ble menneske i tiden, og det er dette som skal forkynnes; det er dette som er kristendommens frigjørende evangelium til mennesket. For å gi et inntrykk av den teologiske tradisjon om *forkynnelsen av evangeliet* som Krarup står i, skal jeg her redegjøre for den tyske teologen Rudolf Bultmanns *dialektiske teologi*. Bultmanns tenkning har hatt en avgjørende innflytelse på Tidehverv. Jeg vil derfor gå igjennom hans tenkning for å gjøre rede for hvordan Krarup tenker om hva det kristne evangelium består i, og hvordan det formidles til mennesket.

5.2.1 Den dialektiske teologi og moderniteten

Rudolf Bultmanns og den dialektiske teologi ble utformet som for å svare på de utfordringer som fulgte med den periode som ofte betegnes som "den moderne". Som sosiologisk begrep henviser modernitet, det moderne eller den moderne kultur til en periode i historien der forståelsen av tilværelsen grunnleggende ble preget av et tankesett der ideene om fornuft, fremskritt og individets frigjøring er sentrale forestillinger (Østerberg 1999, 11). Mennesket oppfattet verden mer rasjonelt, og det religiøse verdensbilde ble underminert av en naturvitenskapelig måte å forholde seg til verden på. Verden ble avfortryllet, for å sitere en kjent frase av Max Weber. Supranaturale eller religiøse forklaringer på hvordan tilværelsen hang sammen, slik de for eksempel kommer til uttrykk i kirkenes dogmer om jomfrufødselen, Jesu oppstandelse fra de døde eller Guds direkte inngripen i hverdagen, mistet sin verdi.

Den avfortryllede virkelighetsforståelsen stilte den tradisjonelle teologien overfor store utfordringer. De religiøse forestillinger kunne ikke lenger tjene som forklaring for folk flest, og kristendommen mistet dermed sin legitimitet. Verden ble sekularisert; ordet "saeculum" betyr fra gammelt av "denne verden", i betydningen "timelighetens verden". I takt med modernitetens utvikling tok det timelige og foranderlige større og større plass i virkeligheten, mens kirken og religiøse forestillinger mistet oppslutning.

Teologene forsøkte og forsøker fortsatt å besvare trusselen om religionens marginalisering på ulike vis. Fra å forankre det religiøse i det nære og forståelige, slik pietismen eller liberalteologien gjorde, kom teologien nå inn i en periode hvor Gud først og fremst beskrives som fjern, som noe ganske annet. Innenfor denne teologiske retningen er Rudolf Karl Bultmann en av de sentrale skikkelsene. Bultmann stod innenfor en luthersk tradisjon, men fornyet den lutherske teologien på en måte som tilpasset den de moderne premisser. Bultmanns eget prosjekt var å bedrive det han kalte en "avmytologisering" av de bibelske skrifter, der man i stedet for å ta dem som bokstavelige fortellinger spurte: hva er meningen med disse tekstene? For å analysere tekstenes mening hevdet Bultmann at man måtte bruke det språket som best svarer til den "*virkelighetsforståelse eller virkelighetsoppfatning*" (Slagstad 1968, 10) som preger ens egen tid. For Bultmann var det den tyske filosofen Martin Heideggers såkalte

eksistensfilosofi som utgjorde den beste rammen for å fortolke de bibelske tekstenes mening. Bultmann kaller dette eksistensialinterpretasjon; et eksistensial er et allment trekk ved den menneskelige tilværelse, og forståelse er et eksempel på et slikt eksistensial. I lesning av bibelske tekster kan man stille spørsmål til teksten som: hva betyr teksten for meg, hvilken forståelse av min situasjon i verden bidrar den til?

Mennesket er hos Bultmann legemliggjort. Dette betyr at det er bundet til det materielle, til "forgjengelighetens og dødens verden" (Bultmann 1968, 34) – til synden. Tilknytningen til det materielle leder mennesket til et liv i søken etter utvendige prestasjoner, til å la sitt liv styres av det synlige og disponible. Mennesket streber etter å sikre seg ved jordiske forhold. Faktum er imidlertid at mennesket ikke er sikret: den forgjengelige verden er nettopp forgjengelig. Forsøket på å sikre seg medfører misunnelse og skinnsyke, "trelldom under angst" (ibid, 36). Angsten trekker mennesket vekk fra Gud og inn i seg selv.

For å gjøre opp med dette må mennesket leve i troen på det usynlige, det uhandgripelige – og her møtes Kierkegaard og Bultmann i et felles luthersk anliggende: "troen alene". I troen på Guds nåde, i troen på at det usynlige og ukjente møter mennesket som kjærlighet, bringes mennesket til livet (ibid, 37). Bultmann tolker Jesu korsfestelse og oppstandelse eksistensielt og avmytologisert: "*Det som skjer i Kristushendelsen er [...] en åpenbaring av Guds kjærlighet, som befri mennesket fra seg selv og til seg selv, idet den befri det til et liv i troens hengivelse og i kjærlighet*" (ibid, 54). Å tro på korsfestelsen og oppstandelsen blir å gjennomleve det samme som Jesus gjør: å la seg korsfeste, ta inn over seg synden, la lysten og begjæret korsfeste. Troen innebærer en uavhengighet fra å klamre seg til ytre ting, og dermed frihet. Imidlertid kan ikke trosavgjørelsen fullbyrdes en gang for alle, den må bekreftes og fullbyrdes på nytt i livets ulike situasjoner. Troen er ikke å ha grepet noe, men å ha blitt grepet (ibid, 39). Troens holdning ved sin ubundethet til verden baner veien for sant menneskelig fellesskap. "Idet mennesket blir fri for angst og slipper å klamre seg krampaktig til det foreliggende og disponible, blir det åpent for sine medmennesker" (ibid, 41).

5.2.1.1 Forkynnelsen

Men hvordan møter så disse begivenhetene oss? Hvordan kommer vi til troen på korset

og oppstandelsen som frelseshendelse, som eskatologisk begivenhet? Her er det ifølge Bultmann kun ett svar: at det blir forkynt slik. Forkynnelsen danner sentrum i Bultmanns teologi, og derfor kalles hans teologi for *kerygma*-teologi. *Kerygma* er forkynnelsen av evangeliet som påskens gitte budskap om Jesus som Guds syndstilgivelse og nyskapende ord. Guds gjerning utføres der dette forkynnes, og Ordet er det som bidrar til at mennesket oppnår tillit til Gud. Når mennesket møter forkynnelsen som Guds ord, spør den oss om vi vil tro eller ikke, og i spørsmålet om troen på Kristi død og oppstandelse åpnes muligheten for en ny forståelse av oss selv. Gjennom den eskatologiske begivenheten kan vi leve i egentlighet, som nye mennesker i troen. Slik blir Jesu liv en hendelse som kan tale til "moderne" mennesker på en måte som gir mening for dem.

5.2.2 Krarup og den dialektiske teologi

Evangeliet blir i Bultmanns forståelse nærmest uavhengig av det historiske, "das Dass", som det kalles på tysk – og i dette knyttes Bultmann og Kierkegaard sammen. Sannheten er kun mulig å komme til i tro. Krarup skriver derfor: "Jeg forkynder evangeliet, fordi jeg på tværs af al sandsynlighed har hørt det som sandheden, og jeg ville forkynde evangeliet selv om en historisk kildekritik kunne dokumentere, at Jesus aldrig havde levet" (Krarup 1973, 13f). I så måte er evangeliet ikke noe som forkynnes til etterfølgelse, men som forkynnes til mennesket som en frelsende sannhet, i tråd med Rudolf Bultmanns *kerygma*-tenkning. For Krarup er Jesus Kristus "Guds dømmende og tilgivende ord til os, og det er derfor, han forkyndes som sandheden" (ibid.). Troen vender om på måten mennesket forstår seg selv og verden og hvordan det forstår tilværelsen. Krarup følger ikke Bultmanns bruk av Martin Heidegger, men også for ham dreier troen om hvordan mennesket "hin enkelte" forholder seg til eksistensen.

Derfor er også kristendom noe som forkynnes til tro. Troen har å gjøre med hvordan mennesket forstår seg selv – ikke med partikulære verdslige forhold. For Krarup består ikke kristendommen i en bestemt form for praksis, men heller å leve i troens tillit til Gud, uten ønske om å sikre seg. Kristendom stiller individet ansvarlig overfor sin egen eksistens. Å høre evangeliet er i denne forstand en personlig sak: "mit motiv og personlige forhold til evangeliet angår mig selv og ingen anden" (ibid.). Ved å høre evangeliet stilles det enkelte menneske ansvarlig overfor sin egen eksistens.

5.2.3 Evangelium og politikk

Krarpur mener derfor at den kristne forkynnelse ikke kan bli politisk. I en debatt med forfatteren Børge Madsen blir Krarpur spurt om hvorvidt Jesus ikke var venstreorientert og næret dyp medfølelse med de fattige og et tilsvarende hat til de rike (Krarpur 1973., 128).

Utgangspunktet for debatten er en fortolkning av Matteus 19,16-26, der Jesus blir spurt av en rik ung mann hva han kan gjøre for å få evig liv. Jesus svarer at han må selge alt han eier og gi det til de fattige, men mannen klarer ikke dette. For Krarpur betyr dette at mennesket ikke kan frelse seg selv og han anfører Jesu konkluderende ord i fortellingen: "For mennesket er det umulig, men ikke for Gud, thi alle ting er mulige for Gud" (sitert i *ibid*, 129). Frelsen er i Krarpurs fortolkning av teksten ikke noe mennesket ved egen innsats kan sikre seg. Dermed kan ikke kristendommen som forkynnelse av menneskets frelse være identisk med en sosialisme som forkynner at frelsen er en menneskelig mulighet, men den må snarere være et oppgjør med denne: en forkynnelse av den grensen som mennesket er satt overfor i det at sannheten ikke er ensbetydende med visse handlinger eller innretningen av en partikulær samfunnsform. Mens Madsen mener at Jesus ble korsfestet av de rike på grunn av sin politiske forkynnelse, mener Krarpur at denne fortolkningen motsies av flere Jesusord, f. eks. når Jesus sier til Pilatus at "mitt rike er ikke av denne verden" (Johannes 18:36) eller når han sier til fariseere og herodianere "Gi keiseren, hva keiserens er, og Gud, hva Guds er" (Matteus 22:21). I Krarpurs fortolkning forkynner ikke Jesus at Guds rike er et spørsmål om politiske, sosiale eller nasjonale handlinger eller dyder, men heller om Guds nåde. Korsfestelsen kan i så måte forstås som et uttrykk for at folket var misfornøyd med at han ikke ville innfri deres politiske forventninger: "Jesu forkyndte ikke, at romerne var fjender af gudsriget. Han undsaude heller ikke de besiddende som evangeliets modstandere. Men han forkyndte, at i ham var gudsriget kommet nær til rige og fattige, onde og gode, fromme og ufromme, retfærdige og uretfærdige" (Krarpur 1973, 130). Jesu skuffer således alle dem som tror at de kan frelse seg selv ved politisk eller moralsk rettferdighet. Etter Krarpurs syn kan det ikke bygges partipolitikk eller en særskilt kristelig moral på Guds sønn: "evangeliet er ikke en opskrift af denne verden, og bare derved er det evangelium = glædeligt budskab" (*ibid*, 134). Kristendom som *evangelium* betyr en forkynnelse av at frelsen er gitt

mennesket ubetinget i Jesus Kristus, og derfor befri den mennesket fra å rettferdiggjøre seg selv ved visse gjerninger. Denne måten å tenke om kristendommen på stammer fra Martin Luther, men fornyes og individualiseres hos Kierkegaard og Bultmann. Evangeliet er et budskap for det enkelte mennesket, der det ved troen alene rettferdiggjøres. Jesus Kristus er Guds frelsende ord til menneskene.

5.2.4 Bibelen

Derfor støtter Krarup seg på en type hermeneutisk bibelforståelse som han sporer tilbake til Martin Luther. Luther prioriterte evangeliene etter hvilket evangelium som forkynte Kristus som Guds frelsende og forløsende ord til menneskene, og foretrakk derfor Johannesevangeliet og dessuten Pauli og Peters brev, foran de andre evangeliene. Dette er det samme som i tidehvervsk tradisjon omtales som "løgnen" i Det nye testamente, og betyr at ikke alt i Skriften er like relevant eller sant for forkynnelsen av Jesus Kristus som Guds ord til menneskene (Bach 2004, 27). Kriteriet for hva som er kristendom avgjøres ikke av hva som står i skriften, men av hva som forkynner evangeliet – som hos Bultmann blir forkynnelsen det sentrale sted der Gud møter mennesket. Og det som forkynner Kristus, skriver Krarup: "avgjøres af mig, der hører forkyndelsen. Kun på eget ansvar og risiko kan man have med kristendommen at gøre" (Krarup 1973, 133). Dette er det kierkegaardske hin enkelte, og i så måte er det ifølge Paulus irrelevant hvorvidt det er Judas eller Paulus som forkynner. Kristendom er derfor for Krarup "det ord, der sætter mennesket i frihed fra at skulle frelse sig selv og dermed stiller dem i synderes solidaritet med nesten" (ibid.). I denne forståelsen er det ingen som vet bedre enn andre og kan frelse dem, og på jorden finnes dermed heller ingen menneskelig rett eller rettferdighet – her finnes kun en tilværelse i troskap til det livet den enkelte er skapt inn i. Denne kristendommen, som springer ut av Luther, Kierkegaards og Bultmanns tenkning er i så måte dypt individualistisk. Kristendommen forkynner ingen allmenne idealer, ingen jordisk moral eller bestemte handlinger som utslagsgivende for frelsen, kun troen. Gud er det andre, og mennesket er derfor overgitt til en tilværelse på jorden uten noen oppskrift på hvordan det skal oppføre seg eller innrette samfunnet. Dette kunne lett resultert i en total etisk ansvarsfraskrivelse, men for Krarup er det også en korrigerende instans som holder mennesket fast i en ansvarlighet under Guds dom, og dette er kristendommen som *lov*.

5.2.5 Kristendommen som lov

I *Luther: En innføring i hans tenkning* (1978) redegjør den tyske Lutherkjenneren og professor i fundamentalteologi Gerhard Ebeling for Luthers bruk av loven. Forholdet mellom evangeliet og loven er at loven krever menneskets gode handlinger, mens evangeliet lover og gir frelse og forløsning. Evangeliet er entydig: "nemlig budskapet om Jesus Kristus" (Ebeling, 106) – hvilket i luthersk forstand betyr at frelsen er gitt ved troen alene og ikke kan sikres ved menneskelige anstrengelser. Loven er imidlertid et mer ubestemmelig begrep. Dens utgangspunkt er at det finnes en morallov som er felles for alle mennesker, men som mennesket ikke ved egen vilje klarer å overholde fordi det er syndig. Derfor er loven også en nødvendig del av forkynnelsen: er det intet mennesket skal gjøre er det heller ingen grunn til at mennesket skal føle seg skyldig for ikke å gjøre noe. Da er mennesket ikke lenger syndig, og kan dermed ikke bli rettfærdiggjort ved troen. Der hvor døden ikke har makt, kan heller ikke budskapet om oppstandelsen lyde. Loven er derfor "en fordring, en bestemmelse, et ideal" (ibid., 103) som ligger bak mennesket, f. eks. som samvittighet. Den kan også uttrykkes som i De ti bud, men da kan disse ikke forstås som et regelsett som leder til frelse, men heller som uttrykk for moralloven. De skal ikke overholdes fordi de er gitt av Gud til Moses eller står i Det gamle testamente, men holdes såfremt og fordi de stemmer overens med moralloven (Christoffersen 1996, 95).

Menneskets grunnsynd er for Luther *vantroen*, skriver Ebeling (Ebeling 1978, 111). Det bestemmende trekk i alle former for vantro er lovtroen, hvor den enkelte tror at dersom han gjør visse gjerninger vil Gud være vennlig mot ham, eller at andre vil være vennlige mot ham; vantroen er således et menneskelig forsøk på å sikre seg selv, et egoistisk utslag av synden. Evangeliet forløser imidlertid vantroen fordi det frigir mennesket fra dets selvrettferdighet. Loven kan ikke settes på formel, men likefullt fordrer Gud at den overholdes.

5.2.5.1 Antinomisme-striden

Spørsmålet om hvorvidt kristendom kun forkynner frelse og frihet for den enkelte eller om den også forkynner en spesifikk lov som adskiller den fra andre åndsretninger eller elementer i det politiske eller kulturelle liv danner utgangspunktet for den såkalte

antinomisme-striden som foregikk i Tidehvervs spalter fra 1978 til 1982, primært mellom Søren Krarup og Johannes Lauridsen.

Begrepet *antinomisme* kommer av gresk *nomos*, lov. Når man kaller debatten i Tidehverv for *antinomisme*-striden, er dette gjort med referanse til noen teologiske disputer i etterkant av den lutherske reformasjon som handlet om lovens forhold til evangeliet. Debattene involverte i første rekke Luther selv og teologen Johann Agricola (1494-1566). Agricola utfordret Luther på om loven overhodet var relevant for forkynnelsen av evangeliet, eller om den kun bidro til å skape frykt i mennesket. Luther fremhevet mot dette at loven dømte mennesket, og at dette var forutsetningen for at evangeliet i det hele tatt kunne frikjenne og gjøre mennesket rettferdig. For at mennesket skulle kunne forløses og omvendes, måtte det finnes en synder. Den kristne forkynnelse oppgave var riktignok å flytte den angrende synder fra loven til evangeliet, som skaper ro, trygghet og tilgivelse for skremte samvittigheter som trenger evangeliets trøst. Dog var loven nødvendig for selvsikre samvittigheter. Ble ikke loven forkynt, fremmet den de selvsikres umoral og tøylesløshet (Wengert 1996, 53).

Kommentatorer av Tidehvervs historie, som Bach og Grosbøll, har tendert mot å konkludere med at Tidehverv har gått fra forkynnelsen av evangeliet til forkynnelsen av lov (Bach 2004, 32 og Grosbøll 2007, 174). Mot den moralisme og liberalteologi som rådet i Studenterforbundet forkynte tidehververne det evangelium som rettferdiggjorde mennesket ved tro alene og dermed satte fri fra den kristelige idealismes krav. I oppgjøret med liberalteologien var et sentralt ankepunkt at den satte lederskikkelser som eksempler til etterfølgelse, slik at den enkeltes samvittighet overfor Guds ord ble noe sekundært i forhold til de jordiske idealer. Tidehverv holdt dessuten et oppgjør med forsøket på å kontrollere de unges seksualitet ved moralisering og sedelære, og tidehververen Tage Schack kunne derfor tilby en prest som var suspendert for homoseksuelle handlinger å preke i sin kirke. Seksuallivet skulle ikke ha noe å si for forkynnelsen av Guds ord; kristendommen var ikke sedelighetslære, men et spørsmål om rettferdiggjørelsen ved troen alene.

I Søren Krarups øyne var imidlertid de tidlige tidehververnes motstand mot den kirkelige

moralisme også begrunnet i en gjenoppdagelse av lovens betydning. For Krarup var oppgjøret med Indre Mission og KFUM-kristendommen et forsøk på å finne tilbake til alvoret og virkeligheten i kristendommen, til en forståelse av loven som Guds dom, også over sentimentaliteten, føleriet og iveren etter suksess som de følte preget kirkelivet: "Loven betød soberhed og saglighed – intellektuelt og psykologisk" (Krarup 1982., 56). Loven ble benyttet i oppgjøret med moralismen nettopp fordi den fastholdt en *personlig* ansvarlighet. I spørsmål knyttet til seksualitet innebar oppgjøret derfor ikke et fullstendig frislipp med henvisning til frelsen i evangeliet, men heller en vektlegging av den enkeltes samvittighet overfor Gud og overfor nesten. De tidlige tidehververne skjelnet mellom lov og moral: "den første er radikal og derfor kristendom, mens den sidste er lig menneskelig selvhævdelse og selvoptagethed og derfor fremmed for kristendommen" (ibid., 59). Moralen setter opp visse kriterier for hva det innebærer å være et godt menneske. Dermed oppmuntrer den til gjerningsrettferdighet og selvrettferdighet, fordi det menneske som oppfyller moralens kriterier kan fryde seg over egen godhet. De tidlige tidehververne fant denne forkynnelsen sentimental og følerisk, og derfor søkte de å vise hvordan loven viste den enkelte veien til hverdagen og nesten, ikke til idealene. Loven innebar en konsekvent ansvarlighet, der den enkelte måtte stå til ansvar overfor Guds dom, ikke overfor et sett med moralske påbud.

Antinomisme-striden hadde sitt utgangspunkt i at Søren Krarup mente det hadde blitt for mye evangelisk frihet og for lite alvor, for lite lov, i den samtidige kristendoms forkynnelse. Striden dreide seg også om hvorvidt kristendommen hadde noe å si for det politiske og kulturelle liv. Stod den enkelte ifølge kristendommen helt fritt, eller fantes det elementer i kristendommen som gjorde at forkynnelsen stod i direkte strid med andre kulturelle eller politiske anskuelser? Var kristendom kun evangelium for den enkelte og således irrelevant på andre måter, eller var dens forståelse av Gud og mennesket så spesifikk at den kunne komme på kollisjonskurs med andre forståelser?

At Krarup mente det var på tide å hevde lovens relevans for forkynnelsen har sammenheng med hans forståelse av samfunnsutviklingen på slutten av 1970-tallet. Mens de tidlige tidehververne holdt oppgjør med det de mente var idealisme og moralisme i den samtidige kirkelighet, er Krarups gjenoppdagelse av loven betinget av den utvikling som ånds- og kulturlivet hadde gjennomgått etter 1968. Det moderne sammenbrudd hadde

skutt fart: Kulturradikalismens emansipasjonsideologi hadde sprunget ut i full blomst med den seksuelle frigjøringen og hippietiden, kvinnebevegelsen hadde fått politisk gjennomslag, pedagogiske nyorienteringer hadde endret skolevesenet og fratatt foreldrene ansvar for deres barn, marxismen hadde grepet om seg. Store deler av samfunnslivet hadde blitt rammet av en *politisk syge*, for å parafasere tittelen på en av Krarups bøker fra perioden, der det private ble et politisk, kulturelt og offentlig anliggende. Til grunn lå den økende materielle velstand og velferdsstatens stadige utbygning; mennesket skulle frigjøre seg og utfolde seg i alle retninger og politikken likeså. Som han skriver: "Vi troede, at alt var muligt og derfor tilladt, og vore omstændigheder syntes at give os ret. Det var tilsyneladende ubegrænset økonomisk vækst, da vi stiftet bo. Alt syntes at være gratis eller i hvert fald yderst billigt [...] At strække hånden ud og få den fyldt. Og i sammenhæng hermed en hektisk trang til eksperimenter med sig selv og sit liv. Nye oplevelser, nye pirringer, ny bevidsthedsudvidelse" (Krarup 1980, 8f). Det var på tide at kristendommen trådte i karakter og satte grenser for det selvrealiserende, selvrettferdige og grenseløse menneske.

Johannes Lauridsen, som var den dominerende skikkelse på den ene fløyen under antinomisme-striden, mente at kristendommen ikke kunne brukes i samfunnsspørsmål, men bestod i et personlig forhold til Gud som ikke hadde relevans utenfor kirken og den enkeltes liv. For Krarup ble evangeliet på denne måten til en "tilgivelses-maskine" (Krarup 1980, 137), der det var umulig å si noe om synden annet enn at synderen allerede var rettferdiggjort. Det dialektiske forholdet mellom lov og evangelium forsvant, og kristendom endte opp med evig å fastholde at mennesket kunne gjøre hva som helst, fordi det jo ble frelst ved evangeliet. Kristendommen ble på denne måten redusert til en "teori om den alltid nådige Gud" (ibid.). Dersom rettferdiggjørelsen er gitt uforbeholdent, er den ikke Guds handling, men kun et eksistensielt vilkår. Forkynnelsen ble redusert til en bekreftelse av den enkeltes selvutfoldelse og i ytterste konsekvens til en oppløsning av relasjonen mellom Guds dom og menneskelivet. Synden hadde blitt en selvfølgelighet som kun dannet forutsetningen for at det evangeliske regnestykke skulle gå opp, og ble i siste instans betydningsløs. Kristendommen mistet sin anstøtelighet og ble en bekreftelse og tilgivelse av den til enhver tid rådende utvikling.

Loven (1980) begynner derfor med en prolog titulert "Episode i 70'erne". Her forteller

Krarrup om en prest som en dag ble oppsøkt av et yngre ektepar, som var dypt ulykkelige. Det viser seg at mannen etter påtrykk fra arbeidskamerater hadde bestemt seg for å prøve "nye *muligheter*" (Krarrup 1982, 7); han innleder forhold til andre kvinner enn sin kone. Konen oppdager dette og tar seg nær av det, hvorpå mannen nekter å erkjenne noen skyld og heller forarges over sin kones sneversyn og oppfordrer henne til å gjøre det samme. Konen nekter, og forholdet er på randen i det de oppsøker presten: "De varme følelser var blevet dræbt. Den kærlighed, der havde forenet dem, var blevet ombragt af ligegyldigheden" (ibid., 8). Presten gir mannen en overhøvling og spør dem om det kan være noen sjanse, men konen svarer at det er for sent.

Ektemannens eskapader er for Krarrup et symbol på den dyrkingen av menneskelig selvutfoldelse som følger av en økonomisk vekst og en ideologi der den enkeltes frihet står i sentrum. Krarrup besvarer tidens forfall ved å vektlegge menneskets *bundethet*.

Tidehvervs gamle motto om å være "jorden tro" får den tolkning at mennesket er satt inn i visse sammenhenger, som det derfor skal forholde seg til i ansvarlighet. Mennesket skal ikke frigjøre seg fra disse sammenhengene, men ta over sin bundethet i ansvar. Og det som holder mennesket fast ved at det står ansvarlig overfor det livet det står i, er *loven*: "Loven siger, at du er ikke ene [...] Loven siger, at jeg er begrænset af næsten, stedet, tiden og til sidst af døden" (ibid., 13). Konens sjalusi overfor ektemannen er "kærlighedens egen reaktion på den ligegladhed, der tror at kunne hæve sig over grænserne" (ibid., 10f). Kjærlighet er for Krarrup derfor ikke betingelsesløst av vesen, men nettopp et uttrykk for grenser.

Kristendommen setter riktignok ikke et sett regler for moralsk opptreden som mennesket kan rettferdiggjøre seg selv ved å følge; fortsatt er det troen alene og evangeliet som skjenker frelsen. Men i en tid preget av oppløsning må kristendommens lovforkynnelse skjerpes, fordi det er den som holder mennesket "*moralsk ansvarlig*" (ibid., 193). Derfor er "superevangelismen", som Krarrup kaller den forkynnelsen der evangeliet blir en slags automatisk rettferdiggjørelsesmaskin, en misforståelse. Konsekvensen av det kirkelige knefall for kulturlivets frigjøringsideologi er at alt er blitt likegyldiggjort. Loven trer inn som korrigerende instans for en samtid i fritt fall.

5.2.5.2 Skapelsen og loven

I *Loven* (1980) utlegger Krarup den kristne skapelsesfortellingen om Adam og Eva. I bultmannsk ånd leser han den ikke som en historisk presis fortelling, men som en fortelling om menneskets grunnvilkår og eksistens. Særtrekket ved skapelsen av mennesket blir her at det stilles overfor fordringen om at det *skal* noe. Når Gud sier til Adam at han ikke måtte spise av kunnskapens tre, innebærer det at mennesket stilles overfor Guds ord i form av Guds befaling. I dette ansvarliggjør Gud mennesket: "fordi mennesket således er stillet over for et du skal, er mennesket revet ut af naturtilstanden og uskyldigheten og er blevet *ansvarlig*" (Krarup 1980, 17). Ved å bli stilt under befaling om å skulle noe er mennesket ikke ubundet og evig fritt, men settes i valget om å lyde eller ikke. Menneskets frihet er således en frihet under ansvar. Henrik Bach forankrer dette synet i Luthers skrift *Om et kristenmenneskes frihet*, der det står at "som kristen er man en fri herre over alle ting og ingenting undergivet, *samtidig* med, at man er en træl, skyldig i at gjøre tjeneste og enhver undergivet" (Bach 2004, 31).

For Krarup er det nettopp muligheten for å avgjøre, for å velge å følge Guds bud, som skiller mennesket fra dyret, og han tilføyer polemisk at det nettopp er dette en marxist eller en adferdspedagog unnlater å påpeke: "Dyret er et produkt af sine instinkter og sine omgivelser, og hvis dyret kunne tale, ville dyret med rette kunne si, at det er samfundets skyld" (ibid., 18). Dette gjør dyret forskjellig fra mennesket, som nettopp ikke kan reduseres til et samfunnsdyr: "mennesket er slet ikke et produkt, men Guds skabning med ansvar og frihed" (ibid.). Den menneskelige frihet er friheten under Guds befaling til å være ansvarlig for sitt eget liv.

I Krarups lesning av skapelsesberetningen inntreffer synden idet Eva spiser av kunnskapens tre og dermed selv velger å gjøre det hun hadde blitt forbudt av Gud. Det tilføyes dessuten et ekstra element, polemisk rettet mot det menneske som ikke selv tar skylden, men heller velger å skyld på noe annet: Eva forsøker å legge skylden på slangen, mens Adam legger skylden på kvinnen. I ytterste konsekvens blir da Eva og Adams overtredelse Guds skyld, fordi det jo er Han som skapte slangen og kvinnen og mannen. Krarup fastholder derfor at Gud sier til mennesket at dets skyld er dets egen, ingen andres. Mennesket kan ikke skyld på andre instanser når det handler mot Guds bud (ibid., 19).

Ole Jensen, tidligere professor ved teologi ved Aarhus universitet og elev av K.E. Løgstrup, har beskrevet Krarups lesning av skapelsesberetningen som reduksjonistisk, fordi han ikke tar kapittel 1 og kapittel 2 i første Mosebok inn i sin lesning (Jensen 2005, 743). Krarup interesserer seg kun for det menneskelige fallet, selv om det faktisk er slik at Gud tidligere første Mosebok konstaterer at skapelsen av flere deler av verden (f. eks. lyset, jorden og havet) er god. Av den grunn mener Ole Jensen at Krarups kristendomsforståelse er *nihilistisk*. Begrepet nihilisme kommer av latinsk *nihil*, intet, og nihilismen innebærer at det ikke eksisterer noe objektivt grunnlag for moral eller erkjennelse ("Nihilisme", 403). Moralsk nihilisme avviser at moralske vurderinger er annet enn uttrykk for interessene til den som uttrykker dem. Det skal her legges til at Krarup selv allerede i 1969 anerkjente dette: "Nihilismen over for denne verdens guddomme er ikke til at skille fra kristendommens prædiken om Gud i himmelen" (sitert i Bach 2004, 29), og at kristendom i Krarups utgave derfor er evig forargerlig for enhver som leter etter noe positivt i denne verden. Skulle kristendom operere med noen positivitet på jorden, ville den ikke vært kristendom, men jødedom, stoisme eller marxisme (ibid.) - eller en hvilken som helst annen ideologi som sier at det finnes absolutter som skulle være bestemmende for livet på jorden. Kun Guds dom og lov holder mennesket fast på at den jordiske eksistens er satt under ansvar.

5.2.5.3 Fordringen

Guds befaling til mennesket stadfestes ved Krarups fortolkning av historien om Kain og Abel, der Gud sier at mennesket skal være sin nestes vokter, hvilket betyr at "at være i næsteforhold til sin broder er at være henvist til at skulle leve med ham i gjensidig bundethed og troskab" (Krarup 1980, 21). Dette er *fordringen* Gud setter til mennesket. Denne fordringen binder ifølge Krarup mennesket til den *konkrete* neste. Derfor er kristelig nestekjærlighet for Krarup konkret og forpliktende, og utøves i det nære. Polemisk tilføyer han at: "Ikke på månen eller i Kina eller i u-landene var Kains neste, men på marken sammen med Kain" (Krarup 1980, 22). Den politiske veksel med Vietnammarsjer, atommarsjer og internasjonal solidaritet ser Krarup som forsøk på å utøve en falsk og uforpliktende nestekjærlighet. Kristendommens tale om nestekjærlighet er en forpliktelse ikke på det abstrakte og internasjonale, men på det som er en del av ens virkelighet. I rusen etter 1968 hadde ungdom og for så vidt også danskene glemt fokuset

på tilværelsen her og nå. Grenseløsheten i hjemmet og grenseløsheten i den internasjonale orienteringen er to sider av samme sak, der den sammenhengen mennesket er satt i og skal forholde seg til under Guds fordring oppløses for idealistiske og ideologiske engasjement andre steder.

Guds fordring til mennesket kan summeres opp med Matteus 22:37-39: "Du skal elske Herren din Gud av hele ditt hjerte og av hele din sjel og av hele ditt sinn. Dette er det største og første bud. Men det er et annet som er likså stort: Du skal elske din neste som deg selv". Krarup skriver derfor i *Fordringen* (1982) at: "Kristendom er livet med næsten, Gud møder kun et menneske i næstens skikkelse, i befalingen om at elske næsten, der er en befaling om at elske og ikke en opfordring til såvidt som muligt at utfolde alle sine charmerende egenskaber. Der appelleres ikke til noget i mennesket, men der befales; og appellen gælder lydighed mod befalingen i hverdagen uden hensyn til resultatet for mig" (ibid., 62). Forholdet til nesten er derfor også et spørsmål om forholdet til Gud. I kraft av at Gud skaper mennesket til en sammenheng, stiller han det også ansvarlig overfor denne.

I denne forstand er kristendommen en ordre og en befaling om å gå inn i den konkrete virkeligheten, og skiller seg i Krarups øyne fra å være et etisk system eller en filosofisk anskuelse. Denne forståelsen av fordringen er den samme som kommer til uttrykk hos Kristoffer Olesen Larsen i debatt med Løgstrup om Kierkegaard på 1950-tallet. For Løgstrup ligger den etiske fordring om å vise nesten kjærlighet som et grunnvilkår i eksistensen, gitt i Guds skapelse. Jesu åpenbaring er derfor ikke et paradoks, men en avsløring av tilværelsens grunntrekk; Jesu liv og forkynnelsen er paradoksalt nettopp ved at det er det eneste som *ikke* er paradoksalt, men i full overensstemmelse med skapelsen. Grunntrekkene ved tilværelsen utleder Løgstrup ved *fenomenologiske* analyser. Analysene gjør at han mener at det finnes en rekke fenomener som er grunnleggende tilstede i eksistensen, blant annet tillit, barmhjertighet, ansvar etc. For Olesen Larsen stiller det seg imidlertid annerledes: "[fordringen] udspringer slet ikke af nogen empirisk kendsgerning, men lyder i Guds ord, som ganske vist ikke legitimerer sig, og som man derfor kun kan svare på med et ja eller nej, og det lige med det samme. At høre ordet således, at udlevere sig til det – den blinde tro og den blinde lydighed det er at være skabning over for sin skaber. Det er det hårde ord: du skal uden sikkerhed for noget som helst, uden at have kigget bagved og uden at have indrangeret det i en livsforståelse, frygte, elske og forlade

dig på Gud” (Olesen Larsen sitert i Krarup 1982, 72).

Skapelsen er i så måte ikke en ontologisk størrelse, men noe som skjer i *troen*. Løgstrup kritiseres derfor av Olesen Larsen for å gjøre kristendom til natur. Med henvisning til Kierkegaard kan man si at det kun er i troen at mennesket er i sannhet. Verden i seg selv forkynner ingenting. Selv om Løgstrup også regnes som skapelsesteolog, skiller hans forståelse av skapelse seg fra Tidehvervs. I Tidehvervs versjon inntar troen plassen som bestemmende kategori for skapelse, mens Løgstrup opererer med en fenomenologisk analyse av skapelsen. Hos Løgstrup er det slik at alle åndsretninger i utgangspunktet snakker om den samme verdenen, og at kristendom, humanisme og vitenskap snakker med forskjellige språk om den samme virkeligheten.

Dersom skapelsen skjer i troen, vil dette imidlertid skille kristendommen fra andre oppfatninger av hvordan skaperverket henger sammen. Troens autopsi er sannheten, mens andre sannheter om livet er falske. Krarup kritiserer derfor Løgstrups etiske fordring for å være for generell og derfor hjelpeløs mot den skadelige utviklingen i kulturlivet, der emansipasjonsideologien gir mennesket rett til å frigjøre seg fra alt det i kraft av sitt jordiske liv skulle være bundet til. Løgstrups fordring gjør livet bekvemt fordi den ligger taust i skapelsen, den forkynnes ikke og stiller ikke mennesket overfor ansvar og avgjørelser. Krarup kritiserer dessuten Løgstrups tanke om at Jesu forkynnelse avslører noe i den menneskelige tilværelse, fordi det da blir den menneskelige tilværelse som blir definerende for virkeligheten, ikke det at et nytt ord bringes inn i verden som setter tilværelsen i perspektiv. Kristendommens forkynnelse kan da ikke sette den gamle tilværelse på plass, og heller ikke holde ”det selvoptagne og selvcentrerede menneske” (ibid, 98) fast på noe. Løgstrupianismen er etter Krarups syn en ny form for liberalteologi, der kristendommen tar sitt utgangspunkt i den kulturelle problemstillingen av i dag og dermed oppheves. Løgstrups skapelse blir en naturkategori og er derfor uforenelig med kristendommens tale om skapelse, som kun skjer ved Guds skapende ord.

5.2.5.4 Kristendommens polemiske forkynnelse

Nettopp fordi kristendommen er spesifikk i sin tale om menneskelivet, er den også polemisk. Ettersom konsekvensen av å utelukke eller minimere lovens plass i den kristne

forkynnelse er en ensidig tale om evangeliet og derfor en personliggjøring og inderliggjøring av kristendommen, gjør loven at kristendommen har bredt nedslagsfelt og relevans. Som Henrik Bach skriver, har Tidehverv alltid vært preget av en motstand mot universitetsteologien, som i deres øyne var tilbaketrasket fra den daglige eksistens med evangeliets forkynnelse (Bach 2004, 28). Kristendommen kunne ikke fanges i filosofiske systemer og er derfor ikke en analyse eller en refleksjon som kan argumenteres for eller imot: "Det er kun en teologi, som allerede har svigget kristendommens ubetingethed, der anser det for muligt at sondre mellem prædiken og analyse", som Krarup skriver (Krarup 1984, 46). Kristendommens tale er direkte og ærlig, og stiller mennesket i valgets kval. Av den grunn har Krarup heller intet til overs for en dialogisk eller rund kristendom: Kristendommen er "*alvor* og skaber *strid* – for den er uforenelig med afguderne" (Krarup 1980, 138). Det polemiske element er i hans øyne grunnleggende for forkynnelsen. Med loven i hånd kan derfor Krarup forkynne kristendom mot avgudene, som han finner overalt: den franske revolusjons forgudelse av mennesket, marxismens forgudelse av en bestemt samfunnsform, kulturradikalismens forgudelse av den menneskelige frigjøring fra konvensjonene, forgudelsen av vitenskapen, etc.

5.2.5.5 Lovens to bruk

Moralloven er universell, men i luthersk tradisjon skjernes det mellom lovens såkalte to bruk. Lovens første bruk kaller Luther dens *politiske* eller *sivile* bruk. Loven brukes her for å kreve og presse ut de handlinger som mennesket skal gjøre til beste for nesten. Lovens andre bruk, dens *teologiske*, brukes for å vise mennesket at det er synder og til stadighet glemmer Gud og nesten i sin streben etter å sikre seg og sitt liv på jorden. Lovens andre bruk viser derfor vei til Gud og evangeliet (Christoffersen 1996, 100).

5.2.5.6 Krarup og lovens to bruk

Krarups syn på loven kan illustreres ved et bilde, som han henter fra Kierkegaard. Når Kierkegaard forteller om kristendommens rolle i verden, benytter han seg av et bilde av kongens kusk. Kuskens hest løper løpsk, men kusken gir den et drabelig slag som får den til å stå stille: "Loven er piskan, der frygteligt bringer slægten til selverkendelse ved at give den indtryk af det ubetingede" (Krarup 1984, 27). Hesten er menneskeslekten, som av

kristendommen må holdes fast på sin syndighet og ikke løpe løpsk eller tro at den selv kan være rettferdig overfor Gud eller overfor andre mennesker. Det er derfor lovens andre bruk, den teologiske, Krarup mener må forkynnes for en samtid som ikke holdes fast på den menneskelige ansvarlighet.

5.2.6 De to regimenter

Den borgerlige bruk av loven holdes i hevd av den *verdslige* øvrighet. En viktig bakgrunn for reformasjonen var det Luther mente var den katolske kirkens blanding av politisk og åndelig makt. Kirken hadde stor innflytelse over politiske forhold i Europa, og så på keisere og fyrster som sine undersåtter, og Luther mente dette var et misbruk av kirkens makt, som ikke var politisk, men knyttet til forkynnelsen av evangeliet. Når kirken blandet seg i politiske forhold, ble forkynnelsen ikke troverdig, fordi bestemte politiske handlinger da kunne oppfattes som å være betingelser for frelsen.

Luther og hans samtidige skilte derfor mellom to måter Gud utøvde sitt herredømme i tilværelsen. Den ene måten var gjennom *ordet*, den andre var gjennom *sverdet*. Det åndelige regimente, skulle forkynne evangeliet. Det verdslige regimente kalte Luther sverdets regimente, og det skulle regjere med fornuft og fysisk makt. Sondringen mellom de to regimenter hadde sitt utgangspunkt i en oppfatning av mennesket som syndig. Uten øvrigheten ville samfunnet bryte sammen, og den var derfor nødvendig for å holde menneskene fra å øve syndens gjerninger mot hverandre (Wyller 1996, 352ff).

Sondringen mellom de to regimenter har i luthersk tradisjon en broket historie. I Pauli brev til romerne 13,1 står det: "Enhver skal være lydige mot de myndigheter han har over seg. For det finnes ingen myndigheter som ikke er fra Gud, og de som finnes, er innsatt av Gud". Under andre verdenskrig ble dette av størstedelen av den tyske lutherske kirke tolket som en oppfordring om å være lydige mot nazistregimet, fordi det jo var innsatt av Gud og kirkens oppgave kun var å forkynne evangeliet. I Norge nektet imidlertid kirken å anerkjenne naziststyret fordi det ikke overholdt sin gudgitte oppgave: å sikre borgerne ved lov og rett (Thorkildsen 2010).

5.2.7 Krarup og de to regimenter

Øvrighetens oppdrag er i Krarups forståelse at den skal håndheve landets lover. Borgerlig sett er det helt nødvendig å skjelle mellom godt og ondt - alt er ikke likegyldig og alt er ikke tillat. Dette betyr imidlertid ikke at den borgerlige lov til enhver tid er korrekt i sin skjellen mellom disse størrelsene, men den er likefullt nødvendig for å opprettholde en orden (Krarup 1998, 147). Som alltid i Krarups tenkning har dette imidlertid også en slagside. Dette kan illustreres med hans fortolkning av det såkalte bondeopprøret.

5.2.7.1 Bondeopprøret

Etter Luthers syn var det ikke slik at den verdslige øvrighet alltid hadde rett, selv om den var innsatt av Gud. Da det oppstod et opprør blant bøndene i 1524-1525, støttet han derfor i utgangspunktet bøndenes krav om sosiale reformer og mente at fyrsten var urettferdig. Imidlertid eskalerte opprøret, og presten Thomas Münzer stod frem blant bøndene og brukte evangeliet som argument for at det var rett å ta til våpen for å få innfridd kravene. Luther vendte seg derfor mot opprøret (Christoffersen 1996, 139).

I Krarups forståelse vendte Luther seg mot oppgjøret fordi dette innebar et misbruk av evangeliet: Thomas Münzer "prækede til kamp mod de besiddende for Guds og sandhedens skyld og hidsede til blodig udryddelse af ugudelige" (Krarup 1973, 134). Den væpnede kamp ble ført i Guds navn. Luthers motstand mot bondeopprøret er for Krarup et forsvar for evangeliet som gledelig budskap, altså som et budskap som ikke er av denne verden. Frelsen er Guds gave til mennesket, og i "i kristendommens sammenhæng [findes der] her på jorden kun en tilværelse på lige fod med næsten og i troskab mod jorden" (ibid., 133). Evangeliet forkynner frelse ikke i livet, men etter.

Skulle bøndene med evangeliet som begrunnelse omstyrte det verdslige regimente, ville deres overtagelse av makten være religiøst begrunnet. Krarup understreker mot dette at samfunnslivet ikke skal ha å gjøre med gudelighet og hellighet, men skal være profant og ivareta verdslige interesser og anliggender. Skjellen mellom de to regimenter er nødvendig også av hensyn til de ugudelige, som kan leve i fred og ro uten å bli ofre for øvrighetens forsøk på å utbre evangeliet ved makt eller politiske forordringer. For Krarup

understreker Luther med sin motstand mot bondeopprøret at politikk ikke kan føres i evangeliets navn – eller for den saks skyld i en annen religiøs anskuelses navn (Krarup 1973, 133f)

Dette har naturligvis en slagside. Det er nemlig ikke kun de religiøse i alminnelig forstand som må fryktes, men også "de politisk troende, som vil gjøre politik til et spørsmål om den sande ideologi og den historiske retfærdighet" (ibid., 135). Dette vender seg mot marxismen, men også mot "øvrige politiske og sociale og moralske religioner" (ibid., 133). Krarup advarer derfor både politikere og den verdslige øvrighet mot å gå utover sin oppgave, som for ham grunnleggende består i opprettholde fred og orden og holde konsekvensene av den menneskelige synd på et minimum. Øvrigheten skal utøve den borgerlige lov, hvis oppgave er "at begrense synden" (Krarup 2001, 57), mens rettens oppgave ikke er å utøve noen absolutt rettferdighet, men "blandt syndere at sette skillet mellom mit og dit, så at vi trods vor onde vilje kan leve med hinanden" (ibid.).

Øvrigheten skal dermed ikke frelse mennesket eller innrette et samfunn der synden ikke lenger eksisterer. Kristendommen må forkynnes for å sette øvrigheten på sin plass: "For at fastholde mennesket i den skære verdslighet understreger kristendommen, at øvrigheten er innsatt af Gud, hvad der ikke vil sige, at øvrigheten er guddommelig, men hvad der omvendt betyder, at Gud skal holdes helt ude af verden derved, at denne bestemmes som et område, hvor den givne lov skal regulere forholdene" (Krarup 1998, 147). Øvrigheten skal ikke misjonere for en bestemt verdensanskuelse, om denne så er kristendom, demokrati (av Krarup kalt demokratisme) eller marxisme. Den kristne skjelen mellom de to regimenter er spesifikk, ikke bare et prinsipp, og den setter derfor *grenser* for hva øvrigheten kan tillate seg.

Det finnes ingen idealer loven skal bygge på, intet positivt prinsipp å lovgi utifra. Samfunnsfæren skal være *sekulær*. Derfor er "[e]vangeliets oppgave [...] udelukkende *negativ*" (Krarup 1979, 35). Kristendommens forkynnelse må evig lyde inn i den politiske verdslighet for å unngå at det politiske ender i en form for lovreligiøsitet eller sosialfarsisme, for å benytte noen av Krarups yndlingsuttrykk. Ved forkynnelsen av evangeliet skal ideologiseringen av det verdslige regimenter forhindres. Dette er

kjernepunktet i Krarups motstand mot en formynderisk stat, og senere mot islam.

Det synet på mennesket som ligger til grunn for Krarups forståelse av politikken er at mennesket alltid og evig er syndig: "Mennesket *ved* intet om sandhed og retfærdighed. Det *gør* kun Gud" (ibid., 36f). Derfor kan mennesket heller ikke innrette samfunnet rettfærdig, fordi talen om rettfærdighet kun er et uttrykk for egen selvhevdelse og egne interesser. Men hvordan kan man da drive politikk? Krarups illusjonsløse svar er at "politikk er en profan affære, hvor forskjellige mennesker med forskjellige interesser kæmper for det, der er deres" (Krarup 1973, 22). Derfor foreslår han at menneskene ikke skal dele seg inn etter ideologi, men etter interesser: "Det er hæderligt at sige: vi vil mele vores kage! Det er uhæderligt at sige: vi vil frelse menneskeheden" (ibid., 24). Politikken bør heller innrette seg etter den menneskelige synd enn å forsøke å oppheve den.

Alt er makt, sa Nietzsche, og for Krarup er det tilsvarende, men språkdrakten er kristelig: alt er uttrykk for menneskets synd og selvrettfærdighet. Ole Jensen har derfor karakterisert Krarups lovforståelse som en "indøvelse i objektiv kynisme" (Jensen 2005, 746). Når Krarup til enhver tid mener at lovens teologiske bruk må holde den verdslige øvrighet på plass, utelukker han hvordan Gud i lovens første bruk, dens borgerlige, "driver [...] gerninger frem, som er gode for næsten" (ibid., 745). Krarup reduserer lovens bruk til kun å inneha en negativ funksjon, der den holder mennesket og politikk i skinnet. I Jensens øyne undervurderer Krarup den menneskelige evne til å ville andre godt. Jensen påpeker også at den trengende fortsatt trenger hjelp, likegyldig om intensjonen bak ikke er gjennomført god.

5.3 Nasjon: innledning

Det nasjonale spiller en viktigere rolle i Krarups tenkning fra 1980-tallet og utover. Men allerede i hans første bok antydes det hvordan forholdet mellom menneske og nasjon forholder seg. I *Harald Nielsen og hans tid* (1960) redegjør han for hvordan romantikken og nasjonalliberalismen på slutten av 1800-tallet avløses av naturalismen og nyrasjonalismen. Romantikken ble for høytsevendende, for følelsesfull og subjektiv, og nyrasjonalismen fikk feste som en reaksjon på romantikkens eksesser. Med

nyrasjonalismen kom den vitenskapelige holdning. Når litteraturen skulle sette problemer under debatt, slik Georg Brandes proklamerte, ble mennesket et forskningsobjekt og vitenskapeligheten ledet inn i litteraturen. Imidlertid avløses aldri nyrasjonalismen av noe annet livssyn, som kunne fylle de sider ved mennesket som rasjonalismen hadde forsømt. Dette er fordi nazismen blir det 20. århundres romantikk, og dens konsekvenser er så fatale at alt som siden minner om romantikk mistenkeliggjøres av det nyrasjonalistiske og kulturradikale åndslivet (Hauge 2003, 212).

Nyrasjonalismen undertrykker også fedrelandskjærligheten. Fedrelandskjærligheten er for Krarup et instinkt, og dermed et spørsmål om en bestemt holdning til tilværelsen. I Krarups øyne er det slik at "man kan ikke være opfyldt af vilje til at eksistere som folk uden at engagere sig i sin eksistens på enhver måde" (Krarup 1960, 22). Det menneskelige er å være del av et folk, og å ønske at dette folkets eksistens skal sikres. Derfor er det menneskelig å arbeide for et nasjonalt forsvar, slik den nasjonalkonservative litteraturkritikeren Harald Nielsen gjør. Nielsen motarbeides imidlertid av nyrasjonalismen, som i sin tro på den vitenskapelig betraktningssmåte tror at den menneskelige eksistens er ikke-ensidig og at tanken derfor kan forene det uforenelige. Nyrasjonalistene mener at mennesket kunne forsvare seg "ved sin kultur, og det var meget finere" (ibid.). Imidlertid er jo ikke mennesket vitenskapelig og rasjonelt, mener Krarup: subjektet er ensidig og følelsesfylt. Senere i forfatterskapet blir det, som vi har sett, enfoldig. Spørsmålet om det nasjonale forsvar anskueliggjør derfor "modsetningen mellem at være menneskelig eller videnskabelig" (ibid., 23). Tilknytning til fedrelandet, anerkjennelse av følelser, er å være menneskelig. Analysen og den betraktende, uinvolverte holdning er vitenskapelig og dermed umenneskelig.

Allerede tidlig er Krarup opptatt av fedrelandskjærligheten, og omtaler den som en menneskelig eksistensbetingelse. Fedrelandskjærlighetens innhold er imidlertid ikke gitt. Den kan forstås på to bakgrunner. Den første er den danske nasjonalismen som utvikles på 1800-tallet med Nikolai Frederik Severin Grundtvig (1783-1872) som fremste eksponent. Den andre bakgrunnen er hans fars engasjement i motstandsbevegelsen mot den tyske okkupasjonen av Danmark under andre verdenskrig. Jeg skal derfor redegjøre for disse sammenhengene for deretter å gå inn på hvordan disse blir bestemmende for Krarups forståelse av Danmarks utvikling og historie i nyere tid.

5.3.1 Historisk bakgrunn for dansk nasjonalisme

Ved to anledninger på 1800-tallet kom Danmark i krig med stater tilknyttet det tyske riket. Ved begge anledninger dreide krigen seg om et område syd i Jylland på grensen mellom Tyskland og Danmark. Her ligger Slesvig, Holstein, områder som siden 1480-tallet hadde tilhørt den danske kongen som hertugdømmer, samt Lauenburg, som Danmark hadde fått som erstatning for tapet av Norge i 1814. Slesvig var et dansk len, mens de to andre var medlemmer av Det tyske forbund. I Holstein og Lauenburg var befolkningen overveiende preget av tysk kultur og språk, mens den i Slesvig var blandet. Den første slesvigske krigen, eller treårskrigen (1848-1851), startet da nasjonalliberale, tysktalende innbyggere i Slesvig, inspirert av revolusjonen i Frankrike samme år, gjorde opprør mot den danske kongen med støtte fra stormaktene i Det tyske forbund. Opprøret ble imidlertid slått ned og våpenhvile innført. Den andre slesvigske krig brøt ut noen år senere, i februar 1864. Under denne krigen mistet Danmark Slesvig, Holstein og Lauenburg. Den danske filosofen Ole Vind skriver at: "Lige siden 1864 kredsede historieskrivningen og historieundervisningen i Danmark om dette nederlag" (Vind 2003, 15). Tapet utgjør en viktig del av den danske selvforståelse, og den danske nasjonalismen utviklet seg på denne tiden. Grundtvig var den sentrale skikkelsen innenfor denne bevegelsen, og de danske høyskolene (på norsk kalles de folkehøyskoler) ble opprettet i den hensikt å oppdra ungdommen til nasjonal stolthet og ånd. Nord-Slesvig ble forøvrig først tilbakeført til Danmark etter folkeavstemninger blant lokalbefolkningen i etterkant av første verdenskrig. Holstein og det meste av syd-Slesvig ønsket å fortsatt være en del av Tyskland. Fortsatt lever det et dansk mindretall syd for grensen, og et tysk nord for grensen.

5.3.1.1 Grundtvig

Nikolai Frederik Severin Grundtvig var prest, dikter, historiker, politiker, pedagog og filolog. Hans tenkning hadde rot i den tyske historiefilosofiske tradisjon etter J. G. Herder (1744-1803), som i 1770-årene utviklet en forståelse av forholdet mellom folk og nasjon. Herder forestilte seg folket som en organisk helhet, og språk, mytologi og poesi som uttrykk for folkeånden. Hans tanker danner basis for den idéhistoriske retningen som kalles romantikken, og som senere kom til å utgjøre idégrunnlaget for de nasjonale vekkelser i 1800-tallets Europa – også i Danmark. Herders grunntanke var at det fantes

ulike folkeånder, men at alle folk hadde lik rett og verdighet i historien. Dette kosmopolitiske synet på tilværelsen ble imidlertid innsnevret på 1800-tallet, da de nasjonale grenser fikk større betydning. Filosofen og poeten J. G. Fichte (1762-1814) overtok begrepet om folket, men tilkjente ett folk en ledende rolle i kampen for humanitet og fornuft: det tyske folk, som hadde bevart sitt språk og dermed sin folkeånd ren for fremmed innflytelse. Grundtvig kjente til Fichtes tenkning, og utviklet med utgangspunkt i denne sin egen historiefilosofi i hovedverket *Nordens Mythologi* (1832) (ibid., 16f).

Den historiefilosofi Grundtvig utvikler bygger på en spesifikk bibelforståelse samtidig som den uttrykker en optimistisk tro på fremtiden. Babelsmyten, der de ulike folkeslag skilles fra hverandre, skapte alle klødens folk, med hvert deres språk, mytologi, folkeånd og verdenshistoriske bestemmelser. Folkeslagene har hver sin historiske rolle, og adskillelsen dem imellom skal vare til tidens ende. De nordiske folk tilkjennes her en ledende rolle i den folkelige opplysningen, som skal sikre samhold og fremtid, og i den vitenskapelige opplysning, som skal sikre menneskeslektens fortsatte fremskritt. Begge skal være forankret i en historisk opplysning med besinnelse på og videreføring av arven fra forfedrene: en "historisk-poetisk opplysning" (ibid., 17). Inntil 1848 innebar dette at nordboene skulle utøve sin rolle innenfor egne grenser. Fra 1848 og fremover får imidlertid Grundtvigs forståelse av det nasjonale "en ny og anderledes betoning" (ibid.). Danmarks fiender karakteriseres som Guds fiender (ibid., 19). Den nasjonale idé, som før hadde stilt visse krav til danskene som et spesielt utviklet folk, vendes nå utad til kamp mot den ytre fienden og vern mot ødeleggende fremmedinnflytelse på danskheten. Idéene fra Grundtvigs historiefilosofi blir elementer i den politiske debatt, og inspirerer en dansk nasjonalisme som med krigene på midten av 1800-tallet vokser seg sterkere. Etter 1864 blir det i dansk historieskrivning lagt vekt på hvor lite, sårbart og utsatt Danmark er, samtidig som man også fremhever hvordan Danmark ved egne krefter har bygget et samfunn "hvor få har for meget og færre for lidt" (Grundtvig sitert i ibid., 20).

5.3.1.2 Krarup og Grundtvig

Krarup har ikke sans for Grundtvigs romantiske dyrkelse av ånden i naturen eller den nordiske mytologi, som han ser på som "det hovmod, der følger af, at åndelighed så er blevet et højere kvalifikation eller et særligt fortrin" (Krarup 1993, 34). I den første delen

av Grundtvigs liv mener Krarup at Grundtvig innbiller seg selv at han har noe som andre ikke har, og som han derfor skal gi dem. Det konkrete uttrykk for Grundtvigs selvopptatte hovmod er at han nekter å forlate København for å reise hjem til Udby og hjelpe sin gamle, syke far i hans prestedtjeneste. Selv om det er hans mor som ber ham komme, mener Grundtvig han har større ting i fore. Grundtvig preges derfor av det samme overmot og hybris som gjelder for alle som ikke aksepterer kristendommens fordring om å overta sitt gitte liv i ansvar. Imidlertid får han en krise, der han stiller seg selv spørsmålet: "Er du selv en kristen? Og har du dine synders forladelse?"

Samvittigheds spørsmål, der faldt mig som stene, ja som klipper på hjertet. Da lukkede jeg alle bøgerne, lod alle stolte planer fare og skyndte mig hjem til min gamle fader" (sitert i *ibid.*, 35). Dette ser Krarup som et uttrykk for hvordan Guds ord satte Grundtvig på plass: "Hans åndelige vækkelse havde fået ham til at hæve sig over denne kristelige grundbestemmelse af menneskelivet" (*ibid.*, 36). Grundtvig hadde nektet å erkjenne at han var en synder, han trodde han kunne opplyse sitt folk, men blir av Gud kallet til å "leve med og kæmpe for det skabte, konkrete danske folk på samme måde som han måtte være sin gamle, syge far tro, når han trængte til hans hjælp" (*ibid.*). Av kristendommen blir han anvist sin plass "som sine forældres barn og sit folks søn, og således bliver kristendom og danskhed hans livsopgave, som igen vækker til tro og ånd og frimodighed i danskerne" (*ibid.*, 40). Grundtvig forkynner etter omvendelsen at "Helligånden forkynnder *sandheden*, mens folkeånden forkynnder *virkeligheden*" (*ibid.*). I Danmark er virkeligheten naturligvis dansk. Grundtvigs kjente ord "menneske først, kristen så" får for Krarup betydningen "*dansk* først, siden kristelig" (*ibid.*, 43) – fordi det menneskelige jo er å være bundet i en sammenheng av Guds ord.

Grundtvig er derfor for Krarup den som forkynner det folkelige og den danske virkelighet. Og i møtet med trusler utenfra, "Som i 1940 og i 1972 og i dag" (*ibid.*, 44), dvs. under andre verdenskrig, under motstanden mot EF og i forhold til innvandringen, er Grundtvig den skikkelse danskene vender tilbake til og finner næring hos.

I lesningen av Grundtvig viser Krarup hvordan det menneskelige er å ha en oppgave her i livet, et kall. Dermed knytter han an til den lutherske forståelsen av *kallet*.

5.3.2 Martin Luthers kallsforståelse

I opposisjon mot det han mente var den katolske kirkes fremhevelse av visse kall som helligere og derfor mer saliggjørende enn andre holdt Luther frem hvordan det var troen alene som frelste mennesket. Derfor gikk han ut mot den oppfatning at klosterlivet, sølibatet eller et liv i fattigdom gjorde noe som helst fra eller til for frelsen. Mennesket var ikke skapt for å leve tilbaketrukket fra verden, men tvert i mot kalt til å leve et liv i verden, sammen med andre mennesker. For Luther var det alminnelige liv, med familie og arbeid, den eneste hellige livsformen. Gjerninger for Guds skyld, som f. eks. faste, pilegrimsreiser eller klosterliv, var unødvendige og tok oppmerksomheten bort fra de oppgavene som måtte gjøres for nestens skyld. Disse oppgavene er nemlig en del av hverdagen, og blir av Luther betegnet som kall (*vocatio*). Kall er for Luther ikke religiøse opplevelser som trekker den enkelte ut av sin sammenheng, men heller noe som alle tar imot og som trekker dem inn i livet. Derfor har bonden et kall, bakeren et kall, smeden, kjøpmannen etc. har også kall. Det å være mor og far er også kall, og i alle disse rollene har mennesket oppgaver som gjør at det kan bety noe for andre. Kallet stilles opp mot *imitatio*, imitasjon eller etterfølgelsen av Jesu liv. For Luther hadde Jesus sin oppgave, nemlig å frelse verden, men vi har andre oppgaver. Likheten mellom Jesu og vårt kall er at vi som han skal bruke vårt liv til nestens beste, og dette gjør vi ved å ta på oss kallets oppgaver (Christoffersen 1996, 93f og 136f).

5.3.3 Krarup fortolkning av kallet

Krarups viderefører Luthers kallsforståelse ved å knytte den til den gitte sammenheng, hvilket for ham er den familiære sammenheng, men han nytolker den også til å inkludere den nasjonale sammenheng. Ekteskapet og nasjonen er virkeligheten, som man skal ta over i kall og stand. For Krarup er ikke spørsmålet om stilling i samfunnet like relevant lenger. Loven befaler, som vi har sett, mennesket å ta over sin gitte virkelighet i ansvar. Til nasjonen og dens opprettholdelse er mennesket bundet i kraft av å være satt inn i en sammenheng av Gud. Denne fordringen forstås som at dansken skal ta over sitt liv som *dansker* (som det heter på dansk). Dermed knyttes kristendom og danskhet sammen: "Det er kristendommen der sætter danskheden, for det er den kristne forkyndelse, der befaler et menneske at gå ind i sin sammenhæng og være den tro" (sitert i Bramming 1993, 118).

Den menneskelige sammenheng er ikke postmoderne abstrakt, åpen, flytende eller noe som kan oppløses i tanken, men den er konkret. I Danmark er virkeligheten dansk, bestående av dansk tradisjon, skikker og lover. Danskhet er noe man "fødes [...] med, for danskhet er netop et eksistensvilkår, en frugt af fødsel og historie, en tilværelse, der er givet med danskernes liv" (Krarup 2001, 15). Eksistensvilkåret betyr at man forpliktet på å sin sammenheng fordi man er satt der av Gud. Danskhet er på denne måte ikke en åndsbestemmelse, en abstraksjon eller en idé, men en virkelighet som det ikke ligger innenfor danskens makt å sette seg utover. Det er ikke mulig selv fritt å velge hvordan tilværelsen skal se ut: "Her er det valgt for mig. Her er valget truffet forud. Jeg vælger ikke mit fædreland og min historie selv. Det er valgt for mig på forhånd, og derfor er jeg bundet, og derfor – kan vi sige – er jeg i det afgørende ikke fri" (ibid, 88). Mennesket er riktignok fritt under evangeliet, men under loven settes det i ansvar overfor sin sammenheng. Å gå inn i timeligheten betyr "at gå ind under loven, at gå ind under tiden og stedet. Sådan som Guds søn gjorde det, da han blev født af en bestemt kvinde til en bestemt tid i et bestemt land" (ibid, 124). Som Kristus var sant menneske i kraft av å være del av en sammenheng, slik er også den sanne menneskelige eksistens å være en del av en nasjon og et folk.

Danskhet blir en konsekvens av kristendommens forkynnelse. Krarup siterer den russiske forfatter Ivan Turgenev, som skrev at: "Uden for nationaliteten er der hverken kunst, sandhed eller liv, der er ingenting, slet ingenting" (Krarup 1993, 29). Den nasjonale virkelighet er for Krarup den menneskelige virkelighet.

Men hva innebærer så denne virkeligheten rent konkret? Hvordan forstår Krarup sammenhengen mellom nasjonen og historien? I det følgende skal jeg redegjøre for hans forståelse av den andre verdenskrig, som jeg vil bruke som utgangspunkt for å forstå hvordan nasjonen etter Krarups mening er truet av en utvikling der folket står mot eliten i kampen om Danmarks bevaring av både egenart og politisk suverenitet.

5.4.3 Krarups utgangspunkt – den andre verdenskrig

9. april 1940 gikk Tyskland inn i Danmark, som hadde erklært seg nøytralt og inngått en ikke-angrepspakt med Tyskland i mai 1939. Motstanden var ikke stor, og den danske

regjering, en koalisjon av Det Radikale Venstre og Socialdemokratiet, innledet et samarbeid med den tyske besettelsesmakt. I 1941 krevde den tyske okkupasjonsmakten at de danske kommunister skulle interneres, og samme år ble det vedtatt en lov som forbød det kommunistiske parti. Begge deler var grunnlovsbrudd. Regjeringen oppfordret dessuten til varsling om sabotasjeaksjoner og angiveri av motstandsfolk. I Krarups øyne var "[s]amarbeidsregjeringen [...] tyskernes villige håndlanger" (Krarup 1998, 33).

Ved krigens slutt ble det holdt et rettsoppgjør. De danskene som hadde fulgt regjeringens oppfordringer om å verve seg til frikorps, angi motstandsbevegelsesfolk eller kommunister, eller hadde vært arbeidsløse under krigen og fikk valget mellom å arbeide i Tyskland eller sulte, ble dømt for landsforræderi, mens samarbeidspolitikerne gikk fri. Rettsoppgjøret er fortsatt betent i Danmark. Som nevnt i bakgrunnen utgav Krarups far Vilhelm Krarup *Opgørets nødvendighed* i 1945, sammen med Løgstrup og Lutherforskeren H. Østergaard-Nielsen. I sin artikkel pekte Krarup den eldre på at politikerne var valgt på Grunnlovens mandat og derfor burde holdt seg til dette. Mer sentralt i denne sammenheng pekte han på politikernes manglende tillit til at folket kunne klare byrden og på at politikken var blitt umenneskelig, fordi politikerne hadde blitt forført av historikere og nasjonaløkonomer til å betrakte det politiske på en vitenskapelig objektiv måte i stedet for å ta sin subjektivitet på seg og handle politisk. Politikerne hadde ikke forbundet seg med sitt folk, og Krarup den eldre kalte dem derfor "barnepiger for folket og ikke en del af folket" (Grosbøll 2007, 67). I sin artikkel forstod Løgstrup krigen som en europeisk borgerkrig, der nazismen var et angrep på den europeiske kultur, men det er sin fars forståelse Søren Krarup knytter an til når han i ettertid bedømmer krigen.

5.3.4.1 Folket og politikerne

Krarup forstår nemlig den andre verdenskrig gjennom binariteten mellom folket og politikere. Den politikeren som utpekes som den største landsforræder er utenriksminister Peter Munch, som representerte Det Radikale Venstre – kulturradikalismens forlengelse inn i politikken, og et parti som i store deler av det tyvende århundre har sittet som støtteparti eller regjeringsparti i Danmark. Det Radikale Venstre var "forsvarsnihilistisk fra begynnelsen" (Krarup 2006, 17), og hadde med sitt utgangspunkt i kulturradikalismens abstrakte og vitenskapelige syn på verden avvæpnet

Danmark. Da tyskerne angrep lå derfor landet fullstendig åpent for okkupasjon:

”Danmarks fuldstændige erobring for første gang i Danmarkshistorien var den simple konsekvens af Peter Munch og hans ideologi” (Krarup 1998, 31). Nå kan det naturligvis stilles spørsmål ved hvorvidt Danmark i det hele tatt hadde kunnet forsvare seg overfor en så stor overmakt, men Krarups poeng er å forstå som prinsipielt heller enn praktisk.

De virkelighetsfjerne politikerne utpekes altså som skurkene. Hos folket vekker imidlertid krigen opp følelsene igjen, og det oppstår en slags ”national vækkelse” (Krarup 1998, 40) der folk møtes over hele landet for å synge fedrelandssalmer. I Krarups forståelse er dette et uttrykk for at den danskhet som var folkets opprinnelige utgangspunkt kommer til overflaten, etter en mellomkrigstid der ”internationalisme og ideologisk tungetale formet bevidstheden” (ibid.). Følelsene avløser den utilstrekkelige rasjonalismen.

Motstandsbevegelsen er forankret i ”ånd og eller national forpligtelse” (ibid., 42). og dens leder, tollassistent Anton Jensen, kalt Toldstrup, symboliserer dens folkelige forankring: ”en ukendt dansker, der var blevet vakt af landets ulykke” (ibid., 43). Motstanden viser de defaitiske politikere i samarbeidsregjeringen at de lever blant et folk som ikke frykter overmakten. Den andre verdenskrig blir i Krarups øyne et symbol på motsetningen mellom virkelighetsfjerne, ideologiske og feige politikere og det danske folk, som nekter å være like feige: ”De byrder, som politikerne havde villet skåne danskerne for, ønskede disse tværtimod at bære, for de var uadskillelige fra at være et frit folk i deres eget land” (ibid., 44). Ved krigens slutt det derfor ingen tillit igjen mellom folket og regjeringen. Politikerne hadde sviktet, mens folket hadde fulgt sitt kall og kjempet for sitt land. Motstanden rommet i Krarups øyne en folkelig inspirasjon og styrke som var i pakt med det han definerer som det beste i dansk historie: ”Niels Ebbesens kamp mod holstenerne, [...] Københavns forsvar mod svenskerne, [...] den ånd i 1848, der havde holdt landet sammen” (ibid., 50f). Alle disse begivenhetene er situasjoner der Danmark har forsvart seg selv mot angripende makter. *Forsvaret* av egen eksistens utgjør altså i Krarups øyne Danmarkshistoriens høydepunkter.

Bakgrunnen for å gå så dypt inn i Krarups fortolkning av andre verdenskrig er å klargjøre hvordan den blir et motiv som han fører videre i sin historieskrivning helt inn i nyere tid.

Krarups utgangspunkt for å forstå krigshistorien og etter hvert den senere danske historie er populistisk: folket har rett, ikke politikerne eller eliten.

Den danske idéhistorikeren Mikkel Thorup redegjør i en artikkel om den politiske høyrefløyen og 1968 for begrepet *populisme*, som han definerer som "*mobilisering av folkelig politisk identitet i opposisjon til den herskende magt*". Folket er populismens viktigste referanseramme, og eliten er den avgjørende modpol" (Thorup 2004, 98). Populismen er ikke bare en reaksjon mot maktstrukturene i et samfunn, men også en appell til folket som øverste autoritet. En populist gir i egne øyne utløp for frustrasjonene og meningene som det rådende system ignorerer, undertrykker eller latterliggjør. Populismen opererer med et skille mellom en forståelig hverdag og virkelighet og politikens, vitenskapens, pedagogikkens, økonomiens, journalistikkens og elitens bevisste vanskeliggjørelse og tildekking av virkeligheten på den andre siden (ibid, 99).

Hos Krarup er det folket som danner motstandsbevegelsen, og det er den intellektuelle og abstrakt orienterte kulturradikalismen, personifisert ved utenriksminister Peter Munch, som utgjør den virkelighetsfjerne politiske eliten, landsforræderne. Den folkelige solidariteten utspringer av det kristne kallet: "Danskerne havde som et kristent folk vidst at din næste – dvs. det nærmeste menneske, din nære virkelighed – er den eller det, du er forpligtet på, og i konsekvens heraf havde familien, nationen og hverdagen været opgaven" (Krarup 1998, 117). Luthers kallsforståelse tas til inntekt for en motsetning mellom den kulturradikale elitens ideologiske forståelse av virkeligheten og den konkrete, folkelige eksistens, som er den eneste som tar følelsene og viljen til å forsvare seg selv på alvor.

5.3.5 Etterkrigstiden

Slik det moderne sammenbrudd betegner et forfall innen europeisk idéhistorie, kan utviklingen etter krigen forstås som et nasjonalt forfall. De grunnleggende polaritetene i Krarups tenkning er i denne perioden de samme som før. Utgangspunktet er kristendommens vektlegging av det konkrete mennesket overfor det moderne sammenbrudds abstraksjoner. Dette føres videre i polariteten folket mot eliten, og dessuten i et tredje motsetningspar: det nasjonale mot det overnasjonale. Krarups

tenkning om utviklingen etter krigen kan dermed forstås som "postnationalstatskritik", som Mikkel Thorup skriver (Thorup 2004, 100): et oppgjør med en utvikling der den nasjonale selvbestemmelse og egenart oppleves truet av en økende internasjonal orientering innenfor politikk og rettsvesen, samt etter hvert innvandringen. Jeg skal ikke berøre spørsmålet om økonomi i min oppgave, men det kan tilføyes at Krarup, som i alle år har vært kritisk til marxismen, også har kritisert hvordan markedet overstyrer nasjonale hensyn (Krarup 2001, 121ff).

5.3.5.1 Verdenslikhet og likhet for Gud

I *Harald Nielsen og hans tid* forteller Krarup om en fotografiutstilling som gikk under navnet "Vi mennesker". Utstillingen brakte bilder fra hele verden, og viste hvordan menneskers liv på tvers av sammenhenger og forskjeller dreide seg om det samme: "I arbejde og hvile var livet det samme" (Krarup 1960, 32). I utstillingens finner imidlertid Krarup en problematisk ideologisk tendens: "Den ville vise, at menneskene er ens, og ville derud fra lade skellene oppløse sig og grænserne forsvinde og alting blive lige" (ibid, 33). Utstillingen agiterte for en politisk oppfattelse av at forskjellene mellom mennesker var unaturlige, at de skulle bort. Riktignok dreier menneskers liv over hele kloden seg om de samme menneskelige følelser: "glæden er lige stor, sorgen lige tung, tårerne lige virkelige" (ibid, 32), men forskjellene mennesker imellom kan ikke fjernes ad politisk eller ideologisk vei: de vokser ut av at menneskelivet er del av en sammenheng. Det som forener menneskene er at de på forskjellige vilkår lever likt. Kun på grunn av forskjellene er livet felles, kun fordi forskjellene leves frem er livet det samme overalt. Ønsket om å ville likhet er "goldhed og opløsning, som fornægter liivet" (ibid, 34f). Å forsøke å utslette forskjellene er uærlighet.

Denne vektleggingen av menneskelig *likhet i forskjellighet* står i motsetning til det Krarup mener er *likhetsideologien*, som blir den drivende kraft bak det internasjonale samarbeidet etter andre verdenskrig. Likhetsideologiens fundament uttrykkes i den franske revolusjons menneskerettigheter, i USAs grunnlov, eller i kommunismen, og er en videreføring av det moderne sammenbrudds konsekvenser. USAs uavhengighetserklæring begynner som kjent med formuleringen: "Vi mener det er en selvnlysende sannhet at alle mennesker er født like, at de alle har fått visse umistelige rettigheter av sin skaper, og at retten til liv,

frihet og streben etter lykke er blant disse". Mot dette fastholder Krarup at mennesker nettopp ikke fødes like, men at det alltid er født inn i en sammenheng, og derfor er de forskjellige – alle som en. Overfor Gud er alle mennesker riktignok fundamentalt sett like, men på jorden råder *verdsligheten*, i betydningen verdenslikhet. Å forsøke å oppløse de jordiske forskjeller ved en universaliserende tenkning er derfor uttrykk for en ideologisering av menneskelivet, en absolutt humanisme som setter seg over Guds skaperverk ved å postulere at mennesket er abstrakt og ikke konkret. Skulle kristendommen si at alle mennesker var like, ville dette innebære å gjøre en viss samfunnsform, den demokratiske, guddommelig. Mennesket har ikke iboende rettigheter, men er uansett styreform henvist til å overta sin historie og tilværelse uten å påberope seg noen rett i politisk eller sosialt henseende. Ewig kan det derfor ikke inneha rettigheter (Krarup 1998, 64ff).

5.4.5.2 Menneskerettighetene

Det moderne sammenbrudds ideologisering og abstrahering av menneskelivet blir ifølge Krarup definerende for etterkrigstiden, der naturlige skiller mellom nasjoner og mennesker gradvis blir tvunget inn under en universaliserende internasjonalisme. Rettsoppjøret etter krigen er grunnlaget for denne tendensen. Ettersom det ikke fantes noen internasjonal rettsorden anklager domstolen i Nürnberg nazistene for *crimes against humanity* (Krarup 1998, 64). Det engelske ordet *humanity* kan bety menneskelighet og menneskehet; etter Krarups mening slo den siste betydningen igjennom. Krarup nekter å være med på at det er mulig å gjøre forbrytelser mot en ideologisk størrelse, *menneskeheten*. Mennesket og nesten er alltid konkret. At dette begrepet legges til grunn for en internasjonal rettsorden ser Krarup som et gjennombrudd for "den menneskerettigheds-idealisme [...], som skulle komme til at bestemme etterkrigstiden og forme dens indhold og retning" (ibid.).

I 1948 blir menneskerettighetene vedtatt i FNs generalforsamling. Menneskerettighetene er i Krarups øyne et ideologisk verktøy, som kan brukes til å overstyre den nasjonale sammenhengen og folkestyret. Menneskerettigheten kan dessuten påberopes for å dele verden inn i gode og onde mennesker og nasjoner.

Krarpur bruker folkekirken som eksempel: "må der i et kristent land ikke gøres forskel på kristne og muslimer – f. eks. i form af en evangelisk-luthersk folkekirke, der som sådan støttes af staten?" (ibid, 67). Menneskerettighetenes dyrkelse av den abstrakte likhet kan ende med å stå over den historie og det folk som utgjør nasjonen. Menneskerettighetene kan underminere hvert lands indre selvstyre og de språklige, religiøse og nasjonale privilegier som et folk innehar i sitt eget land i kraft av historien: "det er dermed klart, at sådanne menneskerettigheter udgør en tikkende bombe under ethvert samfund til enhver tid" (ibid, 68). Det moderne sammenbrudd har forflyttet seg til den internasjonale arena, der ideologien får tyrannisere ikke bare det enkelte menneske, men også den enkelte nasjon. Oppbygningen av det internasjonale samarbeidet innebærer "en kriminalisering af det nationale" (Krarpur 2001, 39), som står mot nasjonens krav på frihet til å være seg selv, og i siste instans betyr det derfor også en kriminalisering av det enkeltes menneskes frihet og ansvar (ibid.).

I forbindelse med Krarpurs senere motstand mot innvandring er det også verdt å nevne hans motstand mot den såkalte "Konvensjon om avskaffelse av alle former for rasediskriminering" av 1965. Danmark tiltrer riktignok ikke konvensjonen, men den inspirerer regjeringen til å vedta en paragraf i den borgerlige straffelov som åpner for avstraffelse av personer som omtaler grupper av personer på en slik måte at de "trues, forhånes eller nedværdiges på baggrund af sin race, hudfarve, national eller etniske oprindelse eller tro" (sitert i Krarpur 1998, 154). Krarpur ser dette som en innskrenking av ytringsfriheten. Rasebegrepet forstår han som en ideologisk konstruksjon "der emner af afstumpet darwinisme og politisk korrekthet" (ibid.). I hans øyne er begrepet negativt bestemt av den nazistiske ideologiens reduksjon av mennesket til et rasevesen, som står i motsetning til kristendommens tale om mennesket som Guds skapning, satt i skyld og ansvar av Gud. Den offentlige mening har blitt avhengig av det den ønsker å bekjempe, og bruker det for å lukke munnen på de oppfatninger den ikke liker (Krarpur 2001, 103). Rasismeparagrafen er derfor et ideologisk fundert angrep på det danske folks muligheter til å snakke åpent: "Ved lov vil landets øvrighed forbyde sine borgere at nære visse sympatier og ytre visse antipatier, og ad lovens vej vil øvrigheden således konstituere en bestemt livsanskuelse" (Krarpur 1998, 152). Med henvisning til den konservative tradisjon forsvaret Krarpur danskenes rett til å være fordomsfulle: "fordomme er et folks forsvar for sin eksistens, som Burke siger" (ibid, 252).

Det skal her tilføyes at Krarups bekymring for en økende tilstedeværelse av internasjonal rett i det danske rettsapparatet deles av flere. Michael Böss påpeker at Danmark etter annen verdenskrig har underskrevet en rekke konvensjoner og traktater som *kan* bety en uthulning av folkestyret og overføring av makt fra Folketinget til domstolene. I motsetning til juridiske resonnementer, som forutsetter en forestilling - eller en illusjon, som Böss skriver - om at domstolen er verdinøytral og utøver en universell rettferdighet, gir politikken plass til kompromisser, midlertidige løsninger og lokale hensyn). Böss understreker imidlertid, i motsetning til Krarup, at menneskerettighetene også må forstås som vern om den menneskelige verdighet og som et supplement til det politiske demokratiet (Böss 2006, 283f).

5.3.5.3 EF

Krarup har intet imot NATO, eller Atlanterhavspakten, som det først het. Dette var i hans øyne en forsvarsallianse av selvstendige nasjoner, og den innebar ingen form for avståelse av nasjonal suverenitet eller overnasjonal tvang. Frie land sluttet seg sammen i fellesskap for å forsvare sin frihet mot den fienden "enhver kunne få øje på", kommunismen (Krarup 1998., 72).

Men så kom ungdomsopprør og kulturrevolusjon på slutten av 1960-tallet, og for Krarup er dette et tegn på et ideologisk tidsskifte og at folk begynte å tenke "abstrakt-globalt, ikke konkret og derfor nationalt. Verdens frelse, derfor ikke Danmarks eksistens" (ibid., 103). Marxistene så til Kina og ideologien, mens atom- og Vietnammotstanderne hadde øynene rettet mot problemstillinger som etter Krarups syn ikke vedgikk den danske virkelighet.

Det klareste uttrykk for etterkrigstidens internasjonale orientering er imidlertid avstemningen om det Europeiske Fellesmarkedet. Krarup erkjenner riktignok at det med bakgrunn i Europas mistrøstige situasjon etter 1945 kan være en fordel å opprette et europeisk samarbeid, men han liker ikke den formen for samarbeid som blir resultatet. Det er umulig å skape et Europa, slik Jean Monnet legger opp til. For Krarup er Europa allerede skapt: "Europa har eksisteret i over tusind år. Europa har været dette bestemte kontinent, bestående af disse bestemte nationer. Det kan ikke skabes, for det er skabt" (ibid., 160). EF er i Krarups øyne et forsøk på å opprette et Europas forente stater, der de

europæiske land og folk blandes i en stor smeltegryte for å omskapes til nye mennesker i en overnasjonal statsdannelse. Hans forståelse av EF som et gigantisk system som vil legge friheten i lenker, et prosjekt av samme ideologiske støpning som sosialismen, der fraser om samarbeide og fred brukes som unnskyldning for å uniformere mennesket og forskjeller utsettes med henvisning til en historisk nødvendighet (ibid, 165).

Frykten for å miste retten til å bestemme over seg selv står sentralt i Krarups EF-motstand. Et lite land som Danmark vil alltid være svakt i forhold til omverdenen, men så lenge den har bevart sin grense har den i alle fall selvbestemmelsesrett over egne anliggender. Grensevakten Krarup holder her vakt ved den danske grense, som i hans øyne er betingelsen for at det danske folk skal kunne være herrer i eget hus.

Når toneangivende politikere hevder at Danmark fortsatt kan beholde sitt "særpreg" når Danmark går inn i unionen, kaller Krarup det for "national pietisme" (ibid, 163), en form for religiøsitet der danskheten skal dyrkes i et nasjonalt tempel eller på et museum. For Krarup danner selvbestemmelsesretten over egen nasjonalstat forutsetningen for et folkelig særpreg. Danmarks inntreden i Fellesmarkedet innebærer en avskaffelse av den grense som skilte det ene fra det andre, den grense som er forutsetningen for at danskene selv kan leve og bestemme over sitt territorium. Danmark er det sted "indhegnet af de grænser, inden for hvilket folket kan leve et dansk folkeliv, skærmet af den suverænitet, som generation efter generation har stridt for at opretholde" (ibid, 168). Således er Krarups motstand mot EF begrunnet i det Dag Thorkildsen kaller en *politisk nasjonalisme*, som utspringer fra den franske revolusjon og er fundert i det såkalte *folkesuverenitetsprinsippet*, der folket utgjør grunnlaget for den politiske makt. Dette kunne virke selvmotsigende, med tanke på Krarups bestemmelse av revolusjonen som grunnlaget for det moderne sammenbrudd. På den andre siden er folkesuverenitet og kulturell suverenitet for Krarup to sider av samme sak: dermed blandes den politiske nasjonalismen med den *kulturelle nasjonalismen*, som stammer fra Herder og den tyske romantikk (Thorkildsen 1998, 25). Hans Hauge gjør oppmerksom på at statsmodellen Krarup anvender i denne sammenheng er den såkalte westfalske fra 1648, der grensen mellom folk og stat stemmer overens (Hauge 2003, 215).

Den massive tilslutning til EU blant den politiske eliten innebærer at de fraskriver seg sitt ansvar som "danske politikere" (Krarup 1998., 171). Krarup hadde tidligere gått ut fra at det var en selvfølge at "målet for al dansk politik var bevarelsen af Danmark som et frit og selvstændigt land" (ibid, 164), men politikernes oppførsel rundt EF-avstemningen minner han om samarbeidspolitikken under andre verdenskrig. Kampen står i Krarups øyne mellom folket og eliten. Alle de større partiene, med unntak av Socialistisk Folkeparti, er tilhengere. Det samme gjaldt etter Krarups mening næringsliv, fagforeninger og nesten hele pressen, og oppkjøringen til avstemningen domineres av en massiv og ensrettet propaganda for tilslutning (ibid, 166). Motstanden skjemmes dessverre av at den i altfor stor grad består av ideologiske venstreorienterte, marxister og ungdomsopprørere, som skaper avstand til den folkelige saken som burde ligge til grunn (ibid, 167).

Befolkningen stemmer imidlertid mot Krarup. Opptellingen viser at tilslutningen til EF støttes av 63,7 prosent av velgerne, 36,3 prosent stemmer mot. Det kan synes paradoksalt at Krarup, som i egne øyne står på folkets side, blir motarbeidet av det samme folk. Jeg skal derfor kikke på hvordan Krarup forstår forholdet mellom folket, nasjonen og historien, med bakgrunn i nasjonalismeteorien.

5.3.5.3.1 Nasjon: Essensialisme og konstruktivisme

Nasjonalismeforskningen av i dag representerer en uoverkommelig jungel av materiale. Derfor skal jeg kort skissere de to toneangivende retningene innenfor feltet, for deretter å plassere Krarups forståelse av nasjonen i forhold til dem.

Dag Thorkildsen skjelner i sin artikkel "Nasjon, nasjonalisme og modernisering – noen sentrale problemer og posisjoner innenfor nasjonalismeforskningen" (1998) mellom to posisjoner i oppfattelsen av nasjonen: *konstruktivisme* og *essensialisme*.

Konstruktivismen, som representeres av forskere som Eric Hobshawm og Elie Kedourie, mener nasjonen er et produkt av nasjonalismen, en ideologi som ble funnet opp i det 19. århundre. For Kedourie er nasjonalismen et forsøk på å samle folk under et fellesskap etter den destabilisering av den gamle orden som fulgte den franske revolusjon. For Hobshawm er nasjonalismen en ideologi skapt av eliten for bevisst å manipulere massen,

et produkt av den rotløshet og de behov som oppstod grunnet de massive samfunnsendringene i det 19. århundre: sentralisering, industrialisering og modernisering. For konstruktivistene er nasjonalismen betinget av at en stat blir opprettet, heller enn at den kommer før opprettelsen – nasjonalismen var en "new religion" (sitert i Thorkildsen, 43) som oppstod for å skape lojalitet hos borgerne. Derfor var det nødvendig med et fiendebilde som kunne knytte befolkningen sammen mot de andre, og nasjonale symboler som flagg, nasjonalsang og nasjonale emblem uttrykte det nasjonale fellesskap.

Felles for konstruktivistene er at de tenker seg nasjonalismen som noe som oppstår i etterkant av materielle og politiske omveltninger. Essensialistene, med Anthony D. Smith som sentral representant for en moderat essensialisme, advarer mot kun å fokusere på det bruddet som inntreffer i det nittende århundre. Smith erkjenner, i likhet med konstruktivistene, at nasjonalstatene er moderne fenomen, men fastholder at de er videreutviklinger av førmoderne etniske grupper, som kjennetegnes ved felles kultur og historisk hukommelse. Her skiller han mellom *folkegrupper* som sett utenfra er en egen kulturell og historisk gruppe, men som ikke har utviklet en tilstrekkelig bevissthet til å utgjøre et kollektiv, og *ethnies*, som beskriver folkegrupper kjennetegnet ved visse felles karakteristika: felles egennavn, opprinnelsesmyte, delte historiske minner, ett eller flere elementer som skiller kulturen fra andre, tilknytning til et spesifikt hjemland og en følelse av solidaritet for store deler av befolkningen. Slike *ethnies* har dannet utgangspunkt for de moderne nasjoner (ibid., 27f).

5.3.5.3.2 Krarups forståelse av nasjonen

Naturligvis skiller Krarups forståelse seg fra konstruktivismen fordi han, i opposisjon til marxismen, nekter å forstå den menneskelige virkelighet som et produkt av materielle forhold. Han ser heller ikke på nasjonalfølelsen som noe elitært, snarere er det motsatt: som vi så i hans tolkning av andre verdenskrig var det hos den menige dansker, representert ved tollassistenten Toldstrup, at nasjonsfølelsen ble gjenoppdaget og dannet utgangspunkt for en folkelig motstand mot okkupasjonen. De rådende politikere var forblindet. I løsningen av Grundtvig er det likeså: Grundtvig får kallet til å virke som folkets tjener, i stedet for i åndelig hovmod å tro at han kan opplyse det. Nasjonalismen springer i

så måte ut av et forhold til *folket*.

Begrepet etnisitet er avledet av gresk *ethnos*, folk. Krarups nasjonsforståelse er således nærmere essensialismen. Det er ikke den danske nasjonalstaten han først og fremst er interessert i, men det danske folk. Derfor polemiserer han mot historikere som "vil redusere vor historie og vort nationale fællesskab til kun at høre hjemme i de allerseneste tider" (Krarup 2001, 118): størrelser som danskhet og dansk kultur er i hans øyne ikke et produkt av 1800-tallets romantikk, men har en mer enn tusenårig historie, som kort fortalt kan oppsummeres med: "Dannevirkes opførelse i 700-tallet og kong Godfreds nej til den tyske kejser i 800-tallet og Saxos Danmarkshistorie fra 1200-tallet og klagesangen fra Holstenervældet i 1300-tallet og Herluf Trolles ord til Niels Hemmingsen i 1500-tallet og danskernes eksistenskamp i 1600-tallet og Ove Høegh-Guldbergs indførelse af indfødselsretten i 1700-tallet" (ibid.). Det som kjennetegner det danske folk for Krarup er bevisstheten om å være noe – som igjen skiller det fra andre ting og derfor tas i forsvar. Det er dermed ikke de nasjonale unntakene som interesserer ham, f. eks. at den danske eliten snakket tysk store deler av 1800-tallet, at det alltid har bodd tyskere på Sønderjylland, eller at det i dag er 120 000 muslimer i Danmark. Krarup er essensialist, ikke på vegne av nasjonen, men på vegne av folket. Folket kommer før den moderne stat, som for ham er et utspring av en lang tradisjon der danskene har definert seg som seg selv som en motsetning til noe annet.

I så måte er Krarup på linje med Thorkildsens konklusjon i hans oversiktsartikkel. Thorkildsen skriver her at forutsetningen for å karakterisere noe som nasjonalisme er at det finnes en bevissthet om eller opplevelse av å tilhøre et fellesskap som kan atskilles fra andre tilsvarende fellesskap. Denne bevisstheten er både individuell og kollektiv. I situasjoner der nasjonen oppleves eller er truet, kan individet oppleve trusselen som en trussel mot seg selv og være villig til å ofre seg for å videreføre og forsvare nasjonen. Identifikasjonen med nasjonen er derfor av eksistensiell karakter, og ikke en rasjonell, men først og fremst en emosjonell størrelse. Derfor kan man tale om *nasjonalreligiøsitet*. Nasjonalreligiøsitetens sentrale forestillinger er at Gud har gitt landet og formet folkets nasjonale særpreg, og Gud eller forsynet har styrt nasjonens historie mot frihet og selvstendighet. Nasjonalreligiøsiteten dukker gjerne opp i krisetider, og dens funksjon er å gi en transcendent begrunnelse for nasjonens rett til å være en selvstendig stat eller i det

minste ha indre selvstyre. Nasjonalreligiøsiteten danner en ramme for å tolke historiske begivenheter, etablere politisk legitimitet og mobilisere befolkningen til å slutte opp om det som defineres som nasjonens naturlige og historiske rettigheter (Thorkildsen 57f). Dette synes for meg å oppsummere Krarups standpunkt, dog med den forskjellen at nasjonen for ham ikke er gudgitt som noe spesielt, men gitt i kraft av at det er på dette stedet i verden dansken settes av Gud. Det er kristendommen som setter danskheten, ikke fordi Danmark har en spesiell plass i Guds plan, slik f. eks. den tidlige Grundtvig kunne hevde, men fordi Danmark er den virkeligheten dansken er satt til å virke i kall og stand – den virkelighet som var der før han ble født og som han ikke kan sette seg utover.

Denne virkeligheten er ingen uforanderlig, gudgitt størrelse, slik Krarup har blitt beskyldt for å hevde. Den er snarere hans *egen* virkelighet: "mine forudsætninger, som jeg ikke har selv har fundet på, men som er overtaget fra mit hjem eller mine forældre" (Krarup 1998, 288) – som han vil ta i forsvar mot det han oppfatter som en reduksjon av den menneskelige eksistens, der menneskelige og nasjonale forskjeller søkes oppløst med universelle rettigheter og overnasjonale fellesskap. Med bakgrunnen i Kierkegaards tenkning om hin enkelte, er Krarups utgangspunkt ikke en kamp for et gudegitt land, men for sin egen og det danske folks eksistens, som er to sider av samme sak.

5.3.5.4 Innvandring

Den store trusselen mot det danske folks virkelighet, eller Krarups virkelighet, for disse størrelsene går som vi har sett over i hverandre, er i de senere år innvandringen. Jeg kunne også nevnt motstanden mot Maastricht-avtalen (1992) og innføringen av euroen (2000), men Krarups tankegang i forhold til disse følger de linjene som allerede er trukket opp - og de er mindre betydningsfulle som bakgrunn for hans inntreden i politikken i 2001. Motstanden mot innvandring begynner på slutten av syttitallet. Politikerne var i hans øyne "helt uden sans for den fare for nationen der nu dukkede op over synsranden" (Krarup 1998, 231). Krarup advarer mot det han mener er en underminering av nasjonalstaten som et folkelig og politisk fellesskap. Å skape en innvandrerpolitikk innebærer å forusette at Danmark ikke lenger er en nasjonalstat definert av grenser til omverdenen, men at det forvandles til et *innvandrerland*. Et innvandrerland er det motsatte av et fedreland. Den danske eliten tenker etter Krarups mening abstrakt og

humant om saken og ivaretar derfor ikke det danske folks interesser, på samme vis som de under EF-avstemningen heller ikke arbeidet for å sikre Danmarks fortsatte eksistens.

I Krarups øyne er det særlig problematiske ved innvandringspolitikken dens karakter av humanisme, i det mennesket blir til et abstrakt individ uten historie og grenser.

Spørsmålet om innvandring blir redusert til et politisk-ideologisk anliggende, der virkeligheten forandres under dekke av humane fraser som nestekjærlighet, humanitære hensyn, etc.. Mot dette står den kristne forståelse av "At mennesket af Gud i himlen er sat til at leve i kald og stand på jorden" (Krarup 1998, 241). I kall og stand skal mennesket leve sammen med nesten, og i Krarup øyne er nesten i Danmark det danske folk: "forholdet til folket i i sidste instans altid et forhold til næsten" (Krarup 1984/2001, 181). De danske politikerne erkjenner ikke at deres oppgave innebærer å representere det danske folks interesser. I stedet bekjenner de seg til en virkelighetsfjern likhetsideologi.

Motstanden mot innvandring blir avfeiet som rasisme av den politiske og offentlige elite, og Danmark ble delt inn mellom de gode og humanitært orienterte tilhengerne av innvandring og de onde motstanderne. I Krarups øyne betyr dette at politikerne velger "[at] ofre danskeren for at kunne ofre sig for menneskeheden" (Krarup 1998., 239). Den nestekjærlige asylpolitikken har religiøs valør: "Godhed er blevet tidens religion" (Krarup 2001, 50) og det er eliten som er religionens yppersteprester.

Krarups motstand mot innvandring er dermed begrunnet i en motstand mot den humanitær likhetsideologien som forfektes av den politiske eliten, i stedet for det som egentlig skulle være deres oppgave, nemlig Danmarks fortsatte beståen: "Danmarks nationale eksistens og fremtid var ikke noget, der bekymrede de danske politikere" (Krarup 1998, 251). Dessuten i en motstand mot det han opplever som den "*politiske korrekthet*" (ibid., 282) i offentligheten, som gjorde at befolkningen ikke turde si sin mening om det som skjedde med landet, fordi den da ble stemplet som rasistisk, som fremmedhatende, som besatt av indre svinehunder, som nazister (ibid., 286).

Med den såkalte *udlændingeloven* av 1983 blir denne ideologiske virkelighetsforfalskningen etter Krarups mening gjort til et rettslig prinsipp, der enhver

som "udtalte ordet 'asyl' havde et retskrav på at komme in i Danmark og få sin sag prøvet af danske myndigheder" (Krarup 1998, 238). Danmark ble slik et internasjonalt rettsområde, og "forskellen på vært og gjest blev sletted ut" (ibid.). Motstanden mot innvandring har ikke bare en rettslig komponent, men også en kulturell komponent. Innvandringen representerer for Krarup et "*folkeligt* problem" (ibid., 243). Analytisk sett er det i hans øyne forskjell på dansker og *fremmede*. En danske skiller seg fra en tyrker eller en jugoslav: "De taler ikke samme sprog. De har ikke samme baggrund. De tilhører ikke samme kultur. De er forskjellige og dermed fremmede for hinanden" (ibid.). Innvandringen er i Krarups øyne en frygtelig trussel mot Danmark og danskheten. Han frykter at Danmark ender opp som et innvandrerland som USA, Canada eller Australia, der den opprinnelige befolkningen er "fanger i deres eget land i det, der kaldes reservater" (Krarup 2006, 9).

5.3.5.5 Islam

I motstanden mot innvandringen kommer naturligvis også motstanden mot islam til å spille en stor rolle. For Krarup er det vanskelig å se for seg hvordan muslimer, eller "muhamedanere" som han gjerne kaller dem, kan bli en del av det danske folk: "*en sådan folkelig integration bygger på en virkelighedsforfalskning*" (Krarup 1998, 245). Riktignok har det kommet innvandrere til Danmark før, men de har latt seg integrere, fordi de, med unntak av jødene, var av europeisk herkomst og kristen kultur. Også i etterkant av andre verdenskrig var det 250 000 tyske flyktninger i Danmark, men flyktninger skal etter Krarups mening vende hjem når det er mulig for dem - flyktninger skal være flyktninger og ikke bli innvandrere (ibid., 235).

Utlendingelovens og innvandringspolitikkenes tilhengere, det politiske flertall samt kulturredaksjonene, bagatelliserte utlendingeloven ved å si alle innvandrerne kunne og skulle integreres. De religiøse, kulturelle og folkelige forskjellene ble ignorert: "For et offentlig liv, der tænker og taler i humanistiske fraser, er der ganske rigtigt heller ikke noget, der hedder mennesker af kød og blod med hertil hørende national og religiøs identitet, for ifølge humanismen er mennesket blot et abstrakt individ uden historie og uden grænser" (Krarup 1998, 240). Virkeligheten er konkret, og et menneske er alltid bestemt og begrenset av sitt utgangspunkt. Kultur er derfor ikke tilfeldigheter og vaner,

men "den eksistens eller livsform, som folket har hjemme i" (Krarup 2001, 115), og dermed ikke noe som kan forandres og oppløses etter eget forgodtbefinnende. Kultur er et produkt av historien, tradisjonen, språket og folkeligheten. Kristendom er én ting, islam er noe annet. Således er det ingen mulighet for en integrering av islam.

Krarup har riktignok ikke noe imot den enkelte muslim, selv om han helst foretrekker å møte dem der de hører hjemme og føler seg trygge (Krarup 2006,, 27). Det store problemet for Danmark er imidlertid islam som tanke-system. Islams teologiske og ideologiske innhold former muslimene - for Krarup er dette tilsvarende til at kristendommen i alle år har formet danskene. Den essensialistiske forståelsen av kristendommen betyr at Krarup også inntar et essensialistisk forhold til islam: som han selv er formet av kristendommen antar han også at muslimer vil bli formet av islam.

Den avgjørende forskjellen mellom kristendom og islam består i den *kristne frihet*. Mens kristendommen forkynner frihet for den enkelte, riktignok under lovens ansvar og Guds dom, er islam en *lovreligion*. Der hvor loven er hellig, er friheten opphevet, mener Krarup. Mens kristendommen skjeller mellom to regimenter etter Jesu ord om "å gi keiseren, hvad keiserens er og Gud, hva Guds er" (Matt 22, 21), er islam et teokrati med konkrete forordninger for samfunnet og således en like totalitær ideologi som marxismen. Tidehvervs engasjement mot en moralistisk kristendom og mot alle ideologier der den individuelle eksistens underlegges et visst tankesett eller en viss virkelighetsforståelse, videreføres således som en kamp mot islams *sharia*. Mens kristendommen skjeller mellom det verdslige og det åndelige regimente, underordner islam i Krarups øyne hele samfunnet den hellige lov og ønsker derfor å sammensmelte det hellige og det jordiske (ibid, 29). Islams forkynnelse er etter Krarups forståelse derfor et direkte angrep på kristendommens forkynnelse av det sekulære som noe positivt for den menneskelige eksistens, der mennesket ved å være skapt til jorden settes fri til å leve som synder under lov og dom.

Krarups lesning av islam er ikke voldsomt nyansert, og det er naturligvis heller ikke poenget. Islam er i hans øyne grunnleggende sett et totalitært system der den enkeltes frihet blir satt på formel. Koranen "vil ikke acceptere anden lovgivning, og derfor fører

islam til evig strid med anden tro og andre folkeslag" (Krarup 2006, 24). Historisk betraktet har forholdet mellom kristendom og islam vært kjennetegnet ved hellig krig gjennom 1400 år, hvilket i Krarups øyne er en "kendsgerning, som enhver kan forvise sig om ved læsning av verdenshistorien" (ibid.). Europeerne har glemt historien og er derfor blinde og naive når de tillater en massiv innvandring av muslimer. Det er hos Krarup ingen interesse for de perioder i historien der det har hersket fred, men kun for en fortolkning der de arabiske hærer etter Muhammeds død "rejste sig i hans fodspor, på erobringstogt" (ibid.). Siden den gang søkte islam å erobre kristne land: Lilleasia, Nordafrika, Gibraltar, Spania, Frankrike. Deretter kommer det osmanske rikes erobring av Konstantinopel, Bosporus og Balkan. Forsvarskampen mot innvandringen er derfor et forsvar for en kristen frihet mot "et erobringstøystent, løvreligiøst tyranni" (ibid., 25).

Når det er sagt, erkjenner Krarup at innvandrerne etter hvert utgjør en permanent del av den danske virkelighet, selv om dette er et resultat av en "folkelig dybt uansvarlig indvandrerpolitik" (Krarup 2001, 86). Derfor skal alle religionssamfunn leve fritt og respekteres under den danske lov. Den lutherske kristendomstradisjon garanterer for at det er *religionsfrihet* i Danmark; troen et spørsmål om samvittighet, ikke om pavens eller kirkens diktat.

Religionslikhet bør det imidlertid ikke være. Islam eksisterer innenfor danske grenser, men som religion kan den ikke av den grunn *anerkjennes*. I Krarups øyne ville dette innebære at en religion som reduserer Guds sønn, Kristus, til en annenrangs profet, erklæres sann og akseptabel (ibid., 90). De muslimske menigheter omfattes av dansk lov og skal være i fred. Med bakgrunn i to-regimentslæren skjelner Krarup mellom det verdslige og det åndelige regimente, men det danske folk er fortsatt kristent, og den danske tradisjon og kultur er det samme: "Vi har ikke en folkekirke af kristelige, men af folkelige grunde" (ibid., 84). Sammenfallet mellom folk og kirke gjør at danskene "naturligvis [kalder] kirken for folkekirke" (ibid., 85). Den kristne tro er det danske folks tro, og slik skal det være så lenge den fortsetter å være det. Krarup innser at dette kan forandre seg: "Hvis ikke 90 procent, men kun 45 procent tilhører den evangelisk-lutherske kirke, kan denne ikke mere være folkekirke" (ibid.). Om dette skulle skje, ville det være en ulykke og en utvikling som uttrykte en folkelig oppløsning eller utslettelse, men Krarup erkjenner at det kan være en mulighet.

Også i livssynsspørsmål advarer Krarup mot at likhetsideologien skal få dominere. Den kan således ikke være bestemmende for kristendommens holdning til islam. I spørsmålet om sjelens frelse er det ingen nøytralitet, "her er det dødsens alvor, for det er enten sandhed eller løgn" (ibid., 93). Derfor har Krarup ingen sans for kirkelige forsøk på å skape samtale eller integrasjon i forholdet mellom kristne og muhammedanere. Forskjellen er uovervinnelig. Samtalen kan kun bestå i at den kristne må forkynne Jesus som Kristus, Guds sønn. Skulle kristendommen begynne med integrasjon og samtale, så ville den ikke være kirke, men "en religionsanstalt, et politisk forum, en traditionsbestemt forsamling af mennesker" (ibid., 101). Kristendommen er evig polemisk, og Krarups utfall mot islam har da heller ikke roet seg etter at han ble politiker.

5.3.6 Systemskiftet 2001

En ting er Krarups tenkning og det offentlige engasjement han, med bakgrunn i luthersk tenkning, Kierkegaard og Grundtvig, har utvist siden han utgav sin første bok i 1960. En annen ting er at han selv har gått inn i politikken for Dansk Folkeparti. Spørsmålet er om han i sitt politiske engasjement har gått utover sentrale punkter i sin egen tenkning, som det lutherske skillet mellom det verdslige og det åndelige regimente?

Svaret for Krarups del er et utvetydig nei. Sitt "politiske" virke regner han ikke egentlig som politisk, men snarere som et subjektivt, folkelig engasjement, båret oppe av en nasjonal holdning. Hans inntreden på Folketinget er ikke partipolitisk, men resultat av en endring blant danskene som har satt "politiske og ideologiske skillelinier ud af kraft" (Krarup 2006, 53). Kampen kan dermed forstås som en folkelig motstandskamp mot elitens kulturradikale, ideologiske virkelighetsfjernhet og innvandringsvennlige politikk (ibid., 54). Folket, dvs. Krarup, har inntatt Folketinget. Dansk Folkeparti er i hans øyne ikke et partielt eller ideologisk parti som de konservative, kristelige eller sosialistiske partier, men snarere et slags folkelig interesseparti (Hauge 2003, 212). Interessepartiet fikk riktignok kun tolv prosent av stemmene i 2001.

Som tidligere vist innebærer den lutherske forståelsen av de to regimenter at religionen ikke skal blandes i politikken, men at den skal holde politikken på plass. Hans inntreden kan derfor ikke regnes som et forsøk på å kristeliggjøre politikken, snarere er det å forstå

som et uttrykk for at Krarup tar sin konkrete virkelighet på alvor. Flere ganger har han derfor henvist til motstandsbevegelsen under krigen – Krarup utfører sin oppgave i tråd med det kallet kristendommen han har satt ham i, tro mot sin virkelighet. Bach kaller således Krarup og hans fetter Jesper Langballes politiske engasjement for ”en slags folkelig modstandsbevægelse til forsvar for den indre virkelighed” (Bach 2004, 31).

I boken *Systemskiftet: I kulturkampens tegn* (2006) redegjør Krarup for valget i 2001 og hva som har skjedd i forkant og etterkant. Bokens tittel, *Systemskiftet*, henspiller på en fortolkning av Folketingsvalget i 2001 som et avgjørende skifte i dansk politikk og i dansk historie som sådan. Valget gjorde De konservative og Venstre til regjering under statsminister Anders Fogh Rasmussen, med Dansk Folkeparti som støtteparti og tungen på vektskålen i Folketinget. Begrepet ”Systemskiftet” brukes vanligvis om de politiske endringer som ble gjennomført i Danmark i 1901. Tidligere hadde kongen utpekt regjeringen, og det var partiet Højre som hadde styrt. Systemskiftet innebar derfor den reelle innføringen av parlamentarisme i Danmark, selv om den rent formelt ikke ble bekreftet før i grunnloven av 1953. Systemskiftet innebar også at partiet Venstre for første gang kom til makten (”Systemskiftet”). For Krarups del var det første systemskiftet også konsekvens av en endring i den danske offentlighet der det nasjonale og folkelige ble fortrent av kulturradikalismen og ”Systemet Politiken”, som han kaller det tankesett som i hans øyne har dominert Danmark etter at avisen *Politiken* ble startet av blant andre Georg Brandes bror Edvard i 1884.

Systemskiftet i 2001 er ikke derfor en omdannelse av institusjonelle rammer, men et ”folkeligt – jeg er lige ved at sige åndelig” (Krarup 2006, 9) skifte. Systemskiftet 2001 var et uttrykk for hvordan folket reiste seg mot den internasjonale og ideologiske linje, ivaretatt gjennom mange år av de politiske makthavere og den offentlige elite, som innebar en avskaffelse av det danske folk som folk. Systemskiftet består derfor i et skifte fra et Danmark som ”var støbt i den form, jeg kalder for kulturradikalisme” (ibid, 12) til et Danmark der den konkrete eksistens igjen gjør seg gjeldende og ideologien mister sin betydning. Åndslivet har avfødt en reaksjon, for å trekke linjen fra Krarups første bok: nyrasjonalismen og kulturradikalismen har tapt, og romantikken og subjektiviteten er tilbake. Krarups ”honning” har bidratt til gjenoppblivning av en kultur med et felles preg: kristendom og danskhet: ”en etisk-national holdning” (ibid, 48) har vokst frem i

danskene. Overdanmark, som han kaller det, har blitt satt på plass av folket.

5.3.7 Krarup som politiker

Som politiker har Søren Krarup fortsatt sin kamp mot innvandring og for den nasjonale selvbestemmelse. Som han skriver foretrekker han begrepet assimilasjon fremfor begrepet integrering: "Vi skal ikke mødes på halvvejen, danske og fremmede, de fremmede er kommet til Danmark for at blive en del af det danske folk" (Krarup 2006, 65). I Danmark skal dansk kultur, språk og tradisjon gjelde. Han stiller seg åpen for integreringsbegrepet så lenge det betyr "at integration er at skabe en helhed af danske og fremmede i Danmark, dvs. en dansk helhed" (ibid.). Krarup skriver videre at det skal stilles krav til de fremmede, og de skal ikke gjøres til ofre.

Krarup ble derfor umiddelbart "indfødsretordfører" i Folketinget. Innfødsrett er det samme som statsborgerskap og skal i utgangspunktet tildeles ved lov, men har de senere år vært delegert til byråkrater. Også Grundtvig satt i en periode i "indfødsretsudvalget" (ibid., 59) og var ifølge Krarup svært streng med tildelingen av statsborgerskap. Krarup refererer en tale der Grundtvig sier at "hvis et folk ikke lægger den allerstørste vægt på sit modersmål og sin nationalitet, så vil dette folk ende med at give sig i de fremmedes hænder og få samme skæbne som slaver" (ibid., 61). Krarup har forlenget dette engasjementet og blant annet medvirket til den omstridte 24-årsgrensen for å gifte seg med personer fra andre land enn Danmark, som han ser som et tiltak mot tvangsekteskap. Han har også vært delaktig i innstramningen på retten til familiegjennforening og at statsborgerskap betinges av at søkeren lover troskap og lojalitet mot Danmark, det danske samfunn og erklærer å ville overholde danske rettsprinsipper. Krarup har dessuten bidratt til innføringen av obligatoriske prøver i dansk språk, kultur og historie for innvandrere som ønsker å bli danske, samt et krav om at den søkende skal ha vært selvforsørgende i fire av de fem siste årene. Udlændingeloven har forøvrig blitt innstrammet fjorten ganger siden Venstre og De konservative kom til makten (Bræmer 2010).

Krarup støttet Danmarks deltagelse i Irak-krigen, som han forstod som et vestlig selvforsvar mot den islamistiske terrorisme. Riktignok var Saddam Hussein ikke alliert

med Al-Qaeda, men Krarup mener at angrepet likefullt var berettiget på bakgrunn av Saddams avvisning av å gi FN og vesten den sikkerhet mot masseødeleggelsesvåpen som de krevde og hans hat til Israel. Angrepet var derfor naturlig når et eksempel skulle statuere for andre land i regionen. Samtidig kritiserer han det han mener er USAs svermeriske demokratiske i etterkant: troen på at demokrati kan utbres i et muslimsk land der folket ikke kjenner den av kristendommen satte forskjell mellom det verdslige og det åndelige regimene (Krarup 2007).

Til slutt må det tilføyes et litt artig poeng: Krarup har mistet sansen for tidligere statsminister Anders Fogh Rasmussen. I *Systemskiftet* omtales Fogh Rasmussen som "rodfæstet i en dansk folkelighet" (Krarup 2006, 54). I en tale Fogh Rasmussen holder litt senere samme år, utlegger han sin familiehistorie som en frigjøringsfortelling: hans far hadde ikke råd til å studere, han selv ble akademiker, og hans egne barn har tatt skrittet fra det lokale til det globale ved å flytte utenlands. Dette får Krarup til å se rødt: "Det er en statsminister, der dyrker 'det globale' og dermed 'udviklingen' eller det ubegrensede som den høyeste og sidste sandhed" (Lykkeberg 2009). Statsministeren er ikke jorden tro.

5.3.8 Fortsettelsen

For Krarups og hans fetter Jesper Langballes del er det politiske engasjement over ved Folketingsvalget i 2010. Det Krarup omtaler som sin nasjonale verneplikt er i ferd med å avsluttes. I hans øyne har de to fettere gjort en smule gagn, men kampen er ikke over av den grunn. Krarup anfører følgende problemer: "Næsten daglige skyderier i gaderne, drab på sagesløse danskere, forfølgelse af de danskere og jøder, som tillader sig at vurdere forholdene anderledes end de muslimske ghettoer, had til dansk kultur, tradition og identitet" (Krarup 2009), og han oppfordrer andre til også å avtjene verneplikten. Krisetegnene i Danmark og i Vest-Europa lar seg ikke skjule.

Krarup er i dag 73 år og på vei ut av politikken og kanskje etter hvert Tidehverv. Hans døtre har imidlertid markert seg på nasjonalt nivå. Den ene, teologen Katrine Winkel Holm (f. 1970), er en aktiv debattant i Tidehverv. Hun har dessuten vært aktiv i opprettelsen av *Islamkritisk Netværk i Folkekirken*, en sammenslutning av teologer og prester tilknyttet Den danske Folkekirke. Nettverkets sentrale anliggende er å fastholde at

kristne og muslimer ikke tror på den samme Gud. Nettverket ser dette som en forpliktelse for enhver som har skrevet under det såkalte presteløftet, hvori man forplikter seg til å "bekjempe sådanne lærdomme, som strider mod folkekirkens trosbekendelse" ("Anliggende"). Ifølge nettverket står den kristne treenighetslære og dogmet om Jesus Kristus som Guds sønn i direkte motsetning til islams forkynnelse av Allah og Koranens forbannelse over den som bekjenner seg til de kristne dogmers sannhet. Som Mette Grosbøll skriver, er det "bemærkelsesverdigt, at særligt islam skal have på puklen for det" (Grosbøll 2007, 180), ettersom avvisningen av Jesus som Guds sønn deles av jødedom og andre religioner. Nettverket er ikke veldig stort, men heller ikke ubetydelig: i skrivende stund har 124 prester og teologer sluttet seg til ("Medlemmerne").

Katrine Winkel Holm har også vært aktiv i motstanden mot kirkelige vielser av homofile, samt i Trykkefrihedsselskabet, en forening som "arbejder for retten til frit at ytre sig" (Krarup 2010). Selskapet ønsker blant annet å avskaffe blasfemiparagrafen og rasismeparagrafen i den danske straffeloven. Både Krarup og Langballe var forøvrig medstiftere. Selskapets leder, journalisten Lars Hedegaard, skapte ved juletider i fjor store overskrifter i dansk og tildels internasjonal media med sin uttalelse om at muslimer voldtar sine egne døtre fordi kvinner ikke har noen verdi i islam. Hedegaard ble støttet i sine uttalelser av Jesper Langballe, som igjen fikk støtte av Søren Krarup – dog med enkelte nyanseringer (ibid.).

En annen av Krarups døtre, Marie Krarup Møller, skal stille til Folketinget for Dansk Folkeparti ved Folketingsvalget i 2010 ("Ny Krarup på vej i Folketinget"). Det har ikke lyktes meg å skaffe noen videre informasjon om hennes program. Alt tyder imidlertid på at Tidehverv og Krarups arv vil fortsette å sette sitt preg på det danske samfunn og den danske offentlighet.

6. Oppsummeringer og konklusjoner

6.1 Oversikt over forskningslitteraturen

Ettersom Tidehverv alltid har vært en kontroversiell bevegelse, har det å skrive historie

om den alltid vært en kontroversiell aktivitet. Jeg skal kort skissere de funn som er gjort før min oppgave, og kommentere dem i konklusjonen.

Teologen og historikeren Torben Bramming utgav i 1993 *Tidehvervs historie*. Han mener at Tidehverv under Søren Krarup har fått mer karakter av et meningsfellesskap enn et arbeidsfellesskap (Bramming 1993, 122). Under Krarup har det skjedd en dreining i retning av en stadig mer ensidig vektlegging av det nasjonale, som igjen har skjøvet vekk det subjektive.

Mette Katrine Grosbøll skriver i sin bok *Teologisme - om Tidehvervs vej til Christiansborg* (2007), at Tidehverv i Krarups tid har sluttet å forholde seg relativt til det relative og absolutt til det absolutte ved å gjøre noe relativt, altså det nasjonale, til noe absolutt (Grosbøll 2007, 176). Selvoppjøret er over – Tidehverv har blitt strømlinjeformet og støper nå teologisk eller for å parafrasere Grosbøll, "teologistisk", dvs. ideologisk, ammunisjon til en folkelig kamp som utnyntes i det politiske liv. Videre stiller Grosbøll spørsmålet om et politisk engasjement kan være ikke-ideologisk, og svarer nei. *Kristeligt Dagblads* Sørine Gotfredsen skriver i en anmeldelse av boken at denne konklusjonen er for tynt begrunnet: så lenge Krarup oppfatter innvandringen som en nasjonal katastrofe som må bekjempes, tar han ved å tre inn i politikken sin gitte virkelighet i forsvar ved å engasjere seg i en folkelig motstandskamp; hvilket således er å forstå som et ikke-ideologisk engasjement (Gotfredsen 2007).

Henrik Bachs gjennomgang av Tidehvervs historie i tidsskriftet *Kritik*, kalt "Gud, tomheden og øjeblikket" (2004) er den av Tidehverv foreløpig eneste autoriserte historiske gjennomgangen av arbeidsfellesskapet og tidsskriftets historie. Artikkelen var ifølge Søren Krarup "saglig og lødig og gav god besked om det lange og flittige liv, Tidehverv har levet siden 1926" (Krarup 2005). Bach forstår antinomismeoppjøret som en kamp for eller imot Søren Krarups kulturkamp, en kamp Krarup vant da han i 1984 ble utnevnt til redaktør. Bach mener at oppjøret fortsatt dreier seg om det samme: nemlig spørsmålet om hva det er å være et menneske. Dette innbefatter en spesifikk forståelse av menneskelivet, som setter grenser for menneskelig selvrealisering og vektlegger tradisjonens, familiens og nasjonens betydning for den enkeltes eksistens.

6.2 Konklusjon

Søren Krarup historiesyn utmynter seg som en kamp mellom kristendommen og det moderne sammenbrudd, der mennesket settes i sentrum for tilværelsen. Dualismen mellom sannhet og usannhet utfolder seg gjennom hele Krarups forfatterskap: eksistensen under Guds ord står mot ideologiseringen av tilværelsen. Som konsekvens av dette skrur alle motsetninger opp til det maksimale. Dette skjer i forholdet mellom kristendom og marxisme, mellom kristendom og vitenskap, mellom islam og kristendom, mellom det danske og det fremmede, mellom følelser og rasjonalitet. Åndshistorien er en kamp mellom ulike anskuelser. Krarup står i egne øyne på kristendommens side.

Kristendommen fortolkes i streng og individualisert forstand. Menneskets syndighet blir det sentrale og dominerende trekk i Krarups menneskeforståelse. Dette innebærer også at alle menneskelige forsøk på å innrette tilværelsen på noe bedre vis strander, fordi mennesket selv om det vil godt, aldri vil være i stand til fullt og helt å gjøre det. Den kristendomsforståelsen som Krarup utvikler, står dermed evig i opposisjon til alle slags forsøk på å endre virkeligheten under dekke av begreper som nestekjærlighet, humanisme, etc.

Kristendommen som *lov* forplikter mennesket på den *konkrete* nesten. I Krarups forståelse er familien nesten, og etter hvert blir folket nesten. Dermed får Krarups kristendom et nasjonalistisk preg. Nasjonen er i Krarups fortolkning den sammenhengende Gud har satt individet inn i, og det er her han nyfortolker den lutherske læren om kallelsen. Dansken er satt på jorden av Gud, inn i en sammenheng som han er forpliktet overfor, en *dansk* tilværelse grunnleggende preget av dansk historie, språk og kultur. Derfor vender Krarup seg mot internasjonalisering og innvandring, som han ser som et forsøk på å oppløse de forskjeller mellom mennesker som ligger i skapelsen.

Innvandringsmotstanden begrunnes dessuten i et kristent forsvar mot den muslimske erobrermakten. Krarup fortolker her historien essensialistisk som en kontinuerlig kamp mellom kristendom og islam. Den essensialistiske historieforståelsen er for øvrig tilsvarende for den nyere vestlige historie, som i Krarups øyne er en kamp mellom

avguderiet og kristendommen. I så måte er Krarups tenkning koherent: enhver anskuelse som ikke passer overens med hans egen versjon av kristendommen er å forstå som et avguderi. Krarup står fast på det samme, det er kun motstanderen som forandrer seg. Slik Tidehverv alltid har vært definert av sin motstand mot noe, slik er også Krarups tenkning alltid rettet mot et ytre fiendebilde. Hvem som blir fienden fremover er vanskelig å si, men lite tyder på at Tidehverv kommer til å oppgi kampen mot andre åndsretninger med det første.

Det er imidlertid et spørsmål om oppgjøret med tiden forandret karakter da Krarup ble politiker. En ting er å øve negativ kritikk overfor dominerende åndsretninger, en annen er å selv sitte med makten. Det politiske engasjementet er riktignok begrunnet i en eksistensforståelse, der Krarup føler at hans virkelighet er under en så stor trussel at han ser seg nødt til å gå politisk til verks for å forsvare den. Like fullt er det ubestridelig at kristendom og danskhet kobles sammen på en betenkelig måte. Krarup har, som Bramming og Grosbøll med rette påpeker, utarbeidet en *spesifikk* forståelse av menneskelivet. Det er ingen tvil om at Tidehvervs oppgjør dreier seg om hva mennesket er, men det er heller ingen tvil om at svaret på spørsmålet har fått et tydeligere innhold.

Når det er sagt: det er en nærmest imponerende konsekvens i Søren Krarups tenkning. Det springende punkt er imidlertid hvorvidt han har rett i at mennesket er så nasjonalt orientert som han skal ha det til. Er eksistensen i dag virkelig den samme som han postulerer? Er kallet alltid til det nasjonale? Betegnende nok heter hans barndomsmemoarer, som skildrer en idyllisk oppvekst i etterkrigstidens Danmark, *Verden var* (1979)., Også i boken *I min levetid* (1998) skildres verden før 1960-tallet som svært idyllisk, før den politiske syke slo inn med utbyggingen av velferdsstaten, 1968, marxisme, internasjonalisme, frigjøring, EF, innvandring, islam, etc. Krarup vokste selv opp med en far som hadde vært aktiv motstandsmann, og andre verdenskrig er viktig omdreiningspunkt i hans tenkning. Men er det ikke fullstendig annerledes å vokse opp i dag? Det er et spørsmål hvor lenge Krarups motsetning mellom den konkrete nasjon og det abstrakte globale sammenheng gir mening. Med globaliseringen av økonomi, informasjon, kommunikasjonsmidler, mennesker etc. kan fort "den konkrete sammenheng" komme til å være noe annet for en som vokser opp i dag enn for en som har vokst opp for femti år siden. Den konkrete sammenhengen i dag er dessuten ofte en

sammenheng der barn med ulike bakgrunner vokser opp sammen. Er nasjonen og nasjonalstaten det samme om femti år? Skrider utviklingen ubønnhørlig frem, eller vil det være mulig å opprettholde nasjonalt særpreg og kultur på den måten Krarup ønsker?

Personlig har jeg vanskelig for å gi Krarup rett i at forskjellene mellom mennesker er så store som han vil ha det til. Når han selv blir definert av sin sammenheng og av kristendommen i så stor grad, er det naturlig at han tenker at andre også blir definert av sin bakgrunn i like stor grad. Men medfører det dermed riktighet? Og kan det ikke være at fastholdelsen av de absolutte forskjellene bidrar til å forstørre dem? Det kan også vurderes hvorvidt sammenligningen mellom innvandring og andre verdenskrig er berettiget. Han tillegger innvandrere generelt og muslimer spesielt en hel rekke intensjoner som reduserer enkeltmenneskene til kun å være produkter av en bakgrunn og historie som han selv føler seg berettiget til å definere.

Det er unektelig visse etisk betenkelige sider ved Krarups tenkning. Han balanserer hele tiden på en knivsegg. Hans forståelse av forskjellene mellom mennesker opererer i et åndshistorisk landskap som kan grense til meget betenkelige retninger i den europeiske historien. Samtidig vektlegger han alltid den enkeltes personlige ansvar og den lutherske skjelen mellom de to regimenter. Krarup ville neppe tatt til orde for at mennesker skulle være ulike for loven: også her gjelder hin enkelte. Kampen mot islam er krass, men føres like fullt med ord. Kampen mot innvandring har etter hvert resultert i et politisk engasjement. Hvorvidt man mener dette er berettiget eller ikke dette beror på hvordan man forstår innvandring som fenomen: er innvandringen, som Krarup mener, en katastrofe for det danske folk, eller er den mindre problematisk?

Selv om Søren Krarup kaller sin tro for sannhet, er den naturligvis også et produkt av ideer. Samtidig står han så inne for disse ideene at han benytter sannhetsbegrepet, og på den måten utfordrer han andre til å si hva deres sannhet er; hvor de står og hva de tror på. I en verdirelativistisk tid er det både noe fascinerende og noe skremmende ved dette. I så måte er Krarup en fremmed fugl i sin samtid som det absolutt er verdt å lese.

Uansett hvordan man vurderer Krarups forfatterskap, har Krarup selv nådd flere av sine

mål: Innvandringen har blitt strammet. Betingelsene for å oppnå statsborgerskap i Danmark er blitt standardisert og forutsetter i dag en kjennskap til dansk språk og kultur. Det moderne sammenbrudds ideologiske opphevelse av den menneskelige eksistens har om ikke annet blitt utfordret av det som, ifølge Krarup, er kristendommens syn på mennesket som bundet til jorden og nasjonen. Likhetsideologien har blitt erstattet av en nasjonal orientering, der det danske i alle fall til dels setter premissene for dansk politikk. Den innvandringskritiske holdningen deles i dag av alle danske partier med unntak av Krarups erkefiender i Det radikale Venstre og det lille venstrefløyspartiet Enhedslisten.

I forhold til hans historieforståelse har det subjektive og romantiske forsvaret for egen eksistens og det nasjonale til slutt vendt tilbake og vunnet over kulturradikalismens og det abstrakte menneskesyn. Åndslivet har avfødt en reaksjon der det nasjonale og følelsene igjen har kommet i fokus, og der kristendommen om ikke dominerer, så i alle fall har en viktig betydning innenfor dansk debatt og åndsliv. Det moderne sammenbrudd har ikke dermed blitt fullstendig avverget, men det har i alle fall blitt satt under betydelig press av en nasjonalt og kristent betinget orientering.

Krarup selv er fortsatt aktiv som skribent og debattant, og vil sannsynligvis fortsette å være det etter at han har avsluttet sin karriere som politiker. Flere står dessuten klare til å videreføre arven. Kun tiden vil vise hvor Tidehverv går, men de kommer helt sikkert til å fortsette å sette sitt preg på den danske offentlighet og det danske samfunn. Hva de vil definere seg i motsetning til, betinges av utviklingen. Men noe blir det nok.

7. Litteraturliste

- "Anliggende". I: *Islamkritisk Netværk i Folkekirken*. www.inif.dk. Tilgængelig fra:
http://inif.dk/index.php?option=com_content&task=view&id=12&Itemid=26
[11.02.10]
- BACH, HENRIK (2004) "Gud, tomheden og øjeblikket". I: *Kritik*, 170, 2004. 20-32.
- BÖSS, MICHAEL (2006) *Forsvar for nationen: Nationalstaten under globaliseringen*. Århus:
Aarhus Universitetsforlag.
- BRAMMING, TORBEN (1993). *Tidehvervs historie*. Frederiksberg: Forlaget ANIS.
- BRÆMER, MICHAEL (2010) "Udlændingelov ændres konstant". I: *Ugebrevet A4*.
www.ugebreveta4.dk. Tilgængelig fra:
http://www.ugebreveta4.dk/2010/201012/Baggrundoganalyse/Udlaendingelov_aendres_konstant.aspx [04.05.10]
- CARLSEN, JESPER THOBO (2003) "Foghs kulturkamp fik et imageproblem". I: *Berlingske Tidende*. www.berlingske.dk. Tilgængelig fra
<http://www.berlingske.dk/danmark/foghs-kulturkamp-fik-et-imageproblem>
[01.05.10]
- CHRISTOFFERSEN, SVEIN AAGE, DOKKA, TROND SKARD og WYLLER, TRYGVE (1996) *Tegn og fortolkning: Teologiske perspektiver på etikk, natur og historie*. Oslo: Gyldendal.
- EBELING, GERHARD (1978) *Luther: En innføring i hans tenkning*. Oslo: Land og kirke/Gyldendal.
- FOGH RASMUSSEN, ANDERS (2006) "Hold religionen indendørs". I: *Aforisme*.
www.aforisme.dk. Tilgængelig fra <http://aforisme.dk/192> [01.05.10]
- GADAMER, HANS-GEORG (2001) "Tekst og fortolkning". I: SKORGEN, T. og LÆGREID, S. (red.):
Hermeneutisk lesebok. Oslo: Spartacus. 163-200.
- GOTFREDSEN, SØRINE (2007) "Driver Søren Krarup ideologi eller modstandskamp". I:
Kristeligt Dagblad. www.kristeligt-dagblad.dk. Tilgængelig fra:
<http://www.kristeligt-dagblad.dk/artikel/251995:Kultur--Driver-Soeren-Krarup-ideologi--eller-modstandskamp> [11.02.10]
- GROSBØLL, METTE (2007) *Teologisme - om Tidehvervs vej til Christiansborg (2007)*.
København: Forlaget ANIS.
- HABERMAS, JÜRGEN (2001) "Om Gadamer's sannhet og metode". I: SKORGEN, T. og LÆGREID, S.
(red.): *Hermeneutisk lesebok*. Oslo: Spartacus. 307-318.
- HAUGE, HANS (2003) *Post-Danmark: politik og æstetik hinsides det nationale*. København:
Lindhardt og Ringhof.
- JENSEN, OLE (2005) "Søren Krarups anti-humanisme i kritisk lys". I: BRØNNUM, J. (red.):

Præsteforeningens blad, 37, 2005. 738-749.

JENSEN, OLE (2005) "Søren Krarups anti-humanisme i kritisk lys del 2". I: BRØNNUM, J. (red.): *Præsteforeningens blad*, 38, 2005. 762-769.

KIERKEGAARD, SØREN (1995). *Philosophiske Smuler*. København: C. A. Reitzels forlag.

KRARUP, SØREN (1960) *Harald Nielsen og hans tid*. København: Gyldendal.

KRARUP, SØREN (1973) *Den danske dagligdag: Brudstykker af et opgør*. København: Stig Vendelkærs forlag.

KRARUP, SØREN (1979) *Den politiske syge*. København: Gyldendal.

KRARUP, SØREN (1980) *Loven*. København: Lindhardt og Ringhof.

KRARUP, SØREN (1982) *Fordringen*. København: Lindhardt og Ringhof.

KRARUP, SØREN (1984/ny udgave 2001) *Det moderne sammenbrud 1789-1984*. Andre udgave. København: Gyldendal.

KRARUP, SØREN (1993). *Dansk kultur*. København: Spektrum.

KRARUP, SØREN (1998). *I min levetid*. København, Spektrum.

KRARUP, SØREN (2001) *Kristendom og danskhed*. Højbjerg: Forlaget Hovedland.

KRARUP, SØREN (2005) "Fra Kritikken verden". I: *Tidehverv*, 2005. www.tidehverv.dk. Tilgængelig fra: http://tidehverv.dk/index.php?option=com_content&task=view&id=417&Itemid=39 [03.02.10]

KRARUP, SØREN (2006) *Systemskiftet*. København: Gyldendal.

KRARUP, SØREN (2007) "Irak-krigen, en vestlig nødvendighed". I: *Dansk Folkeparti*. www.dansksfolkeparti.dk. Tilgængelig fra: http://www.dansksfolkeparti.dk/S%C3%B8ren_Krarup_Irak-krigen_-_en_vestlig_n%C3%B8dvendighed.asp#again [03.05.10]

KRARUP, SØREN (2009) "National værnepligt". I: *Tidehverv*, 4, 2009. www.tidehverv.dk. Tilgængelig fra: http://tidehverv.dk/index.php?option=com_content&task=view&id=808&Itemid=62 [03.02.10]

KRARUP, SØREN (2010) "Rendestenen". I: *Tidehverv*, 2, 2010. www.tidehverv.dk. Tilgængelig fra: http://tidehverv.dk/index.php?option=com_content&task=view&id=848&Itemid=39 [03.05.10]

KROGH, THOMAS m. fl (1996) *Historie, forståelse og fortolkning*. Oslo: Gyldendal Akademisk.

LYKKEBERG, RUNE "Det endelige opgør". I: *Information*. www.information.dk. Tilgængelig

-
- fra: <http://www.information.dk/188456> [04.05.10]
- "Medlemmerne". I: *Islamkritisk Netværk i Folkekirken*. www.inif.dk. Tilgjengelig fra: http://inif.dk/index.php?option=com_content&view=article&id=21&Itemid=33 [03.05.10]
- "Nihilisme". I: Lübcke, P. (red.): *Filosofileksikon*. Oslo: Zafari forlag. 403.
- "Råd om tekstanalyse". I: *Riksmålsforbundet*. www.riksmalsforbundet.no. Tilgjengelig fra: <http://www.riksmalsforbundet.no/Spr%C3%A5ktjenester/Skriv-bedre-stil/R%C3%A5d-om-tekstanalyse.aspx> [01.05.10]
- "Systemskiftet". I: *Den store Danske*. www.denstoredanske.dk. Tilgjengelig fra: http://www.denstoredanske.dk/Danmarks_geografi_og_historie/Danmarks_historie/Danmark_1849-1945/Systemskiftet_1901 [03.05.10]
- THEJSEN, ANNA ROSMAN (2007) "Da Danmark lukkede sine grænser". I: *Avisen.dk*. www.avisen.dk. Tilgjengelig fra http://avisen.dk/da-danmark-lukkede-sine-graenser_72314.aspx [01.05.10]
- THORUP, MIKKEL (2004) "Den politiske højrefløj og 1968". I: ANDERSEN, M. B. og OLSEN, N. (red.): *1960: dengang og nu*. København: Museum Tusulanums Forlag. 87-112.
- THORKILDSEN, DAG (1998) "Nasjon, nasjonalisme og modernisering - noen sentrale problemer og posisjoner innenfor nasjonalismeforskningen". I: BROHED, I. m. fl. (red.): *Kyrka och nationalism i Norden: Nationalism och skandinavism i de nordiske folkkyrkorna under 1800-talet*. Lund: Lund University Press. 23-58.
- THORKILDSEN, DAG (2010) "Unconditioned Christian Loyalty towards the Rulers? Observations on the History of Interpretation of Rm. 13". Upublisert.
- VIND, OLE (2003) "Grundtvig og det danske - med sideblik til Sverige". I: SANDERS, H. og VIND, O. (red.): *Grundtvig - nyckeln till det danske*. Göteborg: Makadam forlag. 13-37.
- WENGERT, TIMOTHY J. "Anti-nomianism". I: H.J. Hillerbrand (red.): *The Oxford Encyclopedia of the Reformation. Volume 1*. Oxford: Oxford University Press, 1996. 51-53.
- ØSTERBERG, DAG (1999) "Modernitetens kode". I *Det moderne: Et essay om Vestens kultur 1740-2000*. Oslo. Gyldendal. 11-23.