

Anmeldelser

PHILOSOPHISKE SMULER ELLER

EN SMULE PHILOSOFIE

(Philos. Brocken oder ein Bisphen Philosophie). – Af S. Kierkegaard. Kjøbenhavn (Copenhagen), Reitzel. 1844. 8.

Neues Repertorium für die theologische Literatur und kirchliche Statistik.

Hrsgg. von H. Th. Bruns, Bd. II, Heft. 1, Berlin 1845, p. 44–48:

Diese Schrift eines der productivsten Schriftsteller Dänemarks ist wegen der Eigentümlichkeit ihres Verfahrens einer kurzen Besprechung nicht unwerth. Sie versucht eine Entwicklung der positiv-christlichen Voraussetzungen zu geben unter der Gestalt von allgemeinen Problemen, d. h. ohne Beziehung auf ihre geschichtliche Erscheinung, die dem Verf. doch immer vor Augen schwebt. In einem möglicherweise nachfolgenden Abschnitte wird der Verf. die Sache bei ihrem wahren Namen nennen und dem Problem sein geschichtliches Kostüm anziehen (S. 162). Diese Voraussetzungen sind mit einer Klarheit dargestellt, mit einer Schärfe und Feinheit bestimmt, worin unsere Zeit, die alles nivellirt, neutralisirt und vermittelt, sie kaum wiederkennen wird. Das Verfahren des Verf. besteht darin, durch Aufstellung der christlichen Grundvoraus-

setzung als allgemeiner Hypothese die Bestimmung im menschlichen Leben zu finden, die derselben entspricht, die im Grunde selbst in jener Voraussetzung enthalten ist. Das Resultat ist, dass das Verhältniss zwischen dem *Objectiven* und *Subjectiven* als *absolutes* gedacht werden müsse, anders ausgedrückt, dass das erstere ein *Paradox* wird, das nur mittelst des *Glaubens* angeeignet wird. Wenn nach der sokratischen Voraussetzung der Empfangende, der Lernende schon zum Voraus das Mitgetheilte, wenn auch nur unbewusster Weise besitze, so dass die sogenannte Lehre nur Veranlassung wird, dass der Lernende sich der Wahrheit erinnere, dann ist der Augenblick, indem er entdeckt, dass er von Ewigkeit die Wahrheit gewusst hat, in demselben Nu ins Ewige hinein aufgenommen und der zeitliche Ausgangspunkt der Erinnerung an die Wahrheit kommt zu keiner Bedeutung. Soll est sich nun hiermit anders verhalten, soll der Augenblick absolute Bedeutung gewinnen, dann muss er mehr als die blosser Veranlassung sein, und dies wird nur möglich dadurch, dass der Mensch als ausser der Wahrheit, d. h. als Unwahrheit bestimmt wird. Er muss der Bedingung der Wahrheit ermangeln,

sonst brauchte er nur zu erinnern. Wie aber kann ihm eine Bedingung genommen sein, die er doch als Mensch haben muss? Nicht durch den Gott, auch nicht durch den Zufall (denn sonst hätte das Niedrige das Höhere überwunden), sondern nur durch seinen eigenen freien Willen. (Freilich muss Ref. hier die Frage erheben, ob jemals ein solcher freier Wille dagewesen ist, der in der Zeit der Unfreiheit und der Sünde vorausgegangen ist). Demnach muss ihm der Lehrer die Bedingung mittheilen, muss ihm mithin mehr als der eine Mensch dem anderen, also der Gott selbst sein. Hiermit erst entsteht ein neues Bewusstsein im Menschen, er wird neu geboren und der Augenblick gewinnt eine entscheidende Bedeutung.

Was soll aber den Gott dazu bewegen, als Lehrer der Menschen aufzutreten? Natürlicher Weise kein Bedürfniss, wie es der Fall ist mit dem menschlichen Lehrer, der in der Mittheilung zugleich empfangend ist und Veranlassung nimmt, sich selbst zu verstehen. Der Gott, der sich ohnedem selbst versteht, kann nur von Liebe getrieben sein (hier scheint freilich die geschichtlich gegebene religiöse Vorstellung allzugrell hervorzustechen). Der Lernende hat also vom Lehrer alles empfangen. Da aber dies Verhältniss das Verständniss erschwert, so muss der Gott, damit die Einheit zu Stande gebracht werden könne, dem Geringsten gleich werden und in Knechtsgestalt erscheinen (S. 44). So sind wir denn zum Wunder, zum absoluten Paradox gelangt (in der That

waren wir schon da, als von der Mittheilung nicht nur der Lehre, sondern sogar der Bedingung die Rede war).

Das Paradox ist aber eben die Leidenschaft des Verstandes, derselbe will den Anstoss und eben damit seinen eigenen Untergang, er stösst immer gegen ein Unbekanntes an, das seine Gränze, und vom Standpunkte der Ruhe angesehen, das absolut Unterschiedene ist. Dies kann aber der Verstand nicht denken, weil indem er es durch sich denkt, er eben damit es als seine eigene Bestimmung denkt. Dieser Unterschied lässt sich demnach nicht festhalten, tief in der Gottesfurcht lauert wahnsinniger Weise die Willkür, die da weiss, dass sie selbst den Gott geschaffen. Der Verstand verwechselt also den Unterschied mit der Einheit. Der Gott muss es selbst dem Menschen zum Bewusstsein bringen, dass er der absolut Unterschiedene von ihm ist, und dieser Unterschied muss die eigene Schuld des Menschen sein, d. h. in der Sünde bestehen. Das Paradox gewinnt also eine grössere Stärke, indem der Gott dem Menschen sowohl das Bewusstsein der Sünde giebt, ihn damit absolut von sich unterscheidet, als auch diesen Unterschied in die absolute Einheit aufheben will.

Kann dieses Paradox gedacht werden? Der Verstand kann freilich nicht dahin kommen, allein in seiner paradoxen Leidenschaft wollte er seinen eigenen Untergang und ist somit mit dem Paradox einig; dies ist aber nur im Augenblick der Leidenschaft der Fall. Indem der Verstand zum Anstosse gekommen

ist, den er nicht zu überwinden vermag, verhält er sich nunmehr leidend, er ist jetzt das Paradox, das ihm entgegentritt. Dieses Leiden, dass der Verstand keine Macht über den Anstoss, den er selbst will, bekommen kann, vielmehr von demselben vernichtet wird, ist das Aergerniss; dasselbe entsteht nur durch das Paradox, ist nur die vom Verstande gezogene Consequenz des Paradoxes mit Beziehung auf ihn selbst und damit die indirecte Probe der Richtigkeit des Paradoxes. Es ist das Paradox, das in dem Aergerniss wiederhallt, der Verstand kann nichts anderes sagen, als was das Paradox selber sagt. Wenn der Verstand sagt, dass das Paradox oder der Augenblick (nämlich das Auftreten des Gottes) eine Thorheit sei, so ist das nur der eigene Anspruch des Paradoxes, dass der Verstand das Absurde sei, der jetzt durch eine Resonanz aus dem Aergerniss herauslautet; das Paradox aber nimmt kein Aergerniss, es sagt ja eben selber das, woran der Verstand Anstoss nimmt, er will nur ein Absurdum, ein Wunder sein (S. 75).

Damit also der Augenblick mehr als socratische Bedeutung gewinne, muss der Lehrer dem Lernenden auch die Bedingung der Auffassung des Paradoxes mittheilen, d. h. den *Glauben*, der das Paradox, die Verewigung des Geschichtlichen und das geschichtliche Erscheinen des Ewigen zu seinem Gegenstande hat, er muss der Gott selber sein, er, nicht sein Lehrer, muss Gegenstand des Glaubens sein; denn eben darin liegt das Socratische, dass der

Lernende, weil er die Wahrheit in sich hat, den Lehrer von sich stossen kann; damit der Lehrer die Bedingung gebe, muss er der Gott sein, und um dem Schüler dieselbe mittheilen zu können, muss er der Mensch sein. Somit wird der Glaube selbst ein Wunder, und Alles, was vom Paradox gilt, gilt auch vom Glauben. Innerhalb dieses Wunders aber tritt das socratische Verhältniss zwischen dem einen Zeitgenossen und dem anderen ein, insofern sie nicht einander, sondern dem Gotte Alles verdanken.

Welchen Vorzug hat denn aber der Zeitgenosse den Andern gegenüber? Insofern das Göttliche nichts unmittelbar Erscheinendes ist, kann keiner mit einem solchen Lehrer oder solcher Begebenheit unmittelbar coätan sein, sondern der wahrhaft coätane ist dies nur mittelst eines anderen als der unmittelbaren Coätaneität. Der Zeitgenosse kann also dessenungeachtet der nicht coätane, und der Nicht-Coätane (unmittelbar verstanden) wiederum muss mittelst dieses Andern, wodurch der Zeitgenosse wahrhaft coätan wurde, es auch selbst werden können (S. 48). Wenn die unmittelbare Coätaneität dazu Veranlassung wird, dass der Mensch als die Unwahrheit von Gott die Bedingung empfängt und nunmehr die Herrlichkeit mit den Augen des Glaubens sieht, dann ist er nicht ein solcher Zeitgenosse als Augenzeuge, sondern eben als Gläubiger, in der Autopsie des Glaubens, in dieser ist aber wiederum jeder nicht unmittelbar Coätane wahrhaft coätan.

Nur in Einer Beziehung will der Verf. die unmittelbare Zeitgenossenschaft glücklicher als die spätere preisen, insofern nämlich der Glaube in der ersten Generation in seiner ganzen Ursprünglichkeit erschienen ist und demnach sehr leicht von anderem unterschieden werden konnte (S. 103), insofern jene der Erschütterung des Wunders näher gestanden (S. 137) und ihre Aufmerksamkeit somit leichter erregt werden konnte. Diese Aufmerksamkeit kann aber eben so gut zum Aergerniss als zum Glauben führen, hat also keine unmittelbare Bedeutung.

In einem Intermezzo entwickelt der Verf. die Natur des Geschichtlichen, wie dasselbe im Allgemeinen den Glauben als Bedingung seiner Auffassung voraussetze (es könne weder unmittelbar durch die Sinne erfasst, noch mittelst einer Nothwendigkeit, die es nicht haben soll, erkannt werden). Das Auftreten des Gottes aber hat als geschichtliche Thatsache nicht bloss den Glauben im gewöhnlichen Sinne, sondern als auf den Selbstwiderspruch basirt den Glauben *par excellence* zu seiner Voraussetzung. Diese letztere Gleichheit für die in zeitlicher Hinsicht von einander Entferntesten, verschlingt den Unterschied, der hinsichtlich der ersten Verhältnisse zwischen ihnen stattfindet.

Wenn man etwa meinen sollte, dass jene wunderbare Thatsache, als eine durch ihre Consequenzen in den späteren Generationen naturalisirte, den Glauben als Bedingung ihrer Auffas-

sung nicht voraussetze, dann müsste man den Consequenzen rückwirkende Kraft beilegen. Wenn man den Glauben zur zweiten Natur im Menschen machen will, so muss er jedenfalls eine erstere gehabt haben, wenn man nicht annehmen wollte, dass das Individuum mit der zweiten Natur geboren würde, dass seine Geburt zugleich seine Wiedergeburt sei, dass also das menschliche Geschlecht nach dem Eintritte jener Thatsache ein ganz anderes geworden und doch in Continuität mit sich selber geblieben sei.

Man muss also zum ursprünglichen Factum zurückgehen, welches für alle dasselbe ist, es ist kein Schüler aus zweiter Hand. Die spätere Generation hat in der Nachricht des Zeitgenossen den Anlass, den die frühere in der unmittelbaren Coätaneität hatte, und glaubt mittelst des Anlasses kraft der Bedingung, die der Gott mittheilt. Der Eine kann nicht dem Anderen das Geschichtliche, so dass er es glaubt, mittheilen, denn theilt er es ihm in der Form des *Glaubens* mit (motivirt er es also durch den Widerspruch gegen den menschlichen Verstand (S. 154), dann trägt er ja das Seinige dazu bei, dass der Andere es nicht unmittelbar dahinnimmt. Der Gläubige hat immer die Analyse des Glaubens und sieht nicht mit den Augen Anderer.

Wir enthalten uns jeder Gegenbemerkung, denn es lag uns wie gesagt bloß daran, das eigenthümliche Verfahren des Verf. zur Anschauung zu bringen. Im Uebrigen stellen wir es dem Ermes-

sen eines Jeden anheim, ob er in dieser apologetischen Dialektik Ernst oder etwa Ironie suchen will.

KIERKEGAARD'S AUTHORSHIP,

George E. Arbaugh and B. Arbaugh.
Augustana College Library, Rock Island,
Illinois, 1967. 431 pages.

Kierkegaard's Authorship aims at providing students of Søren Kierkegaard, and especially beginners, with a guide to the individual writings of Kierkegaard. It supposes that unless one sees these works as a whole and within the context of his own life experience, one cannot understand Kierkegaard nor learn much from him. It also takes the view that much of the authorship is misleading and contains consciously built-in difficulties for the reader. The authors attempt to cut through these difficulties, set each book in an appropriate context, and offer the reader a quick review and simple outline of the given work "so that anyone can discover readily and quickly what to expect and where to read". The book is divided into 5 chapters. The vast majority of the book, however, is contained in just two of them in which the Kierkegaard library, some 55 different portions, are reviewed. A bibliography of secondary sources in English is included in the list of footnotes at the back of the book. No work by or about Kierkegaard not translated into English is included or

referred to in the book. A workable Index concludes the book.

Survey of the book. Chapter I, »The Meaning of Kierkegaard«, is a preliminary essay on the significance of Kierkegaard in the history of Western thought and his relevance for our day. It includes a brief outline of his and a partial analysis of his treatment of "existence" and "Christianity", the two major factors in his authorship. Chapter II, "The Aesthetic Literature", and chapter III, "The Christian Writings", constitute the major portion of the book. It is here that we are presented with 51 of the 55 separate surveys of SK's works. Chapter II covers the writings from 1838–1846 (not 1856 as the book anachronistically reads on p. 40), that is it includes – with a few exceptions – those writings from *From the Papers of One Still Living* to the *Postscript*. Chapter III includes the works written between 1846 and 1855, "On Authority and Revelation" to "The Unchangeableness of God". An element of arbitrariness is admitted by the Authors in this chronological division of SK works into two separate periods under the labels "aesthetic" and "Christian" since most of SK's writings can be called Christian, and those labelled "Christian" contain some very aesthetical works. The titles are handles for opening the door to the literature and not precise denominations. They have their validity only in the fact that the earlier writings fit a pattern of "being intended to aesthetically (sic)

attract the reader, to awaken him to his true situation, and to prompt him to consider the Christian answer to his problems". (p. 40). They usually employ a pseudonym who reflects SK's own dialectic and imagination but not his conclusions or commitments which the Christian writings do. The Christian writings abandon pseudonyms (except for Anti-Climacus, an antipseudonym) and indirect discourse and speak directly about the Christian faith and discipleship. Chapter IV, "Miscellaneous Writings", offers a very brief sketch of odds and ends taken from the *Papers*. Chapter V, "Kierkegaard and Existentialism" is an essay on SK's relationship to existentialism, the double thesis of which is: 1) that his seminal ideas have been freely exploited and grossly distorted by modern non-Christian existentialists, and 2) that because of SK's emphasis on "essence" as well as "existence", both under the sovereignty of the Christian faith, it is more appropriate to call him a "Christian thinker" than an existentialist.

Style. What is said must somehow be separated from how it is said, especially when there exists a wide disparity between the two. The content of this book is far better than the style. The latter provides countless hurdles obstructing the path to the former. The former is valuable enough to make the scaling of the hurdles worth the effort—at least much of the time. The book is filled with grammatical errors sometimes to the point of ludicrousness, at

other times just enough to annoy (e. g., I noted over 30 split infinitives – sometimes 3 in one sentence – between pages 24 and 167). What is even more serious than the faulty grammar is the banality of the description. The opening pages (17, 18) of Chapter I may serve as a sufficient illustration of the kind of triteness which, unfortunately, is all too common throughout the book. A lack of imagination, the use of threadbare superlatives and bombast pervade the whole. The book is simply poorly written and should not have been published in its present form.

Content. The authors make no claim to have written a profound book, nor to have contributed much new to Kierkegaard research – except that they have brought the entire authorship into some sort of a whole and given comprehensive surveys to most of the individual pieces in the SK literary corpus. While some reviews are much better than others (*Repetition, Fear and Trembling*, and some of the religious writings are rather well treated, while I found the Climacus writings and *The Concept of Anxiety* inadequately handled), as a whole they are not unreliable, nor lacking in insight into Kierkegaard's intentions. They have a sense for the essential and as a whole do not waste the reader's time with quibbling or pedantry. There are, of course, countless places where the reader will take issue with the authors for either emphasizing a secondary matter overly much or missing the point, but I think Charity

can make allowances for these in the light of the overall trustworthiness of the reviews. One, somewhat more disturbing feature of the book, however, is its failure to take into account any secondary literature not translated into English. Although the confrontation with the English sources is one of the more interesting parts of the book – and generally fairly well treated –, one must regret that the best secondary literature on SK (the major works of Hirsch, Geismar, Lindstrøm and Malantschuk – to name a few) is left unmentioned and unused. On the other hand, some of the authors "refuted" in *Kierkegaard's Authorship* hardly deserve the compliment.

Just how valuable this book will be to the individual reader varies in inverse proportion to how much the reader already knows about Kierkegaard's works. Those who know SK relatively well will not find this work of overwhelming worth. Those who have a working knowledge of SK could find portions supportive and supplementary. Those who do not know his (SK's) writings well but are struggling their way through the difficult beginning stages of their studies may find this volume a source of celebration.

However, one more thing remains to be said. The most basic question in considering this book is not its readability or content-competence. Rather, it is whether such a "guide" should be written at all. It can be argued that objectively to detail out the content of

SK's works is to miss the spirit and essence of what he wrote, for it is not what SK said that is so important (others have said that before and after him) but how he says it. It is the peculiar maieutic genius of getting the reader to come to grips with himself that is the essential in SK and which cannot be communicated in a "guide" such as we have before us. While we do not have to go so far as to say SK had no doctrine, only a method, it is apparent that "guides" have a built-in tendency to defeat their own purpose and end up as detractors. Even the best interpretation of a genius is a distortion; most tend towards trivialization or even perversion. This tendency is recognizable in the book before us, and the reader should be warned in utilizing it, that it is not Kierkegaard he is reading but rather a more or less reliable map of the Kierkegaardian terrain. The sooner he journeys to the land itself, the better.

With the above stipulations, then, this book can be approved. It needs to be rewritten and in places re-thought, but it does fulfil its own purpose, a worthy one, of giving a rough but reliable guide to much of the Kierkegaard literary corpus. Merely the fact that the authors endures to the end of 55 tortuous reviews deserves some sort of commendation.

Louis P. Pojman.

Marie Mikulová Thulstrup:

KIERKEGAARD OCH PLATON

(Søren Kierkegaard Selskabets Populære Skrifter XV, Kbh. 1970, 45 pp, Munksgaard).

I Søren Kierkegaard Selskabets Populære Skrifter utgav Marie Mikulová Thulstrup för ett par år sedan en utmärkt liten studie om Kierkegaard och pietismen. I den kunde man på några få sidor inhämta allt väsentligt om Kierkegaards s. k. förfallstanke. Konsten att kortfattat och med förkrossande lärdom uttrycka det som många avhandlingsförfattare förgäves söker formulera i mycket fler ord behärskar fru Thulstrup till fulländning. I år bevisar hon det ånyo med en liten späckad utredning av Kierkegaards förhållande till Platon. Det sker i en volym i samma skriftserie, betitlad *Kierkegaard, Platons Skuen og Kristendommen* (Munksgaard). Fortsätter författarinnan som hon börjat, får man bestämt döpa om skriftserien till något annat och mindre populärt, förslagsvis fru Thulstrups lärda miniatyrer.

Kierkegaard ägde Platons dialoger i flera upplagor i sitt privata bibliotek liksom verk av Plotinos och Plutarkos. Han läste också flitigt sekundärliteratur om platonism, och fru Thulstrup har givetvis plöjt igenom denna lektyr för att avgöra varifrån han hämtat vad. Särskilt F. Christian Baur's böcker om förhållandet mellan kristendom och platonism tycks ha fånglat honom. Platons Eroslära anfäktade Kierkegaard svårligen. Man kunde nästan säga att den

var en påle i hans kött. Helst ville han inte höra talas om att "greciteten" kunde ta upp tävlan med kristendomen. Ty det skulle ju betyda, att han måste svara ja på en fråga som han önskade besvara nekande: gives det andra vägar till Gud än kristendomens? Men å andra sidan var han oerhört mottaglig för suggestionen i Erosläran, enligt vilken människan av egen kraft – närmare bestämt sitt gudomliga förnuft – förmår att höja sig från åtrån till sinnliga föremål och inrikta sin kärlek mot mer beständiga och värdiga sådana för att till sist skåda in i idéernas eviga och oförgängliga rike. Kierkegaard, som ägde ett väl utvecklat sinne för sambandet mellan sinnlighet och religiositet, kunde inte gärna undgå att fångas av sådana tongångar, vilket framgår här och var i hans produktion: man behöver bara tänka på lovtalen till kärleken i hans glänsande Symposion-parafrastradier paa Livets Vei.

Att det finns olika sätt att mätta själens hunger hade alltså Kierkegaard klart för sig. Men frågan, den filosofiska och teologiska frågan, var hur det borde ske. Fru Thulstrup följer Kierkegaard från magisteravhandlingen "Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Sokrates" fram till "Efterskrift" och gör många intressanta iakttagelser. Något försök att spela ut platonismens Eros mot kristendomens agape går inte att hitta hos Kierkegaard, om nu någon skulle tro det. Den uppgiften lämnade han så att säga kvar åt Anders Nygren att utföra. Hos Baur

hade han inhämtat, att motsättningen mellan grekisk Eros och kristen agape var falsk, ity att Eros' frälsande makt i kristendomen inte motsvaras av kärleken utan av tron. I stället gick han fram på andra vägar och med andra argument. Man skulle lära sig att "dö bort" från världen, så långt kunde han ge Platon rätt. Men man borde framför allt och därigenom dö bort från synden. Eftersom Platon inte räknade med begreppet synd, ansåg sig Kierkegaard kunna klassificera Platons Eroslära som intellektuell abstraktion och spekulat. Det var i den danske filosofens språkbruk högst värdeladdade vokabler, och man ser hur han tidtals förknippar Platon med sin ärkefiende Hegel. Men oftare vill han göra gällande, att Platon trots allt inte var fullt ut lika abstrakt och spekulativ som Hegel. Vill man uttrycka ett komplicerat sakförhållande enkelt, kunde man kanske påstå att han för det mesta rankade Platon anmärkningsvärt högt bland dem som tänkt fel ifråga om vägarna till Gud. Platon kom i Kierkegaards tabell näst efter den beundrade Sokrates men långt före orientaliska mystiker och samtida tyska idealister, vilka med sitt "intellektuella skådande" representerade ett non plus ultra ifråga om dimmig spekulat. Men utom tävlan och först stod förstås han som var Sanningen förkroppsligad, Kristus själv. Kristen frälsningsvisshet kunde ej vinnas genom kunskapsakter eller "intellektuellt skådande" – ty till skillnad från Platon misströstad Kierkegaard om människans förnuft och

förmåga till självfrälsning – utan bara genom existentiell förtvivlan och trons språng. Så tänkte Kierkegaard i Efterskrift och annorstädes. Och fastän han inte var någon Anders Nygren, kom han kanske ändå därmed delvis i närheten av evangelium enligt Nygren: det gives ingen människans väg till Gud, blott en Guds väg till människan.

Thure Stenström.

Helge Ukkola:

USKON MAAILMA

(Trons värld. Studier på den systematiska teologiens område. Utg. av Teologiska forskningsföreningen i Helsingfors). 1967. Referat på tyska. S. 189–92.

Teol. dr. Helge Ukkola är en flitig skribent på sitt område. Sedan han utgav sin disputation: »Den existerande människan. Människans problem i Kierkegaards tänkande« (1961), skrev han »Kärleken till nästan i Kierkegaards tänkande« (1964) och en andaktsbok »Med ögonen riktade mot Kristus« (1966). Dr. Ukkola omhänderhar dessutom ett församlingsarbete i Helsingfors samt en docentur i filosofisk antropologi vid Tammerfors universitet. Senast har han grundlagt en »Teologisk forskningsförening«, som upptagit speciellt Kierkegaardsforskning på sitt program.

Liksom de föregående böckerna befattar sig även »Trons värld« till en ansevärd del med Kierkegaard. Titeln är formulerad efter »Uppfostrans värld«,

en bok av vår store pedagog Juho Hollo. Boken har sitt intresse även i, att den i så stor omfattning hänvisar till våra inhemska teologer, biskopar och filosofer. Speciellt hänvisar förf. gärna till Erik Ahlmann och V. A. Koskenniemi, som också var påverkade av Kierkegaard. Av biskoparna står Sormunen och Johansson i främsta rummet.

Innehållet är så mangsidigt, att det knappt betäckes av huvudrubriken. Ukkola börjar med Guds ord och frågan om verbalinspiration, i. st. f. vilken han med prof. Pietilä hellre vill använda uttrycket författarinspiration. Han börjar med Guds ord hos patriarkerna, Moses och profeterna. Hos Kristus uppstår här något nytt, det är »Tidens Fylde, som Kierkegaard säger«. Uttrycket härstammar dock icke från Kierkegaard, utan från aposteln Paulus (pleroma tu khronu, fylling timans, på isländska) (t. ex. Galat. 4, 4). Så dryftas samvetet som organet för ordets uppenbarelse. Barth, Pietilä, Päivänsalo, Johansson är av olika mening om, huruvida uppenbarelsen är allmän eller delvis. Tarvainen framhåller, att Gud alltid är »absconditus«, kännbar endast på grund av sina mäktiga verk. Samvetets historia granskas. Det medeltida begreppet »synteresis« anses som felskrivning för »syneidesis«, varav »samvete, samvittighet« är en ordagrann översättning. Finskans »omatunto« (själv-känsla) påminner mera om »gnothi seauton«. Erik Ahlman säger, att »samvetet är individen själv, från vilken han icke kan frigöra sig

genom resonemang, liksom från det sociala«. Men samvetet och förnuftet utgör icke människans väsen. De utgör endast moment i personens väsen = imago dei. Människan är homo theologicus eller ännu hellre homo christologicus. Sådant är människans tillstånd coram deo. Även Kierkegaard framhöll, att Gud genom samvetet håller öga på människan, så att hon överallt får se Gud. Kierkegaard har likaledes sagt, att viljan att existera och vara »den Enkelte« betyder, att människan vill besitta ett samvete. Ukkola medger dock, att det finns mycket problematiskt i fråga om den dogmatiska uppfattningen av samvetet. Han säger sig förstå ärkebiskop Erkki Kaila, som på frågan, varför han icke som så kunskapsrik man skrev ihop en dogmatik, svarade: »Hur skulle jag kunna göra det, när den då icke hade blivit något annat än en problematik?«

Då Ukkola, som sagt, så mycket tagit hänsyn till inhemska forskning, förvånar det mig, att han ifråga om tron och trons historia icke tagit hänsyn till Rafael Gyllenbergs stora och auktoritativa avhandling »Pistis« (1922). Speciellt Kierkegaards tro och hans förhållande till Guds ord har annorstädes behandlats mångsidigt, kanske senast av Elfriede Tielsch (Kierkegaards Glauben, 1964). Denna fråga väntar man, att även Ukkola hade tagit upp, då han en gång ägnar Kierkegaard ett helt kapitel och vill föra oss in i »Trons värld«. Däremot väljer han att behandla Kierkegaards historiefilosofi och etik, som

säkerligen mera har att göra med filosofien än med trons värld.

Med hänsyn till historiefilosofien hänvisar Ukkola till Sören Holms avhandling, enligt vilken friheten »principiellt hör till naturutvecklingen och att vi i det verkliga livet möter nödvändigheten, som är något annat än den logiska nödvändigheten« (s. 138). Holm synes framhålla, att nödvändighet finner vi endast i det tidlösa, i logiken och matematiken, men icke alltid i naturen, som är underkastad tillblivelse. Holm hänvisar dessutom till mikrofysiken, där kausalbegreppets tillämning nuförtiden av många har blivit ifrågasatt. Större noggrannhet i hänvisningar saknar man ibland hos Ukkola. Ehuru Kierkegaard icke skrivit någon historiefilosofi, utan hans tankar måste utdragas ur flera pseudonymer, betecknar Ukkola honom dock som »en verklig historiefilosof, dock ingen historiker« (s. 141). I behandlingen av Kierkegaards etik finner jag hos honom inga nämnvärt nya synpunkter. Större självständighet finner jag i behandlingen av Lutherska Världsförbundets fjärde generalförsamling i Helsingfors 1963 med mottot »Rechtfertigung heute«. Han analyserar noggrant både Offizieller Bericht och dess Überarbeitete Fassung. Ukkola ansluter sig närmast till dokumentet 75 bland de många diskussionsgruppers inlägg. Han vill dock i högre grad understryka »rättfärdiggörelsens tidlöshet eller snarare evighet på Guds forum« (s. 99).

Sista avsnittet i »Trons värld« behandlar »Politiken i livets tjänst« och

går ut från Kierkegaards yttrande, att »allt är politik i Danmark«. Jag har icke funnit ett sådant yttrande, men icke ens det för behandlingen närmare huvudtemat. Där diskuteras partisystemets historia, utrikes- och inrikespolitikens företräden, del- och totalideologier (som kommunism och nazism), vidare frågan om kristlig etik kan tillämpas i politiken (Willy Brandt, von Papen) samt taktiken, som borde ha använts för att Finska Kristliga Förbundet hade fått in representanter i riksdagen. Framställningen tyder här mera på politiskt intresse och påminner ibland om amerikaneren Eric Hoffers bok »The True Believer« (1951), där trons makt i politiken illustreras (»Hitlers förkunnelse skulle tillägnas med hjärtat, icke med förståndet«), men saknar dess psykoanalytiska vyer.

Kalle Sorainen.

Beda Allemann:

IRONIE UND DICHTUNG

Verlag Günter Neske, Pfullingen 1969.

Intetsteds er den litterære ironi vel i samme grad som i Tyskland blevet opfattet som et problem. Lige siden Friedrich Schlegel med genial flertydighed udkastede sin teori om »den romantiske ironi«, har en lang debat udspundet sig, der med bidrag fra adskillige af de største navne inden for tysk litteraturforskning og filosofi efterhån-

den for en udenforstående har antaget et noget specielt og esoterisk præg. Beda Allemanns bog fra 1956 »Ironie und Dichtung«, der nu foreligger i andet oplag (Pfullingen 1969), forholder sig på mangfoldig vis til denne lange forskningstradition, men er i sin essayistiske form og sit principielle, debatterende sigte på en positiv måde anderledes end meget af den øvrige tyske ironiforsknings ofte overlæssede, overdokumenterende stil. Dermed være ikke sagt, at Allemanns bog er uprætentios, snarere tværtimod. Den stiller sig nemlig som opgave intet mindre end en beskrivelse af den ironiske fortælleforms muligheder for at nå frem til »det egentligt digteriske«s områder, en opgave Allemann selv i det i andet oplag tilkomne efterskrift indrømmer i høj grad lider under en temmelig normativ og upræciseret opfattelse af begrebet »det digteriske«. Trods denne næsten a priori givne svaghed er bogen alligevel et spændende forsøg på at efterprøve forholdet mellem det romantiske ironibegreb hos Fr. Schlegel, Solger og delvis Novalis, dets videreførelse gennem Nietzsche til den tyske romankunst, der med navne som Thomas Mann og Robert Musil i spidsen har forsøgt kunstnerisk at manifestere sig med dette ironibegreb som basis og udgangspunkt. Her er det Allemanns tese, at det først lykkes Musil at skabe en ironisk form, der overvinder det for ironien karakteristiske afstandsskabende og via et specielt utopi-begreb nå frem til dette vanskelige: det »ægte«, ureflek-

terede digteriske.

Ikke mindst interessant for danske læsere bliver det, at *Kierkegaards* ironibegreb også medtages i undersøgelsen og placeres mellem de nævnte tyske navne, for netop i ironibegrebet samles jo mange af aspekterne i det kontroversielle problem: Kierkegaard og den tyske romantik. Derfor kan det nok ærgre, at en lejlighed til en hel retfærdig diskussion af dette spørgsmål spildes. I lighed med størstedelen af den forskning, der har nærmet sig Kierkegaards ironibegreb med det tyske romantiske som udgangspunkt, opfatter Allemann udelukkende danskeren som Hegel-epigon, som en videreførelse af dennes fordømmelse af ironiens radikale subjektivitet og – i og med hævdelser af ironikerens sammenhængsløse ubundethed af virkeligheden – hans svigtende evne til egentlig genuin kunstskabelse. Eller rettere: hos Kierkegaard bliver det digteriske og det ironiske i lige grad mistænkeliggjort. I den forbindelse koncentrerer Allemann sig udelukkende om Kierkegaards disputats, hvad han i efterordet begrunder med det forhold, at SK i »forfatterskabet« helt afgørende ophører med at betragte ironien som et stilistisk-litterært fænomen til fordel for en religiøs-eksistentiel attitude. Bevægelsen ser Allemann dog allerede SK foretage i »Om Begrebet Ironie« med slutningens hævdelser af den beherskede ironis standpunkt og den kvalitative overgang til humorens kategori – og dette er i det hele taget begrundelsen for, at Allemann i sidste

instans må udelukke SK fra den centrale drøftelse af ironibegrebet: for ham var ironien ikke et »litterært« problem: »Kierkegaard kann oder will nicht sehen, dass Ironie auch und gerade als Redeform mehr zu sein vermag als eine Aneinanderreihung vereinzelter ironischer Wendungen und Bemerkungen, dass es Ironie als durchgängiges Strukturprinzip literarischer Werke gibt, jenseits der in ihnen vorkommenden ironischen Stellen, und dass sie als solches einer »formalen« (wir würden vorziehen zu sagen: einer stil- und strukturkritischen) Analyse durchaus zugänglich ist« (p. 231). Allemann synes i øvrigt ikke at være helt enig med sig selv om, hvad det er, SK ikke har forstand på, siden han kan skrive: »Wofür er kein Verständnis hat ist der stilistische Aspekt der Ironie, die Ironie als »Rede« weise, und damit geht ihn auch der Zugang zur Ironie als einen möglichen dichterischen Phänomen von vornherein verloren« (p. 96) (min fremhæven). Men bortset fra, at Allemanns egen opfattelse af det »egentlig« ironiske, der i bogens indledende afsnit bliver bestemt i nærheden af det engelske »dry mock«, og dettes nødvendige udfoldelse i den store gennemkomponerede form: romanen, kan synes for snæver, er det også spørgsmålet, om ikke SK netop med sin disputats har afgivet et lysende eksempel på en sådan gennemkomponeret ironisk struktur, der bærer præg af en langt dybere forståelse og brug af ironiens »litterære« muligheder, end Allemann vil se. Han indrømmer selv,

at sprogbarrieren her kan have været en hindring, og indrømmes skal det, at formidlingen af Kierkegaards særlig underfundige ironiske humor til et fremmed sprog må være uhyre vanskelig; dog synes det fx. at være lykkedes for den amerikanske oversætter Lee M. Capel, der i sin forbilledlige kommentering også forfægter det synspunkt, at OBI ikke alene er en beskrivelse af det ironiske standpunkt, men også en demonstration af det – og at netop spillet mellem teser og stil, mellem begrebsapparat og ironi er værkets kerne. I denne sammenhæng kan Allemann kun konstatere værkets mange selvmodsigelser, men synes ikke at have sans for deres mulige tilsigtethed, deres led i OBIs komplette ironiske struktur.

Det skyldes vel netop Allemanns opfattelse af det digteriske som noget »oprindeligt«, noget objektivt »urvüchsig«, noget i sidste instans historisk-realistisk i hegelsk forstand (jvf. dennes kraftige angreb på den romantiske ironi), der hindrer ham adgangen til, hvad man kunne kalde det ironisk-kunstneriske lag i SKs produktion. Den romantiske æstetiks via ironidoktrinen hævdede krav om stadige, refleksive ophævelser og udfoldelser af den kunstneriske struktur er hovedmålet for Allemanns polemik, videreført som han ser dette princip i bl. a. Thomas Manns Joseph-romaner; SK tumler ganske rigtigt hovedsageligt med problemet på det etiske plan og benytter her Hegels terminologi i angrebet på romantikerne, men skaber samtidig i forlængelse af de samme ro-

antikere refleksive, paradokse tekststrukturer, der, hvadenten de kaldes »kunst« eller ikke (her er de mange ironiske komponenter i »romanerne« uomtalt), dog rummer så mange problemer for en »æstetisk« ironiforskning, at Allemanns grænse mellem ironi og digtning synes at blive udvasket til ukendelighed.

Det er således nok ikke Beda Allemanns bog, man bør lade danne udgangspunkt for studier af ironibegrebet hos SK, men spændende er den som vidnesbyrd om en markant skole i tysk ironiforskning, der nok har forholdt sig afvisende til Schlegel-traditionens kunstprogram, men dog ikke har villet godtage SKs kritik af det. En ting står imidlertid fast: SKs krav til ironien om »gennemsigtighed« synes ikke opfyldt af ham selv. Det var formodentlig ironisk ment.

Steen Klitgaard Poulsen.

Søren Kierkegaard Selskab i Japan (Osaka):
»KIERKEGAARD-STUDIET nr. 6

med dets internationale udgave.
Osaka, Japan 1969, 174 pp (50 pp).

Kierkegaard-studiets historie i Japan er temmelig lang, i betragtning af at den første litteratur om ham allerede fremkom i 1906. Fra da af steg begejstringen for Kierkegaard år efter år, og vi har det indtryk, at den fik den såkaldte eksistentialistiske flodbølge til at vælde

frem især efter anden verdenskrig. Der ved gjorde studierne store fremskridt både i kvantitet og i kvalitet. Først i kvantitet: antallet af publicerede afhandlinger i Japan om Kierkegaard overgås kun af Danmark, Tyskland, Amerika og Frankrig, og dernæst i kvalitet er Japan kommet for at blive. Fremfor alle må nævnes Professor Dr. Masaru Otanis to fremragende bøger, »Den indirekte Meddelelses Dialektik hos Kierkegaard« (Tokyo 1953) og »Sandhedens og Virkelighedens Begreber hos Kierkegaard« (Tokyo 1963), samt Professor Dr. Hidehito Otanis store »Studier over Kierkegaards Ungdomstid« (I–II, Tokyo, 1966–68). De er alle filosofiske eller historisk-litterære studier på et meget højt niveau, som man kun kan nå op på ved at mestre det danske sprog og i virkeligheden ved at elske Kierkegaard. Hvis de oversættes til verdenssprogene, kan man aldeles bestemt tillægge dem den højeste værdi.

Nu er »Kierkegaard-Studiet« det eneste tidsskrift i Japan, der udelukkende er helliget Kierkegaard. Det udgives en gang om året, og hidtil er udkommet 6 bind ved Søren Kierkegaard Selskabet i Japan, som blev oprettet i Osaka i 1963 af Professor Masaru Otani ud fra hans store kærlighed til Kierkegaard. Skønt hvert nummer er fuldt af brogede og fortræffelige essays, er det 6. bind særligt karakteriseret ved tre forskeres studier, hvori der foretages sammenligninger mellem Kierkegaard og andre filosoffer.

Det første essay er Professor Nakamura's »Selvet hos Kierkegaard og Heideggers Tilværelse (Dasein)«. Han drager deri den vigtige slutning, at Heidegger ligesom Kierkegaard ikke kan fjerne sig fra det kristelige synspunkt, idet hans problem om »væren« (sein) ubestrideligt forbinder sig med gudsproblemet, selv om Heidegger fra første færd tager forbehold angående sin stilling til kristendommen, og selv om der imellem Heidegger og Kierkegaard er forskellen bestående i henholdsvis en »eksistential« og en »eksistentiel« analyse. Efter Professor Nakamura's opfattelse gælder det, at selv om Heidegger *før* sin »vending« (Kehre) forstår mennesket gennem dets selv, ikke gennem Gud, ligger Heidegger *derefter* på linie med Kierkegaards religiøse eksistens, d. v. s. religiøsitet A. Det gør han, fordi han vil forstå eksistens som et forhold til væren, forstået som den skjulte Gud. Grunden til at Heidegger ligger på linie med den kierkegaardske religiøsitet A er, at for så vidt hans »Fundamentalontologi« ikke anerkender Jesus som paradoks, kan »væren« blot være basis for tro, men ikke dennes genstand.

Men det synes mig, at der er et stort problem skjult bag ved denne meget kierkegaardske fremstilling af Heidegger. Skønt det er problematisk ud fra det kierkegaardske synspunkt, om Heideggers væren kan ses som den sande Gud, kan vi ikke lade være med først og fremmest at rejse det spørgsmål, om man virkelig kan sætte Heideggers reli-

giøsitet i dimension med religiøsiteten A, thi den er, som Kierkegaard siger, »ikke . . . speculationen, men dog det speculative«s standpunkt. Dette kan, som eksistensen der oprindeligt har det skjulte immanente forhold med det evige, der er »ubique et nusquam«, ikke give den fuldstændige grund til tidlighed og historicitet der. Er det i virkeligheden muligt for os at sætte Heidegger på dette standpunkt, selv om det er den senere Heidegger?

Det andet sammenlignende essay er skrevet af Professor Omine. Det handler om »Kierkegaard og Hegel's absolute Erkendelse«. Først viser han, at til grund for Kierkegaards kritik af Hegel ligger hans antagelse, at Hegels forening af tænkning og væren ikke er virkelig, fordi den i den absolut bestående modsætning hos Hegel væsentlig er revet fra sin rod, til trods for Hegels påstand, at den absolute identitet som den sande erobring af modsætning er at lade modsætningen bestå som den selv. Derimod, ifølge Professor Omine, er Kierkegaards eksistens-dialektik et paradoks derved, at idet der ingen forening er, er der netop forening. Dette paradoks findes i eksistensen, der aldrig kan medieres ved spekulation, fordi den netop er subjekt for spekulationen selv. Og den sande forening af tænkning og væren som den absolute erkendelse kan først realiseres som eksistensens handling for hvilken det er en betingelse, at vi lægger Kierkegaards »tilegnelse« til grund for vores tænkning.

Skønt det er meget beklageligt for mig her ikke tilstrækkeligt at kunne fremstille den meget væsentlige tankegang hos denne excellente japanske filosof, må vi lægge mærke til, at selv om foreningen af tænkning og væren forudsætter tilegnelsen, er denne forening endnu hegelsk, ikke virkelig og bliver »en skabningens forlængsel«, som Kierkegaard siger, så vidt som den kun er genstand for tænkning. I Kierkegaard viser tilegnelsen sig egentlig altid som den praktiske gennem springet ind i den etiske eller religiøse eksistens.

For det tredje sammenlignes Kierkegaard og Simone Weil, en fransk kvindelig filosof i det 20. århundrede, af Professor Tanabe. I et dejligt sprog gør han rede for, at skønt det ikke kan bevidnes, om den sidste har været under umiddelbar påvirkning af den første, er det helt klart, at hun har kendt ham, og de er fælles om den mod det vulgære nægtende og hellige atmosfære, misundelsen med den lidende Kristus og den uforlignelige skæbne som martyr. Professor Tanabes arbejde er måske det første essay om forholdet mellem dem, og der forventes en mere omfattende undersøgelse af ham i fremtiden lige som om Pascal og Kierkegaard.

Det næste vigtige essay er Lektor Watabes »Kierkegaard's Opfattelse af den hellige Skrift i den første Del af 'Efterskrift'«, hvori han først bemærker, at i »Det objektive Problem om Christendommens Sandhed« udskilte Kierkegaard subjektivitet og objektivi-

tet alt for formelt og skematisk, til trods for at det til sidst fører til nægtelse af teologi som videnskab, og ligeledes er hos Climacus den hellige skrift ikke blevet forstået som et medium til at gribe informationen om kristendommen, der er eksistensmeddelelse, men blot som det objektive sandhedskriterium, så at vi er ude af stand til at vide, hvorfra opfattelsen af kristendommen som sådan stammer. Lektor Watabe siger da, efter en oversigt over bibelstudiet i 1840-erne, at denne ufuldkommenhed hos Kierkegaards skriftsyn og hans yderst arbitrære behandling af den har sin oprindelse i hans uvidenhed om vigtige punkter i bibelforskningen på hans tid.

Dette essay, hvori der strides om en væsentlig side af Kierkegaard fra det ortodoks-kristelige synspunkt og eksakt kundskab om skriftstudiet er vi uden tøven i stand til at regne for et af de mest udmærkede, japanske forskere har skrevet om Kierkegaard. Men det er absolut nødvendigt for os at huske, at selv om mangelen ved Kierkegaards forståelse af den hellige skrift selvfølgelig ikke skal overses, lå hensigten med hans forfattervirksomhed mere i subjektivt, eksistentielt at tilegne sig den hellige skrift, netop denne »objektive uvished«, end i at få den objektive kundskab om den for at opbygge de objektive ukristelige kristne.

Videre indeholder »Kierkegaard-Studiet« nr. 6 følgende: Professor dr. Masaru Otanis lange recension af Carl Saggaus bog: »Skyldig – Ikke Skyldig«

og den dybe betragtning om tungsindet, cand. theol. Yamasitas fremstilling af angstanalysen hos Kierkegaard, Professor Ozakis forskning i Kierkegaards kristologi, tillige med fire oversættelser fra de danske essays og breve: Professor dr. Henning Fengers »Kierkegaard's Onsdagskorrespondance – Et forsøg på en datering af Kierkegaards breve til Regine Olsen« – der er meget interessant og væsentlig, Pastor Svend Aage Nielsens klare fremstilling af det etiske stadium: »Assessor Wilhelms syn på

Kierkegaards forfatterskab – Det etiske stadium er det højeste –«, Hans Brøchner: »Erindringer om Søren Kierkegaard« og Professor dr. Niels Thulstrup: »Breve og Aktstykker vedrørende Søren Kierkegaard«.

Under alle omstændigheder må det siges, at den rolle, »Kierkegaard-Studiet« spiller for japanske Kierkegaard forskere er meget stor og vil blive større og større i fremtiden.

Kazuhiko Ozaki.