

Anmeldelser og Noter

SYMPOSION KIERKEGAARDIANUM

Orbis Litterarum, tome X, fasc. 1-2 (1955), Numéro spécial en commémoration du centenaire de la mort de Søren Kierkegaard. (Munksgaard, Copenhague).

Le »Symposion Kierkegaardianum« que nous livre ce numéro spécial de la revue littéraire »Orbis Litterarum« commémore dignement le premier centenaire de la mort de Kierkegaard. On pourrait se demander si la longue liste des auteurs de tous pays et de toute langue qui signent cet ouvrage ne représente pas un démenti infligé à celui qui prétendait veiller jalousement à ne pas se susciter de partisans (VIII A 347). Il ne semble pas, car si tous les collaborateurs d'*Orbis Litterarum* éprouvent sans doute, *mutatis mutandis*, la même admiration pour Kierkegaard que M. Mesnard (p. 190), il reste néanmoins qu'aucun ne se qualifierait de partisan. On peut être thomiste, kantien ou hégélien, on n'est pas kierkegaardien. Si le nombre des admirateurs de Kierkegaard croît sans cesse, il semble peu probable que l'auteur des Miettes philosophiques soit un jour suivi par de véritables »disciples«. Le seul Maître c'est le Christ, Climacus nous l'enseigne. Quoi qu'il en soit, cent ans après sa mort, celui qui, avec une candeur désarmante d'ailleurs, se déclarait supérieur à tout le monde au Danemark (IX A 469) se voit donc unanimement reconnu et honoré dans son »cher Copenhague«, (IX A 471) où il

était regardé, s'il faut l'en croire, »comme une espèce d'Anglais, un original à moitié fou« (IX A 288).

La tâche du recenseur d'une telle publication ne laisse pas d'être embarrassante. Il ne peut évidemment être question d'analyser minutieusement chaque article; pareille entreprise reviendrait, au fond, à faire l'histoire des études kierkegaardiennes au milieu du XXe siècle. Tentative aussi téméraire que prématurée . . . Aussi nous contenterons-nous de relever de-ci de-là les remarques qui nous ont paru intéressantes. C'est un domaine vaste et accueillant que celui des études kierkegaardiennes, il comporte des genres littéraires multiples dont le présent recueil donne une idée. Remarquons, à titre d'exemple, la différence qui existe entre l'article de M. S. Kühle sur: »Kierkegaard und die Frauen« (pp. 118-129) et celui de M. O. Koppang: »Quelques pensées kierkegaardiennes dans la philosophie de Jean Wahl« (pp. 112-117); de même, la distance qui sépare le point de vue de M. F. Brandt dans son étude sur »Søren Kierkegaard comme Actéon« (pp. 28-35) et celui du P. Fabro s'enquérant de »l'Attualità e ambiguità dell'opera Kierkegaardiana« (pp. 66-74). Les connaisseurs de la pensée de Goethe pourront tirer profit de l'exposé de M. W. Anz: »Die religiöse Unterscheidung« (pp. 5-17) et de celui de M. C. Roos: »Zur Goethe-Lektüre Kierkegaards« (pp. 214-235); ceux qui s'intéressent à M. Scheler liront avec intérêt

les courtes suggestions de M. W. Rest («Zwei Formeln» pp. 208-213) qui nous a donné d'excellentes traductions allemandes de Kierkegaard. Intéressante aussi la confrontation qu'établit M. K. Sorainen (pp. 245-251) entre deux penseurs aussi différents l'un de l'autre que Kierkegaard et Høffding.

En ce qui concerne l'étude de M. W. Anz, nous poserons la question suivante: l'importance attribuée à Goethe dans l'interprétation de la pensée kierkegaardienne au sujet de la distinction de l'esthétique et du religieux ne contribue-t-elle pas à estomper l'originalité de Kierkegaard sur ce point? De même, nous n'aurions pas signé toutes les formules de l'ouvrage: »Kierkegaard und der deutsche Idealismus« du même auteur. (Par exemple pp. 31-33. Voir à ce sujet la réaction de L. Dupré: »Nieuwe Duitse Kierkegaardliteratuur« dans *Bijdragen, Nijmegen-Brugge 1957, Aflevering 3*, p. 295). Concernant la soi-disant contamination de la pensée de Kierkegaard par les schèmes idéalistes, il nous semble que l'expression: »L'homme comme synthèse de fini et d'infini, de temporel et d'éternel« revêt dès les premiers écrits un sens tout différent de celui que lui attribuent les romantiques allemands. Certes, l'auteur voit parfaitement l'anti-idéalisme de Kierkegaard, mais de même qu'il nous semble trop concéder à son enracinement dans le contexte idéaliste, de même il nous paraît majorer l'importance, pour Kierkegaard, de Goethe »als der Überwinder der sokratischen Aporie« (art. recensé, p. 15). Nous partageons sur ce point l'avis de M. Mesnard: »L'évolution du jugement de Kierkegaard touchant le sage de Weimar sera celle de tous les romantiques: ils se détacheront

peu à peu de leur demi-dieu...« (Le vrai visage de Kierkegaard, p. 174).

La signification du rapport de Kierkegaard à l'idéalisme — à Hegel surtout — est un des problèmes centraux de l'interprétation de la pensée kierkegaardienne. Il a déjà fait couler beaucoup d'encre et ce flot n'est pas prêt de s'interrompre. Il faut, nous semble-t-il, remarquer trois choses à ce sujet: Premièrement: sur un certain nombre de points, il est incontestable que Kierkegaard schématise, caricature Hegel. Il est notable que jamais il ne fait, de la pensée qu'il combat, un exposé explicite; il procède le plus souvent par allusions ironiques. Il faut certainement verser au compte de la polémique nombre de schématisations de Climacus. Deuxièmement: il semble toutefois indéniable que Kierkegaard a perçu les intuitions fondamentales de la pensée hégélienne et que ce sont ces fondements qu'il veut ébranler. La tâche la plus urgente pour comprendre le sens de son oeuvre est d'abord de dégager ce »Grund«, avant d'envisager les nombreuses excroissances dont il est le germe. Troisièmement: Kierkegaard reste emprisonné dans l'univers conceptuel de son adversaire. Déterminer la pensée réelle que recouvrent les termes et les locutions techniques que Kierkegaard reprend à Hegel, c'est là un travail précis d'exégèse qu'il faut recommencer pour chaque livre et même pour chaque formule. Si Kierkegaard a créé une nouvelle langue, ce qui semble incontestable, il a cependant continué à employer celle que lui transmettaient ses contemporains: les philosophes allemands. Ce phénomène pourrait faire l'objet d'une étude du point de vue de la philosophie du langage. Si l'on admet, avec Brice Parain,

que le langage n'est pas un pur décalque de la pensée, mais qu'il exprime tout l'univers complexe, fourmillant de contradictions et de passions diverses d'où il jaillit, il faut dire que la langue de Kierkegaard représente un ensemble de chiffres dont la lecture n'est pas des plus aisées.

De ce point de vue, l'étude de M. F. J. *Billeskov Jansen* (Essai sur l'art de Kierkegaard, pp. 18-27) est très précieuse, car elle met admirablement en relief la pluralité des genres littéraires dans l'oeuvre de Kierkegaard, elle montre également combien cette pluralité était délibérément utilisée comme un procédé. Quiconque est conscient de ce fait évitera bien des contresens en lisant Kierkegaard. Mais c'est aux grands ouvrages bien connus de M. Billeskov Jansen qu'il faut évidemment recourir si l'on veut apprécier le génie littéraire du grand danois.

Sous le titre »Zwei Kierkegaardstudien«, M. A. *Christensen* nous donne deux courtes études, la première sur les problématiques éthique et dogmatique dans le Concept d'Angoisse, la seconde sur la catégorie d'instant dans le Journal du séducteur.

M. H. *Diem* (»Dogmatik und Existenzdialektik bei Sören Kierkegaard« pp. 50-65) n'a pas besoin d'être présenté aux spécialistes de Kierkegaard. Il reprend ici certaines questions soulevées par M. W. Anz dans ses articles de 1952 et 1954, où était discutée la théorie proposée dans »Die Existenzdialektik bei S. Kierkegaard«. A propos de la question traditionnelle et inévitable de la »fides quae« et de la »fides qua« (question délicate et où beaucoup de commentateurs simplifient les choses et manquent par trop de

nuances), H. Diem expose comment le Concept d'angoisse notamment conçoit la nature et le rôle de la dogmatique. Il est clair que le dogme est autre chose, pour Kierkegaard, qu'une catégorie existentielle: »Avec la dogmatique commence la science qui, à l'opposé de cette science dite, strictement, idéale (l'éthique) prend son point de départ dans la réalité« (S. V., IV, 2e éd., p. 324). L'auteur a donc raison d'affirmer (pp. 59-60) que, pour Kierkegaard, le dogme fournit les conditions »réelles« du déroulement existentiel d'une existence croyante. Il serait tout-à-fait opposé à la pensée de Kierkegaard de se représenter les données dogmatiques comme un pur principe d'interprétation existentielle. Très importante aussi la définition du paradoxe absolu comme »détermination dogmatique« (p. 62) par opposition au paradoxe socratique. Objet de prédication et de foi, le dogme intéresse Kierkegaard comme croyant, parce qu'il l'admet comme condition *sina qua non* (p. 64.) de la dialectique existentielle. Ni pasteur, ni professeur, le Socrate chrétien ne se livre qu'à la communication indirecte de la vérité chrétienne contingente et historique. Il va de soi que ce donné dogmatique ne peut être ni médiatisé, ni dépassé: il est le dépôt reçu avec obéissance dans la foi.

»Kierkegaards Reviews of Literature« (pp. 75-83) de M. A. *Henriksen* est une étude sur »En literair Anmeldelse« (S. V., VIII 2e éd., pp. 7-124).

L'article de M. S. *Holm*: »L'être comme catégorie de l'éternité« (pp. 84-92) est un extrait de son ouvrage (traduit en allemand en 1956): »S. Kierkegaards Historiefilosofi« (Kjbenhavn 1952). C'est certainement un chapitre essentiel

de ce livre qui est ainsi rendu accessible aux lecteurs français. Ceux-ci pourront se rendre compte de l'importance des problèmes étudiés par l'auteur. Nous nous demandons si celui-ci n'a pas tendance à proposer une idée peu kierkegaardienne de l'éternité. Dire que »Dieu est éternel, tout comme les vérités logiques« (p. 89), n'est-ce pas admettre que Kierkegaard cède au mirage d'une éternité spéculative? (Ce qui ferait bondir de fureur Joh. Climacus). Le concept kierkegaardien d'éternité n'est pas univoque, nous semble-t-il. »Eternel« n'a pas le même sens dans la formule »sub specie aeterni« (utilisée pour qualifier la pensée abstraite de la spéculation) et dans la célèbre phrase de »l'Efterskrift«: »Dieu n'existe pas, il est éternel« (S. V., VII 2e éd., p. 321). Si Dieu était éternel comme le sont les vérités logiques, le paradoxe ne serait pas paradoxal, il serait impossible. Le paradoxe ne résulte pas de l'incommensurabilité de la logique et du devenir, mais de la co-existence d'une éternité et d'une temporalité tout aussi concrètes l'une que l'autre. Nous n'accepterions pas davantage de réduire la position de Kierkegaard à une identification de Dieu et du »métaphysique« dont il s'agit dans »Stadier paa Livets Vej«. Si »le pur être et la nécessité logique (sont) des catégories de l'éternité« (p. 92) et que »l'être éternel ou pur est une simple détermination d'essence« (p. 90), et si d'autre part, une telle notion d'éternité est univoque, on ne voit plus comment la pensée kierkegaardienne de l'existence échappe à l'immanence. Indépendamment même de l'incarnation, Kierkegaard n'a jamais conçu l'être divin de cette façon; son Dieu est un Dieu personnel et non une forme essentielle et nécessaire, ses oeuvres

philosophiques en font foi aussi bien que son Journal et sa vie même. S'il refuse de parler d'existence à propos de Dieu, c'est qu'il a une conscience aigüe de sa Transcendance »concrète«; l'existence est le type d'être propre à l'homme et elle est séparation de la pensée et de l'être; l'être divin est éternité pure, éternité du Créateur qui »par sa connaissance éternelle, possède le médium qui est la commensurabilité de l'extérieur et de l'intérieur« (S. V., VII p. 126). Le »sub specie aeterni« des vérités logiques est sur un tout autre plan que l'éternité divine. L'opposition de l'éternité à l'existence est à concevoir comme un schème analogique dont l'utilisation infiniment variée constitue un trait caractéristique de la pensée Kierkegaard.

L'article de M. P. L. *Holmer* (»On Understanding Kierkegaard«, pp. 93 - 106) se présente comme une réflexion générale témoignant d'une longue et attentive fréquentation du philosophe danois.

A partir de »Sygdommen til Døden« et de certains textes du Journal (notamment X, 2 A 396 à propos de la morale kantienne), M. R. *Jolivet* fait une très importante mise au point concernant la notion de liberté. (»Kierkegaard et la liberté de choix«, pp. 107 - 111). Il remarque très bien que Kierkegaard n'a eu, sans doute, qu'une »idée implicite« (p. 109) de la distinction éclairante: absence de contrainte physique d'une part et absence d'une loi représentant »l'infinie séduction« (p. 110) du bien d'autre part. Si ce thème, fondamental en métaphysique thomiste de la liberté, ne se trouve pas tel quel chez Kierkegaard, il est cependant juste d'affirmer que celui-ci rejoint au fond

la même idée grâce à sa notion de »Fordoblelse« conçue comme un rapport »qui se rapporte à ce qui a posé tout le rapport« (S. V., XI 2e éd., p. 144). (Cette question importante a été étudiée par M. G. Malantschuk dans »Begrebet Fordoblelse hos S. Kierkegaard«, in *Kierkegaardiana* II, pp. 43 - 53).

M. K. Olesen *Larsen* traite du paradoxe dans les Miettes et le Post-Scriptum. (»Zur Frage des Paradoxbegriffes«, pp. 130 - 147). Il s'interroge au sujet de la nature essentielle du paradoxe telle que la conçoit Climacus : s'agit-il d'une détermination intellectuelle? On voit que cela revient à discuter la légitimité de la célèbre thèse de Bohlin distinguant »Erfahrungslinie« et »abstraktmetaphysische Paradoxlinie«. L'auteur rappelle que la problématique de Kierkegaard est avant tout existentielle et que le paradoxe ne constitue pas un »problème objectif requérant une prise de position intellectuelle« (p. 141). Il définit le paradoxe comme un »concept-limite pour la raison et comme vérité pour l'existant (p. 144). Pour finir, l'auteur dénonce trois fausses compréhensions du paradoxe : l'interprétation rationaliste, la supra-naturaliste et l'apologético-piétiste. Le problème est-il aussi simple que le dit M. Olesen Larsen? Suffit-il de définir la révélation comme »Existenzmitteilung« (p. 144)? Toute philosophie possible est-elle hégélienne? (Cfr: »Die Idee der Philosophie ist die Mediation« p. 134). Et Kierkegaard n'a-t-il pas précisément élaboré une »philosophie« non hégélienne (puisque anti-hégélienne)? Quel est le rapport de cette dernière avec le christianisme? En d'autres termes: quel est le sens exact de »*verstehen*« dans

la formule: »... seine Existenz im Lichte des Christentums verstehen« (p. 147)? Et pourquoi ce »*verstehen*« ne constitue-t-il pas une »*Lebensanschauung*« (p. 146)?

Après l'étude de M. V. *Lindström* sur la formule »Bewaffnete Neutralität« (pp. 148 - 155), M. P. *Lønning*, traitant du paradoxe (pp. 156 - 165), rappelle opportunément que celui-ci concerne l'homme comme totalité. Mentionnant la complémentarité des points de vue de Climacus et d'Anti-Climacus, l'auteur remarque que le terme »raison« est à prendre chez Climacus »dans un sens tout différent du sens usuel en philosophie aussi bien que dans la conversation courante« (pp. 163 - 164). Et d'affirmer à bon droit : »Reason stands for »objectivity«, which again is the non-existential attitude of self-objectivation« (p. 164). Vouloir concevoir le paradoxe uniquement dans le cadre de l'opposition »contra rationem supra rationem«, c'est là, selon M. *Lønning*, une vaine tentative. Il faut lire cet article bref mais riche comme il faut avoir lu, du même auteur, le magistral ouvrage sur la contemporanéité.

»Das Verhältnis zwischen Wahrheit und Wirklichkeit in Sören Kierkegaards existentiellem Denken« (pp. 166 - 177). Cette importante contribution de M. *Malantschuk* comprend deux parties : la première énumère et analyse (à partir de la thèse sur l'ironie) les cinq degrés de la connaissance humaine dans son affrontement à la réalité : pensée mythologique, figurative, représentative ou abstraite, scientifique et, enfin, la pensée de l'absurde. La seconde partie établit une comparaison entre cette théorie des degrés de la connaissance et celle des

stades. Comme la précédente, cette étude dense et solide doit être lue en entier, on ne peut la résumer. Comme dans tous les écrits de M. Malantschuk on y trouvera une pensée bien nouée, intensément nourrie des grands thèmes de la *philosophia perennis* et qui témoigne d'une connaissance peu commune du monde qu'est l'oeuvre philosophique de Kierkegaard. Il faut remercier l'auteur et souhaiter qu'il nous donne bientôt un grand travail systématique (ou thématique) sur la pensée kierkegaardienne; ses précédentes monographies montrent en effet à quel point il a saisi les dimensions réelles et la signification totale de cette pensée dans l'histoire de la philosophie occidentale de Platon et Aristote à Hegel.

De l'étude suggestive de M. P. *Mesnard* («La catégorie du tragique est-elle absente de l'oeuvre et de la pensée de Kierkegaard?», pp. 178-190) retenons d'abord la réponse affirmative à la question posée et, ensuite, cette remarque qui nous semble de première importance: «... Kierkegaard avait un enracinement profond dans l'histoire de la philosophie grecque, enracinement assez solide pour avoir fourni la première base de l'opposition à Hegel, avant que le développement de la réflexion chrétienne ne lui ait donné les moyens de terrasser définitivement l'adversaire» (p. 179).

M. M. *Otani* (traducteur de Kierkegaard en japonais) traite de l'expression «den Enkelte» et de la dédicace «Hiin Enkelte». («Something about Kierkegaard's Inner History», pp. 191-195) et M. E. *Paci* de l'angoisse. («Su due significati del concerto dell' angoscia in Kierkegaard» pp. 196-207). M. J. *Sløk* (*Kier-*

kegaards Bestimmung des Begriffes »Gottes Wort«, pp. 236-244) nous donne une analyse de l'attitude pré-requise à l'audition de la Parole de Dieu comme telle, à partir des textes magnifiques de Kierkegaard sur le «silence» et «l'obéissance». Il souligne aussi le sens typiquement kierkegaardien de «l'édifiant»: le discours édifiant, loin de viser à provoquer dans le sujet une réaction émotionnelle ou sentimentale toute intime, tend au contraire à arracher l'homme à la préoccupation de soi-même et à le mettre en face des exigences de l'action que prescrit la Parole de Dieu.

M. W. *Struve* envisage les rapports entre Kierkegaard et Schelling. (Voir aussi à ce sujet les remarques de N. Thulstrup, *ibid.*, pp. 288-289). Dans son travail sur la subjectivité chez Kierkegaard et Nietzsche, l'auteur a révélé à quelle profondeur philosophique se situent ses recherches. Dans le cadre de la confrontation Schelling-Kierkegaard il étudie ici d'abord la question de l'essence et de l'existence (*quid sit et quod sit*); il mentionne ensuite le problème de la liberté et l'intérêt qu'il y aurait à en traiter en concevant le «Concept d'angoisse» comme «Gegenschrift» par rapport aux «Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände» de Schelling (p. 256).

M. N. H. *Søe* s'attache à analyser le sens et la portée exacte du célèbre «Coupable? — non coupable?» dans l'oeuvre de Kierkegaard. («Der Quidam des Experiments als religiöser Typus», pp. 259-267). L'on sait que la détermination exacte, du point de vue religieux, du stade que représente le «Quidam» est extrêmement importante pour saisir la

signification des distinctions que posera John. Climacus. Pour l'auteur la chose est claire: »Quidam hat ja gerade nicht »den religiösen Standort« erreicht« (pp. 266-267). L'article se termine en laissant entendre que le professeur Sjøe est sceptique en ce qui concerne la parfaite mise en place des catégories, notamment si l'on veut situer le »Quidam« par rapport à l'humour considéré comme confins du religieux.

»Les »Oeuvres de l'amour« de Kierkegaard en regard du Nouveau Testament« (pp. 268-279). M^{me} *Thulstrup* constate que Kierkegaard »reste fidèle à la vision néo-testamentaire de la situation de l'homme dans le monde« (p. 270). Du point de vue d'une théologie biblique l'auteur fait cependant une double réserve. La première concernant l'isolement du chrétien dans le monde: pour Kierkegaard il n'y a que le »tu« et toute »communauté« chrétienne est suspecte. C'est à bon droit qu'est posée la question: »... jusqu'à quel point le »singulier« doit-(il) être nécessairement le solitaire« (p. 278)? En second lieu: dans les »Oeuvres de l'amour«, le Christ est trop exclusivement présenté comme exemple et cet aspect laisse échapper une part importante de la théologie johannique de l'amour.

Sous le titre: »Kierkegaard et le romantisme« (pp. 297-302), M. J. *Wahl* fait un certain nombre de remarques qui semblent reposer sur une interprétation de la religiosité kierkegaardienne où une trop grande importance est peut-être attribuée au romantisme. Celui-ci, aux dires de l'auteur, aurait été prépondérant chez Kierkegaard au point de conditionner la conception des notions les plus typiques du

penseur danois: l'angoisse est un »sentiment ultra-romantique« (p. 300); le paradoxe »idée romantique« (p. 301). Romantisme envahissant au point que M. J. *Wahl* »se hasarde« (selon sa propre expression) à parler d'une libération du hégélianisme par un »approfondissement du romantisme« (ibid).

Le volume se termine par deux études de M. N. *Thulstrup* dont la compétence en matière kierkegaardienne est indiscutée. Dans la première (»Die historische Methode in der Kierkegaard-Forschung durch ein Beispiel beleuchtet« pp. 280-296) l'auteur démontre, preuves à l'appui, que seule la méthode historique rigoureusement appliquée a quelque chance de percevoir le sens genuin des nombreux textes difficiles de Kierkegaard, de ses innombrables allusions plus ou moins voilées »cruces interpretum«. L'analyse patiente et fouillée de la petite note de S. V., IV, 204 et la conclusion certaine qu'elle permet d'établir devraient servir d'exemple; tant d'à peu près et d'affirmations mal (ou non) fondées pourraient être évitées! Ce genre de travail ne prétend pas rejeter comme illégitime tout autre style de recherche (p. ex., »Geistgeschichtlichen, psychologisch-genetischen, strukturanalytischen ... Forschungsmethoden ...« pp. 281-282), mais il se présente, à juste titre, comme l'unique fondement possible d'une étude fructueuse. Le procédé est simple, dit l'auteur: il suffit de repérer les divers présupposés de la pensée de Kierkegaard; comment? en furetant dans sa bibliothèque (p. 296). Si ce travail est maintenant facilité par la publication du Catalogue de la bibliothèque de Kierkegaard (Munksgaard 1957), il reste

que l'on ne peut exiger de tous les chercheurs la même connaissance du milieu danois du début du XIX^e siècle que celle de M. Thulstrup. Son érudition (et les résultats effectifs qu'elle lui permet d'atteindre) risquent de décourager ceux qui n'ont pas la possibilité de recourir, comme lui, aux sources. Il leur reste heureusement la bonne fortune de pouvoir utiliser cette mine de renseignements qu'est l'édition des »Philosophiske Smuler« qu'il nous a donnée. On ne peut qu'attendre avec impatience la parution d'un travail analogue pour »l'Efterskrift«. - La deuxième étude de M. Thulstrup: »Ziele und Methoden der neuesten Kierkegaard-Forschung mit besonderer Berücksichtigung der skandinavischen« (pp. 303 - 318) intéressera tout spécialement les lecteurs étrangers qui n'ont pas pu prendre connaissance des publications scandinaves qui y sont mentionnées.

Jacques COLETTE.

ERNEUTES KIERKEGAARD- INTERESSE IN DEUTSCHLAND.

Gleichzeitig legen zwei deutsche Verlage eines der Hauptwerke Søren Kierkegaards in deutscher Übersetzung vor: Eugen Diederichs (Düsseldorf) und Jakob Hegner (Köln und Olten). Es handelt sich um die »Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift«, der in der Hegner-Ausgabe die »Philosophischen Brosamen« vorangehen, auf die sich die »Nachschrift« bezieht. Ist es ein Glück oder Unglück, dass zwei angesehenen Verlage dasselbe Werk herausgeben? Oder zeugt es von dem tiefgehenden Einfluss, den das geistige Schrifttum des »grossen Dänen« noch immer auf das

deutsche Geistesleben ausübt? Immerhin ist es ein Zeichen der Zeit - ein glückliches -, wenn ein vorwiegend katholischer Verlag sich an die Herausgabe des protestantischen Kirchenvaters des 19. Jahrhundert heranwagt. Über die Bedeutung der vorliegenden Schrift in dem Gesamtwerk Søren Kierkegaards kann kein Zweifel entstehen. Sie ist gleichsam die Herzmitte seiner schriftstellerischen Existenz: der Übergang von der ästhetischen zur rein religiösen Schriftstellerei. Sie ist - wie Hermann Diem in der knappen, aber wesentlichen Einleitung formuliert - eine Einführung »nicht zum Christentum, sondern zum Christwerden«. Aber auch in geistesgeschichtlicher Beziehung ist das Werk von nicht zu übersehender Bedeutung. Ist es doch der Quellbrunnen des modernen Existenzialismus in seiner Kampf-ansage gegen jedes »objektive« System: die Selbstdarstellung des sich zu »seiner« Wahrheit entwickelnden Denkers. Dieser Tatsache entspricht auf genaueste der Stil: die Aussage einer Existenz die ständig auf dem Weg zu sich selbst ist. Dieser »existenzielle«, sich in vielen Digressionen ergehende, an Jean Paul und Hamann gemahnende Stil ist nicht leicht in ein fremdes Idiom zu übertragen. Die dänische Sprache passt sich den Gedanken Kierkegaards an wie ein Handschuh der Hand: »die treuherzige, sensible, behaglich-umständliche, geschmeidige, den Sprecher ironisierende dänische Sprache« (Reinhold Schneider). Wer wollte sagen, dass die Übertragung immer geglückt sei? Sie kann keine Interlineaversion sein, die Wort für Wort übersetzt, sondern muss den Gedanken wiedergeben. Wie schwierig ist das bei einem Schriftsteller, der die indirekte

Mitteilung liebt, und bei dem so viel zwischen den Zeilen zu lesen ist. Das erfordert viel Takt vom Übersetzer. Ein kleines Beispiel: bis jetzt war man im deutschen Sprachgebiet gewohnt, das kleine Hauptwerk, dem die viel umfangreichere »Nachschrift« folgte, mit dem Titel »Philosophische Brocken« zu bezeichnen. Die Übersetzer der Hegner-Ausgabe (B. und S. Diderichsen) hatten eine glückliche Stunde, als sie an Stelle von »Brocken« das feinere, genauere und symbolhaltigere Wort »Brosamen« wählten, das der dänischen Vorlage besser entspricht und die Kierkegaard geläufige Hindeutung auf das Neue Testament hindurchschimmern lässt. Beide Ausgaben sind mit einem ausführlichen Realkommentar versehen, der den Text fortlaufend begleitet und die vielen Hinweise auf kulturgeschichtliche Ereignisse und Zitate aufschlüsselt. Der Kommentar der Diederichs Ausgabe ist knapp klar und genau, der der Hegner Ausgabe, den Niels Thulstrup mit viel Sucherfleiss und Finderglück zusammengestellt hat und 170 Seiten der Ausgabe ausmacht, ist ausführlicher und eindringlicher. Nur der Eingeweihte weiss, wie viel mühsame Kleinarbeit in diesen nüchternen Feststellungen niedergelegt ist. In beiden Ausgaben vermisst man dagegen eine Einleitung, die das Werk in den Kontext des geistesgeschichtlichen Zusammenhangs stellt. Auch wäre der aufmerksame Leser bei schwierigen Stellen für eine knapp zusammenfassende Darlegung des oft schwierigen Gedankenganges dankbar gewesen. An manchen Stellen hat man den Eindruck, nicht an einem langsamen Aufstieg, sondern an einem Springen von Gipfel zu Gipfel beteiligt

zu sein. Die beiden Ausgabe sind kein Verlust, sondern ein Gewinn. Der bedächtige Freund des grossen Stilisten und einsamen Denkers - selbst wenn er Kierkegaard in seiner eigenen Sprache lesen kann - wird bei schwierigen Stellen dankbar beide Übersetzungen zu Rate ziehen - und vielleicht eine dritte vorziehen. Wie in unserer Zeit Heidegger, Karl Kraus und Theodor Häcker denkt Kierkegaard *in* und *mit* der Sprache. Seinen Text auszuloten ist fast undenkbar, immer wieder muss man das Senkblei hinunterlassen und eine neue Deutung versuchen. »Wenn die Könige bauen, haben die Kärner zu tun«.

H. Roos.

Perry D. LeFevre:

THE PRAYERS OF KIERKEGAARD

The University of Chicago Press, 1956,
245 pp.

Forfatteren, der er »assistant professor« i teologi og pædagogik ved »The Federated Theological Faculty« i Chicago, præsentere for amerikanske læsere Kierkegaard paa en anden maade end den vante. Han har oversat et fyldigt udvalg af Kierkegaards bønner, som han har samlet baade fra værkerne og fra de efterladte papirer - det bliver over hundrede tekster - og grupperet dem i fire afdelinger. Først trinitarisk bønner til Gud Fader, til Kristus, til Helligaanden, og til sidst bønner ved særlige anledninger. Forfatteren har selv forsynet enkelte bønner med titler, som heldigt udtrykker tekstens indhold. Teksterne er desværre undertiden lidt forkortede (f. eks. X 3 A 222), men forfatteren har formentlig haft litterære grunde dertil.

Udvalget er efterfulgt af fire studier, hvoraf den første blot skildrer Kierkegaards liv. Mest interessant forekommer den sidste studie, »Man of Prayer«. Forfatteren finder en kontinuitet og stabilitet i Kierkegaards fromhedsliv; han opfatter bønnens betydning hos Kierkegaard som »existence medium through all his adult life« (p. 198). Dette noteres særligt i livets kritiske øjeblikke. Ogsaa det mærkes i bønnen, skriver LeFevre, at hans intellektuelle interesse i kristendommen viger for en saakaldt eksistentiel holdning. Der tages afstand fra Karl Jaspers' paastand om, at Kierkegaards fromhedsliv var enkelt og ligefremt, til forskel fra hans komplicerede natur. Tværtimod finder forfatteren, skønt nogle tekster godt kunne fortolkes paa Jaspers' vis, at visse udtryk for en næsten barnlig hengivelse til Gud er hos Kierkegaard resultat af et intensivt indre liv, som efterhaanden, tværs over selvfornægtelse og lidelse, giver et meget markant billede af det egentlige i kristendommen.

Forfatteren noterer en journaloptegnelse, hvori det hedder, at Kierkegaards bøn undergaar en forandring, at den er blevet en stille hengivelse i Guds almagt, hvor der ingen uro findes mere. Dette og andre momenter fører uvilkaarligt til spørgsmaalet, om Kierkegaards bøn i sine stadier ikke kunne sammenlignes med de kendte beskrivelser af bønnen, som findes f. eks. hos mystikerne?

Til slut siger LeFevre tydeligt, at Kierkegaard aldrig havde i sinde at bruge bønnen som et mental-hygiejnisk middel (p. 215).

Bogen er et bidrag til det studium af Kierkegaard, der giver sig af med det,

som bar hele hans produktion og antagelig ogsaa hans liv.

M. Mikulová Thulstrup.

L. Dupré:

KIERKEGAARDS THEOLOGIE OF DE DIALECTIEK VAN HET CHRISTEN-WORDEN

Utrecht Antwerpen 1958, 229 S. (Uitgeverij Het Spectrum & N. V. Standaard-Boekhandel).

Der Verfasser charakterisiert in der Einleitung seine eigene Aufgabe folgenderweise: »... (Kierkegaards) Dialektik entspringt nicht aus dem Nichts, aber ist auf jedem Augenblick bestimmt von christlichen Kategorien. In diesem Sinne ist sein Denken nicht nur Methode aber ebenfalls auch *dogmatische Anschauung*. Nie aber werden diese Kategorien Schäkel eines dogmatischen 'Systems'; sie bleiben Momente einer christlichen *Existenzdialektik*, welche sich nicht nach den Gesetzen der Logik, sondern nach der existenziellen Erfahrung entwickelt. Diese Dialektik mitzudenken auf einigen zentralen Punkten haben wir uns in diesem Werke zur Aufgabe gestellt. Hiermit ist sogleich gesagt, dass es nicht unsere Gedanken über Kierkegaard, aber seine eigene Dialektik wieder will geben: wir haben uns aller *nicht-interpretativen* Kritik enthalten und selbst versucht, auf eventuelle Einwände von seinem Standpunkt aus zu antworten« (S. 10).

Eine Ausmahme macht der Verfasser für das erste einleitende Kapitel, das den Zusammenhang beschreibt zwischen Kierkegaards psychische und religiöse Entwicklung. Hier war eine Stellung-

nahme notwendig, da es sich handelt um die Frage, ob denn bei Kierkegaard überhaupt eine religiöse Dialektik vorliegt. Der Verfasser gibt zu, dass es bei Kierkegaard merkwürdige psychische Verwicklungen gibt, so dass manches als abnormal charakterisiert werden muss. Aber dennoch hat Kierkegaard das authentisch-religiöse gefunden: »So hat die Flucht aus der Wirklichkeit Kierkegaard zwar in die Richtung einer ungesunden Religiösität getrieben, aber kraft der Intensität dieser Religiösen Erfahrung hat er die universelle menschliche Wirklichkeit wiedergefunden« (S. 46).

In fünf Kapitel beschreibt der Verfasser die grossen Themen der Kierkegaardschen Theologie: Die Sünde; Gericht und Gnade; Die Dialektik des Glaubensakts; Die Nachfolge Christi; Das Protest gegen die Kirche. Das Buch ist eine wertvolle Beiträge über Kierkegaards Auffassung von Christentum und Theologie, stützend auf dem ursprünglichen dänischen Text der Vaerker und Papirer und auf eine gute Kenntnis der Kierkegaard-Litteratur.

B. Delfgaauw.

Michael Theunissen:

DER BEGRIFF ERNST BEI SØREN KIERKEGAARD

188 pp. Verlag Karl Alber. Freiburg/München 1958. (Symposion 1. Philosophische Schriftenreihe. Herausg. von Max Müller, Bernhard Welte, Erik Wolf).

Begrebet Alvor er et af de centrale Begreber i Søren Kierkegaards Forfatterskab. Vigilius Haufniensis siger, at der efter hans Vidende ikke »existerer

en Definition paa hvad Alvor er.« Og V. Haufniensis selv er ikke tilbøjelig til at give en Definition af dette Begreb, men nøjes med at give »nogle orienterende Bemærkninger« derom (S. V. IV, 412 f.). Vigilius Haufniensis' Utilbøjelighed til at give en Definition af Alvor har sikkert sin Grund i den Indsigt, at man ikke kan give en kortfattet Bestemmelse af et Eksistensbegreb. Kun ved at omskrive alle Fremtrædelsesformer af et Eksistensbegreb kan man komme nærmere til dets Klargørelse. Kierkegaard anvender selv denne Metode ved Bestemmelsen af Eksistensbegreberne.

I sin Undersøgelse »Begrebet Alvor hos Søren Kierkegaard« ledes Forf. Michael Theunissen af samme rigtige Indstilling, idet han prøver at vinde Klarheden over Kierkegaards Opfattelse af Begrebet Alvor ved en nøjagtig Gennemgang og Analyse af Kierkegaards Udtalelser om dette Begreb.

Forf.s Arbejde bestaar af to Hovedafsnit. I første Del gennemgaaes hovedsagelig Begrebet Alvor's Forhold til de mulige Forandringer i Kierkegaards Opfattelse af Virkelighedsbegrebet; den anden Del behandler Alvorens Position med Hensyn til de forskellige Stadier og Livskonkretioner.

Forf. undersøger altsaa først i sit Arbejde de eventuelle Forandringer i Kierkegaards Syn paa Virkelighedsbegrebet. Som Hirsch (Kierkegaard-Studien II, 680 og 915) og Andre mener ogsaa Forf., at der gives en Forskel mellem Kierkegaards Opfattelse af dette Begreb i »Philosophiske Smuler« og »Sygdommen til Døden«. Forf. mener, at i »Philosophiske Smuler« er Nødvendigheden udelukket fra Virkelighe-

den, medens den i »Sygdommen til Døden« nævnes som et Moment af Virkeligheden. Efter min Opfattelse, som ikke fyldestgørende kan begrundes i en kort Anmeldelse, anføres ogsaa i »Philosophiske Smuler« Nødvendigheden som et af Momenterne i Virkelighedsbegrebet. Desuden er Bestemmelsen af den menneskelige Virkelighed, som den gives i »Sygdommen til Døden« ikke noget, som først forefindes efter »Philosophiske Smuler«. Vi finder samme Bestemmelse allerede i en Optegnelse fra 1840 (Pap. III A 5), hvor der siges: »den endelige Aand er som den er Eenhed af Nødv. og Frihed.« Analoge Udtalelser findes derefter f. Eks. i S. V. II, 40 og 50.

Man maa derfor paa en anden Maade end ved en »Wandel des Wirklichkeitsbegriffs« prøve at forklare de tilsyneladende Uoverensstemmelser mellem Kierkegaards og hans Pseudonymers forskellige Udtalelser om Virkelighedsbegrebet. Det maa indrømmes, at Forf. under sine Forsøg paa at løse dette vanskelige Problem giver nye værdifulde Synspunkter.

I Bogens anden Del, der ser Alvoren i konkret Tilknnytning til Menneskelivet, tegnes gennem Analysen af de forskellige Stadier og deres Forhold til Alvoren en tydelig opadstigende Linie. Forf. begynder med »Alvoren og Umiddelbarheden« og kommer til sidst til »Den kristne Tros Alvor«. Dermed opnaar han at give en organisk Sammenhæng mellem Alvorens berettigede og uberettigede Stillinger og Mangfoldigheden af Livsindstillinger. I et særligt Afsnit behandler Forf. Alvoren i Forhold til saadanne Livskonkretioner som Gentagelse, Afgørelse og Død. I

det afsluttende Kapitel foretages en Undersøgelse af Alvorens Stilling til Angst og Synd.

Begrebet Alvor bliver saaledes belyst meget alsidigt, og man mærker, at Forf. kender sit Stof. Derimod kan der indvendes, at visse Opstillinger mellem Alvorens forskellige Ytringer og de tilsvarende eksistentielle Positioner virker lidt for skematiske. Men det er lykkedes Forf. gennem de omfangsrige Analyser af Alvorens Begreb at kaste Lys over dette Begrebs Struktur i Søren Kierkegaards Forfatterskab. Bogen anbefales til grundig Læsning.

G. Malantschuk.

Valter Lindström:

EFTERFÖLJELSENS THEOLOGI HOS SÖREN KIERKEGAARD

Stockholm 1956. 310 pp.

(Diakonistyrelsens bokförlag).

Redan i sin dissertation Stadiernas teologi (1943) angav Valter Lindström, att man hos Kierkegaard kunde finna rvenne stora tankekomplex, det förra omfattande stadierna intill skriften Efterskrift 1846, det senare alltmer koncentrerat kring efterföljelsens problem. Programmet var därmed redan antytt för ett kommande arbete, vilket kom ut 1956 med titeln Efterföljelsens teologi hos Sören Kierkegaard (Diakonistyrelsens bokförlag).

Under mellantiden har Lindström vid flera tillfällen haft anledning att uppta olika problem hos Kierkegaard till behandling. Boken om stadierna gick ju in på kritik av bl. a. Torstens Bohllins tolkning av Kierkegaards individualism, som Bohllin fann vara radikal och negativ mot samfundsgemenskapen, medan

Lindstrøm hävdade en mer positiv syn på Kierkegaard på denna punkt. Bohlin var snabb i sitt svar, »Kierkegaards tro och andra Kierkegaardstudier« (1944). Lindstrøm skrev uppsatsen »Kierkegaards individualism« (Svensk teol. kvartalskrift 1943) och Bohlin redogjorde i sin tur för sin tolkning genom att besvara frågan »Var Kierkegaard individualist?« (Vår Lösen nr. 3, 1944). Lindstrøm kom även in på efterföljelsens problem i uppsatsen »Kierkegaards tolkning av självförnekelsen såsom kristendommens livsform« (STK, 1950). Samma kan sägas om hans specialundersökning om den kristna kärlekens egenart i Kierkegaards skrift *Kjerlighedens Gjerninger*, »A Contribution to the Interpretation of Kierkegaards Book The Works of Love (Studia Theologica, Lund 1952). I dessa och även andra här ej nämnda uppsatser och undersökningar har Lindstrøm samlat sig kring uppgiften att gå efterföljelsens teologi hos Kierkegaard närmare in på livet.

Huvudproblemet i Efterföljelsens teologi är vad Kristi krav på efterföljelse enligt Kierkegaard innebär. Lindstrøm har med samma noggranhet och stringens som i Stadiernas teologi gått igenom hela det väldiga Kierkegaard-materialet i kronologisk ordning och sökt att samla det många gånger motspänstiga stoffet i systematiska avdelningar.

Alltifrån sin tidigaste barndom hade Kierkegaard fått ett outplånligt intryck av den bespottade och förnedrade Kristusgestalten. Lindstrøm börjar med att undersöka, vad Kierkegaard tänkt om den förnedrade och upphöjde Kristus. Det visar sig då, menar Lindstrøm, att Kierkegaard både velat hålla fast Kristi

gudomlighet och mänskliga ursprung. Men i Kristi mänsklighet ingår även lidandet. Eftersom Kristus kvalitativt i sitt liv uttrycker vad som tillhör sann mänsklig existens, blir lidandet något av ett paradigms för efterföljaren. Den kristne *måste* lida.

Även när Lindstrøm undersöker Kierkegaards tankar om Kristus som försonare och förebild kommer han till samma resultat. Kierkegaard måste på grund av det andliga läget i samtiden framställa Kristus som en förebild. Försoningen är visserligen det viktigaste och nåden måste ställas »på första plats«. Bilden av Kristus som förebild skall tvinga människan att söka honom som försonare. Men alltefter som samtiden vill förmildra kristendomen, även i det avseendet att man ställer försoningen i människans intresse, tar Kierkegaard alltmer fram bilden av Kristus som förebild.

I et tredje kapitel tar Lindstrøm upp det hos Kierkegaard så centrala begreppet samtidigheten med Kristus. Begreppet har enligt Lindstrøm undergått vissa förändringar. Först avsåg Kierkegaard därmed att uttrycka nödvändigheten av att den troende möter Kristus såsom den på samma gång förnedrade och upphöjde, som förebild och försonare i vardagens förhandenvarende situation. Men så småningom har Kierkegaard pekat på att den kristne själv har att skapa denna situation i en existentiell handling. I stället för att möta Gud i den förhandenvarende situationen, måste han själv skapa den för att nå Gud. Här tränger imitatio-idealet fram med stor styrka.

Samma förskjutning i Kierkegaards ursprungliga tankegång finner Lind-

ström, när han i ett särskilt kapitel behandlar det kristna livet som »dold innerlighet» och som efterföljelse i »dubbelfarans» tecken. Dessa båda termer kan sägas ange skillnaden mellan stadiernas och efterföljelsens epok i Kierkegaards produktion. Under tiden för stadierna äger tanken på kristendomen som dold innerlighet absolut giltighet. Då efterföljelsen alltmer träder fram i Kierkegaards tänkande under den senare epoken, blir tanken på ett kristet liv i dubbelfaran alltmer framträdande. Ytre svårigheter och motstånd måste känneteckna den kristne och hon kan därför inte förbli i sin fördoldhet. Det lidande sanningsvittnet är det enda som kan med rätta kallas för en kristen, men lidandet är till sin art uppenbar, eftersom det just kommer av motstånd från andra människor.

Även då det gäller Kierkegaards tankar om det kristna livet som självförnekelse och bortdöende från världen, konstaterar Lindström samma betydande förskjutning i Kierkegaards tänkande. För den tidigare Kierkegaard innebar självförnekelse detsamma som kamp mot egenkärlek och själviskhet. Senare delar Kierkegaard begreppet i tvenne: den »mänskliga» självförnekelsen blir så liktydig med den tidigare antydda kampen mot egenkärleken, medan den »kristna» självförnekelsen först då inträder, när den kristne får röna hån och smälek av världen. Kierkegaard har även på denna punkt hamnar i imitatioidealet. Då det gäller avståendet från det jordiska goda, kan enligt Kierkegaard, endast några få nå idealet, det absoluta förkastandet av det jordiska, medan andra blott ødmjukt

ha att erkänna sin bristande uppfyllelse av kravet. Häri liknar Kierkegaard katolicismens skiljande mellan gudomliga bud och evangeliska råd.

Med dessa resultat är det sedan lätt för Lindström att fastslå hur Kierkegaard blir alltmer negativ mot livets olika gemenskapsformer, äktenskapet, kyrkan och staten. Kierkegaard er inte ett korrektiv med ensidiga uttalanden mot samtiden men med en i grund och botten oförändrad syn på gemenskapen, utan Lindström fastslår att det är just denna senare, gemenskapssynen, som blivit helt förändrad hos Kierkegaard under slutskedet på grund av förskjutningen i hans syn på Kristi efterföljelse. Lösenordet blir »at lide for Læren - den egentlige Christi Efterfølgelse». Även den kristnes inställning till det kristna budskapet får hos den senare Kierkegaard en annan innebörd. Vid tiden för Efterskrift hävdar Kierkegaard, att all meddelelse bör ske i indirekt form. Predikanten skall stimulera åhöraren till tillägnelsens självverksamhet. Men om den kristne själv skall framvinga den kristet berättigade existentiella situationen, kan han inte kvarbli inom pseudonymiteten. I imitatio ligger att prästen äger auktoritet, som Kristus, och skall bruka denna i sin predikan. Att tala med myndighet kräver direkt meddelelse. Den kristne predikanten skall upprepa Kristus i sitt tal även om lidandet blir hans lön.

Så kan Lindström punkt för punkt påvisa samma tendens. Om tro och gärningar hos Kierkegaard påvisar han, att från början avsåg Kierkegaard med den kristne gärningen en tillämpad tro, en lydighet inför Gud. Men da efterföljelsen alltmer spelar in i Kierkegaards tankar,

blir gärningarna något som kräves av den kristne, något negativt och i lag fixerat. Kierkegaard hamnar här, menar Lindström, i tankegångar besläktade med Melanchtons eller pietismens.

Allt vad här sagts av Lindström, är egentligen inget nytt inom Kierkegaardforskningen. När Lindström konfronterar sin tolkning av problemet Kierkegaard med andra forskares, tycks det råda en samstämmig uppfattning hos samtliga: att en förskjutning ägt rum i Kierkegaards åskådning Sedan gäller det bara att förstå denna och häri visar sig olika tolkningar, av vilka Lindström berör vad som sagts av Bohlin, Geismar, Hirsch och Diem. Vi stanna här endast vid uppgörelsen med Bohlin. Denne ansåg ju att den livsfientliga attityden hos kyrkokampens Kierkegaard var ett fullföljande av en abstrakt metafysisk paradoxlinje, som redan finnes hos den tidige Kierkegaard. Lindström menar tvärtom, att imitatiofromheten hos Kierkegaard efter 1846 inte är en konsekvens av någon tidigare åskådning utan något nytt som skjuter undan en tidigare ståndpunkt. Stadierna ersättes av efterföljelsen som imitatio, men är ej en konsekvens. Man kan här fråga vilken av dessa båda forskare som till slut levererar den radikalaste lösningen, om det inte blir Lindström. Om Bohlin hävdar en konsekvent linje hos Kierkegaard, kan ju kyrkostriden förklaras av trycket utifrån, av samtidens händelser ell. dyl. Det förblir hela tiden en röd tråd genom Kierkegaards tänkande. Lindström stannar för att hans tidigare kultur- och kyrkovänliga åskådning ersatts en annan negativ, människofientlig. Sambandet mellan Kierkegaard före och efter 1846 brister. Det hjälper inte att

förklara förskjutningen med yttre orsaker, ty det är själva Kierkegaards grundåskådning som nu blivit en annan.

Lindström är ej heller riktigt nöjd med sin undersökning. Han har benat ut begreppen och han har kommit till samma resultat som så många andra Kierkegaardforskare, att det finns två Kierkegaard, en tidig med en positiv, kultur- och kyrkovänlig inställning, en senare med en negativ, asketisk, livsfientlig åskådning. Gränsåret är 1846 eller tiden däromkring. Men frågan kvarstår: varför är det så? Varför har Kierkegaard i sin stora produktion men under sin korta levnadstid haft två åskådningar? Lindström frågar: »Finns det i Kierkegaards tidigare åskådning något moment, som ur principiell synpunkt kan betraktas som utgångspunkt och förutsättning för den förändring, som efterhand inträder efter den påfressande situation, som konflikten med Corsaren innebär? Vari består den tankemässiga förutsättning, som tillåter honom att överge den tolkning av kristendomen, som är orienterat utifrån det första budet med existens, paradox, samtidighet och dold innerlighet som huvudbegrepp, och som kommer honom att ge sådana begrepp som självförnekelse, tillintetgörande av självet och bortdöende från världen en väsentligen annan innebörd än de tidigare haft? « Ja, dette är ju frågan för alla som velat tolka Kierkegaards kristendomsåskådning.

Lindström spanar efter den gemensamma faktorn för att kunna binda samman den tidigare med den senare Kierkegaard. Han menar, att man hos Kierkegaard kan tala om en totalåskådning, som tillåter en kristendomstolkning såväl i existenttänkandets som i imitatio-

fromhetens tecken. Lindström vill inte gå in på frågan. »Denna fråga skall här lämnas obesvarad, da forfattaren under arbetets gång alltmera blivit befäst i sin övertygelse, att den kräver sin egen omsorgsfulla behandling. En av de viktigaste - och svåraste - uppgifterna för kommande Kierkegaard-forskning är därmed angiven.« Detta är Lindströms slutord. Forskningen är honom tacksam för hans två stora arbeten om Kierkegaard, Stadiernas teologi och Efterföljelsens teologi. Ibåda har han på ett noggrant sätt redovisat Kierkegaards åskådning och följt innebörden av Kierkegaards begrepp och termer. Man kan gott säga, att Lindströms böcker för den kommande forskningen äro lika outhärliga som Hirschs' Kierkegaard-Studien. De kunna gälla som uppslagsböcker för Kierkegaards terminologi. Man vet ej om man skall beklaga Lindström eller gratulera forskningen, att den svåraste uppgiften kvarstår, jakten efter den gemensamma faktorn hos Kierkegaard före och efter 1846. Vi få hoppas, att Lindström, som under sin professortid i Åbo ägnat så mycken tid och omsorg åt Kierkegaard, även skall få tid och tillfälle att som domprost i Karlstad lösa den tredje uppgiften, trots att den står som den svåraste.

Anmälarer vill bara till slut fråga, om inte hela problemet Kierkegaard måste ställas in i ett kyrkohistoriskt sammanhang. De skrifter som utkommit om Kierkegaards kyrkostrid av Malantschuk, Söe och Villads Christensen försöker se den samtida kyrkliga bakgrunden. Om läget i Danmarks kyrka var dåligt, måste inte Kierkegaard då ta till överord? Och läget var ju dåligt. Varför kommer man så lätt till rätta med Jesu angrepp på sin samtids gudstro, med Luthers kraftord

motpåve, svärmare och upproriska bönder men har så svårt att godta Kierkegaards dom över sin tids prästerskap och kristendomstolkning?

Om Kierkegaard dött före biskop Mynster och kyrkostriden uteblivit, hade vi då godtagit Kierkegaard mer? Anmälarer tror det knappast. Kyrkokampen var utropstecknet i hans livs mening. Striden hade också ett positivt innehåll och resultatet, många blevo väckta. Inre Mission och den första generationen av grundtvigianare ha fått avgörande intryck av Kierkegaard. Själv menade han, att hans rätta betydelse skulle inses 100 efter hans död, Det är ungefär vid denna tid. Det är en svår men nödvändig uppgift att lösa gåtan Kierkegaard. Lindström har med sin bok gett en stött framåt. Säkerligen få vi fler bidrag av honom eller andra forskare i det som synes outtömliga ämnet Sören Kierkegaard.

Per Wagndal.

Søren Holm:

GRUNDTVIG UND KIERKEGAARD

Parallelen und Kontraste.

Kopenhagen - Tübingen 1956, 102 pp.

(Nyt Nordisk forlag - Katzmann Verlag).

Søren Holm har stillet sig den vigtige og vanskelige opgave at give en systematisk sammenligning af Grundtvigs og Kierkegaards anskuelser. Selv om løsningen af opgaven ikke giver sig ud for at være mere end en belysning af enkelte, men dog væsentlige sider af de to tænkeres åndelige fysiognomi, er der dog tale om den første større monografi om emnet. Personalhistorisk har emnet været belyst af Carl Weltzer og kirkehistorisk af P. G. Lindhardt. Af

systematiske sammenstillinger findes Grønbechs berømte og berygtede fremstilling i »Kampen om mennesket« og Henning Høirups artikel om Gr.s og S. K.s syn på kirken. Holm har behandlet emnet før i en afhandling i Zeitschrift für systematische Theologie 1954 - og har udgivet en bog om Kierkegaards historiefilosofi (1952) og en om Grundtvigs salmer (1956). De tolkninger af hhv. Grundtvig og Kierkegaard som findes i de to nævnte bøger er den umiddelbare forudsætning for den sammenlignende monografi. Sin fikcionalistiske tolkning af Climacus' og Anti-Climacus' lære om paradokset fastholder Søren Holm stadig, trods den skarpe kritik, den har været ude for, f. eks. i Johs. Sløks recension af bogen om Kierkegaards historiefilosofi her i Kierkegaardiana 1955. Holm ser med rette sin bogs raison d'être i den stærke betoning af parallellernes ofte oversete betydning. Min indvending mod bogen kan pudsigt nok formuleres derhen, at det havde været ønskeligt om flere og mere væsentlige paralleller var blevet fremdraget. Efter et afsnit om parallellerne følger et om kontrasterne og til sidst et sammenlignende portræt af de to tænkere.

Af *paralleller* nævner Holm - ud over flere mindre væsentlige såsom at begge var erkendelsesteoretiske realister og at begge kendte til naturangsten - to meget væsentlige, nemlig den fælles »kosmologiske« dualisme og den fælles »antropologiske« dualisme. Ved den kosmologiske dualisme tænkes på de uforsonlige modsætninger i tilværelsen som sådan, hos Gr. mods. mellem liv og død, hos S. K. mods. mellem eksistens og system. Der gøres udtrykkelig

opmærksom på den rolle, modsigelsens grundsætning spiller for begge som den logiske basis for den kosmologiske dualisme og for polemikken mod hhv. Schellinges identitetsfilosofi og Hegels logiske panteisme, der begge var former for kosmologisk monisme. Ved den antropologiske dualisme tænkes på menneskets stilling som synder modsat Gud, som alene kan frelse det. Selv om således både Gr. og S. K. ser meget pessimistisk på menneskets egne muligheder, er de på ingen måde manikære. Holm gør i den forbindelse opmærksom på den kontrast, Gr. fastholder, at gudbilledligheden - det at mennesket er *skabt* i Guds billede - kan spores hos det syndige menneske, medens for S. K. at se til alle spor deraf er slettet, og på den nuanceforskel, at den afgørende antropologiske dualisme hos Gr. ikke som S. K. er Gud/menneske, men Gud/Djævel.

Af kontraster nævnes især det forskellige syn på historien: Gr.s dramatiske opfattelse af historien som valpladsen for kampen mellem Gud og Satan og S. K.s opfattelse af det punktuelle, abstrakte øjeblik som stedet for den enkeltes møde med Guden, et øjeblik, der for Holm at se til er noget fiktivt uden for historien og tiden. Endvidere nævnes kirketanken hos Gr. modsat tanken om hiin enkelte hos S. K. og mere generelt betoningen af det objektive hos Gr. modsat betoningen af det subjektive hos S. K. Holm understreger i den forbindelse med rette, at der til Kierkegaards subjektive »hvorledes« svarer et bestemt »hvad«, nemlig paradokset. Holm er således med til at ramme en pæl gennem den overfladiske tale om Kierkegaard som en

subjektivist, der kun var ude på en ansættelse inderlighed til ligegyldigt hvad (her føres det bekendte sted fra Efterskriften om at bede i sandhed til den usande Gud altid i marken). Mens vi er ved tolkningen af S. K. vil jeg lige nævne Holms præcise tolkning af begrebet »transcendens« p. 66 f. Af kontraster anføres yderligere Gr.s opfattelse af kirken som *ecclesia triumfantis*, hvor døden er overvundet og påske og pinse er de centrale højtider modsat S. K.s opfattelse af kirken som *ecclesia militans*, hvor det drejer sig om at efterfølge den fornærede Kristus, og hvor skærtorsdag og langfredag er de egentlige helligdage. Holm bruger glosserne mytisk og dialektisk til at karakterisere hhv. Gr.s og Ki.s tænkemåde. Gr. tænker i myter, der - modsat symboler - ikke er billeder på noget, men umiddelbart udtrykker en - hvad liberalteologen Holm mærker sig - supranatural virkelighed. Gr.s anskuelse bliver på den måde en genial fornyelse af den kultisk-mytiske primitive religionsform - og i overensstemmelse hermed lægges der vægt på, at menigheden er hele folket, forstået på primitiv måde som slægtsammenhængen. Ki.s anskuelse er dialektisk, dvs. formuleret ved hjælp af tankebestemmelser og hans paradoks er et blodløst begreb i sammenligning med Grundtvigs farverige fremstillinger af Jesu liv, død og opstandelse.

Grundtvig var - slutter Holm sin monografi - geniet med urtidsmentaliteten, Kierkegaard var Geniet med nutidsmentaliteten.

Der bør gøres en enkelt anmærkning til det portræt af Grundtvig (og grundtvigianismen), som Holm tegner i denne bog - især da bogen har det biformal,

at gøre en udenlandsk læserkreds fortrolig med Gr.s »personlighed og hans åndelige problemstilling.« Gr. er ikke noget primitivt urtidsfænomen, den geniale umiddelbare og primitive - her synes den Grønbechske opfattelse at gå igen hos Holm - men er en virkelighedsnær, moderne ånd, der har følt virkeligheden på tænderne, både fortabelsens virkelighed, døden, og den sociale virkelighed (englandsrejserne, politisk virksomhed). Fordi *digteren* Gr. ved sin mægtige visionskraft (fantasi er for svagt et ord) skaber vældige mytiske syner, må man ikke tro, at han af den grund er et primitivt fænomen. Og fordi teologen Gr. ofte tænker i mytiske udtryk er det ikke derfor givet at tankerne er kultisk-mytiske efter deres kategori. Som vi skal se, er de det netop ikke. Her ligger jo det vanskelige i en interpretation af en digterteolog! Gudstjenesten er for Gr. ikke en magisk kulthandling, men en personlig tiltale, og folket er ikke de primitive folks slægtsammenhæng, men er et fællesskab i *historie* (noget åndeligt modsat noget naturligt-biologisk!). Dette gælder folkene og det gælder også det nye gudsfolk. Afstanden til primitive helhedopfattelser er lige så lang som hos Kierkegaard! Grundtvigianerne er heller ikke sådan nogen evigglade kristne som Holm tror. Selv om de havde optimismen fælles med det århundrede de levede i - var de i sjælden grad realister, om ikke altid kristeligt, så dog altid folkeligt.

Det nævnte skæve Grundtvigbillede gør sammenligningen mangelfuld på visse punkter. Den skæve »fiktionalistiske« tolkning af paradokset hos Kierkegaard - at paradokset ikke er virkeligt, men er noget man i lidenskab forholder

sig til *som om* det er virkeligt, hvilken tolkning er skæv, fordi den samtidighedens situation, hvor mennesket møder paradokset, *virkelig* er evighedens kvalificering af et moment i tiden - får næsten ingen uheldige følger for sammenligningen. Tværtimod er det på de fleste punkter en vellignende, om end lidt mangelfuld Kierkegaard, der skildres i bogen.

Det betydningsfulde i bogen er som nævnt parallellerne, der jo især består i en fremhævelse af Gr.s og S. K.s fælles dualisme i modsætning til et ellers romantisk-monistisk og positivistisk-monistisk århundrede. Men *fire* meget væsentlige paralleller overses helt eller delvis. Ja, een af de paralleller, jeg tænker på, opfattes tværtimod som kontrast.

1. På p. 40 omtales modsætningen mellem liv og lære hos Gr. Her er det en lighed mellem Gr. og S. K. som godt kunne have været bestemt noget udførligere. Gr. og S. K. er jo enige om at fastholde det konkrete, levende modsat det abstrakte, døde, både inden for det »humane« (polemikken mod hhv. drengevidenskabeligheden og systemet) og inden for det »kristelige« (polemikken mod hhv. det eksegetiske pavedømme og den officielle kristenhed).

2. En lighed, som Holm burde have gjort noget ud af, er én, som Kierkegaard selv udtrykkeligt lader Johs. Climacus fremhæve i Efterskriften (Saml. Værk. 2. udg. p. 30), hvor det hedder: »Vanskeligheden med det Nye Testamente som noget Forbigangent synes nu hævet ved Kirken, der jo er noget Nærværende. Paa dette Punkt har Grundtvigs Theorie Fortjeneste.« Den Kierkegaardske tale om samtidigheden er nu en nøje parallel til Gr.s tale om

kirken som en nærværende virkelighed. Begge steder er der nemlig tale om et møde med Kristus her og nu, i form af en konkret tiltale i en bestemt historisk situation og ikke uden for historien, f. eks. i mystikkens tidløse eller kultens supranaturale sfære. Holm har nemlig ikke ret i, at Kristuspræsensen er af kultisk-magisk art; den har form af personlig tiltale (det noksom bekendte levende *ord*), og han har lige saa lidt ret i, at det Kierkegaardske øjeblik er et fictum uden for historien, da det tværtimod er i tiden i eminent forstand, der hvor et af tidens tomme momenter spatieres og gøres til virkelig afgørende nutid, til historisk begivenhed i eminent forstand. At Gr. ud fra Kristuspræsensens ubetvivlelige virkelighed deducerer den historiske teori, at trosbekendelsen, som lyder i den konkrete situation, altid har været og er overgivet apostlene i de 40 dage osv. er en i denne forbindelse komplet sekundær sag.

3. En anden lighed som Holm burde have taget op er den parallelle antropologiske dualisme - som er noget helt andet end det Holm kalder »antropologisk dualisme«. For Gr. er mennesket et guddommeligt eksperiment, der viser, hvordan støv og ånd kan gennemtrænge hinanden og forklares i en fælles guddommelig bevidsthed (en formel Holm slet ikke nævner). For S. K. er mennesket en syntese af det sjælelige og det legemlige båret af ånd (en formel, Holm kun omtaler flygtigt p. 53, dér hvor det anti-manikæiske hos Gr. og S. K. omtales). Af disse to parallelle formler følger ikke blot den fælles anti-manikæisme, hvad Holm jo er inde inde på, men tillige den fælles polemik

mod enhver opfattelse af mennesket som blot natur eller blot ånd (dvs. med en antropologisk monisme af biologisk eller spirituel karakter). Endvidere følger heraf, at det er en opgave for mennesket at blive ånd, dvs. ansvarlig fri eksistens. Og endelig må det understreges at denne egentlige, åndelige eksistens (som NB ikke er noget umiddelbart naturligt hos nogen af parterne men en opgave) ikke er menneskets mulighed helt ud, fordi det er synder (her befinder sig den dualisme, som Holm benævner den »antropologiske«).

4. Som nævnt gør Holm opmærksom på, at for Gr. spiller tanken om gudbilledligheden den største rolle, medens den slet ikke gør sig gældende hos S. K. Dette forstås sådan, at for Gr. får det menneskelige efterhånden en slags egenverdi. Men tværtimod at være en kontrast er der her den mest afgørende og interessante parallel. Jeg tænker ikke blot på gudbilledligheden, der ligger i, at hos Gr. er mennesket ånd (og kan tale) og hos S. K. er mennesket ånd (og kan blive evig). Dette ligger allerede i antropologien. Men jeg tænker på dette, at begge energisk hævder et »menneske først og kristen så« (i en moderne debat ville man vel især tale om, at menneskets skabthed betones som noget selvstændigt, også midt i syndigheden). At msk. ifl. Gr. må være sandt menneske før det kan blive sand kristen behøver jeg ikke at gøre nærmere rede for. Hvad angår S. K., hvad er så hele stadieteorien andet end en påvisning af, at man må være sandt menneske, dvs. inderlig eksistens, før man kan blive en kristen. Dette er - bortset fra Efter-skriften - tydeligt i bogen om Adler:

man må være confust humant inderlig, før man kan blive klart kristeligt inderlig. Derfor var Adlers confuse religiøsitet (med åbenbaringer af Jesus på Bornholm) et fremskridt i forhold til hans tidligere abstrakte spekulative holdning.

Hvad angår de kontraster, Holm nævner, da er jeg ikke så sikker på, at man som Holm gør det, kan spille menighedskristendommen hos Gr. ud mod enkeltmandskristendommen hos S. K. Denne sidstes betoning af tilegnelsen er i hvertfald afgørende bestemte af den specielle polemiske situation, at han skulle gøre kristenheden kristen. Det bør også understreges, at modsætningen i historiesynet, som vitterlig er stor, ikke kan stilles sådan op, at S. K. modsat Gr. ganske springer over de 1800 år (jfr. Holm p. 87). Kierkegaard er blot ude på at skelne mellem den kvantitative historiske proces, der resulterer i en bestemt historisk situation (se S. V.¹, IV, pp. 343, endvidere 323 ff.) og den afgørelse hvorved den enkelte sætter kvaliteten og så at sige tager stilling til den historiske omgivelse. Ingen kvalitet kan arves eller erhverves. En kvalitet kan kun sættes ved et valg. Men mennesket begynder altid i en konkret historisk situation som er følgen af de 1800 (+ 100) år. Hvad endelig angår kontrasten *ecclesia triumfants* (Gr.) / *militans* (S. K.), så må denne modsætning vist modificeres noget, for Gr.s vedkommende derved, at vejen til påsken dog altid går gennem døden. Det er ikke en umiddelbar kultjubel; det er vejen fra døden til livet, som gås igen og igen. Døden er ikke elimineret helt. For S. K.s vedkommen-

de ændres billedet af den militante efterfølgende kirke derved, at man betænker at det er den ene side af en uendelighedens dobbeltbevægelse (noget Holm ikke kommer ind på), hvor der først er en afdøen fra det givne liv og derpå en tilbagevenden til det. I det konkrete tilfælde (»Indøvelse«s tale om en efterfølgelse af Kristus) er »moralen« ligefrem den, at enhver især, i stille inderlighed for Gud skal ydmyge sig under, hvad det dog vil sige at være i strengeste forstand en kristen, tilstå, hvem han er, at han dog værdeligen måtte tage imod nåden. Og så ikke videre: så passe han forresten sit arbejde, glad ved det, elske sin hustru glad ved hende.. elske sine medmennesker, glæde sig ved livet (XII¹ p. 64). Som hos Gr. vejen går fra *døden* til *livet*, går den hos S. K. fra *ydmøgelse* under det strenge efterfølgelsesideal til en *tilbagevenden* til livet i kraft af Guds nåde. Også S. K. siger: først døden, så livet (se S. V.¹ XII 358 - 70). For begge er kristendommen det, der gør en konkret, timelig tilværelse mulig. Hos begge ender alle overvejelserne i en betoning af livet med medmenneskene, i taknemmelig glæde over livet (Anti-Climacus' nævnte »morale«) - i en betoning af »et jævnt og muntert, virksomt liv på jord«. Og det er måske det egentlig betydningsfulde hos disse to store og ofte vidtløftige åndspersonligheder, at de begge ender dér. At det for dem begge kommer an på den virkelige konkrete eksistens.

Når vi så udførligt har debatteret de paralleler og kontraster, Holm nævner (og undlader at nævne) skyldes det, at Holms arbejde er den første større virkelige systematiske behandling af sit emne og endvidere at det er en

væsentlig opgave at få foretaget en indgående systematisk sammenstilling af Grundtvigs og Kierkegaards anskuelser. Holm har betraadt den vist mest frugtbare vej, at fremhæve parallellernes betydning og det er at håbe, at de ansatser, der findes i Holms bog til en virkelig omfattende systematisk sammenstilling engang kan blive ført videre.

Jørgen K. Bukdahl.

Carl Saggau:

SKYLDIG - IKKE SKYLDIG

(Søren Kierkegaard Selskabets Populære Skrifter VII, Kbh. 1958, 92 pp., Ejnar Munksgaard).

Den hemmelige note, saadan som den *egentlig* var, tog Kierkegaard med i graven paa Assistents Kierkegaard. Nu er der kommet en bog til om det fortærskede emne: *C. Saggau: »Skyldig - ikke skyldig«*, udgivet af Kierkegaardselskabet; og naar det endelig skal være, synes hans løsning mig mest plausibel; men han maa ganske vist gaa over forgængernes lig for at komme til den. Han skriver saare fornuftigt om, hvad man kan gætte sig til om Søren Kierkegaards forhold til Regine, og med et visst psykologisk skarpblik og en ferm beherskelse af citatstoffet understreger han hendes aggressivitet i forholdet; hun var da en ung, frisk pige, der gerne vilde hænge sin kæreste lidt om halsen, lidt fyrig i sin kvindelige hengivenhed. Man kan læse hans kommentarer i IV A. 107. Lidt medlidenhed (moderlig naturligvis) havde hun med ham og vilde hjælpe ham lidt med tungsindet! Helt sympatisk var hun næppe for Søren Kierkegaard. For ham var illusionen om kvinden sandere end kvinden selv. Søren

Kierkegaards kærlighed tog for alvor til, da han var kommet af med hende. Dette hører til den almindelige psykologi om den første kærlighed. Som digter og fantasimenneske skulde han brodere meget paa dette motiv. Det kan nu være, hvad det være vil, hovedslaget i bogen, der er noget af en revolution i Kierkegaardforskningen er skildringen af faderen og hans forhold til den yngste søn. Her rejser virkelig haarene sig paa ens hovede, efter at man har erindret sig det bibliotek af debat om denne sag. Saggau smeder en nøgle, der synes at passe bedre til de mystiske skuffeindskud i »Skyldig - ikke skyldig« end alle de dirke, jeg har været ude for: »Salomons drøm«, »Periander«, o. s. v. og det mærkelige stykke: »Det antikke Tragiskes Reflex i det moderne Tragiske.« Saggaus tese er denne: Som ung, landlig opdraget, var faderen som kommis hos morbroderen Niels Andersen Seding kommen ilag med nogle soldebrødre, der kender verden, og nu vil undervise ham i den; de trækker ham med til drikkegilder, hvorefter han halvdrucken ender paa et bordel; han bliver sandsynligvis smittet af syfilis, gaar til læge, maa underkaste sig en kviksølvkur (»den graa Salve«) og føler sig som spedalsk (»En Spedalsks Selvbetragtninger«). Han tør ikke gifte sig før 15-20 aar efter (han var ca. 40 aar da), for at være sikker paa, at han nu var helt helbredet. Men hans kone dør kort efter, han kommer lidt for tidlig i seng med husets tjenestepige, Ane Lund; maaske har hun været den aggressive her; dette faar følger; et hastigt stuebryllup maa anordnes. Barnet kommer og siden en række børn, der dør det ene efter det andet; da vaagner angsten i ham, at han maaske ikke har været smittefri og den-

ne angst drager et halvglemmt barne-minde frem: da han som bitte knægt, som hyrdedreng paa heden forbandede Gud. Nu kommer hjem søgelsen. Nu hævner Gud fædrenes synder paa slægten. Han spinder sig egensindig ind i disse tanker, der bliver til den mørke nat, der ruger inderst inde. Udadtil voksende velstand, indadtil dette frygtelige, et traume, hedder det vist nu, og nu ser han sin yndlings søn ude i det samme muntre liv, som blev hans skæbne! Da kan han ikke mere. Han betror sønnen det hele (Jordrystelsen), dels for at advare ham gennem det personlige eksempel, dels for at betro sig. Det er denne situation, der er grundlaget for indskuddene i »Skyldig - ikke skyldig«. De reflekterer alle paa dette ungdomsfejltrins faktum. Søren Kierkegaard trøster ham saa godt han kan, men faar her et indblik i angstens monumentale vælde i denne olding, hans forpinte tankers kredsgang. Men han tror, at ogsaa han og broderen (der intet fik at vide om dette) var dømt til tidlig død, maaske fordi ogsaa de bar paa det farlige smitstof. Alt dette kan han ikke betro Reginne og ej heller i et ægteskab muligvis føre smitstoffet videre. Her har vi forklaringen til bruddet, der naturligvis er mere kompliceret og har flere komponenter.

Og endelig: Det er faderens ungdomsliv, han har skildret i »In vino veritas«, Søren Kierkegaard deltog næppe i sligt. Han var dog et aandsmenneske, hvem fortvivlelse og galgenhumor havde grebet og som døde sig med et glas, men især med megen snak, et forstillelsens fyrværkeri, der forundrede og foragede, ikke mindst mere naive, som Henrik Hertz. Ind paa livet af ham

kom man ikke. Han var nok en blandt dem, Jørgensen, P. L. Møller og hvad de nu hed, men han var ikke en af dem. Han pustede ud efter det noget trange hjem; gjorde gæld, mest dog til bøger (og deres indbinding); rigmandssøn, flottenheimer, han elskede vin, (efter hans død fandt man en kasse bourgogne i kælderen). Men han havde ogsaa Sokrates' talent til at drikke sig ædru og finde sin særlige sandhed i vinen - - -

Han var velbjerget i alt dette. Men faderen? Hans ungdomsepisode fængslede stadig hans tanke og den digter, der stadig ved tænkerens side. Saa søger han da at gætte sig ind i hint symposium, der fik saa tragiske følger for den vestjydske hyrdedreng, der nu var blevet københavner og velbeslaet med penge.

Jeg kan nok have indvendinger; men gælder det om at snage i Søren Kierkegaards familiehommeligheder, er det Saggau, der synes mig at snage nærmest sandheden. Men med denne tænksomme og veldokumenterede bog bør det dog have slut. Maatte den blive en jordrystelse for alle dem - og det er de fleste - der har bygget paa P. A. Heibergs autoritet, saa Søren Kierkegaard bliver forskaanet for flere gætteri angaaende det seksualkompleks, han skal have haft, alle de depressioner og fortrængninger og jeg ved ikke hvad, man har tildelt ham.

Gid da at dansk Kierkegaardforskning, hvis i hvert fald kvantitative indsats ligger paa disse efterhaanden udpinte og ørkesløse emner, der bidrager minimalt til forstaaelsen af hans filosofi og intention, gid den vil vende sig til et systematisk studium af hans ideverden, dens mange lag og deres dialektik og af hans begrebsverden, den særlige betydning, han lagde i de mange ord, han

arvede fra den idealistiske filosofi. Hans værk er tænkt saaledes, at det lader sig forstaa uden psykologiske og biografiske nøgler. Derimod kan studiet af hans forhold til den tyske filosofi, især Kant og Hegel kaste forklarende lys over visse knuder i hans værker, endelig er der de kommenterede udgaver af værkerne saadan som Thulstrup er begyndt, med »Smulerne«, og forhaabentlig fortsætter med »Efterskriften«. Og lad da Saggaus dygtige bog, der vælter det meste af den foregaaende privatpersonlige forskning, foreløbig blive det sidste ord om denne sekundære side af kierkegaardinterpretationen.

Jørgen Bukdahl.

Herman Diem:
DOGMATIK.

Ihr Weg zwischen Historismus und Existentialismus. 314 sider. Kaisers Verlag. 1955.

Professor Diem i Tübingen er kendt dels som en fin kender af Kierkegaard, dels som en trofast discipel af Karl Barth. Arbejdet her, der snarere er en dogmatisk principlære end en gennemført behandling af de dogmatiske hovedproblemer, tager sit udgangspunkt i Kierkegaards svar på »det Lessingske problem« og dermed i Kierkegaards opgør med hegelianismen, som dette er givet i Climacus-skrifterne. Diem er ivrig efter at fastslå, at Kierkegaards stærke understregning af det eksistentielle, subjektiviteten, på ingen måde betyder, at han problematiserer kristendommens historiske fakta eller betragter dette objektivt givne som uvæsentligt. »Eksistentia-listernes« store fejl i forhold til Kierkegaard var, at »man mente at kunne overtage hans eksistensdialektik for sig

alene, uden at bemærke, at den kun er mulig og meningsfuld som korrektiv til kirkens lære og forkyndelse.« (s. 23).

Betydningsfulde er et par bemærkninger (s. 24 f.) til Heidegger. Diem hæveder - efter mit skøn med rette -, at Heideggers »existentiale Ontologie« ville have forekommet Kierkegaard at være et udslag af den hybris, der gør det umulige forsøg at skabe et »Tilværelsens System«. For Kierkegaard er eksistensproblemet en eksistentiel opgave, mens Heidegger anstrenger sig for at opklare »tilværelsens eksistentiale struktur«, der som sådan endnu intet har at gøre med det tænkende menneskes eksistentielle livsholdning. Diem anklager forskellige af Bultmanns disciple, f. eks. professor K. E. Løgstrup i Århus, for - trods al viden om forskellen på Heidegger og Kierkegaard - faktisk at ville forene Bultmann og Kierkegaard, så den eksistentiale Vorverstandnis, som Bultmann har lært af Heidegger, kommer til at angive den form, som den kristne forkyndelse eksistentielt, altså indholdsmæssigt, skal udfylde.

Fra ansatser af denne art føres vi så ind i bogens hovedanliggende, som er et forsøg på et opgør mellem på den ene side mænd som Bultmann, Gogarten og Ebeling der bekæmper enhver tale om et objektivt givet kristent budskab, og på den anden side en teolog som Barth, der vel heller ikke vil tale om objektivt verificerbare frelseskendsgerninger, konstaterlige forud for det personlige møde med ordet om Kristus, men som alligevel forkynder, at ét er Guds frelsesgerninger i frelseshistorien, det een gang skete, et derfra forskelligt mit »historiske« møde med det kristne budskab. En tredje partner i opgøret er den nytestament-

lige forsker Heinrich Schlier, der i 1953 gik over til romerkirken. Væsentlig set holder Diem sig til diskussioner mellem teologer, der oprindeligt hørte til i eller direkte er påvirket af det, man for 30 år siden kaldte »den dialektiske teologi«.

En nærmere redegørelse for Diems herhenhørende udredninger ville imidlertid føre dybt ind i teologiske specialiteter. I Kierkegaards terminologi kan noget væsentligt siges sådan: Bogen er et opgør mellem forskellige tolkninger af sætningen »Subjektiviteten er Sandheden« dog naturligvis således, at Diem kun for alvor tager hensyn til de tolkninger der er mulige for dem, der ved sig bundne af det kristne budskab ikke til dem, der i suveræn foragt for Kierkegaards grundanliggende tolker sætningen, som var det ene afgørende personlig redelighed.

N. H. Sjøe.

Paul Tillich:

SYSTEMATIC THEOLOGY, II.

Existence and the Christ.

The University of Chicago Press, 1957,
187 S.

Første Del af Paul Tillichs Systematiske Theologi handlede om Gud, dens Hovedtanker rekapituleres kort i Begyndelsen af anden Del, som handler om den menneskelige Eksistens og Kristi Virkelighed - altsaa det, de gamle kaldte for Anthropologi og Kristologi - og tredje Del skulde saa skildre »Livet og Aanden« og »Historien og Gudsriget«.

Tillich har med Aarene mere og mere rangeret sig over i en eksistentiel Menneskeforstaaelse, som faar største Betydning for hans Opfattelse af Kristendommens dogmatiske Indhold. Vore vigtigste

Spørgsmaal er eksistentielle, og Kristen-
dommen vil besvare dem gennem sin
Theologi. Mennesket spørger og Gud
svarer; men alligevel er der en nøje For-
bindelse mellem Spørgsmaal og Svar,
fordi Mennesket ikke kan modtage Svar
paa noget Spørgsmaal, det ikke selv har
stillet ud fra sin eksistentielle Situation
og ud fra sit Væsens Dyb. Tillich be-
brejder den Barthske og megen anden
Theologi, at man har prøvet paa at af-
lede Menneskets Spørgsmaal ud fra
Guds Svar; men det gaar ikke an, fordi
Menneskets Stilling i saa Fald ikke
skildres ud fra dets faktiske Forhold.

Menneskets Stilling er dets Forhold
over for dets egen Væsen eller virkelige
Natur, som er præget af, at Mennesket
paa samme Tid er skabt af Gud og faldet
ved Synden. Den *Symbolisme*, der har
præget Tillichs Religionsfilosofi fra før-
ste Færd (jvf. min: Paul Tillichs Religi-
onsfilosofi, 1942), føres uden Tøven
over i Dogmatiken. Det Ubetingede la-
der sig kun udtrykke i Symboler, aldrig
adækvat, og det samme gælder Dogma-
tikens Sætninger og Begreber. Følgelig
bliver *Syndefaldet* ogsaa et Symbol, der
skildrer Menneskets aktuelle Situation,
og ikke en historisk Begivenhed. Ved
Syndefaldet er Mennesket gaaet over fra
sit sande Væsen til sin faktiske Eksi-
stens; men denne Overgang lader sig
ikke forklare, og derfor maa vi heller
ikke betragte Synden som Led i Guds
Skabelsesordning. Den er Genstand for
et menneskeligt Ansvar, Faldet er en
Synd, og Synd er noget andet og mere
end Fremmedheden over for Gud. Den
er Vantro og Overmod, som behøver en
Tilgivelse.

Mennesket er kommet af intet og bli-
ver atter til intet. Det er dødeligt af Na-

turen, og Kristendommen har aldrig
sagt, at Mennesket ikke skal dø. Det er
følgelig ikke Synden, som har bevirket
Døden; men den har givet Døden den
Magt, som Mennesket ellers havde gen-
nem sit Samfund med det evige. Saale-
des har det altid været, og Tillich under-
streger stærkt, at der aldrig har været en
Tid, hvor Mennesket ikke var faldet.
Som faldet er Mennesket under Guds
Vrede, men »Guds Vrede« er ogsaa et
symbolsk Udtryk, hvis vi ikke vil havne
i det rene Hedenskab med dets Guder,
der vredes og bliver gode igen. Paa sam-
me Maade skal Menneskets Fordømmel-
se ogsaa tydes symbolsk, og om *evig*
Fordømmelse kan der ikke blive Tale,
fordi Gud alene er evig. Om en endeløs
Fordømmelse kan der heller ikke tales,
for Menneskets Tid ender med Menne-
sket selv. Evig Fordømmelse kan højst
betyde, at Mennesket er fjernet fra den
evige Gud. Evig Fordømmelse maa der-
for fjernes fra enhver Theologi, der ikke
vil være meningsløs.

Det faldne Menneske maa frelses, og
dette kaldes i NT, at det bliver en ny
Skabning; men det kan ikke frelse sig
selv, hverken ved Opfyldelse af Loven,
ved Askese eller mystisk Enhed med
Gud. Det frelses kristeligt set *kun* gen-
nem *Kristus*, som er det historiske sym-
bol for, at Frelsen er blevet mulig i Ti-
den, og dermed er vi kommet fra Bo-
gens anthropologiske til dens kristolo-
giske Del. I Kristus møder vi Paradoxet;
men Paradoxet er ikke det meningsløse,
der ødelægger Logiken, men maa tvert-
imod bestemmes ved Logikens Hjælp.
Paradoxet vil sige, at den guddomme-
lige Sandhed ligger over den menneske-
lige Fornuft, og den guddommelige
Sandhed kan naturligvis ikke faa Udtryk

i meningsløse Udsagn. Hvis vi vilde sige, at Gud er blevet Menneske i Kristus, vilde vi tale meningsløst, fordi Gud er den evige, som ikke kan indtræde i Historien og Tiden. Derfor maa vi sige, som der staar i Johannesevangeliet, at Logos er blevet Menneske.

Kristendommen kender kun eet Paradoks, og det har Luther udformet i Ordene simul justus et peccator. »Tilblivelsen af den nye Skabning under Eksistensens Vilkaar, og alligevel dømmende og overvindende disse Vilkaar, er Paradokset i det kristne Budskab,« og derfor siger Tillich ogsaa, at Paradokset er en ny Virkelighed og ikke nogen logisk Gaade. Frelsen sker med Kristus som Formidleren; men han er ikke nogen tredie Realitet mellem Gud og Menneske; for det er falsk Filosofi og Theologi at sige, at Formidleren er en ontologisk Virkelighed ved Siden af Gud og Menneske, for da vilde han baade blive Halvgud og Halvmenneske. Kristus er Enden paa den Eksistens, der leves i Fremmedheden, Konflikterne og Selvødelæggelsen. Han er Bæreren af den nye Skabning i dens Totalitet, og det kan han være, fordi han selv repræsenterer den nye Skabning hinsides Svælgel mellem Ideal og Virkelighed. Jesus betegner som Messias en udelelig Helhed af Væren og Virken, og derfor kan vi heller ikke skille hans Ord fra hans Væsen, som Rationalisterne gjorde det, heller ikke hans Gerninger fra hans Væsen, som Pietisterne vilde, og slet ikke hans Lidelse fra hans Væsen, som de orthodoxe har gjort det. Kristologien maa nemlig udformes saaledes, at Læren om Jesus muliggør Menneskets Frelse. Synderens Retfærdighed over for Gud forudsætter

en Lære om Kristus, som lader ham have Del i den syndefulde Eksistens, men samtidig ogsaa lader ham sejre over den. Det kristologiske Paradoks og Paradokset om Syndens Retfærdiggørelse over for Gud er i Virkeligheden det samme Paradoks, Paradokset om Gud, der accepterer den Verden, som har forkastet ham.

De centrale Symboler, der er knyttet til Kristus, er *Korset* og *Opstandelsen*, og de to hører nøje sammen. De maa begge baade være i Virkelighed og Symbol; men alligevel er der Forskel paa dem, fordi Begivenheden med Korset skete i fuldt historisk Dagslys, medens Opstandelsen ikke paa samme Maade lader sig kontrollere historisk. Den er »en mystisk Erfaring af faa.« Vi ved egentlig kun om Opstandelsen, at den paa faa Dage skabte en Discipelkreds, der for alle Tider gjorde Jesus til Messias. »De kaldte denne oplevede Begivenhed for »Kristi Opstandelse«, og den var en Kombination af Begivenhed og Symbol.« (S. 154). Tillichs Tale her er næsten lige saa dunkel som Begivenheden, den omtaler; men til Gengæld er Intentionen tydelig nok. Opstandelsen skal omsættes fra historisk Begivenhed til eksistentiel Tale, der kan forstaaes af Nutidsmennesker. Tillich afmythologiserer altsaa ligesom Bultmann, vil man sikkert sige, og det gør han maaske ogsaa, selv om han sikkert selv vil sige nej, ligesom Jaspers gør det. Jaspers og Tillich er enige om, at Mythen hører med til Religionen, og tager man Mythen bort, berøver man Religionen dens Sprog; den vil blive stum.

Dette lyder overbevisende; men det taaler næppe at tænkes for meget efter. Naar man ikke vil tage Mythen bogsta-

velig, som det har været Mythefortællers Mening, at den skulde, men opfatter den som Symboltale, ja saa er man af anden opfattelse end Forfatterne i NT. Det ved Tillich ogsaa, og derfor siger han, at Mythen naturligvis skal »aflitteraliseres« eller afklædes sin bogstavelige Betydning; men det er nu alligevel noget i Retning af det, vi andre forstaa ved Afmythologisering. Det maa fremholdes baade over for Paul Tillich og Karl Jaspers, at saa snart Mythen opfattes symbolsk, er enhver Interesse for Afmythologisering faldet bort - fordi den allerede har fundet Sted.

Det er et fremragende theologisk Arbejde, Paul Tillich har ydet med denne Bog, der er kort i sin Form, dristig i sin Radikalisme og præget af Pligten til at fremstille Kristendommen i en Form, der skulde kunne godtages af moderne Mennesker uden Opgivelse af det, der for Tillich staa som dens centrale Indhold. Blandt gammel- og nyorthodokse vil den sikkert vække Modsigelse, og en amerikansk Anmelder i »Theology Today« (April 58) spørger, om Tillich har viet Theologien til Eksistentialismen eller omvendt, om han har givet en eksistentialistisk Theologi eller en theologisk Eksistentialisme, og han vil mene det sidste. Han har hældt Hinduin paa kristne Flasker. Dette vil jeg ikke mene. Forf. fortjener Tak, fordi han har gjort et dristigt Forsøg paa at omsætte Theologien til et aktuelt Sprog, og Theologien maa altid være eksistentiel i den Forstand, at den svarer paa de Spørgsmaal, som Mennesker stiller, og den vil være falsk, saa ofte som den dikterer og dekretterer Mennesker, hvad det er, de skal spørge om. Theologien maa ikke blive en Parallel til Velfærdsstaten; naar

den ikke blot vil afhjælpe Borgernes Mangler, men ogsaa fortælle dem, hvori disse Mangler egentlig bestaar, bliver den et Sidestykke til den Theologi, der ikke blot vil besvare Menneskets Problemer, men ogsaa afgøre, hvilke disse Problemer er. Det er en saadan Theologi, Tillich har villet undgaa.

Søren Holm.

Wladimir Solowjew:

UNA SANCTA

Schriften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der universalen Theokratie. 1-2 Bd. (Werke, Bd. II-III) Freiburg i. B. 514 og 476 pp. (Erich Wewel Verlag).

Erich Wewels Forlag har paataget sig den ærefulde Opgave, at udgive alle Værker af den store russiske Filosof Wladimir Solowjew i tysk Oversættelse. En Række sagkyndige Medarbejdere som Nikolaj Losskij, Ludolf Müller, Wsewolod Serschkareff og Johannes Strauch er tilknyttet Udgivelsen. Som Udgiver for dette store Arbejde staa Wladimir Szykarski. Hele Udgaven vil omfatte I-VIII Bd., hvoraf flere er udkomne.

Bind II-III, som jeg skal omtale, samler sig om et ganske bestemt Emne, nemlig Solowjews Arbejde med de økumeniske Problemer.

Siden Pjotr Tsjadajew i 1836 i sit »En Tænkers Brev« har opkastet Spørgsmaalet om Ruslands Mission i Verden for den russiske Offentlighed, blev dette Emne til et Hovedtema for alle førende russiske Aander. Man saa paa denne Mission enten fra et rent politisk Synspunkt, eller som Slavofiler prøvede man at skabe en Syntese mel-

lem det Folkelige og det Kristelige, eller ogsaa fremhævede man den religiøse Side af denne Mission.

Til disse sidste hører Ruslands største Filosof Wladimir Solowjew. Selv om han staar den slavofile Bevægelse meget nær, staar han frit overfor denne Bevægelses Forsøg paa at betragte det russiske Folk som et udvalgt Folk, som Messias for de andre Nationer. Solowjew forstaar at se kritisk paa den russiske »Messianisme«. Hos Solowjew møder vi netop den redelige Mand, som ikke lader sig lede af nationalt eller kirkeligt Snæversyn, og som har Mod til at sige sin Mening, hvilket bringer ham Vanskeligheder. Her nævner jeg to Eksempler paa denne hans Mod og Redelighed.

Solowjew har Mod til at angribe den russiske Regering for Despotisme og for dens Forsøg paa »Russificering« af andre slaviske Folk, og han paapeger ogsaa, at det var til Ulykke for Kristendommen i Rusland, at den kom under Moskvas »tartarisk-byzantinske Despotisme« (III, 115) efter Kijewer Periodes alvorlige Forsøg med Kristendommen.

Som det andet Eksempel kan anføres følgende. Solowjew har i Begyndelsen haft den Tanke, at det først og fremmest var den ortodokse Kirke, som vilde bringe Enhed og Fornyelse for Kristendommen. Paa Baggrund af denne Indstilling maa ogsaa hans voldsomme Angreb paa den katolske Kirke forstaas. Men samme Solowjew kommer senere til en anden Opfattelse med Hensyn til den katolske Kirke, og hans Redelighed lader ham gaa over til den katolske Kirke dog med Bibeholdelse af den ortodokse Ritus.

De to Bind indeholder hele Solowjews Arbejde med Problemer som Ruslands Mission i kristelig Henseende, Kirkernes Enhed o. lgn. De giver os et klart Indblik i den Alvor, med hvilken Solowjew omfattede disse Spørgsmaal. Gennem Fordybelsen i Kristendommens Historie søger han at naa til Klarhed over de fremtidige Veje til Kirkernes Enhed. Vi møder hos ham en Rigdom af Synspunkter, som belyser Muligheden af denne Enhed. Men Solowjew gør det altsammen i nær Tilknytning til Tanken om Ruslands Mission. Det er derfor ikke underligt, at den største af hans Afhandlinger i de to Bind bærer Titlen: »Rusland og den universale Kirke«.

Solowjew saa det som sin Opgave, at finde ud af, hvordan de tre Grundpiller for alt kristeligt og kirkeligt Liv, nemlig Autoritet, Frihed og Tradition, kunne forenes til en Enhed. Nu var disse Principper spredt over de tre store Kirker og var farlige gennem deres Ensidighed. Den katolske Kirke byggede for ensidig paa Autoriteten, den protestantiske Frihed udartede let til Vilkaarlighed, og den ortodokse Kirkes stærke Tradition hæmmede Udfoldelsen af det kristne Liv. Kun hvis disse tre modstridende Principper kom til at danne en Enhed, altsaa i en »universal Kirke« vilde Ensidigheden forsvinde.

Men trods sine Forsøg paa at arbejde for denne Enhed, var Solowjew klar over, hvor vanskelig Opgaven var. I et af de sidste Skrifter kommer han ogsaa frem med den Tanke, at først udvortes Katastrofer og Ateismens samlede Angreb paa den kristne Arv vil føre de store Kirkesamfund til Enighed.

Solowjew forfattede sine senere Arbejder over de økumeniske Spørgsmaal paa fransk, derfor fordeler de to Binds Oversættelser sig saaledes, at det andet Bind indeholder Oversættelser fra russisk, det tredie fra fransk. Ved enkelte kortere Afhandlinger paa fransk lod man den franske Tekst staa ved Siden af den tyske Oversættelse.

Udgiveren Wladimir Szykarski led-sager det andet Bind med en meget in-struktiv og grundig Redegørelse for alle Faser paa Solowjews Vej til »Una Sancta«.

Det er et solidt Arbejde, som leveres i disse Oversættelser, med mange Hen-visninger, med Sag- og Navneregister.

For alle dem, som har Interesse for økumeniske Spørgsmaal og som vil trænge ind i den store østlige Partners religiøse og kristelige Tankegang, er Wladimir Solowjews dybtgaaende Be-handling af disse Problemer uund-værlige.

G. Malantschuk.

Paul Friedländer:

PLATON

Band I, Seinswahrheit und Lebenswirklich-keit. 2. udgave, Berlin 1954. (Walter de Gruyter & Co.).

Friedländers værk om Platon, der ud-kom første gang i 1928/30 i 2 bind, er - om jeg så må sige - et af de nyeste klassiske værker indenfor Platon-tolk-ningens historie. Blot derfor er det en betydningsfuld begivenhed, at det ud-kommer i en ny, omarbejdet og ud-videt udgave. Udvidelsen viser sig hånd-gribeligt deri, at det oprindelige andet bind, der indeholdt en analyse af de enkelte dialoger, nu kommer til at fore-

ligge i 2 bind, af hvilke vi endnu ven-ter på det sidste.

En læsning af første bind viser, hvil-ken fremragende forsker Friedländer er. Han ejer hele tyskerens grundighed og uhyre belæsthed, men har lykkeligt undgået hans affektation og mangel på elegance. Han skriver let, træffende og med pædagogisk klarhed, og han har - måske mere end nogen anden - holdt sig fjern fra en udspekuleret, »tysk« systematisering af Platons tæn-ning. Det er tværtimod hans egentlige fortjeneste - og noget, som jeg i hvert fald gerne vil fremhæve - at han helt ud har fattet det principielt usystema-tiske hos Platon. Platons værk er, som enhver virkelig stor tænkens, båret af et syn. Friedländer anvender i udtalt tilslutning til Bergson glosen intuition i dens modsætning til konstruktion. I et værk af den art forbliver det helt centrale en hemmelighed; hele forfatter-skabet bæres af noget uudsagt og uud-sigeligt, et arrheton, som alle argumen-tationer sigter imod, men aldrig når, og som historikeren, der vil gøre sig rede for værket, i alle analyser må have in mente. Ellers vil det falde sammen i banalitet eller absurditet.

Hvilken vidtrækkende metodisk grundregel - også ved tolkningen f. ex. af Kierkegaards forfatterskab: uden sans for det uudsagte vil tolkningen reducere værket til det banale eller absurde!

Platon var sig dette forhold mellem argumentation og sag bevidst. Relatio-nen mellem værenssandheden og livs-virkeligheden lod sig til sin yderste grænse ikke demonstrere, men kun re-alisere. Sokrates's samtalekunst, hans ironi og majeutik hørte i væsentlig for-stand med til det, som var genstanden

for den, og for Platon var, i modsætning til så mange andre forfattere, dialogen ikke kun en kunstform, et litterært trick. I et uhyre skarpt angreb på Jaspers slår Friedländer fast, at ideindholdet i Platons dialoger og selve dialogens dramatiske form er eet. Det har Jaspers intet begrebet af, men det har - siger Friedländer - til gengæld Kierkegaard. Hos ham er Sokrates overalt nærværende, og altså den hos Platon fremstillede Sokrates. »Med stadigt henblik på Sokrates« er ikke blot en undertitel til disputatsen om ironi, men til hele forfatterskabet. Og hvorfor? Formodentlig, svarer Friedländer, fordi, som han selv siger, mellem menneske og menneske er det sokratiske forhold det højeste, det sande. »Eller sådan kan man også udtrykke det: Sokrates, sådan som Platon formidler ham, er selve den filosofiske existens.«

Derpå fortsætter Friedländer med følgende erklæring, der meget vel kan stå som kort udtryk for denne betydelige forskers fundamentale forståelse af Platon: »Så er da den platoniske dialog i en mere radikal forstand »existentiel« end Jaspers's beundringsværdige Existenzhellung. For hvad Jaspers gennemfører, er beskrivelse, analyse, systematisering af den menneskelige existens, nu og da med et ord, der vækker til ægte existens. *Faidon*, *Symposion* og andre dialoger er dramaer, i hvilke denne menneskelige existens fremstiller sig selv. Men det er de ikke, eller ikke kun, som kunstværker, som man står beundrende overfor, men de er filosofisk liv, som kalder læseren til medleven, til indtræden i samtalen, til modstand, til efterfølgelse. De filosoferer ikke over existens, men de er -

ikke overalt, men ofte - existens. Eller, for ikke stadig at bruge og misbruge den samme terminus: de er livsvirkelighed, når de forsker efter værens-sandhed.«

I et andet tilføjet kapitel er Friedländer ude efter større vildt end Jaspers. Med overlegen lærdom retter han et temmelig tilintetgørende angreb på Heideggers Platon-forståelse - og dermed jo i realiteten på hele Heideggers forsøg på en ny-fundering af ontologien. Som bekendt er det et centralt anliggende for Heidegger at redde sandhedsbegrebet ud af en moderne subjektivering; i den europæiske filosofis historie er det nemlig blevet fordærvet ved at blive knyttet til tænkningen og talen og ikke til sagen selv. Fra at være »die Unverborgenheit des Seienden« er det blevet til »die Richtigkeit des Blickens«; og denne forvandling, siger Heidegger, fandt sted med Platon.

Efter Friedländer er Heideggers påstand i enhver henseende en misforståelse. For det første er den grundlæggende etymologiske tolkning af ordet aletheia forkert. Det er ikke alfa privativum i forbindelse med stammen af lanthano; formodentlig er ordet slet ikke af indoeuropæisk oprindelse; og - hvad der er det vigtigste - det er i hele den klassiske periode lige fra Homer ikke blevet opfattet som en negation! For det andet er der med Platon aldeles ikke sket den betydningsforandring, Heidegger påstår. Før Platon - hos Homer, tragikerne, historikerne, talerne - har sandhed en tredobbelt betydning: 1/ udsagnets og meningens rigtighed, 2/ det værendes virkelighed og 3/ menneskets sanddruhed. I Platons hulebil-

lede - i hvilket efter Heidegger der skulde finde en betydningsovergang sted fra 2 til 1 - sker der i virkeligheden det, at disse tre sider af det græske aletheia-begreb - den epistemologiske, den ontologiske og den eksistentielle - knyttes endnu fastere sammen end nogensinde tidligere. »Platon ist auch darin - und worin nicht? - der Gipfel der griechischen Philosophie«. Men dermed er hele Heideggers konstruktion faldet sammen og den for ham selv så betydningsfulde filosofihistoriske betragtning afsløret som en ren vilkårlighed.

Disse opgør med Jaspers og Heidegger er, som man kan tænke, nogle af de udvidelser, værket er blevet beriget med siden første-udgaven. De er imidlertid symptomatiske for den aktualitet og den sans for Platons vedvarende og omfattende betydning for europæisk kultur, hvormed det er skrevet. Et studium af det kan meget anbefales enhver læser, der har nogen interesse for den gigantiske græker. Man er efter læsningen blevet overbevist om, at han vist nok rager afgørende op over *alle* andre.

Jobs. Sløk.

KARL JASPERS

hrsgg. von Paul Arthur Schilpp. Stuttgart 1957, 870 pp. (W. Kohlhammer Verlag).

Dette Værk, der er et Bind i Serien *Library of Living Philosophers*, indeholder først Jaspers' filosofiske Selvbibliografi, dernæst ikke mindre end fireogtyve analytiske og kritiske Afhandlinger om hans Tænkning, og det sluttes med Jaspers' Svar paa disse mange Indlæg. Som et Tillæg bringes en nyttig Bibliografi (1909 til August 1956) over Jas-

pers' Forfatterskab. Siden er udkommet (af større Bøger!) første Bind af hans originale Filosofihistorie, *Philosophie und Welt* og *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*.

Jaspers' ganske usædvanligt omfattende filosofiske Forfatterskab har vakt betydelig Interesse og er blevet studeret med Iver. Der er dog næppe Tvivl om, at man ved et Forsøg paa en helt præcis Tolkning og Gengivelse af hans Anskuelser meget snart støder paa uovervindelige Vanskeligheder, og det gør man fordi baade de afgørende Begreber (fx. Transcendens, das Umgreifende) og den filosofiske Totalanskuelse ifølge Jaspers' egne Ord simpelthen ikke *maa* defineres i streng Forstand. I dette Bind har Kurt Hoffmann paa en for Læserne meget klagende Maade givet en Oversigt over Grundbegreberne i Jaspers' Filosofi (selv foretrækker han jo Betegnelsen »Filosofieren«), men i sine afsluttende Bemærkninger bebrejder Jaspers ham alt for megen Klarhed! Begreberne skal aabenbart være flydende og tillige søges de forenet i et sammenhængende Hele, et Slags aabent System. Jaspers' Fastholden ved disse filosofiske Dogmer gør det vanskeligt, for ikke at sige umuligt at fixere en Forstaaelse af ham. Paa den anden Side kan der ikke være Tvivl om, at han som filosofisk Forfatter er baade sympatisk og inciterende ved sin Rigdom paa Menneskeforstaaelse og filosofisk Indsigt.

Det interessanteste Bidrag til denne tykke Bog er Jaspers' filosofiske Selvbibliografi. Af de øvrige maa fremhæves Jean Wahls »Ein Beitrag zum Thema Jaspers und Kierkegaard« som en overfladisk Aandrighed, og de tre interes-

sante Afhandlinger, af Paul Ricoeur, Søren Holm og Adolph Lichtigfeld, om religionsfilosofiske Problemer i Jaspers' Filosofi. Ikke mindre oplysende er Jaspers' Svar til disse (p. 775 - 82), hvor han er meget bestemt i sine Afvisninger, men højst ubestemt i sine positive Teser.

I populære Fremstillinger og andre Steder kan man ikke sjældent finde Jaspers fremstillet som Eksistensfilosof og Viderefører af Kierkegaard. Rigtigt er det, at Kierkegaards Teori om Menneskelivets Stadier har spillet en vis, omend ikke særligt fremtrædende Rolle i en tidlig Periode af Jaspers' Produktion (*Psychologie der Weltanschauungen*); men efterhaanden minder han dog mere og mere om den Hegel, for hvem kun Relativismen var absolut. *N.Th.*

Max Scheler:

SCHRIFTEN AUS DEM NACHLASS,
BD. I: ZUR ETHIK UND
ERKENNTNISLEHRE,

hrsgg. v. Maria Scheler. Bern 1957, 583 pp.
(Francke Verlag).

Dette Bind af Max Schelers Værker udkom første Gang i 1933, og Hovedparten af de Afhandlinger, som rummes deri, er skrevet i Aarene 1912 - 16, og de staar alle i Forbindelse med Problemerne i Schelers Hovedværk fra disse Aar *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Den foreliggende 2. Udgave er udvidet med to Afhandlinger, nemlig *Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit* og *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*. Selv om Afhandlingerne indeholder adskillige interessante Synspunkter, fremført i Schelers velkendte,

overlegne Form, saa kan de dog næppe tillægges saa stor Betydning i Almindelighed som hans senere, mere afrundede, gennemarbejdede store Værker.

N.Th.

THE OXFORD DICTIONARY OF
THE CHRISTIAN CHURCH,

ed. by F. L. Cross. London 1957, 1492 pp.
(Oxford University Press).

Dette Leksikon svarer i hele sit Anlæg til de øvrige, velkendte Oxford-Opslagsværker fra de senere Aar. En Mængde Viden rummes deri, men Værket har intet originalt Præg. De mange Medarbejderes Bidrag er blevet ensrettede af Redaktionen.

Selve det bibelske Stof er forholdsvis mindst behandlet - ud fra den Betragtning, at der i Forvejen findes en Mængde, lettilgængelige Opslagsværker til dette Hovedomraade. Derimod er kirkehistoriske Emner meget fyldigt omtalt. Hovedvægten ligger paa Kirkefædrene, Reformatorerne, romersk-katolske Teologer, anglikanske, og den sidste Menneskealders Skikkelser og Problemer. Det er ret forbavsende, saa mange kontinentale og skandinaviske Teologer og Kirkefolk, der er omtalt. Den systematiske og praktiske Teologi er behandlet ret kortfattet. De bibliografiske Oplysninger er gennemgaaende fyldige.

Naturligvis skal man ikke begynde med at slaa op paa Artiklen om Kierkegaard i Haab om der at finde noget nyt. Man kan have mere Fornøjelse af Værket under Læsningen af Kierkegaard, nemlig til Forstaaelse af Tænkere og Teorier, som han nævner eller alluderer til.

N.Th.

Johann Georg Hamann:

BRIEFWECHSEL,

hrsgg. v. Walther Ziesemer und Arthur Henkel, Bd. III: 1770-77. Wiesbaden 1957, 469 pp. (Insel-Verlag).

Det nyeste Bind af den samlede Udgave af Hamanns Breve indeholder hans omfattende Korrespondance fra en forholdsvist rolig Periode i hans Liv. I 1767 havde Kant hjulpet ham til en lille Ansættelse ved Told- og Skattevæsenet i Königsberg, og han levede sammen med sin Faders Husholderske Anna Regina Schumacher, med hvem han fik fire Børn. I 1777 blev han Pakhusforvalter og fik Fribolig. Hans Kaar var dog stadig saa knappe, at han saa sig nødsaget til at lægge Planer om at sælge sin og sin afdøde Ven Johann Gottlieb Lindners betydelige Bogsamlinger. Det kom saa vidt, at han endog lod et Katalog trykke, det som nu Nadler har optrykt i Hamanns Samlede Skrifter. Kun ved Herders Mellemløst lykkedes det at undgaa Salget.

I samme Periode var det, at Hamann i stigende Grad vandt Indflydelse gennem sine Skrifter, der var lige saa særprægede som hans Personlighed. Ogsaa her var det Herder, der spillede Rollen som Formidler - saaledes baade til Matthias Claudius og Johann Caspar Lavater. Ogsaa med Goethe, med Nicolai og med Mendelssohn blev der knyttet Kontakter.

Som bekendt læste Kierkegaard med Forkærlighed Hamanns Breve, altsaa de som var optaget i Roths Udgave, og, som det blev fremhævet i Omtalen af de to tidligere Bind af denne Udgave, hans Breve er en lettere tilgængelig Kilde til Forstaaelse af hans Tanker end hans Skrifter. *N. Th.*

Helmut Thielicke:

**THEOLOGISCHE ETHIK, II:
ENTFALTUNG, 2. TEIL: ETHIK
DES POLITISCHEN**

Tübingen 1958, 783 pp. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Heller ikke nu, efter Fremkomsten af det tredje store Bind af Helmut Thielickes Etik, er det muligt at foretage nogen endelig Vurdering. Beklageligvis ser det ud til, at der her kommer en voluminøs Exemplifikation paa den saakaldte slette Uendelighed; i hvert Fald er Afslutningen ikke til at skimte. Indledningsvis bemærker den lærde og produktive Forfatter, at han kun havde tænkt sig at skrive et Kapitel om den Del af denne Del af de etiske Problemer; men det er altsaa blevet til en Bog paa næsten ottehundrede Sider. Selv for en velvilligt indstillet og taalmodig Læser kan det dog næppe virke opstemmende til Slut at læse Udkastet til Fortsættelsen. Naar Forfatteren saaledes siger, at han har behandlet denne Del saa udførligt for at kunne fatte sig i des større Korthed i de følgende Afsnit, saa maa man dog vist have Lov til med Kierkegaard at udbryde: ja, hvad er alle menneskelige Planer!

Naar dette er sagt, saa maa derefter retfærdigvis siges, at Bogen indeholder overordentlig grundige og detaillerede Redegørelser for en lang Række klassiske og aktuelle etiske Spørgsmaal. Forfatteren har ikke, som sin romersk-katolske og som sin reformerte Modpart, en fast System og færdige Løsninger paa Problemerne. Heller ikke kanoniserer han naivt Luther. Ud fra den principielle Grundanskuelse, som han udviklede i første Bind, behandler han først Demokratiets og Diktaturets Ideologi, der-

næst Statens Væsen, og dernæst - tro mod sine Principper - Grænsesituationerne, Konfliktsituationerne, hvor Spørgsmaalet om den Kristnes Holdning til Statsmagten bliver brændende. Bindet afsluttes saa med en Afgrænsning mod romersk-katolsk og reformert Lære om Staten. Endnu engang viser det sig dog, hvor store Vanskelighederne er for Udformning af en luthersk Samfundsetik, der ikke blot vil være en ukristelig Akceptering af det rent verdslige Liv.

N.Th.

MODERNE FILOSOFIHISTORIE

Som bekendt findes der ikke paa nordiske Sprog synderligt mange Fremstillinger af Filosofien i vore Dage. Man kan finde en Del i N. H. Sjøes og i Søren Holms Bøger, og paa Tysk maa særligt fremhæves Bochenskis klare, men kortfattede Bog. Nu er der saa i Holland kommet baade en større og en mindre Fremstilling.

Den større, med Titlen *Wijsbegeerte van onze tijd* er skrevet af F. Sassen ved Leidens Universitet, men den nyeste Udgave (den 4.) er besørget af B. Delfgaauw. Bogen fylder 479 Sider og rækker fra ca. 1890 til Efterkrigstiden, og den indeholder en fyldig Skildring af de forskellige Retninger og deres Repræsentanter, forsynet med gode bibliografiske Oplysninger.

Den mindre har Dr. Delfgaauw helt igennem selv skrevet. Titlen er *De wijsbegeerte van de 20e eeuw* og den fylder 198 Sider. Denne Oversigt, der er delt efter systematiske Retningslinier, orienterer fortrinligt om Filosofien i vore Dage, og da vi ikke paa Dansk har noget tilsvarende, kunde en Oversættelse udfylde et Savn.

N.Th.

NOTER

I et bemærkelsesværdigt Tempo har Emanuel Hirsch fortsat sine Oversættelser af Kierkegaards Værker til Tysk. I de seneste Aar er saaledes - foruden Dr. H. M. Junghans' Oversættelse af »Ab-schliessende unwissenschaftliche Nach-schrift« i to Bind, omtalt ovenfor - udkommet »Stadien auf des Lebens Weg«, »Entweder - Oder I-II«, »Vier erbauliche Reden 1844, u. Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten 1845«, »Die Krankheit zum Tode« og »Eine literarische Anzeige«. Disse Oversættelser udkommer paa Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf.

I det store hollandske »Tijdschrift voor Philosophie« for Juni 1959 (p. 317-43) har Dr. B. Delfgaauw publiceret en fyldig, orienterende og kritisk Oversigt over den nyeste Kierkegaard-Forskning i Skandinavien.

Den tyske, indledende og kommenterede Oversættelse af Kierkegaards Værker, der under Medvirken af Søren Kierkegaard Selskabet udkommer paa Jakob Hegner Verlag (Köln und Olten) er nu naaet saa vidt at 1.Række, med Fællestitlen »Philosophisch-theologische Schriften« er afsluttet. Bd. 1, indeholdende »Einübung im Christentum«, »Zwei ethisch-religiöse Abhandlungen«, »Das Buch Adler« udkom 1951, Bd. 2, indeholdende »Die Krankheit zum Tode«, »Furcht und Zittern«, »Die Wiederholung« og »Der Begriff der Angst« udkom 1956, og i 1959 er udkommet (i eet Bind paa 1031 pp.) »Philosophische Brosamen u. unwissenschaftliche Nach-

schrift«. - Udgaven fortsættes med en ny Oversættelse af »Enten-Eller«.

»Enten-Eller« har hidtil i den engelsktalende Verden foreligget i Dawid F. Swensons og Lillian Marvin Swensons Oversættelse af I. Del, og Walter Lowrie's Oversættelse af II. Del. Der foreligger nu, efter flere Aars Arbejde, en yderst omhyggeligt revideret Udgave ved Howard A. Johnson, der tillige har skrevet et kort Forord samt revideret og suppleret Noterne. Bøgerne (Either-Or I-II) er udkommet som Anchor Books paa Doubledays Forlag i New York.

I den bekendte Serie Harper Torchbooks (Harper & Brothers Publishers, New York) er udkommet »Søren Kierkegaard: Edifying Discourses, a selection edited with an introduction by Paul L. Holmer, translated by David F. and Lillian Marvin Swenson«. Oversættelsen, der jo er af ældre Oprindelse, kan ikke her paany gøres til Genstand for Omtale. Udvalget (265 pp.) er foretaget med skønsom Sans for det repræsentative, og den koncise Indledning røber Kenderen.

En ung fransk Digter og Litterat, Willy-Paul Romain, har paa Forlaget Emmanuel Vitte i Lyon udgivet en lille Introduktion »Søren Kierkegaard ou l'esprit d'Elseneur«. Bogen, der fylder

183 pp., indeholder i sine korte og klare Kapitler Grundtrækkene af Kierkegaards Liv og Tankeverden efter de traditionelle Retningslinier. Beklageligvis behersker Forfatteren, der skriver sympatisk og velafbalanceret, ikke Kierkegaards Modersmaal; men han har forstaaet i saa høj Grad som muligt at udnytte Oversættelserne (han har endog diistet sig til et Kapitel om Kierkegaards Stil!) og den sekundære Litteratur som fx. Bohlins til Fransk oversatte Helhedsfremstilling.

Om Kierkegaards Slægtning, den berømte Naturforsker P. W. Lund, har Dr. phil. Axel Garboe skrevet en sympatisk Afhandling, der er fremkomet i »Medicinsk Forum« (12.Aarg. Nr. 4).

»Das Kierkegaardbild in der neueren Forschung«, af Dr. Michael Theunissen, er en - ikke mindst i bibliografisk Henseende værdifuld - Forskningsoversigt, der er fremkomet i »Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte« (1958, p.576-612).

Cornelio Fabro, den italienske Kierkegaard-Forsker og -Oversætter, har publiceret en større Afhandling om »Aporie teologiche dell'esistenzialismo« i »Triplice omaggio a Sua Santità Pio XII« (Citta del Vaticano, 1958).