

Eros och agape i Kierkegaards åskådning

Reflexioner kring Per Lønning, »Samtidighedens Situation«. (Oslo, 1954)

af VALTER LINDSTRÖM

Bland de många begrepp, åt vilka Kierkegaard i sitt författarskap givit en speciell innebörd och en större tyngd än de vanligen äger, är det två, som han tilldelar en särskild hedersplats. Det ena är begreppet »den Enkelte«. Till »den Enkeltes« kategori anser han sin eventuella historiska betydelse obetingat vara knuten. Det andra är samtidighetsbegreppet, »mitt livs tanke«. Det är inte tanklöshet eller bristande logik, som tillåter Kierkegaard att framhäva *båda* dessa begrepp vid sidan av varandra. De har nämligen en mycket likartad funktion att fylla. Per Lønning uttrycker träffande förhållandet mellan dem båda i en sammanfattande formulering: den Enkeltes kategori kan i det stora hela säges ha samma betydelse på det sociologiska området som samtidighetens på det historiska (s. 251).

Härmed torde redan tillräckligt vara sagt om det befogade i att bygga upp en studie av Kierkegaards kristna åskådning kring en analys av samtidighetstanken. Det har sitt stora värde att koncentrera undersökningen kring en konception, som spelar en central roll inom såväl den tidigare som den senare fasen av Kierkegaards författarskap. Uppgiften är väldig, men detta faktum tyckes inte ha kunnat utöva någon skrämmande inverkan. Lønning har inte skytt någon möda, då det gällt att diskutera de skiftande sammanhang i Kierkegaards tankevärld, i vilka samtidighetstanken ingår som ett väsentligt ferment. Med beslutsamhet och djärvhet arbetar han sig fram till övergripande synpunkter och tesartade formuleringar. Därjämte visar han en ovanligt stor beredvillighet att diskutera – och kritisera – andra Kierkegaard-forskares åsikter, en kanske alltför stor beredvillighet. Ehuru författaren ger prov på en icke ringa systematisk förmåga, synes han icke helt ha förmått behärska det väldiga materialet,

icke blott Kierkegaards författerskap utan också den rika litteraturen kring Kierkegaard. Att andra forskares meningar icke alltid blivit korrekt återgivna, är därvid mindre allvarligt. Det är av långt större betydelse, att författaren på grund av ständigt hänsyntagande till andras meningar icke alltid fått tillräcklig ro att följa Kierkegaards egen tankegång och att inifrån söka lyssna sig till dess mening. Stundom synas skilda tankelinjer och olika lösningsförsök ha ställts ganska oförmedlat bredvid varandra.

Lønning har överskådligt uppdelat sin problembehandling i tre avsnitt: A) analys av samtidighetsbegreppet i dess anknytning till existensens formala dynamik, B) »Samtidighedens Situation« och mötet med Kristus samt C) »Samtidighedens Situation« och kyrkan. Man kan dock diskutera det berättigade i att begränsa det första avsnittet till att blott gälla en formal analys av existensens dynamik. Den kvalitativa dialektiken är nämligen hos Kierkegaard även på detta stadium präglad av ett bestämt innehåll. Författaren har på ett enligt min mening alldeles korrekt sätt vid sin undersökning av samtidighetsbegreppet tagit sin utgångspunkt i Kierkegaards tyvärr mycket sparsamma tal om samtidigheten som ett förhållande till det egna självet. Men det skulle därvidlag ha varit av den allra största betydelse för hela framställningen, om han företagit en grunlig utredning av den sakliga innebörden i denna konception. Lønning konstaterar alldeles riktigt, att det enligt Kierkegaards språkbruk är tiktydigt att förhålla sig till sig själv och att förhålla sig till det eviga eller Gud. Det skulle onekligen ha varit av intresse att få höra författarens förklaring till detta förhållande, att begreppet själv kan vikariera för begreppen det eviga och Gud. I motsats till Lønning håller vi före, att samtidighetsförhållandet till det egna självet skulle ha kunnat erbjuda en mycket lämplig startpunkt för en diskussion av Kierkegaards antropologiska bestämningar. En sådan diskussion skulle också ha varit nödvändig för att ge samtidighetsbegreppet dess rätta konturer. Och det förhåller sig ingalunde så, som Lønning vill göra troligt, att ett klagörande av vad det innebär att vara samtidig med sig själv icke skulle föra fram till ett övervägande av människans religiösa utveckling i förhållande till någon verklighet utanför individen själv (s. 33).

Utifrån samtidighetsförhållandet till det egna självet skulle med fördel den humana aspekten inom Kierkegaards tänkande, om man önskar

använda det uttrycket, eller hans syn på människans villkor inom »immanensen« ha kunnat rullas upp. I samtidigheten med det ägna självet torde man också ha rätt att återfinna den av Hirsch efterfrågade motsvarigheten inom det humana förhållandet till trons samtidighet med Kristus. Även om Hirsch inte fått syn på detta förhållande, har man dock ej rätt att påstå, att han på denna punkt önskat ersätta det dialektiske i förhållandet mellan humant och kristet med en entydig psykologisk kontinuitetsbetraktelse (s. 30). Då Hirsch anger innebörden i begreppen tro, paradox och ögonblick i deras allmänt humana mening hos Kierkegaard, kan man ej beskylla honom för att utsudda det dialektiska i förhållandet mellan humant och kristet, och hans egen konstruktion av en human motsvarighet till samtidighetstanken synes inte heller gå i en sådan riktning, även om hans skiss visar upp något annat än samtidighetsförhållandet till det egna självet.

Med en antropologisk analys skulle Lønning också ha förts in på en utförligare granskning av skapelsetankens plats i Kierkegaards åskådning. Han skulle därvid bl. a. ha kunnat konstatera, att de två linjer, som han menar sig finna i Kierkegaards författarskap, varvid människans förhållande till evigheten i en rad skrifter enligt hans mening övervägande bestämmes som ett förhållande till det egna självet, medan det i andra skrifter reflekteras på evighetsförhållandets konkretioner i förhållande till historia och samhälle (s. 70), i själva verket smälter samman till en enda. Det måste nämligen betraktas som ett grundläggande drag i Kierkegaards åskådning, at människans förhållande till evigheten såsom ett förhållande till det egna självet icke utesluter utan tvärtom principiellt innesluter ett förhållande till historia och samhälle. Man behöver endast erinra om, hur energiskt assessor Wilhelm i Enten-Eller II framhäver, att självet i dess absoluta giltighet inom sig sluter en rik konkretion, bl. a. individens historia, genom vilken han står i relation till andra individer i släktet och till hela släktet. Denna historia innehåller sådant, som vållar honom smärta, och dock är han den han är blott genom denna historia. »Derfor hører der Mod til at vælge sig selv; thi paa samme Tid, som det synes, at han isolerer sig allermeest, paa samme Tid fordyber han sig allermeest i den Rod, ved hvilken han hænger sammen med det Hele« (II, 233). På liknande sätt går det

som en röd tråd genom Sygdommen til Døden, att förtvivlan och tro icke gäller människan i hennes isolering från omgivningen utan präglar henne i hennes naturliga och historiska konkretion och miljö.

Den som skriver dessa rader hyser också den förhoppningen, att en flitigare sysselsättning med Kierkegaards antropologi från Lønnings sida skulle ha förändrat eller förmildrat dennes omdöme om »den vekt som Lindström legger på tanken om Skaperen som bestemmende for Kierkegaards hele forståelse av menneskelivet«, vilken synes Lønning ubefogad, då den »synes å bygge for meget på detaljer og antydninger som hos Kierkegaard selv står helt uten aksent« (s. 173 Jfr. s. 284). Mitt framhävande av skapelsetankens betydelse hos Kierkegaard bygger nämligen på iagttagelser med principiell räckvidd inom dennes antropologi, som erhålla stöd genom en mångfald uttalanden i de uppbyggliga skrifterna.

Är det för djärvt att förmoda, att Lønnings huvudtes ej skulle ha sett dagen, om större uppmärksamhet ägnats åt de antropologiska bestämmningarna? Genom den avgörande tesen i sitt arbete vill Lønning göra gällande, att Kierkegaard vid sin framställning tar sin utgångspunkt i den sinnliga människan avfall från »existensens rena eros« och uppställer vägen tillbaka till eroskärleken som förutsättning för den slutliga kollisionen med den gudomliga agape. Det är denne rörelse från världskärlek till Guds-kärlek, från de många goda tingen till det ena, som utgör temat för stadiernas utveckling från det estetiska till det religiösa, fram till frågan om en »evig salighet«, menar Lønning (s. 114). Den idéhistoriska kollisionen mellan eros och agape, som Nygren analyserat i sitt arbete om »Den kristna kärlekstanken genom tiderna«, har Kierkegaard enligt Lønnings uppfattning skildrat som en kollision i den enskilde kristnes liv. (s. 112).

Mot denna huvudtes torde åtskilligt vara att erinra. Här skall endast några av de enligt min mening viktigaste invändningarna sammanställas i fem punkter.

1. Den inriktning på en »evig salighet«, som enligt Efterskrift präglar stadiernas utveckling från det estetiska till det religiösa, utgör icke någon motsvarighet till eroskärlekens inriktning på det eviga som det högsta goda och mest värdefulla, som människan kan rikta sin egocentriska lyckosträvan emot. Uppläggningsen av problemet i Efterskrift kan visserligen sägas

ske under frälsningsegoismens förtecken: »jeg Johannes Climacus . . . antager, at der for mig lige saa vel som for en Tjenestepige og en Professor er et højeste Gode ivente, som kaldes en evig Salighed; jeg har hørt, at Christendommen betinger En dette Gode: nu spørger jeg, hvorledes kommer jeg i Forhold til denne Lære« (VII, 8). Men hur skildras sedan detta högsta goda, som kallas en evig salighet? Om det hade varit fråga om en framställning efter eros-schemat, skulle man ha väntat en skildring av saligheten som ett tillstånd, i vilket människans sökande efter det högsta, eviga, oföränderliga och oförlorbara goda har nått sitt mål.

En sådan utläggning av salighetens innebörd letar man emellertid förgäves efter hos Kierkegaard. Estetiskt sett är er evig salighet den allra fattigaste föreställning, framhåller Climacus. Den kan i själva verket endast beskrivas därigenom att man anger, hur en människa existerar. Om en evig salighet som absolut telos omdanar hennes existens, står hon i relation till densamma, annars icke. »Att vilja absolut är att vilja det oändliga, och att vilja en evig salighet är att absolut vilja, ty den måste kunna viljas i varje ögonblick.« Därför är saligheten så abstrakt ock estetiskt sett den fattigaste föreställning, eftersom den utgör det absoluta telos för en person, vars liv är präglad av strävan i absolut mening. I ändlig mening är den blott dårskap, just därför att den i oändlig mening är det absoluta telos. Och därför önskar »den viljande« inte ens få reda på något om detta telos annat än att det finns till, ty så snart han får veta något om det, börjar han redan att sinkas i farten. Vad det gäller är att förvandla sin existens till ett vittnesbörd om en evig salighet (VII, 382 f.). Saligheten kan endast definieras genom angivande av hur man vinner densamma. Den är det goda, som man når genom att absolut våga allt.

Man kan sålunda konstatera, att även om Climacus' inledande fråga skulle ha en ton av frälsningsegoism, förvandlas denna ton under framställningens gång. Inriktningen på en evig salighet kännetecknas därav, att individen ställes in under och strävar att förverkliga ett absolut krav.

2. Nu skulle man ju kunna tänka sig, att denna inriktning mot det absoluta kravet ändå skulle kunna identifieras med en strävan mot idealen i eros-fromhetens mening. Kierkegaard kan mycket riktigt utbyta ordet krav eller bud mot ordet ideal. Men en sådan tolkning göres omöjlig genom

en närmare granskning av innebörden i sådana begrepp som det absoluta, det eviga, det etiska etc. Här är det av avgörande betydelse att ta hänsyn till den speciella utformning, som Kierkegaards antropologi erhållit, liksom till de grundläggande dragen i hans existenstagande. Det visar sig nämligen, att inriktningen på en evig salighet, som i Efterskrift beskrives såsom liktydig med ett absolut förhållande till det absoluta telos och ett relativt förhållande till de relativa, kan identifieras med vad Enten-Eller II kallar att välja sig själv i sin eviga giltighet, vilket i sin tur innebär ett val av det etiska. Den etiska sanningen eller det absoluta kan människan såsom existerande möta endast i en konkret situation i ett bestämt ögonblick, och sanningen kan bli hennes endast genom handlingens avgörelse i ifrågavarande situation. På den filosofiska spekuleringens eller »återerinringens« väg är det icke möjligt att nå det eviga, vilket för den naturliga människan, som genom sitt förnuft anser sig äga delaktighet i den gudomliga sanningen, måste te sig anstötligt. I denna relation äger därför det etiska kravet eller den absoluta sanningen enligt Kierkegaard paradoxal prägel.

Icke minst polemiken mot återerinringens väg, som just är den idealistiska erosfromhetens, blir det tydligt, att det ingalunda är Kierkegaards avsikt att genom stadierna illustrera en kollision mellan eros och agape. Han låter visserligen Climacus använda Eros-myten för att illustrera den mänskliga existensens karaktär av strävan (VII, 80 f.), men denna tillfälligt använda bild ger ej anledning att placera hans framställning av människolivets utveckling före det kristna stadiet inom erosfromhetens ram.

3. Kierkegaards kritik av mystiken i Enten-Eller II, som fortsättes i Kjerlighedens Gjerninger genom polemiken mot den svärmiska kärleken till det osynliga och genom det positiva framhävandet av vår plikt att älska de människor vi ser (IX, 177), bereder ytterligare svårigheter för en uppfattning, enligt vilken hans framställning av människans inriktning på ett absolut telos skulle betyda ett utförande av erosmotivet. Det är högst felaktigt att tolka det långa skrifttalet »Hjertets Reenhed er at ville Eet« (VIII, 135 ff.) i denna riktning som ett försök att lära den Enkelte att obekymrad om allt annat än den egna existensen och det egna högsta goda trakta efter fullkomligheten (s. 113). Att vilja ett, heter det i det långa skrifttalet, är att i sanning vilja det goda, att göra allt för det goda och att

lida allt för det goda. Det är härvidlag icke fråga om att egocentriskt bekymra sig om den egna existensen och det egna högsta goda, utan det är, som Kierkegaard uttrycker saken, fråga om att vara och förbliva med det goda i avgörelsen (VIII, 209). Att vara med det goda i avgörelsen kan i sin tur uttryckas så, att det gäller att vara helig, såsom Gud är helig (VIII, 251). Kierkegaard exemplifierar vad saken gäller genom att fråga läsaren om han utför sitt arbete som sin kallelse, om han är i samdräkt med andra människor genom att vilja ett och om han gör mot andra, vad han önskar att de skall göra mot honom – genom att vilja ett (VIII, 269, 273 f.). Här göres det alltså med övertygande klarhet gällande, att kravet på hjärtats renhet, som är att vilja ett, innesluter överensstämmelse med Guds vilja och kärlek til nästan. Det dubbla kärleksbudet sammanfattas i formeln att vilja ett.

4. Vid behandlingen av Kierkegaards syn på människans kärlek till Gud i *Kjerlighedens Gjerninger* presterar Lønning en tolkning, vars komplicerade och konslade prägel redan talar tillräckligt starkt mot riktigheten av hans lösning (s. 115). Då Kierkegaard talar om kärleken till Gud, är det aldrig fråga om att leda människan tillbaka till »existensens rena eros« för att sedan, när hon väl förts in på denna väg, låta henne träffas av den motsatta rörelse, som utgår från Guds kärlek till människan. Den innebörd, som Kierkegaard i *Kjerlighedens Gjerninger* ger kärleken till Gud, kan lämpligen sammanfattas på följande sätt: att älska Gud är att älska den utgivande och uppoffrande kärleken, att ställa sig under dess krav och kraft (Jfr. V Lindström, *A Contribution to the Interpretation of Kierkegaard's Book The Works of Love* i *Studia theologica* VI, 1 1952, s. 10). Den kollision, som Kierkegaard tecknar i *Kjerlighedens Gjerninger*, är icke en kollision mellan »den himmelske eros« i Platons mening och den gudomliga agape utan mellan den romantiska strömningens syn på erotik och vänskap å ena sidan och budet om kärleken till nästan å den andra. Dessutom är det fråga om en kollision mellan kärleken som plikt och kärleken som gåva, men det är därvid icke motsättningen eros – agape utan motsättningen nomos – agape eller lag – evangelium, som bestämmer framställningen.

5. Lønning kan alldeles riktigt framhålla, att det innersta i Kierkegaards kristendomstolkning är präglad av hans dialektik mellan lag och evange-

lium (s. 179). Förgäves letar man emellertid efter en diskussion av hur detta påstående förhåller sig till huvudtesen om stadiernas väg fram till den renodlade eroskärlekens slutliga kollision med den gudomliga agape. För egen del har jag sökt förstå stadierna utifrån spänningen mellan lag och evangelium (Stadiernas teologi, s. 295), vilket knappast kan innebära en avprutning på det dialektiska i Kierkegaards framställning, såsom Lønning tydligen anser (s. 114).

Då Lønning behandlar kyrkostormen, kan han dels förklara den såsom erosmotivets lösryckande från kollisionsförhållandet till agape, så att det får ett värde i sig själv. Dels kan han förklara samma fenomen genom påpekandet, att dialektiken krav – nåd får träda tillbaka till förmån för det ensidiga betonandet av kravet på efterföljelse och likhet (s. 271 ff.). Hur dessa båda förklaringar förhåller sig till varandra, utreder icke Lønning.

Det är som sig bör, att Kierkegaards paradoxbegrepp ägnas stor uppmärksamhet i en avhandling om »Samtidighedens Situation«. Man kan också hos Lønning finna skarpsynta iakttagelser och fina formuleringar i detta sammanhang. Men det vill synas, som om problemet ändå inte ägnats tillbörlig uppmärksamhet. Speciellt gäller detta behandlingen av paradox-tanken i Frygt og Bæven. Visserligen framhåller Lønning korrekt, att paradoxen i denna skrift väsentligen sammenfaller med en tro, som dristar sig att sätta den enskilde högre än det allmänna eller att paradoxen formellt är bestämd som en brytning med det allmänna. Men någon förklaring till att denna tro betecknas såsom paradoxal ges inte. Vidare blir förhållandet mellan paradoxen i denna mening och den sokratiske och absoluta paradoxen i de climaciska skrifterna oklart. Det heter blott: »Her er da på ingen måde tale om et tros- eller paradoksbegrep som kan stilles opp som konkurrent til de climaciske skrifternes, men om samme forhold bestemt under en noe forskjellig synsvinkel« (s. 120). Paradoxen är gudamänniskan och tillvaron försåvitt denna är bestämd av honom, heter det vidare. Det enda verkliga undantaget härifrån möter vi i Climacus' tal om en sokratiske paradox, anser Lønning. Det torde emellertid finnas starka skäl att sammanställa paradoxen i Frygt og Bæven med den sokratiske, då deras principiella innebörd är exakt densamma. Det etiska kravet, som möter Abraham, är paradoxalt på samma sätt som sanningen i det etiska

kravets gestalt enligt Efterskrift. Härifrån kan linjen dras vidare till Kierkegaards framställning av det etiska överhuvud. Mot det etiska i betydelsen av det allmänna i hegelsk mening ställer Kierkegaard i Frygt og Bæven Abrahams tro, som under fruktan och bävan måste gripa om det etiska kravet eller Guds vilja i den föreliggande situationen. Samma villkor gäller enligt Kierkegaard överhuvud för människans tillägnelse av sanningen såsom etiskt krav. Denna sanning är paradoxal i förhållande till en av idealistisk filosofi i Hegels gestalt påverkad uppfattning, enligt vilken filosofen äger ett överhistoriskt sanningsmedvetande, med vars hjälp han kan fastslå, att idén på ett objektivt sätt framträder i den sedlighet, som innebor i samhällslivets ordningar. I den mån en dylik uppfattning om »det allmänna« såsom bärare av det etiska kravet kommer att höra till en tidsålders självklara ideologiska förutsättningar, får frågan om en teleologisk suspension av det etiska i denna mening brännande aktualitet för den som i likhet med Kierkegaard vill hävda den Enkeltes betydelse. (Jfr. Lønnings kritik av min ståndpunkt s. 119, 175). Den som vid ett avgörande steg känner sig bunden vid en förpliktelse, som står i strid med det allmännas krav (såsom Kierkegaard gjorde, då han bröt sin förlovning), får uppleva bitterheten i konflikten med omgivningen djupare, i samma mån som det allmännas sedlighet identifieras med Guds bud, även om detta sker med orätt.

I detta sammanhang må det vara mig tillåtet att anmäla misnöje med det sätt, varpå min uppfattning om den kierkegaardska paradoxen refereras. S. 148 skriver Lønning: »Lindström . . . bestemmer paradokset, ikke som dogmet om Kristus, men som et uttrykk for den videnskapelig-intellektuelle holdnings manglende evne til Kristus-erkjennelse«. Förhölle det sig så, skulle här förvisso föreligga en allvarlig felteckning av Kierkegaards intentioner från min sida. I olika sammanhang framhålles det emellertid i min avhandling om Stadiernas teologi, att det icke är inför den vetenskapligt-intellektuella hållningen såsom sådan utan inför »det självhärliga förnuftet« som enligt Kierkegaards uppfattning såväl den etiska sanningen i sokratisk mening som uppenbarelsen genom Kristus framträder som en paradox (s. 229, 325, 328). »Paradoxen är ej det teoretiskt motsägelsefulla utan det, som strider mot den *naturliga* människans tänkande.« Paradoxen

är visserligen enigt min mening orienterad i relation till *tänkandet*, men till tänkandet såsom uttryck för den naturliga människans totalinställning och värderingssätt.

När det gäller Kierkegaards kristologi, sådan som den i synnerhet möter i Indøvelse, upprepar Lønning det icke ovanligt påståendet, att »inkarnationens fakticitet hos honom helt uppslukar den accent, som vanligen lägges på uppståndelsen« (s. 164). Det är visserligen sant, att uppståndelsen som historisk händelse sällan behandlas av Kierkegaard, men principiellt är det dock om uppståndelsen han talar, då han talar om den uppståndne eller upphöjde. Och Kierkegaard har på många olika sätt velat slå vakt om insikten, att den förnedrade Kristus oupplösligt och oskiljaktigt är den samme som den upphöjde (t. ex. XII, 183). Lønning menar, att man förgäves måste leta efter en klar förbindelse mellan tanken, att Kristus nu lever och verkar och att hans liv och död en gång för längesedan är något beständigt närvarande. Man måste väl i stället hävda, att hela uppläggningen av Indøvelse ger uttryck åt detta sammanhang, vilket ytterligare stadfästes och illustreras framför allt i skriftetalen.

Lønning finner det anmärkningsvärt, att Kierkegaard så exklusivt binder kristendomens anstöt vid Kristi historiska framträdande och icke tycks upptäcka, att kyrkan med dess sakrament återspeglar samma anstöt. Men det finns anledning diskutera, om det verkligen förhåller sig på det viset. I det avsnitt av Indøvelse, där Kierkegaard polemiserar mot en redan här på jorden triumferande kyrka, sätter han med all tydlighet den sanna, stridande kyrkan i förbindelse med kristendomens anstöt: »Thi kun den stridende Kirke er Sandhed, eller Sandheden er, at, saa længe Kirken bestaaer i denne Verden, er den den stridende Kirke, der forholder sig til Christus i hans Fornedrelse, om end dragen til ham fra Høiheden« (XII, 255). Vad sakramenten beträffar, visar Kierkegaard i Øieblikket – Lønning hänvisar underligt nog till denna passus –, hur dopet och nattvarden i sin oförvanskade gestalt just ger uttryck åt samma anstöt (XIV, 253, 255). Kierkegaards ord om ubikviteten (XII, 119) torde också kunna betraktas som ett uttryck för insikten, att nattvardselementen just utgör bärare av kristendomen anstöt. Vad han i dette sammanhang vänder sig emot, torde nämligen icke vara ubikvitetsläran utan den fantastiska Kristus-bild, som

uppstått i kristenheten, vilken tar bort anstötens möjlighet från nattvarden.

För att ge stöd åt sin uppfattning beträffande Kierkegaards syn på kyrka och sakrament hänvisar Lønning bl. a. till en dagboksanteckning om kyrkobegreppet i Augustana (X⁴ A 246). »Her er det da også det drastisk kan komme til å hete at Augustanas kirkebegrep er hedenskap« (s. 260). Men detta innebär en radikal feltolkning av anteckningen ifråga – i Bohllins efterföljd. Vad Kierkegaard här vänder sig emot, är icke Augustanas definition av kyrkan utan den förvanskning man senare gjort sig skyldig till, då man tagit fasta på orden om läran och sakramenten men förbigått orden om de heligas samfund, »hvori ligger Bestemmelsen i Retning af det Existentielle«. Det är denna förvanskning av Augustana, som av Kierkegaard betecknas som hedendom.

Tills vidare måste vi här sätta punkt för diskussionen med Per Lønning, även om debattämnen icke på långt när är uttömda i hans stora avhandling med dess djärva grepp och rikedom på synpunkter. Att den i viss mån utgör en jäsande brygd, som skulla mått väl av att få klarna en tid, är författaren enligt sitt förord tydligen själv medveten om. Men att den även i föreliggande form utgör en hälsosam och stimulerande läsning, torde väl ingen vilja förneka.