

S V E N S K T E O L O G I S K K V A R T A L S K R I F T

ÅRGÅNG 9

1 9 3 3

HÄFTE 3

I N N E H Å L L

	Sid.
Evangelikalismen och Oxfordrörelsen, av YNGVE BRILIOTH	211
Till kritiken av Harnacks syn på den gammalkyrkliga frälsningsupp- fattningen, av RAGNAR BRING	229
Livstro och kristentro, av FOLKE HOLMSTRÖM	263
Teologisk litteratur:	
RUDOLF BULTMANN: Glauben und Verstehen, av <i>O. Linton</i>	285
VITALIS NORSTRÖM: Religion und Gedanke, av <i>Magnus Selling</i> ...	293
HANS LIETZMANN: Geschichte der Alten Kirche. I. Die Anfänge, av <i>Anders Nygren</i>	298
Ur tidskrifterna	304

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

EVANGELIKALISMEN OCH OXFORDRÖRELSEN

AV PROFESSOR YNGVE BRILIOTH, LUND

Innevarande år firas runt om i den anglikanska världen 100-årsminnet av Oxfordrörelsens begynnelse. Den 14 juli 1833 höll John Keble i S:t Mary the Virgin sin berömda predikan »om det nationella avfallet», på hösten utkommo de första »Tracts for the Times». Den litteratur, som i samband med jubiléet sett dagen, bär i hög grad vittne därom, att den rörelse, som då tog sin början, fortfarande i hög grad är en levande faktor inom Englands kyrka, icke en händelse i det förgångna att lugnt och lidelsefritt bedöma, utan en aktuell storhet, till vilken man måste ta ställning.

Ett av de viktigaste historiska problemen ifråga om Oxfordrörelsen måste sägas vara frågan om dess ställning till den evangelikala rörelsen, den viktigaste religiösa kraften i Englands kyrka under 1800-talets första årtionden. De båda rörelserna ha i huvudsak framträtt som rivaler och motståndare. Är det möjligt, att de likväl i någon mån stått i ett mer positivt förhållande, att Oxfordrörelsen haft sin föregångare att tacka för några värdefulla impulser, att den på något sätt inträtt i dess arv? Tanken har framkastats av ingen mindre än W. E. Gladstone i en uppsats av år 1879. Den har upptagits av andra. Man har bl. a. pekat på den märklige irländske lekmannateologen Alexander Knox' skrifter. Denne Wesley's lärjunge och vän har framställt tankar, som på flera punkter föregripit Oxfordrörelsens åskådning. Tanken, att Oxfordrörelsen skulle stå i skuld till evangelikalismen har icke slagit an vare sig på de anglo-katolska skriftställare, som framför allt velat betona Oxfordrörelsens originalitet, eller fastmer i densamma se återupptäckten av sedan länge förgätna »katolska» sanningar, eller på nufidna evangelikala författare, för vilka traktarianismen representerar den radikala motsatsen till deras egna lärofäders åskådning. Ett av de mest betydande nya bidragen till Oxfordrörelsens historia, som framkommit under jubileumsåret, har till författare en av de mera kända evangeli-

kalerna av en äldre generation, biskop E. A. Knox,¹ ett arbete, som på vissa punkter ger positiva bidrag till kännedomen om rörelsens förlopp, även om dess tolkning av dennas bärande idéer ingalunda gör rättvisa åt den religiösa kraft, som ensam förklarar dess enastående betydelse i Englands nyare kyrkohistoria. Det är betecknande, att tanken på ett positivt förhållande mellan de båda rörelserna av Knox avfärdas som absurd: »Av populära missuppfattningar rörande den traktarianska rörelsen är ingen mer vilseförande än den, som anser den som en följdföreteelse till den evangelikala rörelsen. Denna missuppfattning beror på den omständigheten, att Newman, Manning och vissa andra 'tractarians' i sin ungdom stodo under evangelikalt inflytande.» Men för honom är motsatsen absolut, och består däri, att den evangelikala rörelsen var progressiv, Oxfordrörelsen reaktionär. Detta omdöme gör omedelbart intryck av att innebära en så pass våldsam för- enklning, att det inbjuder till kritisk prövning.

Vår uppgift är här ingalunda att bevisa den sats, som biskop Knox så energiskt förnekar. Även om hans påstående vore riktigt, skulle det förbli en historisk forskningsuppgift av den största betydelse att undersöka förhållandet mellan de båda rörelser, som utgöra de viktigaste polerna i Englands kyrkliga liv under 1800-talet, och som måste ha påverkat varandra på flera sätt. Men den första uppgiften vid en sådan undersökning måste bli att undersöka vad man menar med de termer, som man använder.

En sådan undersökning är särskilt av nöden med avseende på evangelikalismen. Denna term har fått ett ganska skiftande innehåll. Då ordet användes i samband med Oxfordrörelsen tänker man närmast på den fas av den evangelikala rörelsen, som inföll under 1800-talets första decennier, och som karakteriseras av namnen Wilberforce och Milner, av de religiösa och filantropiska samfund, som då hade sin blomstringstid, men som jämväl omfattar den evangelikala kretsen i Cambridge, den något pretiöst asketiske Charles Simeon, fellow of King's, och hans lärjungar, främst bland dem den helgonlike Henry Martyn. Detta var den evangelikalism, som närmast utgör bakgrunden för Newman's och Keble's framträdande: den var utmärkt framför allt genom sin praktiska nitälskan; dess dogmatiska ståndpunkt var rätt

¹ The Tractarian Movement 1833—45. London 1933.

obestämd, dess iver för själars frälsning kan icke bestridas — men likväl var den på väg att i viss mån förlora den första kärlekens värme och stelna i vissa former. Men även när vi betrakta denna fas av evangelikalismen, måste vi komma ihåg, att vi delvis se den i ljuset av den senare utvecklingen, och att en historieskrivning, som starkt påverkats av Oxfordrörelsen, måhända ej gjort den full rättvisa. Här skulle en objektiv förstahandsundersökning säkert vara behöfvig.

Men framför allt kan denna fas av evangelikalismen ej isoleras från sitt historiska sammanhang. Bakom de nu nämnda står en annan grupp av män, från en äldre generation, män, som vi så mycket mindre ha anledning att glömma, som de utövat ett djupgående inflytande på Newman's tidiga utveckling. Här möta vi namn som Thomas Scott, Newton, Romaine, Fletcher. I denna generation framträder med full tydlighet klyftan mellan den kalvinistiska riktningen, som dominerar evangelikalismen inom kyrkan och till vilken de nu nämnda männen äro att räkna, och den riktning, som med en inom engelsk litteratur bruklig term benämnes arminiansk, och som anknyter till Wesley, i motsats till Whitefield. Som arminiansk betecknas då mindre en teologi, som direkt påverkats av den holländske teologen Jacob Arminius, vars lära fördömdes av de stränga kalvinisterna på synoden i Dortrecht, än varje från den egentliga kalvinska lärotypen avvikande åskådning. Termens användning har bidragit till att skymma bort det inflytande från luthersk teologi, som otvivelaktigt har gjort sig gällande inom den engelska evangelikalismen.

Men denna äldre grupp av evangelikala anglikaner kunna återigen ej skiljas från sina metodistiska lärofäder. Så kommer evangelikalismen att framstå som en ganska sammansatt storhet: den omfattar Wesley's »arminianism» och Whitefield's kalvinism, läran om den sedliga fullkomningens möjlighet likaväl som läran om den rättfärdiggörande tron. Dit hör jämväl Charles Wesley's sakramentalt präglade hymndiktning. Den framträder icke minst som den öppna dörren mellan Englands och kontinentens religiösa utveckling. Även om Wesley teologiskt icke kan betraktas enbart, eller främst, som en fortsättare av den lutherska linjen inom protestantismen, är dock det intryck han mottagit från vissa av Luthers skrifter liksom från herrnhutismen ett ofrånkomligt faktum. Härigenom blir det också klart, att den engelska evangelikalismen, om

också dess rätter till stor del gå tillbaka till puritanismen, icke kan betraktas isolerad från den kontinentala pietismen. Evangelikalismen har också städse varit angelägen att betona gemenskapen med hela den protestantiska kristenheten. Denna har ingalunda enbart bestått i vissa kontinentala tankars inverkan på engelskt fromhetsliv. Utvecklingslinjerna korsa varandra och äro sällsamt sammanflätade. I den äldre pietismen är inflytandet från puritanismen påtagligt, och såväl metodismen som den senare engelska evangelikalismen ha varit faktorer av den största betydelse ej minst i den skandinaviska lutherdomens senare historia.

Sålunda vidgas problemet. Frågan om förhållandet mellan evangelikalismen och Oxfordrörelsen kommer till sist att avse intet mindre än denna rörelses plats i den evangeliska kristenhetens historia över huvud. För dess ledare var vidden och betydelsen av detta sammanhang till stor del fördolt. Newman och hans vänner — med undantag dock för Pusey — sågo reformationen representerad av den samtida engelska evangelikalismen. Deras angrepp mot Luther blevo därför till stor del slag i vädret: han framstod för dem som den religiösa subjektivismens förkämpe, och så kunde de anklaga honom för att ha gjort människorna till slavar under sina egna känslor, att — som W. G. Ward uttrycker saken — ha förlätt dem att »fästa sin blick på vad som föregick i deras eget sinne, i stället för på uppenbarelsens stora föremål». En sådan karrikatur av luthersk kristendom blev endast möjlig därigenom, att man såg den genom den samtida evangelikalismen som genom ett färgat glas. Detta förklarar också, att för Newman till sist inga andra möjligheter syntes föreligga än den evangelikala protestantismen och den romerska katolicismen — sedan den *via media*, som han själv varit med om att bana, icke längre syntes honom framkomlig.

Det är icke möjligt att inom ramen av denna uppsats försöka en verklig lösning av det problem, som sålunda ställts. Det kan endast bli fråga om att ange de vägar, på vilka det synes kunna angripas. Om Oxfordrörelsen på något sätt står i ett positivt förhållande till hela den pietistiska rörelsen, är det icke osannolikt, att den samtida kontinentala kyrkohistorien kan ha att uppvisa några parallellföreteelser till densamma. Att undersöka förekomsten av dylika inom den lutherska världen är en tacksam uppgift, som knappast hittills på ett tillfredsställande sätt genomförts.

Inom den lutherska kyrkan i Tyskland och annorstädes kännetecknades 1800-talets första årtionden av reaktionen mot upplysningen. Denna gick endels i romantikens tecken. Men samtidigt började jämväl, ej minst under intryck av Napoleonskrigens hemsökelse, den pietistiska fromheten bland de stilla i landet att samla kraft och utöva ett bestämt inflytande på gudstjänstliv och förkunnelse, och slutligen även på det teologiska studiet. Det andliga klimatet undergick en djupgående förändring under inflytande dels av den filosofiska utvecklingen från Kant till Fichte och Hegel, dels av den religiösa väckelsen. Denna utveckling har ej varit utan sin direkta inverkan också på läget i England. Genom Coleridge's förmedling kom den tyska idealismen och romantiken att bli en faktor av betydelse ej minst för Oxfordrörelsens förberedelse. Pusey hade under sina tyska resor på 1820-talet kommit i beröring med några av de teologer, som påverkats av väckelsen, framför allt Tholuck. Vi få i annat sammanhang tillfälle att något återkomma till Pusey's tyska förbindelser. Här ha vi närmast att se till, huru romantik och upplysning i förening i Tyskland framkallade en rörelse, vars släktskap med den högkyrkliga utvecklingen i England är påtaglig. Vi möta den framför allt i den nylutherska, sakramentala högkyrklighet, som måhända bäst representeras av Wilhelm Löhe.

En yngre samtida till Oxfordrörelsens ledare — han var född 1808 — representerar Löhe en form av protestantism, om vilken åtminstone Newman och Keble knappast hade en aning. Löhe berättar, hur det i hans tidiga år var hans glädje att komma till kyrkan i sin fädernestad Fürth för att åse den tidiga nattvardsgudstjänst, som där ännu var i bruk, och höra den gamle prästen sjunga instiftelseorden. Som student i Erlangen kom han genom en reformert lärare, professor Krafft, under inflytande av väckelserörelsen. Det var sålunda på visst sätt en påverkan utifrån, som förde honom till återupptäckten av den lutherska tradition, i vilken han fostrats. Han fann den först i de symboliska böckerna. Traditionen förde honom enligt hans egen uppgift till sanningens källa i Skriften. Under sitt första »vikariat» mötte Löhe på allvar den starka väckelseväg, som under 1830-talet gick fram över Bayerns lutherska kyrka. År 1837 blev han kyrkoherde i Neuendettelsau, som genom honom blev en stad på berget i den lutherska kristenheten. Här ha vi emellertid att göra med Löhe mindre som en av dia-

konien märkesmän, än som profeten för en »katolsk» lutherdom — dock äro de båda sidorna i hans verksamhet på det närmaste förbundna med varandra.

Knappast har någon av Oxfordrörelsens ledare förhärsligt kyrkan som det apostoliska samfundet i mer glödande ord än Löhe i hans »Drei Bücher von der Kirche» (av år 1843). »Zu unserer vollkommenen Seligkeit», skriver han, »gehört die Kirche, zu unserer vollkommenen Seligkeit ist sie auch gestiftet. Von der Seite Gottes her betrachtet ist die Kirche der schönste Liebesgedanke des Herrn, in welchem sich seine Menschenliebe und die Liebe zu seinem Sohne mit enthültem Antlitz zeigt.» Kyrkan som Guds skapelse är närvarande i hans eget begränsade samfund: »Wenn die Kirche, der wir angehören, erst drei Jahrhunderte zählte, so müsste man sie schon darum eilenden Fusses verlassen. Sie wäre dann zu jung, eine neue Kirche. Und neu und falsch ist einerlei in diesen Dingen. Aber es ist nicht wahr, sie ist nicht neu . . . Ich weiss, dass die alte Kirche gegenwärtig blüht, und zwar in dem was wir unsere Kirche nennen, — dass der Strom der Jahrhunderte und Jahrtausende, der Strom von Anfang durch unsere Grenzen fliesst . . . Und ferner weiss ich, dass der Strom nicht aufhört zu strömen, solange die Zeit währt, — dass die Kirche nicht ausstirbt, solange die Sonne und der Mond scheint.» Detta är det nya testamentets kyrka, »nicht mehr eine Landeskirche, sondern eine Kirche aller Völker, eine Kirche, die ihre Kinder in allen Landen hat und aus allen Landen sammelt, die eine Herde des einen Hirten, aus mancherlei Stall zusammengeführt, die allgemeine, die wahrhaft katholische Kirche, die alle Zeiten durchströmt und aus allen Völkern Zufluss hat.» Denna kyrka är närvarande som ingen annanstädes i den lutherska kristenheten: ingen anglikansk högkyrkoman har kunnat så upphöja det apostoliska ämbetet som Löhe upphöjde den konfessionella renlärigheten i överensstämmelse med de lutherska symbola. Och likväl medgav han, att »der Name lutherisch neben dem hehren Nahmen der Kirche eine üble *contradictio in adjecto* sei; aber wir behaupten auch, dass er geschichtlich nichts anders sei, als ein ungeschicktes Pronomen für alle schönere Ehrentitel der Kirche.» Löhe kämpade sitt livs stora strid för sin egen kyrkas självständighet, och trädde därvid i skarpaste opposition till det byråkratiska Oberkonsistorium i München, som utövade den katolske konungens rättig-

heter som »summus episcopus» — men han räddades genom konungens personliga ingrepp till hans förmån. Det är karakteristiskt för Löhe, att intet i hans kyrkas ställning var honom mera motbjudande än nattvardsgemenskapen med en liten grupp av reformerta kristna inom den lutherska landskyrkans församlingar. Nattvardsgemenskap med dem, som förnekade mysteriet i nattvarden, var för Löhe och lutheraner av hans typ föga mindre förkastlig än nattvardsgemenskap med icke-episkopala kyrkor för anglo-katolikerna. Altarets sakrament var för honom i alldeles särskild mening den fruktansvärda och saliga medelpunkten för det kristna livet. Vi kunna här icke ingå på hans strävanden till liturgisk förnyelse inom Bayerns lutherska kyrka. Om också hans nit i detta hänseende stundom förde honom nära gränsen för vad som kan vara förenligt med den lutherska kyrkans egenart, hävdade han städse Ordet som kyrkans omistliga skatt framför allt annat, och själv hör han otvivelaktigt till de stora predikanterna i kristenheten. Han har emellertid betydelse för oss i detta sammanhang framför allt emedan hans utveckling visar oss, hur ett andligt liv, som genom sin förbindelse med reformert väckelsekristendom har påtaglig släktskap jämväl med engelsk evangelikalism, ingöts i och förnyade den institutionella kyrkan, tillförde den ny erfarenhet och befruktade den till kärlekens tjänst. Denna process skulle säkerligen kunna belysas med flera livsbilder ur den tyska nylutherdomen.

Vore det omotiverat att i detta sammanhang också införa Henric Schartau? Det förefaller, som utgjorde han, trots all olikhet, det förnämsta svenska exemplet på en utveckling, som på visst sätt är en parallell till Oxfordrörelsen: hans personliga livshistoria visar oss samma omgestaltning av individualistisk pietism till en förnyad kyrklig institutionalism, som vi iakttagit hos Löhe. Schartau rönte säkert i mycket ringa grad inflytande från engelsk kristendom, och likväl är en jämförelse på flera punkter lärorik. Det kända porträttet av Schartau som ung präst har en ganska slående likhet med John Wesley's bild. Detta är icke den enda beröringspunkten, hur starkt än motsatserna framträda. Wesley hade hela världen till församling, för Schartau var församlingen hans värld. Men bakom bådas utveckling ligger inflytandet från Herrnhut, mot vilket båda reagerat på karakteristiskt olika sätt. En samtida till Schartau var Charles Simeon. Året efter det

skriftermål, som är ett så viktigt datum i den svenske förkunnarens liv, mottog Simeon som ung student avgörande intryck under förberedelsen till en nattvardsgång i King's College's kapell i Cambridge, i vilken det var hans skyldighet att deltaga. En studie av dessa båda mäns utveckling och förkunnelse skulle kasta ett intressant ljus över fromhetsarten inom Sveriges och Englands kyrkor vid 1800-talets början. I detta sammanhang är det emellertid för oss av betydelse att iakttaga, hur i Schartaus förkunnelse det gamla dogmat fick nytt liv genom en fromhet, som hade framgått ur den evangeliska väckelsen. I Schartaus förkunnelse liksom hos Oxfordrörelsens predikanter — av vilka för visso endast Newman som förkunnare kan jämföras med honom — möter oss en objektiverad pietism, som befruktade det institutionella kyrkolivet, men som ock genom att sålunda få del av dess fasthet bevarades som en andlig kraft till senare generationer.

Det är måhända i detta sammanhang icke ur vägen att erinra om, att vi möta en liknande utveckling också på en annan punkt i Sveriges nyare kyrkohistoria. Den ungyrkliga rörelsen i våra dagar skulle knappast haft den andliga kraft den visat sig besitta, om den icke haft sin bakgrund i en väckelsebetonad individualistisk fromhetsart, som genom densamma fått del av den kyrkliga traditionens fasthet.

Ännu ett namn må i detta sammanhang anföras: Grundtvigs. Den danske profeten är en av de få lutherska kyrkomän, som kommo i personlig beröring med Oxfordrörelsens ledare. På sin tredje Englandsresa kom han år 1843 till Oxford, där han bodde i Queen's College. Under sina tidigare besök i England hade den anglosaxiska litteraturen varit det egentliga föremålet för hans studier. Nu kom han för att stifta bekantskap med samtida rörelser inom Englands kyrka, vilken han sedan länge betraktade med vördnad på grund av dess bevarade apostoliska institutioner, ehuru han redan tidigare slagits av dess brist på andligt liv — han skrev härom år 1831: »Ingensteds i den nordiske halvverden er den kristelige anskuelse så død og magtesløs som i England, hvor man næppe sporer tanken om at det kan være anderledes».¹ Oxfordrörelsen hade emellertid tilldragit sig hans särskilda intresse. Han hade följt den på avstånd genom dess organ, tidskriften »The British Critic». I en uppsats av 1842 hade han protesterat emot trak-

¹ Citerat av F. Rönning, N. F. S. Grundtvig, III: 2, s. 42.

tarianernas metod att behandla papisterna som villfarande bröder, under det att lutheranerna ställdes på samma plan som kalvinister och rationalister. Han menade sig kunna visa »puseyiterna» den rätta tolkningen av det ord av Vincentius av Lerinum, som de älskade att citera: »quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est». Men likväl hoppades han hos dem vinna förståelse för sina egna älsklings-tankar. Gentemot evangelikalismen hade ju Oxfordrörelsen hävdadt läran om pånyttfödelsen i dopet. Här hade han och de kunnat mötas. Också hos Grundtvig hade väckelsekristendom och romantik på ett säreget sätt smält samman. Dopförbundet var den klippa, på vilken han räddat sig ur känslökristendomens bränningar. Också han hade med större kraft än de flesta gått till storms mot den förflackade upp-lysningsteologien. Det finns i den samtida kyrkohistorien få dokument, som ha så många beröringspunkter med de tidiga »Tracts for the Times» som Grundtvigs »Kirkens genmæle» av 1825.

Tyvänn äro vi ganska ofullständigt underrättade om Grundtvigs besök i Oxford. Han var närvarande vid universitetets årshögtid (commemoration) i juni, då det, enligt vad vi veta av andra vittnesbörd, gick särskilt stormigt till. Han besökte både Pusey och Newman, vilken nu redan dragit sig tillbaka till Littlemore. Vi veta om deras samtal endast vad som framgår av Grundtvigs egna brev. Han fann, att de högenglikanska ledarna vandrade farliga vägar, vilka kunde befaras leda till en hierarkisk katolicism. Han skriver i ett brev till den danska drottningen Karoline Amalie, som bekostade hans resa: »I almindelighed beskylder man de saakaldte Puseyiter for at være rene papister, og skønt der i England kun hører meget lidt: en smule ærbødighed for moderkirken, som fødte os alle, og en smule kærlighed til korsets tegn og de oprindelige kirkeskikke, til at kaldes papister, saa kan jeg, efter flere samtaler baade med Pusey og Newman, ej tvivle om, at de jo er paa farlige veje tilbage, om ikke til paven i Rom, saa dog til en hierarki, der, uden pave, er et rige uden konge og kun med en dronning (kirken og jomfru Maria) i ideen, der faar skyld for alt, hvad bisperne gjør».¹ Man kan betvivla, att Pusey och Newman tagit något djupare intryck av den danske gästens försök att uppvisa deras villfarelser — de kunde svårligen ha någon föreställning om hans verkliga betydelse.

¹ Danskeren, 5, s. 203; J. P. Bang, Grundtvig og England, s. 124.

Dock fann Grundtvig hos Oxfordmännen vida större förståelse än hos evangelikalerna och dissenters — han fann bland dem något av »kæmpeaandens indflydelse». I varje fall tilltalade de honom vida mer än den gamla högkyrkligheten, som han med en karakteristisk fras betecknar som »et balsameret lig af Herrens huses dejlighed».

Då Grundtvig efter hemkomsten i en uppsats behandlar W. G. Ward's »Ideal of a Christian Church», den extrema flygelns programskrift, finner han häri väl en djupgående okunnighet ifråga om kristendomens grundsanningar, men han hävdar på samma gång, att Ward's evangelikala motståndare i England lika litet visste, vari verklig kristendom bestod: »... og naar de saakaldte 'Evangeliske' inbilde sig at kunne gienfødes og reffærdiggjøres ved andet end daaben eller af anden tro, end den, vi døbes paa, eller indbilde sig, at de kan faae den Hellig-Aand ved egen bøn og bibellæsning, og beholde Aanden uden helliggjørelse, blive salige uden kiærlighed, da er de aabenbar meget længere fra Guds rige, end de, der alvorlig tænke paa og spørge om, hvordan den Guds naade, som er os skiænket i Christo Jesu, og uddeles i daaben og nadveren, virkelig kan komme os tilgode, saa vi fornyes efter hans billede, som skabde os, til at vandre med ham i sandheds reffærdighed og hellighed.»¹

Vad Grundtvig saknade hos evangelikalerna, fann han hos wesleyanerna: här fanns predikans gåva och religiös hänförelse — de skulle kanske ännu kunna »avle en levning af levende kristendom». Men de behövde som ett komplement anglikanernas känsla för traditionen: om dessa två rörelser någon gång kunde förenas, »og kunde man samtidigt få øjet aabnet for trosordets stilling i den kristne menighed, da vilde betingelserne for et rigt kirkeliv i England være tilstede».²

Grundtvigs väg gick från Oxford till Edinburgh, där han fick tillfälle att framställa sina synpunkter för den skotska frikyrkans fader, Th. Chalmers, — men här mötte han snarast mindre förståelse än i Oxford. Hans bedömande av Oxfordrörelsen är i flera avseenden betydelsefullt. Den egendomliga föreningen av sympati för vissa av dess grundtankar och aversion mot den förträngda och extrema form, i vilka dessa framträdde, har han gemensam med flera lutheraner, som

¹ Grundtvigs udvalgte Skrifter, IX, s. 62 f.

² Rönning, a. a., IV: 1, s. 41 f.

trätt i personlig kontakt med denna rörelse. Vad som här är av vikt att iakttaga är, att Grundtvigs egenartade utveckling gjorde det möjligt för honom att bättre än vare sig de äldre högkyrkomännen eller de samtida evangelikalerna i England uppskatta det egenartade hos Oxfordrörelsen, och detta trots att han stiftade personlig bekantskap med denna under dess sista fas, då den extrema falangens framträdande och Newmans oklara ställning redan förbådade krisen.

Studiet av Oxfordrörelsens paralleller inom andra samfund skulle tvivelsutan kunna fortsättas och leda till mer påtagliga resultat. De exempel som här anförts, ha haft till uppgift att belysa, hurusom inom den samtida evangeliska kristenhetens värld flerstädes likartade faktorer voro i verksamhet som de, vilka i England under säregna omständigheter bidrogo till Oxfordrörelsens utveckling. På skilda håll återupptäckte man under romantikens inflytande de historiska kyrkosamfundens värde, och där denna upptäckt förenades med ett genom pietismens inflytande fördjupat personligt religiöst liv, framträdde former av objektiverad pietism, vilka blivit av största betydelse för det senaste århundradets kyrkohistoria. Men för att visa, att Oxfordrörelsen verkligen går att infoga i detta sammanhang, är det nödvändigt att ingå på en analys av de ledande personernas andliga utveckling, särskilt i förhållande till evangelikalismen och andra former av pietism. Här är det endast möjligt att i största korthet antyda, hur en sådan undersökning skulle utfalla.

I fråga om Newman är hans tidiga omvändelse under intryck av den kalvinska evangelikalismen ett påtagligt faktum, som han själv understryker i *Apologia pro vita sua*. Hans brev visa i hur hög grad han förblev påverkad av denna riktning som student och ung präst. Sannolikt bidrog detta att hos honom utveckla det starkt individualistiska drag, som följde honom från Englands kyrka till Roms. Från dessa tidiga intryck kommer också ytterst det starka betonandet av helgelsen, som är så utmärkande för hans förkunnelse. Serien »Parochial and plain Sermons» innehåller material både från de år, då Newman direkt räknades till evangelikalerna och från hans senare anglikanska period, men i dessa predikningar låter sig knappast någon påtaglig förändring iakttagas. Utan att använda den kronologiska förteckningen skulle det icke vara möjligt att urskilja de olika perio-

derna. Även sedan han 1829 brutit med det evangelikala partiet, upphörde han icke att känna, att han och evangelikalerna dock på många punkter hade en gemensam kamp att kämpa. Under Oxfordrörelsens tidiga år visar hans korrespondens, att han i det längsta hoppas på ett visst bundsförvantskap med »the Peculiars», som de stundom benämnas i de förtroliga breven. Men från mitten av 1830-talet inträder här en påtaglig förändring. År 1840 skrev han: »Jag fruktar, att jag nu klarare ser, att vi äro på väg mot en schism inom kyrkan, d. v. s. en brytning mellan 'Peculiars' och 'Apostolics'; det enda hoppet är att 'the Peculiars' kunna omvändas eller splittras.» Då detta skrevs, började partiställningen inom den anglikanska kyrkan för Newman redan att bli av underordnat intresse.

Ett närmare studium av Newman's förhållande till evangelikalismen — här ha viktiga bidrag givits också av biskop Knox i hans ovan anförda arbete — visar två ting: å ena sidan hur långsamt den djupgående motsättningen mellan »Apostolics» och »Peculiars» klarnade, å den andra hur evangelikalismen själv omvandlades genom Oxfordrörelsen. Den måste till denna överlämna initiativet på det religiösa området, och många av dess mest begåvade yngre anhängare följde de nya signalerna. Evangelikalismen utarmades härigenom andligen, och då den därtill uppretades genom extrema yttranden från vissa av »the Apostolics», tvangs den till att sluta ett förbund med det gamla lågkyrkliga partiet, med vilket det från början haft föga gemensamt. Som »Low Church» betecknades tidigare anhängare av en religiöst och dogmatiskt rätt så haltlös statskyrklighet. Småningom skedde nu, till stor del som en reaktion emot Oxfordrörelsens landvinningar, en sammansmältning, som till sist gjorde lågkyrklighet och evangelikalism till identiska begrepp. Så blev den evangelikalism, som fick sitt organ i tidningen »The Record» och vars dominerande intresse syntes vara fruktan för sakramentalism och ritualism, något helt annat än den evangelikalism, som kännetecknas av namnen Simeon och Wilberforce.

Bland dem, som följde Newman till den romerska kyrkan, funnos flera, som liksom han hade fått sina tidigaste religiösa intryck från evangelikalismen. Bland dessa voro två söner till William Wilberforce. Mest känd av dem, som gingo samma väg, är Manning, som dock aldrig direkt hört till traktarianerna. Men det fanns också andra, som aldrig

förnekade frändskapen mellan Oxfordrörelsen och evangelikalismen. Somliga av dessa tillhörde väl aldrig helt det traktarianska brödraskapet, men mottogo likväl härifrån starka intryck, vilka de lyckades på ett organiskt sätt sammansmälta med sitt eget andliga arv. Typisk för denna grupp är Samuel Wilberforce, vilken som biskop i Oxford (1846—69) och sedermera i Winchester (1689—73) bildade epok inom det engelska episkopatet och skapade en ny, religiöst aktivare biskopstyp; denna hörde samman med en ny form av moderat högkyrklighet, som påtagligen upptagit element både från evangelikalismen och Oxfordrörelsen, och som måhända betytt mer än de mer utpräglade partierna för den engelska kyrkans senare utveckling.

Men till dem, som städse bevarade en positiv inställning till evangelikalismen, hör framför allt Pusey. Denne hade icke under sin uppväxt rönt några mera påtagliga intryck från denna riktning — om man också bör komma ihåg, att han som lärare i Eton hade J. B. Sumner — sedermera den förste evangelikale innehavaren av ärkestolen i Canterbury —, för vilken Pusey alltid bevarade en stor aktning. Starkare voro måhända de intryck han mottog från den tyska pietismen. Måhända gjorde han på sina tyska resor bekantskap med den herrnhutiska frömheden, vars frändskap med medeltida passionsmystik är påtaglig: det blev sedan Pusey, som genom översättningar från nyare katolska andaktsböcker införde uttryck för fromhet av denna art i den engelska kyrkan. Men påtagligt är framför allt Pusey's intresse för den äldre pietismen. Arndt var honom icke okänd, och Spener sökte han medvetet efterlikna. Pusey skriver: »Den som vill göra sig en klar bild av Speners ödmjukhet måste genom Guds nåd och förbarmande själv bli så stor härutinnan, som Gud gjorde denne nu bland helgonen upptagne man». Gemensamt för Spener och Pusey var tillgivenheten för Frälsarens kors och därjämte det skrupulösa aktgivandet på den egna livsföringen och betonandet av helgelsens nödvändighet. De gamla pietisternas avvisande av »theologia irrogenitorum» påminner på visst sätt om den typiskt traktarianska läran om korrespondensen mellan lära och liv: en brist i renlärighet måste svara mot en brist i livet. Och pietisternas uppfattning av rättfärdiggörelsen står mycket närmare Oxfordmännens lära på denna punkt än den ortodoxa lutherska dogmatiken gör. Att pietismen hade åtskilligt gemensamt med den engelska

evangelikalismen var icke fördolt för Pusey. Det ges i hans skrifter ställen, där han ger uttryck för sin djupa sympati också med de evangelikala — även om han finner, att de icke nått fram till den fulla upplysningen. Men framför allt möta vi i hans predikningar uttryck för en djup och innerlig fromhet — även om han stundom lånar uttryck från de grekiska fäderna, står hans budskap i grunden ofta ganska nära den religiöst fullödiga evangelikalismen. Att vara i Kristus är för honom kristendomens hela innehåll. Han kan uppmana den förtvivlande själen att kasta sig i djupet av Guds förbarmande, att dölja sig i Fräl-sarens sidosår. Man skulle vara frestad att beteckna den linje inom Oxfordrörelsen, som fått sin prägel av Pusey, som en ny fas av evangelikalismen.

Men det finns också inom Oxfordrörelsen en annan grupp av män, som synas stå helt främmande för evangelikalismen. Hit höra Keble, Froude, Williams, måhända även Church. För dem var rörelsen intet annat än en förnyelse av, ett återvändande till de gamla vägarna. De stodo samtliga i viss mån under inflytande från romantiken. Den romerska kyrkan hade för dem ingen särskild lockelse. Teologiskt fortsatte de den eklektiska, humanistiskt präglade linjen från Erasmus. Väl kan det ifrågasättas, om de så helt, som det kan synas, undgått varje påverkan från evangelikalismen i vidare mening. De gamla vägarna hade också för dem blivit nya, tillgivenheten för det fäderne-ärvda hade fått en nästan lidelsefull intensitet. Men den skapande kraften kom icke från dem — huru mycket än Newman må ha lärt av Keble och Froude. De ensamt hade icke kommit Oxfordrörelsen åstad.

Ville vi djupare intränga i det problem, som här behandlas, skulle vi ha att pröva ytterligare en väg: den systematiska analysens. Men här icke minst gäller det att hålla vid makt insikten, att evangelikalismen — liksom på sitt sätt även Oxfordrörelsen — är en sammansatt storhet. Vid en sådan analys skulle väl motsatserna tydligt framträda, men beröringspunkterna också visa sig vara flera än vad de gängse populära framställningarna ge vid handen. Om man stannar inför de båda rörelsernas olika inställning till traditionen och det historiska kyrkosamfundet, måste man tillika erkänna, att för Oxfordrörelsens män den enskildes förhållande till Gud knappast var mindre betydelse-

full än för evangelikalerna, och att det just var emedan man i de kyrkliga institutionerna såg medlen för individens förbindelse med Gud, som dessa fingo sin särskilda helgd. Även om den individuella inställningen hos evangelikalerna synes påtaglig, under det att inom Oxfordrörelsen samfundet mera träder i förgrunden, kan man dock ej förbise, att den senare började som en sammanslutning av enskilda i motsättning mot de kyrkliga myndigheterna. Den katolska kyrka, som man upphöjde som högsta norm, blev ofta gestaltad i överensstämmelse med den enskildes föreställning. Och sällan ha anglo-katolikerna så tydligt visat sin protestantiska subjektivism, som då de under de rituella striderna trotsade sina biskopar under hänvisning till vad de ansågo som den »katolska» kyrkans ståndpunkt.

En karakteristisk olikhet ligger i själva det religiösa temperamentet. Utmärkande för det traktarianska kynnet var en viss återhållsamhet i fråga om den religiösa känslans uttryck, vad man skulle kunna kalla »the spirit of reserve». Man trodde sig återfinna denna i fornkyrkans *disciplina arcani*. Den genomtränger Keble's »Christian Year», och ger däråt dess egendomligt tjugande halvdager, grundtonen av helig bävan inför ett mysterium, som är alltför högt för att skådas av jordiska ögon eller täljas i människoord. Den utvecklas av Isaac Williams både i hans dikter och i hans kända Tract n:r 80: »On reserve in communicating religious knowledge», vilken än i dag icke upphört att irritera evangelikala läsare.

Prövar man de båda rörelsernas förhållande till sakramenten och gudstjänsten äro motsatserna måhända icke så radikala, som man skulle vara böjd att antaga. Läran om pånyttfödelsen i dopet, som under Oxfordrörelsens första skede hade karaktären av ett *schibboleth*, var icke främmande för vissa evangelikala författare. När sedermera nattvarden trädde i förgrunden, kunde Oxfordrörelsen anknyta till den djupare religiösa linjen inom evangelikalismen: under 1800-talets tidigare årtionden var det dess män, som framför andra höllo altarets sakrament i vördnad. I fråga om inställningen till bibeln rådde icke heller från början någon motsats. Oxfordmännen stodo också på verbalinspirationens ståndpunkt och satte Skriften högt i ära. Efter hand inträdde här en förskjutning dels genom den betydelse, som Oxfordrörelsen tillade traditionen vid sidan av Skriften, dels emedan man

inom denna riktning älskade att ta fram texter, särskilt ur evangelierna, som stundom syntes tala ett annat språk än de paulinska ord, som evangelikalerna med förkärlek brukade citera. I den mån, som den högkyrkliga utvecklingen ledde fram till en viss frigörelse från en ensidig bibliolatri och till att ge Frälsarens gestalt en mer central ställning, banade den på visst sätt vägen för ett mer evangeliskt bruk av bibeln än det som karakteriserade den gamla evangelikalismen.

En liknande iakttagelse kan göras även med avseende på förkunseln. Här medförde Oxfordrörelsen en verklig förnyelse. Newman's och Pusey's predikningar höra till de betydelsefullaste dokumenten till dess historia. Vilken roll predikan spelade inom den äldre högangelikanismen har knappast tillbörligen uppmärksamrats. Även om den icke frambragt någon predikant, som kan ställas vid sidan av F. W. Robertson, har den dock tagit ledningen inom den engelska predikans historia. Tyvärr måste det konstateras, att här en påtaglig olikhet råder mellan den äldre och den yngre högangelikanismen, vilken senare, bortsett från enstaka glänsande undantag, icke givit predikan den ställning, som rätteligen tillkommer densamma.

Den förändring, som gudstjänsten undergick under 1800-talet, var ingalunda inskränkt till den del av kyrkan, som direkt påverkats av Oxfordrörelsen. Ett betydelsefullt inslag i denna utveckling utgjorde hymnsångens inflytande, och på denna punkt gingo evangelikalerna i spetsen. Från början utgjorde hymnsången ett element, som upptagits från metodismen och de frikyrkliga. Oxfordrörelsen, särskilt i dess senare faser, ställde sig sympatiskt till denna utveckling, även om man till en början försökte att ta den i de högkyrkliga idéernas tjänst genom att införa översättningar av fornkyrkliga och medeltida hymner. Resultatet blev dock, att en stor mängd hymner av metodistiskt och evangeliskt ursprung hävdade sin plats i de olika hymnsamlingar, som utkommo, ehuru dessa i de flesta fall redigerades från högkyrkligt håll, och de utgöra alltjämt ett säreget inslag också i gudstjänster av ritualistisk typ, där de ofta såväl till innehåll som melodier egendomligt kontrastera mot den liturgiska ramen.

Ej ens på de dogmatiskt mest centrala punkterna, ifråga om helgel- sen och rättfärdiggörelsen, råder någon absolut motsats. Det gäller här en hel komplex av frågor och egendomligt sammanflätade utveck-

lingslinjer, som här endast kunna i största korthet beröras. Betoningen av den personliga helgelsens betydelse binder snarast de båda rörelserna samman. Metodismen hade genom läran om fullkomningens möjlighet satt helgelsen i högsätet. Den rigorösa noggrannhet ifråga om iakttagandet av religiösa plikter, som vi finna hos Simeon, påminner i mycket om det asketiska draget i den äldre Oxfordrörelsen. Det gäller här delvis drag, som äro gemensamma för anglikanismen i dess helhet. Det mystiska inslag, som vi finna i Oxfordrörelsen, och som särskilt framträder i tanken på Guds inneboende och den gudomliga nådens inflöde, möter oss tidigare inom vissa grenar av pietismen och var icke okänt för dess engelska avläggare. Men inom Oxfordrörelsen fick den ny näring genom beröring med de grekiska fädernas fromhet. Också passionsbetraktelsen utgör, som förut berörts, en förbindelselänk. Väl kan det sägas, att medan korset för de evangelikala står som tecknet för det ena offret på Golgata, blir det, särskilt hos Pusey, stundom en symbol för ett stort kosmiskt sammanhang. Men å andra sidan har Oxfordrörelsen i hög grad bidragit till att ge korset en central ställning i teologi och förkunnelse, liksom även i gudstjänstlivet. En luthersk iakttagare kan ej undgå att bli slagen av att krucifixet inom Englands kyrka blivit ett partimärke. De konsekventa evangelikalerna ha städse betraktat dess bruk som romaniserande, men i de anglo-katolska kyrkorna intar det en hedersplats.

En systematisk analys av den traktarianska rättfärdiggörelseläran skulle snarast ha att utgå från Newman's »Lectures on Justification», måhända det mest betydande teologiska arbete, som Oxfordrörelsen frambragt. En dylik analys har jag i annat sammanhang försökt genomföra.¹ Här må endast påpekas, att Newman ingående sysselsätter sig med den lutherska rättfärdiggörelseläran, utan att dock träffa dess kärnpunkt, och att han mot *sola fide* hävdar *fides caritata formata*. Han anknyter därvid till den äldre anglikanska dogmatikens lära på denna punkt, och spårar dess ursprung till Bucer. En luthersk kritiker skulle i Newman's framställning kunna spåra den sammanblandning av rättfärdiggörelsen och helgelsen, som så ofta hos oss tillvitats sekt-rörelser av reformert ursprung. Medan Newman's uppfattning härigenom

¹ Nyanglikansk renässans, III, i Kyrkohist. årsskrift 1933, s. 101 ff.; The Anglican Revival, s. 282 ff.

förräder någon frändskap med vissa former av pietism och evangelikalism, skiljer den sig från dessa framför allt på två punkter: den ena är den betydelse, som tillägges sakramenten, — här är beroendet av katolsk åskådning påtagligt —, den andra är förnekandet av frälsningsvisshetens möjlighet. Detta sammanhänger med den ursprungliga traktarianismens egendomliga grundstämning av ängslan, oro och bävan — som vi förut lärt känna som »the spirit of reserve». Detta är emellertid en av de punkter, där en påtaglig olikhet råder mellan den ursprungliga Oxfordrörelsen och dess senare avläggare.

Många andra punkter skulle behöva tas upp till prövning, om denna undersökning skulle genomföras. I fråga om kultens yttre gestaltning, särskilt under tiden efter den egentliga Oxfordrörelsen, och prästämbetets ställning skulle de djupgående divergenserna tydligt framträda. Det som här anförts torde vara nog för att visa, att förhållandet mellan evangelikalismen och Oxfordrörelsen är betydligt mycket mer komplicerat än som vanligen antagits. Oxfordrörelsen kan ingalunda förklaras som en ny fas av evangelikalismen, men den är icke heller att betrakta enbart som en återupptäckt av den anglikanska kyrkans katolska egenart. Den är en sammansatt företeelse, i vilken många av de utvecklingslinjer, som kunna iakttagas inom andra riktningar och andra delar av kyrkan, gå igen, om än stundom omvandlade och inflätade i ett egendomligt mönster. Intill nutiden ha dessa båda rörelser förblivit polerna i den engelska kyrkans andiiga liv, ingenderas historia är begriplig utan den andras. De ha repellerat varandra, tvingat varandra till större ensidighet, men samtidigt båda mottagit positiva intryck. I nutiden synas de i högre grad än tidigare ha insett sitt beroende av varandra. Därom ha också de högtidligheter, varmed hundraårsminnet begåtts, på flera sätt burit vittnesbörd.¹

¹ Det ämne, som i denna uppsats i sammanträngd form behandlats, har något utförligare framställts av förf. i tre föreläsningar, hållna vid King's College i London den 19, 20 och 21 juni i år. Dessa föreläsningar torde under hösten utkomma på engelska.

TILL KRITIKEN AV HARNACKS SYN PÅ DEN GAMMALKYRKLIGA FRÅLSNINGSUPPFATTNINGEN

AV PROFESSOR RAGNAR BRING, ÅBO

Allt starkare reses numera kravet på en genomförd, grundlig revision av de synpunkter, vilka varit de ledande för Harnacks stora dogmhistoria, vilken ju i hög grad blivit tongivande för uppfattningen av den kristna idéhistorien. Harnacks dogmhistoria har mer än något annat verk arbetat in ritschlska idéer i den teologiska uppfattningen; här framläggas dessa ej i dogmhistoriskt sammanhang utan tillämpas på idéhistorien, så att man får det intrycket, att de verifieras av historien själv. De föreligga också ofta mera fördolda, än vad som är fallet i direkt systematiska framställningar.

Nu finns det säkerligen en kritik av Harnacks synpunkter, vilken mer kan rubriceras såsom en krisartad reaktion mot hela den teologiska ståndpunkt, som denne representerar, än som en vetenskapligt genomförd granskning av Harnacks uppfattning. En sådan reaktion utmärker i ej ringa mån den dialektiska teologien.

All kritik av Harnack orsakas emellertid ej av samma inställning, som denna intar; att denna förresten negativt är ganska bunden av den åskådning, som den vill negera, torde ej vara omöjligt att visa. Man torde kunna påstå, att den dialektiska teologien, trots allt negerande av hela 1800-talets teologi, dock idéhistoriskt sett hör samman med denna teologiska epok, åtminstone om den dialektiska teologien bedömes efter dess utförande och ej efter vissa intentioner, som skulle kunna tala för, att inom densamma något nytt utöver det i 1800-talets riktningar givna vore tillfinnandes. Det finnes emellertid även en opposition mot de harnackska synpunkterna, vilken grundar sig på en helt annan teologisk åskådning och arbetar med en helt annan metod än t. ex. Brunners.

Det torde ej vara för djärvt att nu påstå, att det i och genom den opposition mot de harnackska synpunkterna, som kommit till synes

t. ex. inom svensk systematisk teologi, blivit klart, att Harnacks bedömning av den gamla kyrkans teologi i många avseenden är missvisande. I Den kristna försoningstanken har ju Aulén uppgjort en grundritning av försoningsmotivets struktur i gamla kyrkan, vilken nära nog på varje punkt innebär en brytning med de harnackska synpunkterna, och han har förmått angiva starka skäl för sin uppfattning.¹ Och redan första delen av Nygrens Den kristna kärlekstanken visar ju, att Harnacks syn i de avgörande teologiska frågorna är upplagd på ett sätt, som gör, att han ofta kommer att draga rent felaktiga slutsatser vid bedömandet av materialet.

Om man frågar efter orsaken till att Harnack, vars framställning i ett kvartssekel eller mer gällt såsom den normgivande, nu blivit så pass skarpt kritiserad, är denna, vad beträffar den kritik, som från svenskt håll kommit honom till del, ej blott att hänföra till ett sådant fenomen, som ofta upprepar sig, nämligen att en tid alltid visar tendens att stå särskilt kritisk gentemot den närmast föregående tidens idéer. Ej heller är det fråga om en följdföreteelse till den allmänna teologiska kris, som rått i Tyskland efter världskrigets slut. Man kan tämligen bestämt och konkret angiva grunden till det felaktiga bedömandet av de teologiska frågorna, som man nu tror sig kunna konstatera hos Harnack. Och denna är den teologiska grundsyn, den uppfattning av innebörden i kristendomen, av det äktkristna, som han utgår från och som han faktiskt använder såsom måttstock vid sitt försök att förstå och bedöma de inom gamla kyrkan mötande åskådningarna. Denna har Harnack otvivelaktigt fått från A. Ritschls teologi. Det är Ritschls konception av det äktkristna, som ligger bakom Harnacks arbete, och detta senare kan sägas vara det storartade försöket att enhetligt bedöma hela den kristna dogmhistorien utifrån denna konception av vad kristendomen egentligen innebär.

I och för sig klandra vi ej Harnacks metod att utifrån en given uppfattning av innebörden i det äktkristna (av honom liksom av andra ritschlska teologer stundom betecknad såsom det rent etiska eller det

¹ Jfr till det följande vidare särskilt Aulén, Kravet på en dogmhistorisk revision (denna tidskrift 1933, s. 3 ff.) samt Dens., Die Dogmengeschichte im Lichte der Lutherforschung (Studien der Luther-Akademie hrsg. . . . von C. Stange 1).

etiskt religiösa eller dyl.) söka begripa historiskt givna åskådningar. Detta behöver ej mer innebära en subjektiv värdering än då botanikern vid undersökning av påträffade växter söker bestämma dessa efter förut uppställda begrepp eller uppfattningar om givna sammanhang, om klasser och familjer och söker inordna de nya i dessa. Självfallet kan det då visa sig, att de kända grupperna ej äro tillräckligt noggrant angivna, och en noggrannare bestämning av själva grupperna kan bli nödvändig. Likaså behöver det ej i och för sig innebära en subjektiv värdering att vid undersökningen av ett givet material utgå från en viss uppfattning av det ätkristna — nota bene om man är medveten om dennas hypotetiska karaktär. — Att emellertid Harnack ej klart insett det hypotetiska i utgångspunkten torde likväl vara tydligt.

Då det gäller att granska Harnacks framställning, blir det nödvändigt att framför allt undersöka hans utgångspunkt, det ritschlska bedömandet av innebörden i det ätkristna. Detta kan mycket väl ske under en specialundersökning av det gammalkyrkliga materialet; man kan visa, att detta låter sig bättre förstås genom en annan uppfattning av det för kristendomen typiska. Man kan ju t. ex. uppvisa, att enligt den syn på vad som är med äkta kristendom förenligt eller icke förenligt, som Harnack har, mycket blir svårförståeligt eller oförståeligt. Själva sammanhanget mellan olika föreställningar kan bli oförklarligt genom *en* uppfattning av det för kristendomen typiska men förståeligt genom *en annan*.

I Harnacks framställning är alltså ej *det* i och för sig klandervärt, att han sökt enhetligt förstå de olika åskådningarna. Men kritiken måste inrikta sig mot hans frågeställningar och det sätt, på vilket han bedömt de olika teologiska lärorerna, och undersöka, om detta verkligen är hållbart. Därigenom kommer kritiken att med nödvändighet riktas mot den ritschlska grundsynen på kristendomens egenart. Ut ifrån den måste t. ex. Harnacks motsats mellan det »etiska» och det »fysiska» (»etisk» och »fysisk» frälsningsuppfattning) förstås. Nu kan det visserligen vara så, att Harnack ej alltid tillämpar den bedömningsgrund, som han fått av den ritschlska teologien. Då det historiska materialet svårligen låter sig begripas genom de ritschlska kategorierna, kan Harnack stundom anlägga ganska disparata synpunkter, vilka, huru elegant

de än må vara utförda, likväl lämna en i sticket, om man frågar efter deras inbördes sammanhang och efter den enhet, som kan förena dem och låta det hela bli i sista hand begripligt. Här ta vi emellertid hänsyn till Harnacks syn på vad som är egenartat kristet och hans av denna syn beroende bedömande av den grekiska frälsningsuppfattningen.

Man skulle kunna tycka, att en nära till hands liggande väg för en kritik av Harnacks dogmhistoria vore, att helt enkelt se till, om hans uppfattning stämmer med källorna. Är det enligt källorna så, att frälsningsuppfattningen i gamla kyrkan är »fysisk» eller »naturalistisk», att den tänkes såsom en »farmakologisk process» eller ej? I och för sig kan man nog fråga så. Men det lurar en fara vid ett sådant tillvägagångssätt. Och det är, att man kan råka in i en farlig serie av motsägelser. Det nämnda sättet att fråga förutsätter, att kritiken sättes in rent »historiskt», alltså att det egentligen ej är de *frågeställningar* Harnack utgår från som kritiseras, utan vissa konkreta resultat. Då skulle man kunna komma till den slutsatsen, att Harnack helt enkelt läst orätt i texterna eller vantolkat dessa, men att den kristna idéhistorien likväl låte sig förstås med hans grundbegrepp och utgångspunkter, alltså att hans frågeställning väl vore riktig men att de enskilda resultat, som han kommit till, vore falska. Harnacks uppfattning av vad kristendom egentligen innebure blir då ej anfäktad, men väl det konkreta historiska bedömandet. Eller mer konkret uttryckt: Harnack rör sig vid bedömandet av den gammalkyrkliga teologien med kategorierna etisk och fysisk. Dessa bli ej då som sådana analyserade och kritiserade, men väl tillämpningen av dem, så att t. ex. en del, som han betecknat som fysiskt, visar sig vara etiskt.

Nu lurar faran för en motsägelse vid ett sådant tillvägagångssätt däri, att man härigenom lätt omedvetet binder sig vid Harnacks schema och bejakar detta, samtidigt som man kanske utgått från en ståndpunkt, som är oförenlig med hela Harnacks frågeställning. Ty det är egentligen till en kritik av denna som hela det teologiska läget föranleder forskaren; en sådan kritik ligger implicite i den nya grundritning av den gammalkyrkliga teologien, som ovan berördes. Men

det är tvenne skilda uppgifter, att i Harnacks schema kritisera hans utförande och att kritisera schemat självt. Det är väl ej i och för sig omöjligt att förbinda de båda uppgifterna med varandra, om man nämligen klart insett, att det är fråga om tvenne skilda ting, men det är nödvändigt att ha klart för sig sammanhanget mellan Harnacks bedömande av t. ex. den gammalkyrkliga teologien och själva hans frågeställning.

Då Harnack begagnade sina nästan till teologiska slagord vordna uttryck »etisk», »fysisk», »farmakologisk process» m. m., så tjänade dessa uttryck för honom såsom medel att åskådliggöra vederbörande åskådnings förhållande till den enligt hans uppfattning äkta kristendomen. »Etisk» betyder för Harnack ofta ungefär detsamma som äktkristen, ty kristendomen är enligt Harnack just till sitt väsen etisk. »Fysisk» angiver å andra sidan en frälsningsuppfattning, som till sin natur ej är typiskt kristen. Att säga att frälsningsuppfattningen är fysisk och att säga att den äktkristna uppfattningen ej föreligger är för Harnack ungefär samma sak. Då han alltså sätter etiskt mot fysiskt eller naturalistiskt eller därmed likvärdiga uttryck, så är det ungefär detsamma, som om han ställde mot vartannat äktkristet och icke äktkristet. Och om man i detta schema menar sig kunna visa, att Harnack rent »historiskt» tagit miste, att alltså det såsom »fysiskt» förklarade ej är detta utan »etiskt», kan resultatet bli, att det undersökta, den grekiska frälsningsläran, blir förklarad äktkristen i *Harnacks mening*. Å andra sidan blir man i en modern undersökning säkerligen av andra skäl tvingad att upplösa förbindelsen mellan det etiska i Harnacks mening och det äktkristna. Man kan så förledas till att motsäga sig själv genom att under en kritik av Harnack godtaga själva hans frågeställning.

Om man vill framhålla, att Harnacks dogmhistoria måste betraktas såsom ett historiskt verk och ej såsom ett systematiskt och att den skall kritiseras under ett rent historiskt tillvägagångssätt, förbiser alltså ett sådant resonemang en viktig omständighet. Då det såsom här är fråga om idéhistoria, är det som undersökes ej något i och för sig på det sättet fastställbart, som då det är fråga om yttre händelser. Utan de svar man kan få på en undersökning av den art, som det här är fråga om, måste i viss mån bero på hur man frågar. Ej så, att svaret skulle

kunna härledas ur frågan, men själva sättet att ställa frågan är likväl såtillvida avgörande, som man ej gärna kan erhålla ett riktigt svar på en oriktigt ställd fråga. Och det sätt, varpå frågorna ställts av Harnack, då han vill visa, att den grekiska frälsningsuppfattningen utmärkes av ett fysiskt drag, går som sagt tillbaka på en systematisk syn, enligt vilken en fysisk frälsningsuppfattning ställes emot en etisk. Att i den frågeställningen vilja »historiskt» visa, att Harnacks uppfattning av frälsningen i gamla kyrkan är oriktig, torde kunna komma att innebära, att den harnackska grundsynen bejakas.

Nu menar otvivelaktigt Harnack själv, att hans framställning äger en rent historisk karaktär. Man kan ju i anslutning till detta observera, huru han bestämmer sin metod i början av *Das Wesen des Christentums*. Han vill, säger han, vid sin framställning av kristendomen besvara frågan, vad kristendom är, helt enkelt i historisk mening, »d. h. mit den Mitteln der geschichtlichen Wissenschaft und mit der Lebenserfahrung, die aus erlebter Geschichte erworben ist».¹ — Denna livserfarenhet torde emellertid i sig innehålla ett moment, som måste klarläggas med systematisk-teologiska metoder. Med den torde, så som Harnack tillämpar den, nämligen sammanhänga en viss uppfattning av vad som är för kristendomen centralt och väsentligt. — Harnack menar nu, att genom hans tillvägagångssätt såväl en apologetisk som en religionsfilosofisk betraktelse avvisas från hans undersökning av kristendomens väsen. Vid avvisande av den religionsfilosofiska betraktelsen säger Harnack: »Würden wir sie vor sechzig Jahren gehalten haben, so würden wir uns bemüht haben, durch Spekulation einen Allgemeinbegriff von Religion zu finden, und nach ihm die christliche zu bestimmen versuchen. Allein wir sind mit Recht skeptisch geworden in Bezug auf dieses Verfahren. Latet dolus in generalibus. Wir wissen heute, dass Leben sich nicht durch Allgemeinbegriffe umspannen lässt, und dass es keinen Religionsbegriff giebt, zu welchem sich die wirklichen Religionen einfach wie die Species verhalten.»²

¹ A. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, 1903, s. 4.

² a. a. s. 5 f.

Nu skulle man emellertid kunna fråga, om rätta metoden att undvika ett spekulativt konstruktivt förfarande är en rent historisk metod i Harnacks mening. Man förbiser vid dylika försök lätt det nyss nämnda, att, då det gäller idéhistoriska undersökningar, problemställningen kan vara av avgörande betydelse för hela den frågas lösning, varmed man arbetar. Och många framställningar, som velat vara rent historiska och icke dogmatiska eller spekulativa, ha i själva verket utbytt en medveten, fixerad och klart utsagd utgångspunkt för olika frågors behandling mot en omedveten eller ej uttalad, men i alla fall faktiskt förutsatt dogmatisk position.

Det torde vara omöjligt att läsa Harnacks Kristendomens väsen eller hans stora Lehrbuch der Dogmengeschichte utan att få en stark känsla av att han i själva verket utgår från en ganska bestämd syn på vad religion med avseende på dess konkreta innehåll bör innebära.¹

Att Harnack här har en bestämd uppfattning av vad religionen i allmänhet bör ha för innehåll, torde ej kunna förnekas. Han syftar i uti nedanstående not anf. stycke närmast på kristendomen, och förutsättningen för hans bedömande av förhållandet mellan protestantism och katolicism är ju en bestämd uppfattning av den kristna religionens ideala innebörd. Måttstocken för vad kristen religion bör vara menar han sig historiskt ha kunnat fastställa genom framställningen av Jesu religion. Bortsett från den svårighet, som den paulinska kristendoms-

¹ Harnack säger till exempel om protestantismen: »*Reformation*, d. h. Erneuerung ist der Protestantismus gewesen in Bezug auf den Kern der Sache selbst, in Bezug auf die *Religion* und darum auf die Heilslehre. Es lässt sich das vornehmlich an drei Punkten zeigen. *Erstlich*: Die Religion ist hier wieder auf sich selbst zurückgeführt worden, sofern das Evangelium und das ihm entsprechende religiöse Erlebnis in den Mittelpunkt gerückt und von fremder Zuthat befreit worden sind. Aus dem ungeheuren, weitschichtigen Gefüge, das man bisher 'Religion' genannt hatte, aus jenem Gefüge, welches das Evangelium und das Weihwasser, das allgemeine Priestertum und den thronenden Papst, den Erlöser Christus und die heilige Anna umfasste, ist die Religion herausgeführt und auf ihre wesentlichen Faktoren *reduziert* worden, auf das Wort Gottes und den Glauben. *Kritisch* wurde diese Erkenntnis geltend gemacht gegenüber allem, was auch 'Religion' sein und sich gleichwertig mit jenen Grössen verbinden wollte. Jegliche wirklich bedeutende Reformation in der Geschichte der Religionen ist in erster Linie stets *kritische Reduktion*; denn im Laufe ihrer geschichtlichen Entwicklung zieht die Religion, indem sie sich den Verhältnissen anpasst, sehr viel Fremdes an sich, produziert mit ihm zusammen eine Fülle von Zwitterhaftem und Apokryphem und stellt es notgedrungen unter den Schutz des Heiligen.» (a. a. s. 168.)

synen vållar honom är det emellertid tydligt, att denna måttstocks fastställande ej är oberoende av Ritschls syn på det egenartat kristna. Och Harnack synes vidare ha sett det egenartat kristna såsom det typiskt religiösa. Religionen är i protestantismen återförd till sig själv, heter det, och om än här med religion åsyftas kristen religion, torde även den tanken ljuda igenom, att *religionens* väsen också kommer fram i *kristendomens* väsen.

Religionen avslöjar, säger Harnack, livets mening.¹ Jesu religion innehåller det djupaste och mest avgörande i människolivet, uttalat med en enkelhet, som om det vore något självklart. Jesu försynstro är antingen ett meningslöst tal, eller har religionen här kommit till sitt högsta stadium.² Här uppträder religionen med anspråk på att avslöja livets urgrund och mening. Jesu förkunnelse kan ju enligt Harnack återföras till de båda styckena: Gud såsom Fadern och människosjälens oändliga värde³; genom detta visar det sig, att evangelium ej är en religion sådan som andra, att det ej i sig har något statutariskt eller partikularistiskt och »att det således är religionen själv».⁴ Och det sedliga är i Jesu förkunnelse utsöndrat från alla för detsamma främmande kombinationer; i evangelium är det fråga om den allmänna moralen.⁵ Moral och religion äro i ödmjukheten i evangeliet förenade i ett. — Många fler exempel skulle kunna givas på att Harnack i själva verket har en bakomliggande konkret syn på vad som är religionens väsen.

Aulén har på flera ställen framhållit, att de idéer, vilka enligt Harnack utgöra kristendomens väsen, starkt erinra om, för att ej säga äro identiska med upplysningstidens uppfattning av de för all religion väsentliga tankarna: Gud, dygd och odödlighet. Det vi här särskilt vilja fästa oss vid är, att Harnack faktiskt haft ett innehållsbestämt religionsbegrepp och en konkret uppfattning av innehållet i det sedliga vid sina dogmhistoriska undersökningar. Religionen är ett bestämt värdebetonat begrepp; i religionen framkommer och hävdas ett konkret värde. Därmed är egentligen också givet, att religionen i

¹ Harnack, a. a. s. 27, 188 f.

² a. a. s. 44 f.

³ a. a. s. 40 ff.

⁴ a. a. s. 41.

⁵ a. a. s. 46.

dess historiska framträdande föreligger i olika utvecklingsstadier, i vilka religionsvärdet realiserats i olika hög grad. Redan av det ovan anförda framgår, att evangeliet enligt Harnacks mening är religionens högsta stadium och därmed principiellt religionsvärdets fulla realisering.

»Moral» är ej ett entydigt begrepp; det finns i och för sig ej något bestående moralvärde, om vilket man skulle kunna tala såsom om något känt och erkänt. Och likaså representerar ej heller »religion» ett visst givet värde, som skulle kunna föreligga i högre eller lägre grad. Om katolicismen säges vara moralistisk, innebär detta ej, att »moralen» där skulle spela större roll än för Luther eller att »religionen» skulle vara mer framträdande hos honom än hos katolicismen. Emellertid synes Harnack faktiskt ha tänkt sig religionen och moralen såsom innehållsbestämda storheter, såsom uttryckande konkret bestämda värden. Att en dylik övertygelse om konstaterbarheten av vad som verkligen är »religiöst» och vad som ej är religiöst ligger bakom Harnacks dogmhistoriska utredningar framgår just av hans framställning av den moralisering, som han menar kristendomen ha genomgått i katolicismen, liksom av hans uppfattning av den gamla kyrkans åskådning; då frälsningen där säges ha fattats i »fysiska» eller »naturalistiska» kategorier, innebär detta, att det religiösa där ej skulle kommit till sin rätt.

Naturligtvis ligger det icke något oriktigt däri, att man påpekar, att en religion under en viss tidsperiod blir utsatt för en intellektualistisk eller moralistisk omtolkning. Men under ett sådant resonemang som Harnacks, att den gamla kyrkans teologi vore en den grekiska andens seger på kristen mark, döljer sig en dunkelhet. Man tänker då gärna religionen såsom ett mer eller mindre klart fattat värdebegrepp och moralen såsom ett annat. I stället för att sätta *en* religion emot en annan och en bestämd moral emot en annan moral opererar man så med begreppen religion och moral, såsom om dessa vore entydiga, innehållsfyllda begrepp.

Anledningen till att talet om en religions intellektualisering eller moralisering kan vara dunkelt kan sägas vara, att innebörden i moralism, resp. intellektualism ej alltid klarlägges. Med dessa begrepp anges

egentligen särskilda typer av religion. Den katolska fromhetstypen är ju en särskild religionstyp. Om man säger, att den är moralistisk, får detta, som nyss sades, ej betyda, att den mer betonade moralen, under det att t. ex. den evangeliska typen i motsats därtill lade all vikt vid det religiösa (om man resonerar så, tänker man sig moral, resp. religion såsom i och för sig innehållsbestämda begrepp); ett sådant betraktelsesätt skulle föra helt vilse. Sant kan visserligen vara, att katolicismen kan betecknas såsom moralistisk; moralistisk vill här emellertid angiva en särskild religionstyp, en frälsningsväg, som utmärkes av att människan med vad hon själv åstadkommer vill förvärva sig rättfärdighet inför Gud och salighet. Detta är emellertid något helt annat, än att den katolska åskådningen skulle utmärkas av att med den vore förbunden ett starkt betonande av vissa moraliska värden.¹

När Harnack framhåller, att den gamla kyrkans teologi bär vittne om den grekiska andens seger på kristen mark och att frälsningsuppfattningen är »fysisk», ligger som sagt där bakom tanken på att den grekiska teologien ej gör fullt rätt åt »rent religiösa» synpunkter. Då föreligger hos honom den uppfattningen, att den enligt hans mening äktkristna frälsningssynen är mer »religiös» än den »fysiska». Den kristna frälsningsuppfattningen synes mer realisera ett bestående religionsvärde än den »fysiska». Här föreligger då tydligen tanken på att religionen såsom sådan vore ett enhetligt värde; en intellektualisering, moralisering eller övergående till »fysiska» kategorier vid frälsningssynen innebure då, att detta religionsvärde mindre fullkomligt eller ej alls realiserades. Denna uppfattning sammanhänger i själva verket med upplysningstidens i sista hand värdemetafysiska tanke på en gemensam kärna i all religion.

Det är därför ej heller förvånande, att Harnacks bestämning av

¹ Det vore också klargörande att vid jämförelse mellan romersk och evangelisk åskådning betona, att det ej blott, såsom man ofta framhäver, är därutinnan, som de båda åskådningarna skilja sig från varandra, att den romerska kan sägas vara moralistisk; det som Luther opponerar sig mot kan med väl så stor rätt sägas vara den katolska »idealismen»; det är den religiösa typ, som kan kallas »idealism», mot vilken Luther vänder sig; enligt denna blir ratio principen för frälsningen. Under hela polemiken mot gärningarnas rättfärdighet, mot den katolska moralismen, följer sig egentligen för Luther en kamp mot ratio såsom religiös princip. (Jfr Nygren, Syntes eller reformation, denna tidskr. 1932, s. 113 f., samt Aulé n, Die Dogmengeschichte im Lichte der Lutherforschung, s. 14 f.)

den grekiska frälsningssynen ej är helt klar. Den nyplatoniska frälsningssynen kan han fatta som »religiös» och låta den stå kristendomens nära, under det att han som motsats till kristendomens frälsningssyn ställer den »fysiska». Att mycket, som Harnack räknat som hellenskt, fysiskt, är helt äktkristet, torde numera vara klart ådagalagt.¹ Aulén har otvivelaktigt visat, att de dramatiska, stundom drastiska bilder, vilka ej sällan begagnats, ej äro uttryck för en mytologi, som står verkligt »religiösa» synpunkter fjärran, utan att kristna motiv dölja sig därbakom. Och den s. k. fysiska frälsningsuppfattningen kan likaså vara bärare av motiv, vilka vid en noggrannare strukturanalys visa sig vara äktkristna.

Framför allt gäller det, att ej å ena sidan ställa förment »religiösa» och kristna synpunkter och å den andra en intellektualistisk, moralistisk eller fysisk syn, vilken fattas såsom i lägre grad religiös än den förra. Den verkliga uppgörelsen går tydligen mellan tvenne religiösa typer; så står den kristna och den religiösa typ, som föreligger fullt utbildad i nyplatonismen, emot varandra såsom radikala motsatser. Här stå tvenne religioner mot varandra. Att säga att den ena vore mer religiös än den andra vore meningslöst. — Då Harnack härvidlag ej ställt frågorna klart, har detta ej blivit tydligt.

Kritiken av Harnack har — det torde kunna framgå av det ovanstående — att taga hänsyn till tvenne olika punkter; det gäller att analysera 1) Harnacks bestämning av den såsom »fysisk» betecknade frälsningen, och 2) hans uppfattning av det typiskt kristna, den »etiska» frälsningssynen. Nu torde man kunna säga, att förhållandet till nyplatonismen kan vara belysande för Harnacks ställning. Vi kunna utgå från att det numera måste anses ådagalagt, att kristendomen och nyplatonismen representera tvenne olika frälsningstyper.² Harnack har emellertid ej känt, hur stark motsatsen är mellan dessa. I motsättningen mellan etisk resp. religiös och fysisk frälsningsuppfattning låter Harnack nyplatonismen snarast komma att höra till den etiska (resp. religiösa).³

¹ Jfr Aulén, Den kristna försoningstanken, s. 38 ff., 70 ff.

² Detta synes Nygren ovedersägligen uppvisat i Den kristna kärlekstanken.

³ Jfr hans numera ofta citerade uttalanden om Augustinus, att dennes åskådning, då den höjde sig över vulgärkatholicismen, var »neuplatonisch und schlicht-religiös». (Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 4 uppl., s. 203 not.)

Därför räcker det ej vid en undersökning av den gammalkyrkliga frälsningsuppfattningen att blott vederlägga Harnacks syn på den såsom »fysisk» fattade frälsningen. Man måste granska själva hans frågeställning och analysera hans uppfattning av vad som är egenartat kristet. Om man menar sig blott »rent historiskt» visa, att Harnacks uppfattning av den grekiska frälsningsläran såsom fysisk är oriktig, kan man förledas att, såsom ovan påpekats, bindas vid hans problemställning och i stället då hävda, att den är etisk. Men också just Harnacks begrepp »etisk» måste analyseras; man kan ej stanna med mindre än att man angiver, vilka motiv som ligga bakom den gammalkyrkliga frälsningsuppfattningen. Och därvid måste man helt lämna de kategorier, vilka Harnack rör sig med. Det är ej motsatsen etisk — fysisk, som är den vid bedömningen avgörande motsatsen. Överhuvud har man ju ofta ställt det etiska eller personliga emot det naturartade eller »magiska». En sådan motsättning ställer ej klart tvenne religiösa typer emot varandra utan menar, att det ena ledet i motsättningen i sig företräder något mer religiöst, ett högre värde än det andra. Man måste ställa emot varandra tvenne klart bestämda religioner, tvenne frälsningsuppfattningar; efter att ha fixerat det för kristen frälsnings-syn egenartade måste man vid bedömningen av den gamla kyrkans åskådning bestämma den typ, med vilken man då hade att göra upp, mot vilken det gällde att hävda kristendomen.

Då man tror sig begagna en rent historisk (i motsats till systematisk) metod, är det alltså möjligt, att man, utan att märka det, bejaktar förutsättningar, vilka höra samman med den problemställning, i vilken man rör sig. Det är därför nödvändigt att granska själva frågeställningen och i stället för en förment historisk förutsättningslöshet klargöra undersökningsmetoden; man måste låta den historiska undersökningen bli en motivhistorisk undersökning, vilken fixerar de olika religiösa typer, som det kan bli fråga om, och som under arbetet med materialet söker allt närmare bestämma innebörden i dessa. Då är metoden systematisk; samtidigt är den i en mening historisk; den utgår ej från icke genomtänkta förutsättningar men ej heller från ett spekulativt bestämmande av ett visst innehåll i religionens eller moralens allmänna begrepp — en tanke därpå kan tvärtom, såsom visats, faktiskt ha förutsatts

under en förment historisk objektivitet¹ — utan bestämmelser, såsom all vetenskap, sitt objekt hypotetiskt och söker under forskningens framåtskridande allt klarare angiva dettas innebörd. Därför är den motiv-historiska undersökningen så litet en motsats till en förutsättningslös historisk undersökning, att tvärtom en sådan härvidlag är möjlig blott såsom en motivundersökning med antydd innebörd.

Det är alltså omöjligt att »rent historiskt» (i motsats till systematiskt) undersöka Harnacks uppfattning; själva hans problemställning måste granskas. Nu kan det synas, som om det just vore en sådan granskning, som den dialektiska teologien ville underkasta Harnack; Brunner opponerar sig ju just mot den nämnda motsättningen etisk—fysisk. Härvidlag gäller det emellertid att närmare se till, vilken motsättning Brunner vill sätta i stället för den avvisade.

Den kritik, som Brunner underkastat Harnacks dogmhistoriska framställning, kan som sagt sägas ta sikte på den systematiska frågan; kritiken gäller själva frågeställningen och den med denna sammanhängande uppfattningen av kristendomens egenart. Och det är just Harnacks motsättning etisk—fysisk, som Brunner angriper. I den har Harnack fogat in sin syn på den gammalkyrkliga frälsningsuppfattningen. Denna motsättning är emellertid, framhåller Brunner, ej träffande för kristendomens del. »Diese Disjunktion besteht darum nicht, weil der Gegensatz Natur—Geist nicht, wie das moderne idealistisch-theologische Denken behauptet, der wahrhaft ernste Gegensatz

¹ Man kan lätt komma till den uppfattningen, att en dogmhistorisk undersökning kunde vara rent »historisk» och oberoende av systematiska förutsättningar, om man med- eller omedvetet utgår från att religionsbegreppet såsom sådant hade ett konkret innehåll, och att vad som i och för sig vore religiöst alltså vore något bekant eller självklart. Ty om så vore fallet, bleve ju uppgiften blott den att historiskt fastställa, om detta kända religionsbegrepp föreläge eller ej. Man fixerar då ej själva problemet, vad som kan sägas vara egenartat kristet, och man söker ej angiva, vilken metod som måste användas för att fastställa detta. Och det blir då aldrig klart, att man måste hypotetiskt antaga och historiskt söka verifiera, vilken kristendomens egenart är, utan det kan förefalla, som om man kunde bortse från de systematiska frågorna och blott »historiskt» söka konstatera, om kristendom föreligger eller ej. Man har då utbytt ett genomtänkande av själva de förutsättningar, från vilka man utgår, mot ett oreflekterat antagande av att lösningen av själva utgångsproblemet vore något självklart.

ist, sondern ein relativer Unterschied unterhalb des wahren Gegensatzes: Gott—Kreatur.»¹

Brunner menar alltså, att den motsättning Harnack begagnar ej vore den »sanna» motsatsen. Nu vore det i och för sig mycket att invända mot Brunners mening, att man skulle kunna tala om en i och för sig »sann» motsättning. Man skulle kunna fråga, vad det innebär, att en motsättning är »sann». Nu hålla vi oss emellertid blott till att Brunners kritik här går ut på att ersätta motsättningen mellan etiskt och fysiskt med motsättningen »Gott—Kreatur». Och vår fråga blir då, om det verkligen innebär en förändring i den meningen, att den gammalkyrkliga frälsningsuppfattningen bättre låter sig förstås med hjälp av denna motsättning, och om denna verkligen betyder något principiellt nytt i förhållande till den harnackska.

Brunner vill visa, att motsättningen etisk—fysisk eller ande—natur tillhör ett idealistiskt tänkande, under det att den kristna motsättningen vore Gud—värld. »Dieser Gegensatz physisch—ethisch (geistig), Erkenntnis—Sittlichkeit, ist der des Idealismus. Der des christlichen Glaubens heisst: Gott—Welt, Glaube—Vernunft (einschliesslich die sittliche), Gottesnatur—Kreatur, wobei alles, was jetzt Welt und Kreatur heisst, auch als Reich der Sünde bestimmt ist.»² Brunner menar, att Harnack förväxlar dessa båda motsättningar. Detta beror på hans etiska rationalism; han utgår från en syn på kristendomens innebörd, vilken är beroende av idealismens uppfattning.

Nu torde man nog på ganska goda grunder, vilka emellertid ej här skola närmare utvecklas, kunna säga, att Brunner har rätt däri, att den harnackska motsättningen sammanhänger med 1800-talets idealistiska tänkande. Frågan blir emellertid, om ej Brunners egen motsättning också gör det. Därvid kan man först observera, att motsättningen Gud—värld är en motsättning av metafysisk innebörd.³ I förhållandet mellan Gud och världen intänkes här en absolut motsats, och det torde vara omöjligt att komma ifrån, att den måste vara av metafysisk art. Men den dialektiska teologien observerar ej, att om man talar om Gud såsom en absolut motsats till världen, man binder sig

¹ Brunner, *Der Mittler*, s. 222 f.

² a. a. s. 223.

³ Jfr min skrift *Till frågan om den systematiska teologiens uppgift*, s. 37 ff. — Jfr också Bohlin, *Tro och uppenbarelse*, t. ex. s. 69 ff.

just i det idealistiska tänkandets metafysik eller i frågeställningar, vilka sammanhånga med denna. Motsatsen mellan tro och förnuft har, om förnuft avser tänkandet och dess intentioner, otvivelaktigt metafysisk innebörd; då Luther satte fides mot ratio, var det fråga om tvenne gudsförhållanden, vilka ställdes mot varandra, det från människan utgående och det från Gud utgående. Men denna motsättning jämför den dialektiska teologien med motsättningen mellan »Gott und Kreatur», mellan Gud och det skapade. Därigenom förvandlar den motsättningen mellan vad Luther kallat för fides och ratio till en motsättning av metafysisk innebörd. — Att emellertid även försök att ge uttryck åt Luthers motsats mellan fides och ratio förekomma torde vara tydligt, men dessa stå i strid med den nämnda metafysiska motsatsen.

Den till grund för idealistiskt tänkande liggande metafysiken uppträder i många former. Den ligger bakom den mot den kontinentala rationalismen intensivt fientliga engelska empirismen; den ligger också bakom transcendentalfilosofien, och om den dialektiska teologien tror sig kunna avvisa den i den form, som den har hos Harnack och den ritschlska teologien, genom att ersätta motsättningen etisk—fysisk med motsättningen Gud—värld, betyder detta blott, att en form av det metafysiska tänkandet ersatts med en annan. Motsättningen mellan Gud och världen kommer faktiskt, om man utgår från denna såsom grundmotsats, att innebära detsamma som den i det metafysiska tänkandets historia välkända motsatsen mellan det absoluta och det relativa eller mellan det oändliga och det ändliga. Ut ifrån denna sista motsats kan man rent av förstå sammanhanget mellan olika former av metafysiskt tänkande.¹

Harnack utgår alltså vid skiljandet mellan det kristna och det hellenska från att fråga, om frälsningssynen är etisk eller fysisk; Brunner begagnar vid sin fråga schemat Gud—värld och därmed liktydiga begrepp. Båda dessa sätt att fråga utgå från en metafysiskt eller idealistiskt tänkt motsättning.

Dogmhistorien måste försöka visa, vad som går tillbaka på kristna motiv och vad som är uttryck för en för kristendomen främmande

¹ Jfr Phaléns med rätta berömda skrift Kritik av subjektivismen, i festskriften för Burman.

religionssyn. Det är nödvändigt att motivhistoriskt uppvisa, vad som kan visas stå i organiskt sammanhang med kristen åskådning och vad som är uttryck för en annan religionstyp än kristendomens. Brunner kan sägas ha rätt i att Harnack ställt sina frågor på ett sätt, som ej kan ha någon möjlighet att i sista hand verkligen skilja mellan kristna och för kristen religionstyp främmande motiv; Brunners eget sätt att fråga för emellertid ej över den av honom bekämpade idealismens förutsättningar och kommer att inpassa den gammalkyrkliga frälsningstanken i ett för kristendomen främmande schema. Därigenom kan aldrig ett riktigt svar erhållas med avseende på vad som är att förstå såsom uttryck för kristna eller för icke kristna motiv.

Det ligger nu ganska nära till hands att sammanblanda en sådan kritik, som Brunner givit av Harnacks åskådning, med t. ex. den, vilken Aulén gjort sig till målsman för. Och dock kan intet vara mera ödesdigert. Ty det som är utmärkande för Auléns uppfattning är just, att han ej utgår från en frågeställning, som är beroende av metafysiskt tänkande. Ut ifrån en såsom en arbetshypotes uppställd syn på det för kristendomen egenartade har han gått till den gammalkyrkliga frälsningsuppfattningen, och det har då visat sig, att Harnacks uppfattning av dennas innebörd är ohållbar. Där Harnack konstaterar oförenliga tankelinjer, har Aulén kunnat påvisa, att på ett enhetligt motiv återgående tankegångar föreligga. Mycket, som Harnack avvisat såsom uttryck för en naturalistisk, fysisk frälsningsuppfattning från den typiskt kristna, har Aulén kunnat visa vara uttryck för ätkristna motiv.¹

Detta betyder emellertid ej, att Auléns uppfattning helt enkelt skulle vända upp och ned på Harnacks syn och att den förre nu utan vidare förklarade hela den gammalkyrkliga frälsningssynen som uttryck för ätkristna motiv, under det att Harnack talat om en fysisk eller naturalistisk frälsningsuppfattning. Aulén har visserligen på avgörande punkter påvisat, att där Harnack ser frälsningsuppfattningen såsom naturalistisk, i själva verket ätkristna motiv föreligga. Därmed är

¹ Jfr t. ex. Aulén, Den kristna försoningstanken, s. 41 ff., 67 ff.

emellertid ej sagt, att den gammalkyrkliga teologien *blott* gäve uttryck åt äktkristna motiv.

Aulén har i Den kristna försoningstanken s. a. s. gjort ett längdsnitt genom den gammalkyrkliga idéhistorien; han har därvid intresserat sig för de äktkristna motiven och följt dem. Om man nu vill fullfölja Auléns uppslag och på enskilda punkter undersöka den grekiska frälsningsläran, måste man emellertid, om man tar upp till behandling ett kortare, bestämt avsnitt av den gammalkyrkliga teologien, giva akt på, att det kan bli nödvändigt att skarpt fixera ej blott de kristna utan också de i strid mot dessa stående, från hellensk religion stammande motiven. Vid ett tvärsnitt genom gamla kyrkans teologi gäller det just att söka fixera, hur de olika motiven bryta sig mot varandra;¹ då man därvid måste behandla sådant, som Harnack räknat till den fysiska frälsningssynen, är det möjligt, att detta bör hänföras till äktkristna motiv. Men det kan också hända, att man på andra grunder än dem Harnack sett måste förklara att bakom detta ligga med hellensk fromhet sammanhängande motiv. Man kan aldrig vända om Harnacks uppfattning och helt enkelt sluta till att äktkristna motiv föreligga, därför att man kan visa, att frälsningsuppfattningen ej är i Harnacks mening naturalistisk eller fysisk.

Faran att gå till väga på sist antydda sätt synes oss kunna illustreras genom den framställning av den grekiska frälsningsläran, vilken Folke Boström givit.² Att det är utomordentligt glädjande, att den grekiska frälsningsläran undersökes, behöver här ej utföras.³ I denna

¹ Nödvändigheten av detta har Aulén flerstädes betonat; han har t. ex. i Kravet på en dogmhistorisk revision (se ovan i denna tidskrift, s. 9) framhållit, att Harnack försummat att ta sikte på den fundamentala skillnaden mellan kristen och idealistisk soteria; det räcker ej att bara ta sikte på förhållandet till »metafysik» och rationell spekulatio; det gäller att avslöja grundolikheten mellan kristendomen och den idealistiska frälsningsläran.

² Boström, Studier till den grekiska teologiens frälsningslära. 1932.

³ I det följande skola vi till kritisk granskning upptaga metoden i Boströms handling. Då vi emellertid ej äsyfta att här recensera detta arbete, är här ej platsen att betona det värdefulla däri. Att ett ytterligt intressant material blivit framlagt är ju tydligt, och vi vilja ej med det följande förringa värdet i Boströms intressanta arbete. Men det är i forskningens nuvarande läge, synes det oss, nödvändigt att diskutera en del metodfrågor, vilka enligt vår mening äro av avgörande betydelse också för behandlingen av den gammalkyrkliga frälsningsuppfattningen. För att belysa dessa måste

undersökning saknar man emellertid just en principiell analys av de frågeställningar, med vilka Harnack rört sig, och en skarpare fixering av den metod, som kan användas vid en analys av frälsningsläran i den grekiska teologien. Man vet ej fullt säkert, om författaren avsett att helt enkelt låta källorna visa, att den frälsningsuppfattning, som Harnack kallat »fysisk», ej är fysisk och ej vidare göra upp med Harnacks frågeställning, eller om han med systematisk metod i betydelse av motivforskning i ovan angiven mening velat demonstrera ohållbarheten av den harnackska frågeställningen. Boström säger sig vilja visa, att Harnacks tal om den fysiskt fattade frälsningen ej verifieras av källorna. »Vi vända oss», säger han, »först till en analys av tankarna beträffande synd och död, för att se i vad mån den traditionella synens tal om en huvudsakligen 'fysisk' syn på fördärvet kan betraktas som ägande sin grund i en korrekt föreståelse av det föreliggande materialet.»¹ Men då synes författaren ha ställt sig in i det harnackska sättet att fråga och försökt att visa, att det, som Harnack kallat »fysiskt», ej är fysiskt utan — det blir då konsekvensen — fastmer etiskt. Detta framgår också av de slutsatser han å sid. 155 f. drar av sin tidigare framställning. »Nu verkar det», heter det där, »ju ofta som den förment fysiska karaktär, som den grekiska frälsningstanken skall äga, hade sin grund i undanskjutande av etiska kategorier och ett fattande av fördärvet såsom varande av främst fysisk art.» Detta vore emellertid ej fallet; man hade tvärtom även etiskt sökt en motivering för den »fysiska» tanken på uppståndelse-

vi särskilt taga upp partier från Boströms arbete, gentemot vilka vi ställa oss kritiska, vilket som sagt ej får tolkas, såsom om vi ej förstode att uppskatta värdet av detta.

Vad själva förhållandet till Harnack beträffar, äro vi ense med Boström i att Athanasius' liksom Methodius' teologi ej kan tolkas på Harnacks sätt. Och om vi i det följande gentemot Boström betona det starka nyplatoniska inslaget i nämnda teologers åskådningar, innebär detta ej, att vi skulle vilja företräda den meningen, att dessa helt återgingo på nyplatoniska motiv. Men då man får det intrycket av Boströms avhandling, att han menar, att de huvudsakligen återginge på kristna motiv, och vill visa detta med ett stort antal citerade eller refererade texter, må framhållas, att *dessa texter* stundom äro ganska klara uttryck för ej kristna utan hellenska (platoniserande) tankegångar. Att vi ensidigt ta fram sådana texter innebär alltså ej, att vi ville påstå, att nyplatoniska motiv vore överallt bestämmande; fastmer mena vi, att dessa brottas med äktkristna; men det är just en klarare teckning av denna brottning, som vi efterlysa.

¹ Boström, a. a. s. 18. — Vi bortse här från frågan, om ej Boström stundom något förgravar Harnacks syn.

kroppen.¹ — Resonemanget här synes förutsätta, att Harnacks sätt att fråga, om frälsningen är av etisk eller fysisk innebörd, i och för sig godtoges, men att hans sätt att besvara frågorna bedömes såsom oriktigt.

Boström lägger alltså upp sin undersökning såsom en vederläggning av Harnacks syn. Det är av vikt, säger han, att det material, som behandlas, »äger representativ karaktär för den grekiska teologiens (fysiska?) frälsningslära.»² Frågeställningen är då Harnacks: etisk eller fysisk.³

Ett intryck av att Boström i själva verket i ej ringa mån rör sig med Harnacks frågeställningar får man också genom det sätt, på vilket han ställer en »praktisk-religiös» åskådning och en metafysisk dualism emot varandra. Beträffande Athanasius säger han: »Grunden till sinnevärldens, kroppslighetens ställning ligger dock ej i en metafysisk dualism mellan materia—ande, så att denna motsats eller motsatsen

¹ Boström, a. a. s. 154.

² a. a. s. 18.

³ Också försöket, att låta de undersökta teologerna vara representativa för grekisk frälsningslära, talar för detta. Man måste fråga: för vilken teologi är Athanasius representant. Harnack har kunnat låta Athanasius' liksom Methodius' teologi vara representativ för den grekiska frälsningsläran just därför att den grekiska teologien i viss mån för honom kunnat bringas under en enhetlig nämnare tack vare tanken på den »fysiska» frälsningssynen. Methodius för enligt Harnack på ett typiskt sätt samman traditionen från Origenes med kyrklig teologi. Om det är så, att Harnacks syn på den naturalistiska frälsningstanken såsom något för den grekiska frälsningsuppfattningen karakteristiskt säges vara oriktig, måste man fråga, om den grekiska teologien alls äger någon enhetlig prägel.

Naturligtvis kan man tala om en viss särkaraktär inom den grekiska teologien t. ex. i jämförelse med den romerska och visa att en viss enhetlighet i litterärt avseende eller dylikt förefinnes, men här gäller frågan motiven; och följderna av kritiken av Harnack måste bli att man uppvisar, att inom gamla kyrkan olika motiv bryta sig mot varandra. Om nämligen mycket av det, som Harnack sett såsom uttryck för en fysisk frälsningssyn, kan visas vara uttryck för ätkristna motiv, men å andra sidan ej alls den grekiska teologien såsom helhet kan sägas vara det, har ju denna ej någon enhetlighet med avseende på de inom densamma dominerande motiven. Men om det gäller att visa, att Harnack med avseende på bedömningen av motiven har orätt, och man gentemot honom vill framlägga en annan syn, kommer hela frågan om den eller den åskådningens representativa karaktär i ett nytt läge. Boströms bundenhet vid Harnacks frågeställningar framgår alltså av att han på Harnacks sätt talar om den för grekisk teologi överhuvud representativa karaktären i Athanasius' och Methodius' åskådning.

kropp—själ är identisk med motsatsen ond—god, utan snarare i en praktisk religiös». ¹ »Fördärvet», säger han om Athanasius, »låter sig ej fånga i en fysisk kategori. Det ses i stort under centralt religiös synpunkt». ² Men detta motsättande av det fysiska och det »centralt religiösa» ³ är ju just Harnacks schema; för honom tenderar det religiösa att bli något innehållsbestämt fastslaget; det är ej fråga om motsättningen mellan tvenne religiösa frälsningsuppfattningar utan om en »centralt religiös», vilken samtidigt kan kännetecknas såsom »etisk», och en »fysisk», ej i djupaste mening religiös. ⁴ Denna motsättning begagnar emellertid även Boström.

Då det gäller söka förstå innebörden i den gammalkyrkliga teologien, måste man framför allt gå till undersökningen av denna med klara, genomtänkta frågeställningar. Och särskilt gäller det, då det är fråga om att skilja mellan kristna och hellenska motiv, att ställa emot varandra den hellenska religiositetens och den kristnas mest typiska uttryck. Och då man frågar efter kännetecknen på hellensk religiositet och vill skilja denna från kristendomen, kan man ej hålla sig till dess

¹ a. a. s. 95.

² a. a. s. 96.

³ Jfr också s. 202. Å sid. 61 sätter Boström »gudsgemenskapen» emot en dualism, »som ej är strängt orienterad efter förhållandet, motsatsen Gud—människa, Skapare—skapat, utan ande, förnuft å den ena och kroppslighet, sinnlighet å den andra.»

⁴ Det var inom den ritschlska teologien vanligt att mot vartannat ställa en etisk eller personlig religion och en magisk eller metafysisk uppfattning. Denna motsättning är emellertid ej ställd så, att därmed det för kristendomen karakteristiska kan komma till uttryck. Man måste i stället söka skarpt fixera strukturen i det för kristendomen egenartade gudsförhållandet och gentemot detta ställa ett annorlunda gestaltat gudsförhållande.

Då Ritschl avvisar metafysiken, fattar han ej denna nog skarpt. Den uppfattning, som han sätter emot den metafysiska, står själv, torde man kunna visa, ej fjärran från en annan slags metafysik. (Det skulle kunna vara en intressant uppgift att närmare granska innebörden i Ritschl fientliga hållning mot metafysiken.) Överhuvud taget måste man ofta vid talet om en »personlig» eller »etisk» religionsuppfattning, vilken motsättes en, som säges vara naturalistisk, se till, om ej den förra kan sammanhånga med den bakom Kants åskådning eller den tyska idealismen liggande metafysiken; det, att frälsningen säges ha tänkts på »personligt» sätt, kan mycket väl sammanhånga med en viljemetafysisk uppfattning.

Man kan i detta sammanhang observera betydelsen av att Aulén ej nöjt sig med att visa, att Harnacks tal om frälsningens »fysiska» karaktär ej är hållbart; han har allt skarpare ställt kristendomen mot en idealistisk syn på frälsningen, mot en idealistisk religion.

från kristendomen i det yttre mest olika former. Det är ej den formen av naturalism, som det gäller ställa emot de kristna motiven, i vilken det onda helt enkelt är lika med kroppen. Kristendomens motsats måste ses just i den mest förändligade form av hellensk religiositet, i den platoniserande religionens mest förfinade form. Boström har gjort sig möda med att visa, att Harnack har orätt i det, att den nicenska teologien vore naturalistisk, och med »naturalistisk» menar Boström då ungefär den åskådning, i vilken det onda fattas såsom något kroppsligt (om Harnack tagit »naturalistisk» just i denna betydelse bortse vi här från); det, som det nu egentligen gäller att undersöka, är emellertid ej blott detta utan, huru de kristna motiven i t. ex. Athanasius' teologi förhålla sig till de *nyplatoniska*. Och därvid är frågan, om frälsningen är i Harnacks mening fysiskt tänkt eller ej, icke avgörande. Nyplatonismens frälsningslära är ej »fysisk» eller »naturalistisk» i Harnacks mening men den är likväl den diametrala motsatsen till kristendomens syn på frälsningens innebörd.

Man måste, om man avvisar en naturalistisk syn på frälsningen såsom utmärkande för t. ex. Athanasius' teologi, se till, vad naturalismen innebär. Harnack talar ju stundom om en naturalistisk frälsningssyn, där, såsom Aulén visat, kristna motiv kunna föreligga. Däremot skiljer Harnack ej nog skarpt mellan nyplatonismens och kristendomens frälsningstanke.¹ Nygren har talat om en »erosåskådningens naturalism, som förvandlar det eviga livet till en på själens utrustning beroende naturprodukt i stället för att däri se Guds personliga allmakts- och kärleksgärning.»² Denna erosåskådningens naturalism är det just, som bekämpas genom den av Harnack misstänkliggjorda naturalism, som sammanhänger med tron på »köttets uppståndelse». Och mellan denna naturalism och kristendomen är det den avgörande gränsen går. Denna »erosåskådningens naturalism», vilken alltså kan vara raka motsatsen till en sådan »naturalism» som den, vari det talas om kroppens uppståndelse, blir ej avvisad i och med att man såsom Harnack söker från det egentligt kristna avgränsa den gammalkyrkliga »naturalistiska» frälsningstanken. Men den avvisas ej heller genom att man visar att en åskådning ej är naturalistisk i den mening,

¹ Jfr Aulén, Kravet på dogmhistorisk revision, s. 8 f.

² Nygren, Den kristna kärlekstanken, s. 184.

som Boström i sin polemik mot Harnack tagit ordet; den behöver ej vara kristen, därför att den ej är detta.

Det räcker ej att göra till en huvuduppgift att visa, att Harnacks syn i fråga om den gammalkyrkliga frälsningen ej är riktig; man måste positivt påvisa de kristna motiven. Detta har Aulén gjort i översiktliga framställningar; att han därvid måste påvisa oriktigheten i Harnacks hela frågeställning är naturligt; då Auléns uppslag utföres vidare, gäller det emellertid att fullfölja själva uppvisandet av vilka motiv, som ligga bakom den gammalkyrkliga frälsningsåskådningen; ty genom att inrikta sig på att uppvisa, att Harnack sett orätt, kan man ej bevisa, vad som härvidlag är äktkristet; av det, att Harnacks uppfattning angående frälsningens fysiska karaktär är oriktig, följer ej med logisk nödvändighet, att frälsningen är uttryck för äktkristna motiv. Denna slutsats synes emellertid i viss mån ha legat nära för Boström.

Detta kan demonstreras genom dennes framställning av urtillståndet i Athanasius' teologi. En central tanke vid skildringen därav är, säger han, »gudsgemenskapen». Likväl smyger sig en annorlunda orienterad tanke in, en »som ej är strängt orienterad efter förhållandet, motsatsen Gud—människa, Skapare—skapat».¹ Emellertid, fortsätter Boström, är det dock ej för Athanasius primärt kroppen såsom begärföremål, som konstituerar synden, om Athanasius än visar en viss osäkerhet härvidlag.² Fastmer framträder synden i att människan vänder sig till sig själv och aktar det egna för mer än skådandet av det gudomliga. Athanasius visar, säger Boström, ingen tendens att hänföra synden till kroppen. Synden tillhör fastmer själen, vilken vänt sig från Gud till det lägre. Då Boström går vidare till att bestämma det ondas väsen, heter det, att det onda enligt Athanasius ej får vara en substans utan stammar från människans inbillning, varvid dock meningen ej är »att bestrida syndens och det ondas verklighet».³ Det är ej fråga om en »optimistisk monism, som så att säga sluter ögonen till för livets mörkare sidor, men väl att komma undan tanken på en ond, metafysisk princip, som skulle hota den kristna gudstron».⁴ Bo-

¹ Boström, a. a. s. 61. Jfr s. 59.

² a. a. s. 63.

³ a. a. s. 65.

⁴ lbm.

ström anser alltså, att det är den kristna synduppfattningen, som i sista hand är den dominerande i de av honom framlagda texterna från Athanasius.

Om man emellertid närmare granskar de texter Boström anført för att illustrera Athanasius' uppfattning av urtillståndet, kan man ej gärna komma till det resultatet, att *här* ätkristna motiv skulle föreligga. Människan fick enligt Athanasius från begynnelsen av Gud εἰς αἰῶνα och γωσις om sin egen evighet, för att hon ej skulle avfalla från åskådningen av Gud. Boström refererar vidare: »Då intet hindrar kunskapen (gnosis) om Gud så betraktar hon ständigt i kraft av sin renhet Faderns bild, Guds Logos, till vars avbild hon skapats. Hon häpnar, när hon ser Guds försyn i skapelsen, i det hon höjer sig över varje sinnlig och kroppslig åskådning förenar hon sig genom förnuftets (νοῦς) kraft med det gudomliga och förnuftiga i himlarna. Ty om νοῦς förblir εἰς αἰῶνα, så skrider den upp över allt sinnligt och allt mänskligt, lyftes upp mot det himmelska, och seende Logos ser den också Logos' Fader, glädjande sig över skådandet (θεωρία) och förnyad genom åtrån efter honom. Så hade också Adam i öppen frimodighet sin ande, sitt förnuft riktat mot Gud och levde samman med de heliga i skådandet av de förnuftiga tingen. Ty själens renhet är i stånd att i sig själv som i en spegel skåda Gud.»¹

Referatet är hämtat från *Contra gentes* 2. Redan av detta referat torde det tillfyllest framgå, att det är nyplatoniska motiv, som här föreligga. Frågan är ej, om det onda tänkes såsom en kroppslig substans eller ej utan om det är kristna motiv eller nyplatoniska, som ligga bakom åskådningen. Och om man genomläser de första kapitlen av *Contra gentes*, kan man ej stanna i tveksamhet inför vilka motiv, som där föreligga. Det är ovanligt klara uttryck för en av nyplatonismen påverkad kristen åskådning; det är det grundmotiv, som Nygren kallat eros, som föreligger.

Boström framhåller, att väl ej kroppen enligt Athanasius' skildring är ond men däremot dess egocentriska utnyttjande till njutning. Athanasius visar, säger han, »ingen tendens att s. a. s. skylla synden från själen på kroppen».² Det onda består i att själen vänder sig från det

¹ a. a. s. 58 f.

² a. a. s. 63.

bättre, från Gud till det lägre, från det sant varande till det icke varande.

Härvidlag måste man emellertid giva akt på att den synduppfattning, från vilken det framför allt gäller att avgränsa kristendomens, ej är den, där kroppen likställes med det onda. Utan den religiositet, vilken ständigt visat sig sammanblandas med kristendomen, är den, vars synduppfattning utmärker sig av att själen söker det lägre i stället för att sträva uppåt mot Gud; det goda är just själens väg upp till Gud, dess skådande av Gud och dess rening. Detta är en platoniserande fromhet; det är uttryck ej för det kristna grundmotivet utan för ett detta motsatt. Då Athanasius i tredje kapitlet av *Contra gentes* talar om att människorna, då de betraktade sig själva, hemföllu till begär efter sig själva och aktade det egna högre än skådandet av det gudomliga, och att människorna avföllu från betraktandet av det ena och varande, Gud, och från åtrån efter honom och riktade sina tankar på τὰ ἐναντία, då är det utan tvivel sådana motiv, som Nygren kallat erosmotiv, som äro de behärskande. Lusten blev för sådana människor det i och för sig sköna i stället för det sant varande. Tydligare exempel på en platoniserande fromhet kan man knappast finna. Man får härvid ej låta sig missledas av att synden också inom denna sistnämnda fromhetsart kan sägas utmärkas genom egocentricitet; människan betraktar sig själv i stället för Gud; det, att själen ej strävar efter det högre, kan sägas vara egocentricitet. All mystik har ju tenderat att beteckna synden såsom en slags egocentricitet och talat om det egna jagets dödande. Att synden tecknas såsom en form av egocentricitet visar ej i och för sig, att det är fråga om kristna motiv; för att kunna avgöra motivens art, måste egocentriciteten närmare bestämmas.

Nu torde man kanske våga påstå, att Boström mindre klart fattat i sikte, vilken motsats det gällde att klarlägga, genom att han stundom med- eller omedvetet rört sig med ett betraktelsesätt, som är utmärkande för den dialektiska teologien men ej för den kritik av Harnack, som från svensk teologi gjorts gällande.

Detta framgår delvis redan av vad ovan anförts. Boström talar ju, såsom redan framhållits, om, att det i Athanasius' åskådning smugit sig in en »dualism, som ej är strängt orienterad efter förhållandet,

motsatsen Gud—människa, Skapare—skapat, utan ande, förnuft å ena sidan och kroppslighet, sinnlighet å den andra». Det är tydligt, att han godtagit Brunners mening, att den förra motsatsen vore den typiskt kristna. I inledningen ställer han också vid redogörelsen för oppositionen mot Harnack Aulén och Nygren vid sidan av Brunner, såsom om kritiken från dessa hade samma innebörd. Och vid behandlingen av begreppet icke-vara hos Athanasius spåras den dialektiska teologiens frågeställningar.

Icke-varat i Athanasius' teologi synes ha vållat Boström vissa svårigheter. Det jämföras, säger han, av Athanasius dels med det skapade, dels med det illusionära, det som är inbillning, fantasiskapelse. En fantasiskapelse vore föreställningen, att det onda är en substans, och vidare tron på avgudarna. Vidare betydde »icke-varande» emellertid det, som skapats av intet, det kreaturliga i motsats till Gud.¹

Då det icke-varande säges vara det skapade, det kreaturliga i motsats till Gud, måste man fråga sig, om det är den kristna skapelsetanken, som föreligger. Denna kristna tanke har intet att göra med den nyplatoniska tanken på ett icke-vara. Gud säges ej skapa av stoffet icke-vara (så tänkte sig Philo Judaeus saken). Gud tänkes enligt kristen syn spontant verka skapande. Och han skapar världen till sin värld. Men då ligger ej i själva skapelsetanken innesluten någon tanke på en motsats av den art, som det talas om i de ifrågavarande texterna. Där talas om τὰ ἐναντία. I dem kan man förvisso tala om ett motsatsförhållande mellan Gud och det skapade. Att t. ex. Brunner då skulle kunna spåra kristna tankegångar vore lättförståeligt.² Men det avgörande är att inse, att då det här är fråga om denna motsats mellan Skapare och skapat, detta just är ett tecken på, att motiv från en nyplatonisk religiositet och ej från kristendomen föreligga.

Har man detta klart för sig, blir det också naturligt, att det icke-varande på en gång kan betecknas såsom en inbillning, illusion och såsom det skapade. Det goda jämföras ju av nyplatonismen med det sant sköna, det i sig varande. Det onda är det icke-varande. Då

¹ a. a. s. 66 f.

² Boström begagnar motsättningen mellan Skaparen och det skapade t. ex. s. 61, 67, 203, 222.

det gäller motsättningen mellan gott och ont i religiöst avseende, kan det goda närmare bestämmas såsom själens riktning uppåt, mot Gud, och det onda såsom själens riktning nedåt, mot sinnevärlden, mot det lägre jaget. Ut ifrån en sådan uppfattning är det ej svårt att förstå, att det onda kan komma att betecknas såsom något illusionärt. Om man tror, att sinnevärlden är det i sig goda, och så låter icke-varat bli föremål för själens åtrå, då kan det ju sägas, att man är behärskad av en illusion. Det är nämligen enligt den platoniserande religiositeten så, att sinnevärlden är ett icke-vara; föreställningen om denna såsom något sant varande kommer då att kunna framställas såsom en illusion, och själen, som är bestämd av åtrån efter icke-varat, kan sägas vara behärskad av en illusion.

Samma benägenhet att alltför lätt godtaga nyplatoniska motiv såsom kristna framträder, då Boström i sitt sista kapitel skildrar frälsningsverket enligt Athanasius' åskådning. Boström har tidigare varit inne på motiv, vilka han synes anse äktkristna. Därpå införes tanken på gnosis. Det torde, säger han, »vara lämpligt att något belysa den tredje av de synpunkter, under vilka Athanasius såg frälsningsverket — uppenbarelsesynpunkten».¹ Människan har, refererar Boström, i sin själ en väg till Gud. Vår själ har Gud skapat till en spegelbild av Logos. Så skulle människorna få kunskap om Logos och genom honom om Fadern. (De incarnatione, kap. 11.) Människorna, fortsätter Athanasius (kap. 12 f.), ringaktade emellertid sanningen. Genom Kristus, Guds bild, Logos gav emellertid Gud möjlighet för dem att åter lära känna (γνώσει) honom. Så förenar Athanasius tanken på Kristi seger över döden med tanken på gnosis.

Är det emellertid samma motiv, som ligga bakom tankarna på besegrandet av döden och talet om gnosis? Boström menar, att tankarna knappast äro disparata.² Emellertid torde det ej råda tvivel om att de nyss antydda tankarna om gnosis och om att människan i sin själ har en väg till Gud, ge uttryck åt nyplatoniska motiv. Och om det nu kan visas, att besegrandet av döden är uttryck för kristna motiv, torde här just kunna studeras, hur olikartade motiv föreligga hos Athanasius.

¹ a. a. s. 225.

² a. a. s. 226.

Boström framhåller, att den hittillsvarande forskningen med stor energi framhåvt att *hela* Athanasius' teologi vore behärskad av frälsningsläran. Och det kan ej heller nekas, fortsätter han, »att hans teologi företer en mäktig koncentration kring några få bärande grundtankar av omisskännlig religiös karaktär, icke heller att dessa ej främst bäras av ett metafysiskt spekulativt intresse utan av ett praktiskt religiöst». ¹ Emellertid har man, menar Boström, tillerkänt frälsningssynpunkten en alltför dominerande roll. En annan tanke vore fullt ut lika betydelsefull, nämligen gudstanken. »Det religiösa problemet, den religiösa frågan är för A. i väsentlig grad en fråga om den rätta gudsdyrkan och den rätta gudsbilden. Skarpt och obevekligt drar han gränsen mellan Skaparen och det skapade.» ² Arianernas fel vore, att de utsuddade gränslinjen mellan Skaparen och det skapade. ³

Man kan fråga, under vilka omständigheter frälsningsläran och skapelsetanken kunna falla isär. Det är tydligt, att om frälsningstanken har en egocentrisk orientering, den ej kan sammanfalla med skapelsetanken. Är däremot frälsningen konsekvent teocentriskt tänkt, kommer ej någon skillnad att kunna göras mellan dem. Vill man hävda, att Athanasius' frälsningstanke vore teocentrisk, finnes alltså ej något skäl att vid sidan av denna betona gudstankens betydelse; från teocentrisk synpunkt blir det här ej fråga om tvenne olika aspekter. Då nu Boström (s. 206 not) hävdar den teocentriska karaktären i Athanasius' frälsningslära, synes det oss ej möjligt att framhålla, att man vid sidan av frälsningssynpunkten måste betona skapartanken; är frälsningstanken verkligen teocentriskt tänkt, måste frälsnings- och skapartankarna sammanfalla.

Också vid analysen av Athanasius' tanke på förgudligandet betonar Boström dennes iver att hävda distansen mellan det gudomliga och det mänskliga. Detta intresse ligger, menar Boström, bakom iveren att avvisa arianernas tendens att låta Kristus intaga en mellanställning mellan Gud och människa. Förgudligandet innebär ej, att människan förvandlas till Gud. ⁴

¹ a. a. s. 202.

² a. a. s. 203.

³ Då Athanasius betonar, att Logos ej är ett skapat väsen, torde det ej vara iveren att hävda skillnaden mellan Skaparen och det skapade, som driver honom, utan andra motiv. Jfr nedan s. 257 not 1.

⁴ a. a. s. 222.

Frågan blir emellertid, om genom detta verkligen tanken på förgudligandet hos Athanasius har klarlagts. Äro motiven bakom hans framställning förstådda i och med detta? Boströms framställning synes visa, att han menar, att förgudligandet vore uttryck för kristna motiv. Men det avgörande här torde ej vara att visa, att människan enligt Athanasius ej blir förvandlad till Gud. Utan frågan är, huru frälsningen, som skildras vid talet om förgudligandet, tänkts. Att det ej är fråga om panteism är nog så tydligt, men det är ej den frågeställningen (panteism eller ej), som det här gäller att anlägga, utan man måste analysera innebörden i Athanasius' tanke, att målet för frälsningsverket är människans förgudligande. Att i Athanasius' frälsningstanke överhuvud kristna motiv föreligga, betvivla vi naturligtvis ej; att han vid skildringen av Kristi verk och i sin strid mot arianerna just ger uttryck åt sådana synes oss tydligt (jfr också den text, som Boström citerar å s. 222 f.). Men om den tanken föreligger, att det mänskliga liksom skall stegras upp mot det gudomliga, synes motiven vara att återföra på nyplatonisk påverkan.

För att ett hellenskt motiv skall föreligga, behöver ju ej talet om människans förgudligande avse identitet med Gud. Om frälsningen fattas såsom en väg upp till honom, är det tydligen ej fråga om en äktkristen tanke. Och om man sammanställer detta med Athanasius' tankar om gnos, torde det kunna sägas vara påkallat att här noga se till, i vad mån »eros-motivet» spelar in, och att undersöka motivbrottningen.

Vid framställningen av Athanasius' syn på Kristi verks innebörd är Boström tyvärr stundom ganska knapphändig i sin analys. Fördärvsmakterna, framhåller han (s. 235), hade sin makt från Gud. Deras verk hade innebörden av en dom över människorna.

Just domstankens sammanhang med synen på frälsningen i Athanasius' åskådning synes det vara skäl att särskilt noggrant analysera. I samband därmed måste man fråga sig, vilken karaktär Kristi verk har. Vad innebär närmare Kristi död, tänkt såsom ett ingående under Guds dom? Hur har Athanasius närmare tänkt sig Kristi offer? Är detta konsekvent tänkt såsom en Guds gärning, eller framskymtar tanken på offret såsom en prestation given åt Gud? Boström fram-

håller, att Kristi offer enligt Athanasius gives åt Fadern själv (s. 212). »Visserligen», fortsätter Boström, »säger han ofta att Kristus 'gav sig själv för oss åt döden' (C. Ar. II, 66), men döden torde här ej böra tänkas som en självständig potentat, som skulle ha någon 'rätt' till människan eller några självständiga anspråk på henne vid sidan om Guds i 'domen', 'lagen' fastställda ordning.» — Det må här observeras, att Athanasius' tanke, att Kristi offer gives åt döden, just kan vara ett tecken på att det är fråga om den äktkristna offertanken, enligt vilken offret är Guds egen självutgivande gärning, icke prestations-tanken. Att Kristi offer är ett direkt uttryck för Guds egen gärning kommer så till uttryck; här kunde man jämföra detta med tanken på övervinnandet av döden, tänkt såsom en Guds egen gärning. (Jfr huru i De incarnatione 21 den gudomliga karaktären i Kristi lidande och död betonas.) Att Kristi verk är uttryck för Guds egen gärning¹ och att döden är uttryck för Guds dom över synden äro ej disparata synpunkter utan äro uttryck för en sammanhängande tankegång.

En jämförelse mellan Athanasius och Methodius torde särskilt kunna vara ägnad att markera, hurusom just Athanasius' mening, att döden är en Guds dom, är uttryck för en äktkristen, från den nyplatoniska föreställningen om döden skild tanke. Methodius skiljer mellan döden såsom en upplösning, själens skilsmässa från kroppen, och döden i samband med synden. Den »naturliga» döden har, säger Boström (s. 23 ff.), enligt Methodius en frälsande och tuktande uppgift. Här kan man emellertid åter fråga, om det är kristna eller i sista hand nyplatoniska motiv, som präglade denna tanke på döden. Nu skildras den faktiskt såsom en rening från synden. För Athanasius är den ett uttryck för Guds dom över människan. Boström har själv skilt mellan Athanasius' och Methodius' syn på döden. »Gällde den [döden] för M. som en välgärning, som blev ett direkt uttryck för Guds frälsningsvilja, så äger den hos A. en helt annan funktion. Den blir ett direkt uttryck för Guds dom över människorna» (s. 76 f.). Är det så, att döden för

¹ Detta att Kristi verk är en gudomlig gärning, att Gud själv är subjektet för frälsningsverket, torde det vara, som ligger bakom Athanasius' avvisande av arianerna, ej i och för sig ivern att hävda avståndet mellan Skaparen och det skapade (jfr Boström, s. 222).

Methodius ej är uttryck för Guds dom utan är tänkt såsom en rening, då måste man fråga sig, om det ej är det nyplatoniska frälsningsmotivet, som här gör sig gällande.

Med hänsyn till syndens innebörd i Methodius' teologi skiljer Boström mellan tvenne synpunkter. Synden tänker Methodius dels såsom en viljehandling dels såsom en objektiv makt (s. 51, 54 f., 78, 89). Här är det, förmodar Boström, fråga om en för kristet tänkande överhuvud utmärkande antinomi. »Fråga är väl också, om vi ej här träffa på en antinomi, som går genom hela det kristna tänkandet över dessa ting. Synden är något högst personligt, för vilket individen har att avlägga räknenskap, men den är tillika något som utövar sin makt utöver den enskildes verk. *Människan är både syndens subjekt och objekt.* Att tanken på skulden orienteras främst efter frihetsläran och aktualiseras inför den 'enskilda' handlingen är förklarligt, men att alltför ensidigt driva den synpunkten att synden som objektiv makt skulle vara något utanför skuldkänslan liggande torde nog vara att driva en distinktion, som skett i analysens intresse, en smula långt» (s. 55).

Man brukar stundom så framställa den kristna synduppfattningen, att i den ingå tvenne moment, vilka måste sammanhållas med varandra. Synden är en överindividuell makt, som är ofrånkomlig för den enskilda människan, och den är samtidigt uttryck för människans onda viljeriktning, för vilken hon har helt ansvar och vilken medför skuld. Det förefaller nu, som om Boström menade, att Methodius' uppfattning av synden just gäve uttryck åt dessa båda sidor i det kristna syndmedvetande. Man måste då fråga, om Methodius' synduppfattning verkligen är den typiskt kristna.

Boström menar, att Methodius' hävdande av den fria viljan var nödvändigt, för att han skulle kunna fasthålla tanken på Guds godhet och människans skuld (s. 43). Och det är tydligt, att Methodius har en utpräglad uppfattning av att viljan vore fri (s. 41 ff., 51 not). Frågan blir då emellertid, om verkligen den kristna trons syn på människans skuld kan hävdas genom teorien om viljans frihet. Det är tydligt, att skulden enligt kristen uppfattning ej har avseende på enskilda gärningar; inför Gud är människan hel och hållen en syndare. Den

kristna tanken på skuld ligger på ett helt annat plan än det, där det kan bli fråga om viljans frihet.¹

För Methodius' del gäller det framför allt att undersöka, huru tanken på viljans frihet förhåller sig till tanken på synden såsom en objektiv makt. Boström har refererat några ganska belysande uttalanden av honom i denna fråga (s. 47 ff.). Methodius skildrar ondskans makt under utläggning av Pauli ord om det goda, som han vill men ej gör. Pauli ord få ej avseende på fullgörandet av det onda utan på begäret, i det att opassande tankar mot vår vilja kunna komma i vårt sinne utan att det står i viljans makt att helt avvisa dem. Med hänsyn till tankarna är människan ofri, i förhållande till handlandet åter är hon fri. — Här torde det väl emellertid framträda, att det ej är den typiskt kristna tanken på synd och skuld, som föreligger.

Synden såsom en objektiv makt över människan skildras av Methodius såsom medfödd ond begärelse. Människan har en medfödd ansats till det onda, men hon har också en medfödd ansats till det goda; i människan finnas alltså impulser såväl till det bättre som till det sämre.

Av detta torde det framgå, att Methodius visar en tendens att tänka sig syndens objektiva makt såsom ett medfött psykologiskt anlag, en empirisk benägenhet för det onda, särskilt för sinnlig lust och vad därmed sammanhänger. Kan då detta sägas verkligen vara ett uttryck för den typiskt kristna tanken på syndens makt över människan? Det torde näppeligen här vidare behöva utredas, att så ej är fallet. Här måste vi återigen erinra om att frågan ej kan ställas så: kan syndens makt tolkas såsom en fysisk företeelse; är Methodius' synduppfattning naturalistisk? (jfr s. 52, 54). Frågan blir återigen, om synduppfattningen är uttryck för en typiskt kristen åskådning eller för en av nyplatonisk religiositet påverkad. Om man genomläser Methodius' Symposium kan man näppeligen få annat intryck än att det grundmotiv, som där behärskar fromheten, är det, som Nygren kallat eros-motivet.

Det som lett Boström att särskilt fråga, om synduppfattningen hos de undersökta teologerna kan fångas i fysiska kategorier, torde vara

¹ Jfr mitt arbete *Förhållandet mellan tro och gärningar inom luthersk teologi*, s. 236 ff. (Acta Acad. Aboensis, Humaniora IX.)

hans iver att avvisa Harnacks tal om en fysisk eller naturalistisk frälsningsuppfattning. Vid analysen av synduppfattningen hos Athanasius frågar han också, om motsatsen kropp—själ är identisk med motsatsen ond—god, vilket avvisas (jfr s. 95 f., och 63).¹ Men även om det onda hänföres till själen kan det ju mycket väl vara fråga om helensk religiositet och ej om kristendom, och då man får höra, att enligt Athanasius människan med själen inriktar sig på det gudomliga, vilket är hennes uppgift och bestämmelse, att själen är tänkt som en väg till Gud (s. 95) eller att det enda legitima föremålet för människans åtrå är Gud och att det onda är, att hennes åtrå vänder sig till det, som hör sinnevärlden till, till det icke-varande (s. 93, 63, 67), då kan man ej gärna komma ifrån, att man vid en noggrann bestämning av de i Athanasius' åskådning rådande motiven särskilt måste undersöka, vilken roll »erosmotivet» spelat.

I det föregående ha vi kanske så starkt betonat förhandenvaron av det sistnämnda motivet, att det kan förefalla, som om vi menade, att ej det äktkristna spelade någon avgörande roll för den ifrågasvarande teologien. Detta är emellertid ej vår mening. Framhävandet av »erosmotivet» har varit nödvändigt för att peka på, mot vilken religionstyp det med hänsyn till Athanasius och Methodius är nödvändigt att avgränsa det egenartat kristna. Boströms kritiska uppgörelse med Harnack har ej givit anledning till något särskilt framhävande här av de typiskt kristna tankar, vilka otvivelaktigt behärska vissa sidor av de undersökta teologernas åskådning. Här har det ju gällt för oss att särskilt granska kritiken av Harnack, och vi ha med det ovanstående velat fästa uppmärksamheten på faran att vid en dylik kritik döma i för grova kategorier och att utan att märka det bliva bunden i den kritiserade Harnacks frågeställningar. Detta blir särskilt lätt följd, om man ej från början analyserar hans problemställning utan menar sig kunna utan en sådan

¹ Genom att fråga, om kroppen är lika med det onda (jfr s. 25, 35, 45), kommer Boström aldrig att skarpt kunna bestämma de behandlade teologernas förhållande till nyplatonismen. Enligt denna har ju väl kroppen del i icke-varat, men den har också del i det skönas idé. Inom förfinade former av en av nyplatonismen påverkad religiositet ansågs ej kroppen som sådan vara det onda.

analys direkt gå till materialet för att se till, huruvida Harnacks uppfattning av frälsningens naturalistiska karaktär är riktig eller ej.

Såsom redan framhållits vilja vi med ovanstående kritiska synpunkter ej förringa värdet av Boströms intressanta och på omfattande källstudier vilande arbete. I den teologiska forskningens nuvarande läge synes det oss vara särskilt tacknämligt, att den gamla kyrkans frälsningslära upptages till förnyad undersökning. Vid en sådan måste man självfallet också göra upp med Harnacks synpunkter. Med rätta har Aulén framhållit nödvändigheten av en dogmhistorisk revision; hela den kristna idéhistorien måste i själva verket nu på nytt genomforskas och belysas med reviderade frågeställningar. En sådan undersökning är i den nuvarande situationen en angelägen uppgift för den systematiska teologien; den forskning, vilken skall kunna vara i stånd att *förstå* materialet, måste nämligen just vara systematisk; den måste inrikta sig på att söka fastställa det för kristendomen egenartade, uppvisa strukturen i det kristna grundmotivet och undersöka den avgörande skillnaden mellan kristen religion och en religiositet, vilken behärskas av något annat religiöst grundmotiv än det kristna. Brytningen mellan kristna och icke kristna religiösa motiv måste så följas genom hela den kristna idéhistorien.

Man ställer såsom ovan framhållits stundom en systematisk teologisk undersökning i motsats till en »rent historisk» metod. Man förutsätter då, att den systematiska teologien vore värderande, att den utginge från en rent subjektiv trosåskådning eller att den sammanhänge med ett spekulativt, konstruktivt förfarande. I stället har man då velat försöka företaga förutsättningslösa, objektiva historiska undersökningar.

En verklig förutsättningslöshet fordrar emellertid en granskning av problemställningens innebörd. Då man ställer en historisk undersökning i motsats till en systematisk, utgår man ofta utan att själv märka det från bestämda förutsättningar. Man analyserar nämligen då ej sin egen problemställning och märker därför icke, att bakom den kan dölja sig en konkret åskådning, vilkens riktighet man dogmatiskt förutsätter såsom något självklart. Den såsom förutsättningslös antagna historiska undersökningen är i så fall i högsta grad förutsättningsfull.¹

¹ Hur har man icke t. ex. trott sig kunna rent historiskt fastställa »Jesu enkla lära»

Den systematiska teologiens motivundersökning innebär just en objektiv forskning på det idéhistoriska området. Där analyseras frågeställningarna, och man går till materialet med klart medvetande om den hypotetiska karaktären i antagandet av vad som är för kristendomens grundmotiv utmärkande.

Liksom metafysiska förutsättningar kunna, ehuru till sin verkliga betydelse ej insedda, ligga bakom empirismens filosofi, så kan bakom ett förment objektivt historiskt konstaterande dölja sig en värdebetonad åskådning, från vilkens riktighet man utgått utan att analysera dess karaktär. Så torde bakom Harnacks Kristendomens väsen liksom bakom hans dogmhistoriska framställningar dölja sig den ritschlska teologiens syn. Vid en kritik av Harnack måste man nu särskilt inrikta sig på att analysera hans frågeställningar. Och kritiken får framför allt ej på ovan antydda sätt ställa ett historiskt konstaterande såsom motsats till den systematiska teologiens metod. Om den hypotetiska karaktären av de undersökta motivens riktighet klart inses, blir utgångspunkten ej en värdebetonad åskådning, från vilkens självklara riktighet man utgår; den systematiska teologiens motivforskning är just ett försök att objektivt begripa det historiskt givna materialet.

såsom evangeliets egentliga innebörd utan att märka, att man då i texterna inläste sin egen uppfattning.

LIVSTRO OCH KRISTENTRO

AV TEOL. LIC. FOLKE HOLMSTRÖM, LUND

Att frågan om livstro och Gudstro är brännande för vår tids religiösa sökande, det framgår redan av det i mera yttre avseende remarkabla faktum, att ej mindre än tre mot slutet av förra året utkomna böcker¹ välja livstron som utgångspunkt för en apologetisk framställning av kristendomens nutida innebörd. Trots den olikhet, som betingas av de skiftande författareindividualiteterna, finns det mer djupgående överensstämmelser emellan dem än att deras namn börja med samma initialbokstav och deras levnadslopp under samma decennium, 1880-talet: de ha alla från ungdomen fått sin allmänna grundsyn bestämd av det idealistiska tänkande, som spelade en ledande roll inom filosofi och teologi under 1900-talets första tid, före världskriget. Säkerligen sammanhänger härmed, att det uppställda problemet, vars lösning ställes i utsikt i själva titlarna till två av de angivna böckerna, knappast någonstädes fått en tillräckligt uttömmande eller klargörande behandling, åtminstone ifall man anlägger en yngre teologisk generations syn på saken. Då det är just för den bildade ungdomens skull, som frågan om den moderna livstron tilldragit sig intensiv uppmärksamhet, kan det ju inte skada, att en delvis annorlunda orienterad uppfattning av problemet livstro och kristendom kastas in i diskussionen från en teologisk adept av yngre årgång.

I rättvisans namn bör därvid först uttryckligen framhävas, att denna uppsats inte vill vara en allsidig recension över dessa böcker såsom litterära produkter, utan ett sakligt inlägg i den speciella fråga, som bestämmer den problemställning, varifrån de utgå. De mest för-

¹ Kristofer Benzow: *Livstro och Gudstro*. Föredrag och uppsatser. 238 s. C. W. K. Gleerups förlag. Kr. 4: 75.

Manfred Björkquist: *Livstro och kristendom*. 206 s. Sveriges Kristliga Studentrörelsens Bokförlag. Kr. 3: 25, inb. 4: 25.

Torsten Bohlin: *Den Ofrånkomlige*. 168 s. Sveriges Kristliga Studentrörelsens Bokförlag. Kr. 2: 50, inb. 3: 50.

tjänstfulla sidorna i dessa framställningar kunna vi här blott i förbigående antyda. Professor Torsten Bohllins sista bok »Den Ofrånkomlige», som endast inledningsvis snuddar vid livstrons problematik, betyder ett försök att skriva en tidsenlig »lekmannadogmatik», som för den bildade och religiöst sökande nutidsmänniskan uppvisar den kristna Gudstrons nödvändighet. Samma formella slutenhet ha inte de båda essaysamlingarna, och därför bli deras titlar en smula missvisande. De äro på en gång för trånga — ty dessa förnämliga studier över samtidens religiösa situation beröra vida mer än den omfattande fråga, som är deras föregivna huvudproblem, — och för vida — ty själva problemet livstro och kristentro blir aldrig till hela sin innebörd upprullat efter stora linjer. På denna huvudpunkt skulle man i rektor Manfred Björkquists bok önska mera allsidig orientering och klarnad överblick. Visserligen torde ingen religiös ungdomsledare i denna tid ha så vidsträckt och djupgående kontakt med vad som rör sig inom svensk ungdom från alla läger som siaren i Sigtuna, och utan rik behållning kan ingen taga del av hans försök att tolka den nutida kulturkrisen och visa utvägar därur. Men hur suggestiv den trosfrimodiga stålklängen i hans profetiska maningsord än må vara, skulle man ha önskat en mera enhetligt genomarbetad framställning av livstro och kristendom, när nu detta satts som enda rubrik på ett samlingsband med uppsatser och föredrag från senare år. Söker man saklighetens nyktra belysning över en invecklad fråga, har man måhända mera att hämta hos en mindre namnfrejdad skriftställare. Mera helgjuten i fråga om idéhistorisk och principiell överblick förefaller mig åtminstone lektor Kristofer Benzows nya samling studier över det moderna religionsproblemet, som också den (om än ej i lika hög grad som d:r Björkquists) utmärkes av en vårdad och personlig stil och delvis har uppbygglig karaktär. Det passar denne författares kynne att välja skönlitterära dokument som utgångspunkt för sina meditationer; till bokens pärlor höra tre korta stycken över motiv ur »Peer Gynt»: »Löakens kärna», »Vid skiljevägen», »Böjgen». Men därifrån höjer han sig till de stora perspektivens vidder. Ett mästestycke är »Vid en obeskrivlig port», där Karlfeldts »Sjukdom» ger honom anledning till en tankeeggande exposé över livstrons hållning inför döden i diktning och tänkande vid sekelslutet och i våra dagar. Konkret utvecklas den motsats som här antyts mellan

platonisk och kristen odödlighetstro i kontrastteckningen av Jesus' och Sokrates' dödsstund: »Korset och giftbägaren». Men även om boktitelns problem även här belyses ej blott i den grundläggande första studien, saknar man även här en genomförd plan för problemets enhetligt upplagda behandling.

I det följande beröres alltså icke det bästa, som faktiskt står att finna i dessa båda tankerika tidsanalyser, utan det, som man skulle ha rätt att finna där, ifall titelrubriken såsom samlande innehållsbeteckning hade hållit vad den lovar.

I.

DEN MODERNA LIVSTRONS IDÉHISTORISKA RÖTTER.

Skall verklig klarhet vinnas över den nutida s. k. »livstrons» innersta förutsättningar, måste den ställas in under ett ganska omfattande idéhistoriskt perspektiv. I riktig känsla härav inleder Björkquist sin skiss med ett par sidor över »Några lärofäder». Men ett så knapphändigt referat av så olikartade tänkare som Schopenhauer, Nietzsche, Spencer, Bergson och Freud är näppeligen i stånd att skänka någon som helst principiell klarhet, allra minst hos ungdom, som ej är grundligt insatt i dessa tankevärldar, så mycket mindre, som mellan dem några förbindelselinjer eller åtskillnader knappast ens markeras. Inom ett nästan lika knappt utrymme lyckas däremot Benzows klara och översiktliga framställning göra tydligt, att under de sista decennierna en väsentlig historisk förskjutning ägt rum i fråga om själva innebörden i den livsstämning, som uppträtt under »livstrons» etikett. Den inomvärldsliga livstron uppträder mot 1800-talets slut — exempelvis hos Ellen Key, Guyau och Nietzsche — såsom en *optimistisk evolutionstro*, grundsatsenligt vilande på *naturalistisk* basis, men eldad också av *kulturidealismens* patos. Men denna sekelskiftets grundstämning blir genom världskrigets katastrof definitivt bruten: hos exempelvis H. G. Wells, Pär Lagerkvist och Erik Blomberg bryter en skarp dualism igenom, varigenom naturalismens blinda mekanism, »ödesguden», skarpt skiljes från humanismens skapande ande, »hjärtats gud», som ensam kan utgöra grundvalen för denna luttrade »livstro», som i motsats till den odifferentierade livsdyrkan snarast bör benämnas humanitetsreligion

eller mänsklighetstro. Men om än på sålunda beskuren basis bibehåller livstron även i sin modernaste form karaktären av *inomvärldslig optimism*, om än mera kamphärdig. Den anser sig icke behöva fly till någon övervärldslig Gud såsom källan till sin kraft: framtidstron vilar på människans egen förmåga att i enskild sedlig och samfäll social strävan själv framskapa »det gudomliga».

Söka vi de idéhistoriska rötterna för denna optimistiska livsbejakelse, få vi nog gå tillbaka ända till den svärmiska tro på »naturens rätt», som under 1700-talet slog ut i full blom. Liksom Benzow i Goethe ser »stiftaren» av den moderna livstron, så har han också, om än utan att utveckla dess konsekvenser, snuddat vid detta stora perspektiv, då han skriver (s. 30): »Livstron som humanitetsreligion utgår från 'det gudomliga' i människan. I människoväsendets djup slumrar gudagnistan. Ur dess innersta träder det gudomliga i dagen i kraft av sin egen inneboende lag. Livstron kan därför med en viss rätt betecknas som den sista fasen av upplysningens s. k. naturliga religion.» I en anmälan (Sv. D. $\frac{4}{12}$ 1932) har Torsten Bohlin häremot invänt, att »upplysningens religion, deismen, går tillbaka på förnuftskunskap, på den rationella sidan i människans väsen, medan livstron har sin stödjepunkt i känslan, stämningen, innerligheten». Men upplysningstiden domineras ju icke enbart av typen Voltaire, utan väl så mycket av Rousseau, och tydligen äro både den rationalistiska idén och den sentimentala känslan däri principiellt likställda, att en på enderas basis grundad »naturlig religion» endast utgör en utveckling av människoandens naturliga förmåga. Genom Kant ställes även den sedliga viljan såsom religionens fundament på principiellt samma linje, och därmed är allt förberett för den humanitetskult, som genom den tyska idealismens mäktiga tankeströmningar kommer att präglä 1800-talets religionsfilosofiska orientering.

Vi ha alltså härigenom vunnit en idéhistorisk utsiktspunkt: *Den moderna livstron är den aktuella utlöparen av »den naturliga religionen» — 1700-talets klassiska surrogat för all positiv religion! —, sedan tankegången genom Nietzsches insats för 1900-talet måst antaga en klart ateistisk utformning.*

II.

LIVSTRONS JANUS-ANLETE.

Genom den idéhistoriska förbindelselinjen, som här endast kan löst skisseras — att söka verifiera den vore en lockande, men överväldigande forskningsuppgift —, kastas till att börja med ett nytt ljus över den egendomligt oklara *svävning mellan naturalistisk och idealistisk innebörd*, som vidlåder allt vad »livstro» heter. Än går den ut på ett blott accepterande av det naturgivna driftlivet, än gäller det en sublimerande stegring av dess krafter till kulturskapande i enlighet med någon (ofta omedvetet) given norm. Om det »liv», som är föremål för den nutida livstrons dyrkan, idéhistoriskt går tillbaka till upplysningstidens seglivade schema med »naturlig» religion såsom den allmängiltiga kärnan bakom alla historiskt tillfälliga former, så blir livstrons tve tydiga dubbelriktning genetiskt förklarad på enklaste vis: även här spökar alltjämt det gamla naturrättsbegreppet, som seklerna igenom visat sig verka både befruktande och förvillande på tänkandet över människolivets grundproblem, därigenom att »det naturliga» genomgående fattats på ett dubbeltydigt sätt: det har betytt både något faktiskt givet och något normativt giltigt. Den vacklan mellan motstridande tendenser, en mera naturalistisk och en mera idealistisk inriktad, som kan studeras hos flertalet moderna livsdyrkare, skulle sålunda böttna i naturrättstankens dubbelsidighet, som ju endast utgör ett karakteristiskt begreppsligt uttryck för den motsatsspänning mellan vara och värde, som är utmärkande för mänskligt medvetande och kulturskapande.

Om nu den naturalistiska biologismen och den idealistiska humanismen båda utgöra tendenser inom nutida livstro, som med en rent av begreppsmässig nödvändighet förutsätta och komplettera varandra, så blir det ett anmärkningsvärt faktum, att livstrons teologiska bedömare hittills icke visat sig benägna att betona annat än den mot idealismen vända sidan. Vad man än må kunna invända mot synnerligt ensidig renodling av synpunkten i Sven Stolpes tidsstudie över »Livsdyrkare»¹ (1931), har den onekligen förtjänsten att just härigenom ha

¹ Sven Stolpe: *Livsdyrkare*. Studier i modern primitivism. 212 s. (Frontens Bibliotek 1.) Albert Bonniers förlag. Kr. 4: 75.

kunnat skarpt markera förekomsten av en i nutiden synnerligen utbredd »modern hedendom», som i frenetisk dyrkan av de rena vitalvärdena och de animala lyckokänslorna resolut vänt ryggen åt den kulturidealism, som burit 1800-talets västerländska kulturutveckling — åtminstone som officiell ideologi. Men med denna livsdyrkarsekts primitivism ha kristendomens apologeter hittills ej velat taga direkt befattning. Denna livsinställning negligeras i möjligaste mån, ty först sedan livstron höjt sig från denna primitiva begynnelsenivå förmenas den äga egentliga anknytningspunkter för en kristen förkunnelse. Det kan alltså vara skäl att granska, vad »livstron» betyder för de teologiska tänkare, som valt dess problemställning som utgångspunkt för sin framställning av kristendomens ställning i de nutida världsåskådningarnas kamp.

Ledigast avfärdas livsdyrkans naturalistiska form av Torsten Bohlin, som inledningsvis förklarar sig vilja använda det »en smula svårbestämda» ordet livstro endast om en »högtsyftande humaniserande livstro» (s. 21): »Det finns ett slags livstro, som i verkligheten ingenting annat är än beslöjad naturalism. Här kretsar allt om driftslivets tillfredsställande. Denna biologisk-animala form av livstro lämna vi här åsido. Vid uppgörelsen mellan livstro och kristen gudstro äro vi skyldiga att taga livstron i dess förnämsta gestalt, i den form, där 'livet' står i människoandens tecken — människoanden fattad såsom annat och mera än ett stycke driftliv.» Terminologiskt kan det måhända förefalla betänkligt att till huvuddokument för »livstro» utse en bekännelse med titeln: »Det *besegrade* livet» av en skald, som formulerat detta sitt credo:

»Jag vördar intet av det oss blev givet.

Jag vördar människan, föraktar livet.»

(Pär Lagerkvist: Hjärtats sånger (1926), s. 43.)

Men förvirringen i denna terminologi är skaldens ensak; sakligt sett utgör hans uppgörelse med naturalismen det klassiska huvuddokumentet inom nordisk litteratur för vad som hellre borde kallas högtsyftande humanitetstro. Vad som här närmast intresserar oss är, att Bohlin a priori anser denna idealsträvande livstro så mycket förnämligare, att han saklöst kan lämna ur räkningen dess ojämförligt mycket mera allmänt utbredda naturalistiska tvillingform.

Manfred Björkquist däremot utgår, med sin bredare baserade förtrogenhet med nutida ungdom, genomgående från »primitivismens livs-

typ» i sitt resonemang om livstron: »denna livstyp får kanske anses som den egentligt moderna» (s. 36). Men samtidigt är också hans genomgående pedagogiska program buri av samma grundåskådning som Bohlins: först sedan primitivisten genom ett livsavgörande val höjt sig upp till idealistens plan kan det kristna evangeliet hava något att säga honom. Huvudsvårigheten med »all livstro, högre som lägre» är just det, att »den skyr valet, avgörelsen, och kan å andra sidan aldrig göra fullt allvar av tron på livet i dess hela, breda, strömmande lopp» (s. 44).

Även när det gäller livstrons principiella grundvalar ger Kristofer Benzows framställning den klaraste översikten. Genom några grundläggande distinktioner särskiljer han inledningsvis (s. 10—14) i princip fyra grundformer av livstro. Dess »enklaste och mest konsekventa form» är *naturalistisk* — det gäller här helt enkelt att bejaka livet som en rent biologisk företeelse. Men denna naturalistiska utgångspunkt har livstron icke förmått konsekvent fasthålla. Genom att bli ett bejakande av det mänskliga i dess personliga egenart har den sökt anknytning hos *humanismens* kulturprogram. Och genom att utbyta en rent inomvärldslig målsättning mot en värld av eviga värden har den med sig införlivat *idealismens* normativa betraktelse. Men sin slutliga utformning såsom modernt religionssurrogat får livstron först, när denna kulturidealism draperar sig i religionens mantel och proklamerar sig såsom *humanitetsreligion* under förklaring, att »det gudomliga» ej är annat än alster av mänsklig värdeskapelse. »Så upphöjes det humana till religiös dignitet: det mänskliga blir bärare av det gudomliga. Tron på människan och mänskligheten får ersätta tron på Gud.» Med denna grundsyn på problemet kommer även Benzow att anse den så uppnådda religiösa idealismens nivå vara ett nödvändigt genomgångsstadium på den moderna livstrons väg till kristendomen, så som dess religiösa problem nu en gång är ställt, även om han liksom Björkquist starkt framhäver, att även idealismen måste låta sig principiellt brytas i sin självtillräcklighet för att kunna ge rum för kristen gudsupplevelse.

För egen del har även jag tidigare omfattat samma övertygelse och rent av tillåtit mig att skissera livstrons sannolika framtida utveckling enligt detta schema. Redan i ett par artiklar från år 1928¹ sökte jag

¹ Ett genombrott inom den moderna livstron. En tidsstudie. (Kristendomen

fixera den livsåskådningsmässiga innebörden i de märkliga litterära dokument från år 1927, Erik Blombergs diktbok »Den fångne Guden» och Pär Lagerkvists meditation »Det besegrade livet», som alltjämt utgöra huvudkällan för Bohlins, Björkquists och Benzows tolkning av den idealistiska livstron i nutidens Sverige. Jag sökte därvid uppvisa, hurusom *linjen inom den moderna livstron från naturalistisk jordelivstro till idealistisk mänsklighetstro med en viss inre nödvändighet synes peka vidare mot kristen Gudstro* såsom den slutliga lösningen av dess inre livsproblem. Det var samma tankegång, som år 1929 med vida bredare dokumentering utfördes av Sven Stolpe i »Två generationer»¹: »Om livstron verkligen lever kvar hos dessa skalder, så är det i form av kristen livsmystik. Det betyder, att den fångne guden icke längre är — fången.» Deras banas kristna slutmål ter sig ställvis såsom redan uppnått för Stolpe — det väntade futurum ser han stundom såsom ett föreliggande perfectum.

Dessa framtidsprofetior ha emellertid näppeligen bekräftats av den fortsatta utveckling, som i Lagerkvists senaste verk avspeglas, — Blombergs är ännu ej offentligt dokumenterad. Om Stolpe har rätt i, att den idealistiskt besjälade livstron »lidit bankrutt hos sina två främsta anhängare i Sverige» (s. 113), så har denna kris i varje fall icke ännu lett till någon nyorientering i kristen riktning, såsom Benzow mycket riktigt konstaterar: »Livstrons kris har icke lett fram till gudstro. Och livstrons religiösa problem är icke löst» (s. 29). Snarast får man det bestämda intrycket av Pär Lagerkvists nyaste diktsamling »Vid lägereld» (1923) — i den mån dess spröda stämningar överhuvud tillåta teoretiska slutsatser —, att skalden lämnat hela den idealistiska värdesträvan åt dess öde och definitivt vänt ryggen åt den metafysiska rymdens ledstjärnor såsom gäckande irrbloss:

»Vår längtan den vilar sin vinge».

»Söker sig inte dit uppåt,
söker sig ned mot jord.
Vill inte längre frälsas,
vill till en åsktyngd jord.» (s. 15, 14)

och vår tid, s. 212—224), En strömkantring inom den moderna livstron? (Gymnasisten s. 70—74), Den fångne Guden (Vår Lösen s. 75—77).

¹ s. 57—119: Den fångne Guden, Gudsuppfattningen i modern svensk lyrik.

Inledningsdikten visar i sin stolta resignation, att mänsklighetstro alltjämt är skaldens patos, men över människans värld strålar ej längre det eviga stjärnljuset från de ideala värdenas sfär:

»Vår väg för ingenstans hän till slut.
Vår ande sinar i öknar ut.
I stjärnornas sken lyser blekta skelett
utav din ätt.

Omkring oss ligger en villsam trakt,
varöver himlen har ringa makt.
Blott mänskan lever där i sin nöd
bland kval och död.»

(s. 9, 11)

Låter icke den nya trosbekännelsen:

»Jag tror på mörkret,
på människoland,»

(s. 12)

som en direkt förnekelse av den brinnande idealistiska ljusdyrkan från »Det besegrade livet»? Oförtydligt förnimmer poeten en trygg hemkänsla vid återkomsten till den mänskliga samvarons lilla krets från de resultatslösa utflykterna till de metafysiska vidderna. Vissa tecken antyda också ett närmande till den primitivistiska livsdyrkarsektens lyriska stil (»I själens gränder«).

Hur kan det komma sig, att krisen inom den idealistiska typen av livstro inte synes ha lett till ett närmande till det närmast »högre» kristna stadiet, utan till ett återfall i den motsatta naturalistiska tendensen inom livstron? Om det förhåller sig så, att både en naturalistisk vitaldyrkan och en idealistisk kultursträvan endast äro olika former av »naturlig religion», utlevande av »den naturliga människans» inneboende tendenser — i mera »primitiv» eller mera »sublimerad» gestalt —, inser man genast, att övergången inbördes mellan dessa växelformer skall ske med större psykologisk lätthet än steget över i den kristna uppenbarelsetrons sfär, som står som en övervärldslig motsats till det mänskliga livets värden, både naturgivna och kulturskapade. Och just om en överspänd entusiasm visar sig fruktlös, slår den så mycket lättare över i en trött, vegetativ slapphet. Med en alltför patetiskt affektladdad bild skulle man kunna uttrycka det hemliga sambandet i en sådan omsvängning: *Just om man i heroiska ansatser förgäves sökt rycka upp sig att spela människogud, sjunker man så mycket lättare ned till människodjurets roll.* Därtill kommer, att båda dessa livsformer utan

vidare stå varje »naturlig» människa till buds, medan den kristna förutsätter ingripandet av en historisk och på samma gång överhistorisk faktor: uppenbarelsen av *gudamänniskan*.

Om numera inte ens dess programmatiska härold längre endast företräder den enda form av livstro, den idealistiska, som man på teologiskt håll hittills ansett värd att uppmärksammas, så måste tydligen dess naturalistiska motpol så mycket mer uppmärksammas, som är lika allmänt företrädd i levande livet som sparsamt i den resonerande litteraturen om »nutidsmänniskan» — vilken figur ju representerar en ytterst mångskiftande, men alltid givetvis ytterst tidsenlig mytologisk konstruktion! Lämnad i sticket av den gängse genren studier över det andliga nutidsläget får man tyvärr utlämna sig åt den subjektiva aningen, om ett försök här skall göras att antyda denna moderna ungdomstyps andliga läge.

Vad man med slagordet »den nya hedendomen» velat fånga är väl knappast den praktiska materialism i livsföringen, som torde ha varit sig tämligen lik så länge världen stått, utan snarare en ny livsåskådning, som kan göra tjänst som en mera radikal teoretisk motivering för ett ohämmat fikande efter livslyckan. Vid närmare granskning visar sig denna bestå förnämligast i något negativt: avsaknaden av hittills officiellt gällande livsåskådningens motivering för livsstilen. Den naturalistiska livstron ter sig närmast som en frenetisk dyrkan av de rent animala vitalvärdena i livet — man har härvid särskilt pekat på idrotten och den nya sexualmoralen såsom typiska masssymptom i samtidens liv —, under en rent nihilistisk likgiltighet för de traditionellt övertagna kulturvärdena. Hedonismens livsprogram göres efter världskriget gällande med en hänsynslös konsekvens, vartill motstycke lär saknas under tidigare epoker i kulturhistorien.

Emellertid kan man våga ifrågasätta, om denna frenetiska livsdyrkan just som en våldsam reaktionsrörelse under en kulturell nedgångsperiod är så alltigenom sund och problemlös, som den älskar att framställa sig själv. Dess hektiska livsberusning har alltför ofta en nervöst uppjagad puls, som låter ana, att den hetsas fram av en hemlig ångest. Liksom efterkrigsungdomen i storstäderna kastade sig in i ett övermåttan raffinerat nöjesliv för att finna ett bedövningsmedel mot fronternas fador och depressionens press, så torde bakom jubelsången

till jordelivets lössläppta drifter dödsfruktan lura. Man ropar på livsnjutningens berusande fullhet för att dölja den fruktansvärda tomhet, som gapar emot »den nyktra saklighetens» generationer. *Den nutida hedonismens njutningsbunger är — liksom den antikas — ofta endast den utåtvända framsidan, fasadkulissen, bakom vars yta förintelse-skräckens förtvivlan är undanträngd.* Att dödsmotivet bildar den mörka bakgrunden för denna livstros ljusa tavla kan man i varje fall särskilt tydligt studera i de resonerande nutidsromaner, där Sven Stolpe, som särskilt tagit lanceraudet av »livsdyrkarsekten» på entrepenad, försökt återge skiftningarna i sin egen generations inställning till livet. »I dödens väntrum» (1930) gör ju genom själva sin miljö, sanatoriets av dödens oundviklighet mättade atmosfär, uppenbart, att den obändiga njutningstörsten är ett desperat försök att roffa åt sig ännu några sensationer innan det hela är oåterkalleligen slut. I »Madame Sallerin» (1932) återigen blir brytningen med livsdyrkandets virtuoser oundviklig, så snart huvudpersonen insett, att de aldrig vågat möta tanken på döden, utan levat på en krampaktigt fasthållen optimistisk livslögn. Liknande iakttagelser torde ligga till grund för en antydning sådan som denna: »Den primitiva livstron bär förgängelsen i sitt sköte» (Björkquist s. 45, jfr Bohlin s. 30, Benzow s. 170—174!). Den som vill helt uppgå i det vitala livet, får finna sig i att upphöra, när det blommat ut. Men primitivisterna ha ej ännu upphört att försöka göra uppror mot döden.

III.

ANKNYTNINGSPUNKTER HOS NUTIDA LIVSTRO FÖR KRISTEN FÖRKUNNELSE.

För att det kristna frälsningsbudskapet skall kunna vinna ingång hos en människa, fordras det väl, att det skall träffa på en själ i nöd, varur den behöver befrias. Och så högfärdig är i regel den naturliga människan i sin inrotade självhävdelse, att det skall mycket till, innan hon överhuvud bekvämar sig till att ta på allvar något för både förnuft och sedlighet så anstötligt som kristendomens budskap om en fri nåd utan minsta hänsyn till värdighet eller förtjänst. Är livstron ytterst ingenting annat än en konsekvent ateistisk utlöpare av »naturlig reli-

gion», d. v. s. av människans strävan att med sina egna resurser själv gestalta en frälsningsväg efter sitt sinne, är det det naturligaste av allt, att livstrons anhängare lägga i dagen en påfallande hätsk aversion mot det uppenbarade frälsningsbudskap, som ställer alla naturliga begrepp om mänsklig lycka och värdighet så radikalt på huvudet. Lika litet som någon annan människa lär någon livstroende kunna bli frälst i kristen mening utan en religiös kris, som ej nödvändigt behöver taga formen av ett momentant psykologiskt sammanbrott i absolut förkrosselse, men som innebär en radikal brytning med hans naturenliga utveckling och självvalda livsriktning. Men krisen kan möta utefter vilken som helst av de båda huvudlinjer vi framhåvt inom modern livstro. *Den kris, som betyder dom och förnyelse från levande Gud, är principiellt lika väl tänkbar och psykologiskt lika möjlig på den naturalistiska som på den idealistiska livstrons linje.*

Den hittills rådande teologien har emellertid på grund av de idealistiska förutsättningar, som omedvetet bestämt dess sätt att ställa den nutida kristendomens problem såväl principiellt som praktiskt-pedagogiskt, ej på allvar räknat med att finna egentliga anknytningspunkter för det kristna evangeliet annat än på den frontlinje av livstrons läger, som vätter åt idealismens håll. Som en heder för de båda här närmast behandlade essaysamlingarna förtjänar visserligen särskilt framhållas, att de ingalunda plädera för en oklar sammansmältning mellan kristen gudstro och idealistisk humanitetstro, utan framhäva, att en principiell uppgörelse dem emellan är ofrånkomlig. »Gud i detta ords religiösa mening är icke ett kulturpostulat, ett högsta värdecentrum, som man måse räkna med som en avslutning på en idealistisk världsbetraktelse», säger Benzow (s. 33), och kärvt tillspetsat heter det hos Björkquist: »Jag behöver frälsas även från min idealism — ja, från alla dåraktiga drömmar om självfrälsning måste jag frälsas» (s. 51). Men likväl efterverkar den genomgående eticistiska inställningen under det föregående teologiska skedet så till vida, att de såsom den psykologiska bakgrunden för frälsning i kristen mening ej på allvar räkna med annat än det sedliga sammanbrottets själanöd, men icke taga i betraktande en annan möjlighet som t. ex. den naturalistiska tomhetens och meningslöshetens själanöd.

Man skulle rent av kunna uttala den förmodan, att kristendomens

budskap har att vänta mindre psykologiskt motstånd att övervinna hos den spontant livsdyrkande primitivisten än hos den målmedvetet karaktärsdanande idealisten, som satt in så mycket viljeenergi för att i asketisk självtukt uppbygga ett hårdigt moraljag, som han får kasta bort »såsom avskräde» (Fil. 3:7—9) för att kunna mottaga det nya livets gåva för intet. Om vi på frågan om det religiösa anlaget alltjämt anlägga fåvitska psykologiska sannolikhetskalkyler — som måste förstummas i den religiösa utkorelsetankens närhet! —, förefaller i många fall idealismens bornerade och förstockade självtillräcklighet erbjuda mindre anknytningspunkter för den gudomliga nåden än naturalismens spontant sprudlande och illusionsfritt ohämmade livsanammelse. En moralistisk uppskattning av det religiösa människovärdet saknar i varje fall hemorts rätt inom den religion, vars stiftare förklarade: »Det är icke de friska som behöva läkare, utan de sjuka. Jag har icke kommit för att kalla rättfärdiga, utan för att kalla syndare» (Mark 2:17). Eftersom han visste, att de s. k. »rättfärdiga» — de i etisk mening mönster-gilla — i själva verket också voro syndare — inför Gud, rent religiöst sett —, kallade han även dem till bättring. Men de voro sådana, att de icke ens ansågo sig behöva lystra till kallelser.

Måhända kan även i våra dagars moderna religion, livstron, »idealismen» vara en vanskligare motståndare för kristen tro att komma till rätta med än »naturalismen». I klarhetens intresse måste emellertid understrykas, att vid den pågående uppgörelsen med »idealismen» inom dessa yttersta dagars teologi endast avses en kritisk avgränsning av det genuint kristna trosinnehållet gentemot en teoretisk omtolkning av kristendomen, som står i organiskt samband med en moralistiskt förstelnad självfrälsningstendens i den praktiska frälsningsfrågan. Där emot åsyftas icke något attentat mot sådana praktiska realiteter som den subjektiva »idealitet», som ger den kristna appellen en outhärlig möjlighet till anknytning i den mänskliga naturen, eller det objektivt tänkta »ideal», som ger fast inriktning åt det mänskliga handlandet. Benzow är t. ex. mycket angelägen om, att icke också själva idealdriften på samma gång som den idealistiska livstolkningen skall bli misstänkt såsom kristligt illegitim: »Lika missvisande som det är att göra tron till en mänsklig prestation, lika oriktigt är det att helt vilja utmönstra 'det mänskliga' ur trons liv» (s. 82—83, 158—159). Och Björkquist

låter förstå, att vi just genom att bryta ned »idealismen» — självtillräcklighetens tvångströja — bäst göra »idealen» gällande: *»Just genom att vi frälsas även från vår idealism, frälsa vi våra ideal.* Endast genom att leva på Guds förlåtelse kunna vi få behålla våra ideal, orka vi behålla dem utan fusk och oärlighet» (s. 153).

Att vilja utmönstra idealdriften ur troslivet vore ju för en realistisk kristen antropologi i själva verket lika absurt som att vilja abstrahera bort någon annan naturligt given drift ur det mänskliga väsendet. Men det är just vad som skett i den idealistiska omtolkningen av den äkt-kristna människouppfattningen, när man uteslutit den »naturalistiska» delen av människans väsen, kroppsligheten, från den odödlighet, som varit »andens» arvedel, — som en självklart »naturlig» företrädesrätt och ej endast såsom den gudomliga nådens underbara gåva. Gentemot en sådan förvanskning av det kristna frälsnings- och odödlighetshoppets innebörd måste med skärpa två ting göras gällande: Att varje beståndsdel i vår empiriskt givna »natur» i lika mån *kan* frälsas — det gäller både kropp och själ. Och att vår varelse hel och hållen *behöver* frälsas — det gäller själen lika väl som kroppen. Liksom gränsen mellan dem båda endast är en sekundär psykologisk fiktion jämförd med den absoluta gränsen mellan gudomligt och mänskligt, så betecknar likaså distinktionen mellan det naturgivna och det kulturalstrade endast en relativ gradskillnad inom den empiriska verkligheten, som förbleknar inför den väsentliga motsats, som råder mellan å ena sidan Gud — den övervärldslige — och å den andra hela hans skapelse — det kreaturliga. Inför Gud äro »natur» och »ande» principiellt likställda — i absolut ovärde i sin kreaturliga intighet och i absolut värde genom skapar- och frälsarviljans ingrepp. Om både naturvärden och kulturvärden, som äro givna för den mänskliga erfarenheten, gäller sålunda från kristen synpunkt i lika mån både att de äro varken likgiltiga eller umbärliga och att de religiöst måste tillägnas såsom evighetsvärden — såsom gåvor av nåden och ej blott av naturen.

Men om de kristna livsvärdena alltså stå principiellt indifferentia gentemot distinktionen mellan natur och ande inom det naturliga människolivets sfär, så behöva de inte träffas av den moderna ungdomens uppror mot den rådande kulturtraditionen. Det är rätt påfallande, att när Stolpe i »Livsdyrkare» skall åskådliggöra vad som åsyftas med

klichén »den nya hedendomen», är det inte alls fråga om en *religiös* aversion mot kristendomen utan om en *vital* reaktion mot kulturens press. När 1900-talets moderna »hedendom» är liktydig med kultur-nihilism, är det ett talande bevis för, i vilken grad »kristendomen» be-tytt detsamma som kulturkristendom, för den allmänna meningen under det utgående 1800-talets epok. I den allmänna kulturkrisen efter världskriget har emellertid teologien på sitt område redan innan den moderna ungdomen hunnit bli klar över sina egna reaktioner övat en radikal kulturkritik, som principiellt löst det kristna evangeliet från det intima symbios med en kulturtyp, som delvis överlevat sig själv, var-igenom 1800-talets »liberala» teologi omedvetet råkat klavbinda dess genuina krafter. Visserligen är modern ungdom i förut oanad grad — åtminstone på ytan — likgiltig även mot kristendomen, men det kan möjligen bero på, att den så länge hört den framställas som en kultur-utvecklingens högsta blomning, att den inte kan tänka sig, att kristen- domen till hela sin art kan vara något annat än den kultur, ungdomen känner leda vid. *I princip föreligger alltså ingen som helst anledning att kristendomen själv skulle behöva dragas med in i den pågående kulturkrisen*, som må gälla den historiska form av kristen kultursyntes, som under det föregående skedet etablerats mellan den då rådande kulturformen och en kristendomsform, som nu är allmänt övergiven av teologiens framsynta representanter, samtidigt med att en kulturell nyorientering delvis trängt igenom hos en yngre generation.

I den gemensamma uppgift, som heter timrandet på framtidens kultur, måste ett närmande ligga nära till hands mellan livsdyrkans modernaste strömning och den moderna kristendomstolkning, som genom målmedveten anknytning till urkristendomens och reformationens skapande epoker söker restituera den kristna åskådningen i dess genuina ursprunglighet. Icke minst av det skälet, att denna teologi på en i ordets alla bemärkelser vital punkt redan i förväg principiellt legi-timerat det berättigande i den moderna ungdomens uppror mot kul- turens senilitetssymptom. Manfred Björkquist anför såsom tänkvärda en tysk ungdomsledares rön: »Människans kroppslighet har på nytt blivit upptäckt i den nya generationen. Det var verkligen en upp- täckt. . . . Vi voro uppfostrade och vanda vid att hålla kropp och själ noga isär. . . . Världen var riven itu i en andelös och meningslös natur

och en den rena andens värld» (s. 113—114). Men han har ej betänkt, att återupptäckten av kroppsligheten hos den moderna ungdomen har anteciperats av kroppslighetens rehabilitering inom den moderna teologien, som vunnit en ny förståelse för den egentliga innebörden i den totalaspekt, som hos den reformatoriske Luther är kärnan i »arvsyndstanken» och hela antropologien. Det var verkligen också en revolutionerande nyupptäckt, när Carl Stange vid seklets början genom de tjocka lagren av idealistiska omtolkningar trängde in till vad Luther med djup kristlig klarsyn insett, även om inte ens teologerna själva ännu på långt när över hela linjen genomfört konsekvensen: att askens ideal i alla dess förklädnader saknar ursprunglig hemortsrätt i evangelisk kristendom.

Liksom här förut framhållits, att det kan ligga en osunt överretad forcering bakom den nya primitivismens revolt mot en överintellektualiserad kultur, måste nu även den andra sidan av saken framhävas: att en kulturtrött livstro kan vara en sund reaktion gentemot en livstrött överkultur. Liksom Rousseaus naturdyrkan betydde en uppfriskande förnyelse efter barockkulturens förkonstling, kan den moderna vitalismen betyda en instinktiv självbevarelse hos människorna gentemot en överdrivet teknisk civilisationsepoks brutala och stereotyperande tryck.

Vad särskilt den asketiska livsstilen angår, så torde den ha framhävts särskilt i skeden av dekadent överkultur, t. ex. den utgående antikens, då en intellektualistiskt förtunnad och moralistiskt förkrympt idealism krampaktigt sökt värn mot en lössläppt sensualisms överhandtagande. Men i mera harmoniska och helgjutna kulturskeden har spänningen mellan ande och natur, själsligt och kroppsligt ej behövt bli extremt överspänd. Måhända skulle just livstrons kristnande vara den gyllene medelväg, som i en enhetlig livsstil sammansmälter driftlivets impulsiva omedelbarhet och karaktärens målmedvetna behärskning och genom att lyfta sig till en universell totalaspekt på människolivet från evighetens utsiktspunkt finner en högre enhet av de naturalistiska och idealistiska tendenser, som livstron kastas emellan.

Det har sitt stora intresse att erinra sig, att i Erik Blombergs trosbekännelse till »En ny livskänsla» (1924),¹ som alltjämt torde vara det

¹ *Svea*. Litterär kalender för 1925 (tr. 1924) s. 15—62.

mest samlade och representativa programuttalandet för hans generations livsåskådning, är genomgående den särskilt ömma punkten i hans kritiska uppgörelse med kristendomen just denna spiritualistiska splittring av tillvarons och människans väsen i materia och ande, kropp och själ. Men denna dualistiska klyvning, som Blomberg lägger kristendomen till last, är — enligt vad den nyare idéhistoriska forskningen inom just svensk teologi under de senare åren allt mer ovedersägligt uppvisat — fullkomligt främmande för den specifikt bibliska religionslinjen och har först under gammalkatolska kyrkan smugit sig in i kristenheten från den idealistiska mystik, som florerade i den utgående antikens religionssynkretism, för att sedan dominera hela den kristna idéhistorien, trots att Luther på sin tid principiellt rensat ut asketismens surdeg. »Klyftan har ständigt fördjupats, och den klyvning, som vi allt klarare förnimma som den stora olyckan i vår kultur och vårt samhällsliv tycks ha delvis uppstått ur den», skriver Blomberg (a. a. s. 25), och han finner däri roten till »den kristna etikens verklighetsflykt, dubbelhet och vanmakt» (s. 26), som nu måste avlösas av den livstroendes positiva och aktivt skapande livsbejakelse. Han kan ha nog så rätt i, att »sinnlig och transcendent, kropp och själ, materia och ande, subjekt och objekt härstamma ytterst från sådana par som jord och himmel, människa och Gud» (s. 22) och alltså ha ett religiöst ursprung, men *den* antropologiska och metafysiska dualism mellan kropp och själ, materia och ande, som är honom förhatlig, stammar icke ur *den* fattning av den religiösa motsatsen mellan jord och himmel, människa och Gud, som är karakteristisk för den bibliska religionslinjen, utan ha sprungit fram inom en alldeles motsatt religionstyp, som däremot visar nära inre släktskap med den typ av »naturlig religion», som är Blombergs eget religiösa ideal. Ty den bibliska skapartanken omöjliggör effektivt en principiellt livsförnekande asketism, och den bibliska uppenbarelsetanken uttrycker icke endast avståndet utan också närheten mellan himmel och jord, människa och Gud, vilken dualism, just därför att den är uttryck för levande fromhet och ej för abstrakt metafysik, i och därmed att den är rent religiöst fattad också religiöst sett är i uppenbarelsen övervunnen. Kristendomen, som är budskapet om att en objektivt grundad försoning är möjlig t. o. m. mellan tillvarons oförsonligaste motsatser: den Helige och syndaren, torde kunna

utlösa starkare enande krafter än den sociala sympati mellan människor inbördes som Blomberg hoppas på, och om dess rent religiösa totalitetsaspekt i människouppfattningen, som göres gällande i nutidens teologi, gäller i än högre grad hans ord: »En ny livskänsla bryter fram, som vill förena det splittrade och Brustna» (s. 38).

Just det kristna syndbegreppet anges ju från alla håll vara det oöverstigliga hindret för ett accepterande av kristendomen från den om sin värdighet medvetna nutidsmänniskans sida. Emellertid måste man upp-kasta den frågan, om det man vänder sig mot är den reformatoriska grundtanken på »personsynden» — dess religiösa innebörd är tyvärr, delvis på grund av den missvisande termen »arvsynd», nästan alldeles obekant i den bildade världen — eller om det man känner motvilja inför är någon form av den moralistiska förträngning av syndbegreppet, som alltsedan pietismens dagar varit tämligen allena rådande i den protestantiska kristenheten. Den idealistiska omtolkningen av den äkt-kristna tanken om synden som en förvänd viljemakt till att blott be-tyda en småningom försvinnande brist eller ofullkomlighet i det sedliga livet är naturligtvis alltför urvattnad för att kunna göra den absoluta förkrosselse, som talar ur kristna syndabekännelser, begriplig för en utanförstående nutidsmänniska. Men eftersom just den illusionsfria saklighetens generation går in för att acceptera jordelivets verkligheter i hela dess utsträckning och tömma dess bägare ända till botten, torde den snarast ha gynnsammare psykologiska möjligheter att loda hela djupet i den mänskliga problematik och fatta den absoluta förtvivlan, som förutsättes av den kristna erfarenheten, när den accepterar den beska sanningen, att hela människan representerar en radikalt fördär- vad och förvänd viljeriktning.

Liksom förståelsen för en mindre atomistiskt söndersplittrad synd- uppfattning torde kunna underlättas av den naturalistiske livsdyrkarens nyväckta känsla för livets enhet — även den en sorts totalitetsaspekt! —, så torde denna också kunna ge anknytningspunkter för en mera all- omspännande och organisk frälsningsuppfattning än idealismen kan bevilja utrymme åt. Återupptäckten av kroppslighetens värde står i full samklang med den kristna skapelsetanken, och denna kan utgöra en anknytningspunkt för Guds nyskapelse i frälsningsverket fullt lika

naturligt som idealistens asketiska möda med sin egen omskapelse, blott människan själv lämnar utrymme åt det gudomliga ingripandet.

Då det visat sig, att den idealistiskt färgade kristendomssyn, som är så angelägen att ej gå miste om någon apologetiskt användbar »anknytningspunkt» hos »nutidsmänniskan», på grund av de skyggglappar, som åtfölja den idealistiska inställningen, alldeles lämnat ur räkningen den mest markanta, moderna och vanliga typen av livstroende nutidsmänniskor, har det varit mig angeläget att söka antyda, att inte heller hos simpla primitivister det kristna evangeliet någonsin behöver sakna anknytningspunkter, så visst tron litar på, att den levande Guden i varje tid finner bud till levande människor, om blott hans budbärare våga tänka ut den eviga sanningen i nya tankeformer för varje ny tid. Väl är det vanskligt att i abstrakta begrepp söka fixera en tidstyp, och väl förstår jag, om detta skissartade försök att teckna den blodfulla jordelivsdyrkarens nutidstyp ter sig som en lika blodlös abstraktion som bilden av nutidsmänniskan som den sublimerade evighetsvandrararen under idealets frostiga stjärna. Som en lustig överensstämmelse kan jag emellertid notera, att Sven Stolpe, som väl gör anspråk att föra talan för både den naturalistiska och den idealistiska falangen av livstroende, i »M:e Sallerin» kommit till en lika optimistisk syn på kristna missionsmöjligheter inom livsdyrkarlägret. I det samtal om »kristendom, kultur och primitivism» (s. 205—211), som bildar peripetien i romanens idéutveckling och där förf. uppkastar framtidsprogrammet: en kristnad kultursyntes på basis av de övervunna extremerna, fäller kristendomens talesman, den katolske prästen, bl. a. följande ord: »Jag kan se med sådan sympati på alla de unga kulturbekämparna, som nu härja världen runt, som man ser som vandrare i naturen, på idrottsbanorna, bland teknikens män. . . . De lida av samma vantrivsel i kulturen som vi kristna. Och det är min övertygelse, att kyrkan nu som alltid så småningsom — kyrkan har ett oändligt tålamod! — skall övertyga de bästa bland de revolterande.»

Även om skissen över de förut i den teologiska litteraturen sorgligt försummade naturalistiska livsdyrkarna krävt ett överkompenserat utrymme och polemiskt tillspetsats i tesen, att måhända dessa rent av snarast erbjuda bättre anknytningsmöjligheter för kristen förkunnelse, vilket möjligen kan bero på tidshistoriska tillfälligheter, så fasthålles

dock *i princip* härvidlag samma *likställighet* mellan de båda tendenser, som präglade den nutida livstrons Janusanlete och uppträda i mer eller mindre extremt utpräglade ytterlighetstyper av naturalism och idealism: *Då både natursidan och idealiteten inom människans empiriskt givna väsen stå på principiellt samma plan, erbjuda de båda i lika mån såväl motstånd som anknätningsmöjlighet för det kristna budskapet. Hela människan, med både kropp och själ, måste inför levande Gud både nedbrytas och upprättas för att få del av den kristna frälsningen. Denna paradoxala enhet av radikal dom och obetingad nåd, av oavkortad livsförnekelse och gränslös livsbejakelse, präglar den kristna livstrons egenart.*

IV.

KRISTEN LIVSTRO.

Kristen tro skiljer sig på ett avgörande sätt från all inomvärldslig livstro däriigenom, att den omfattar ett liv, som är givet *i världen*, men likväl icke är *av världen*, utan något till sin art kvalitativt nytt. Detta liv kallas det eviga — icke därför endast, att det har en oändlig varaktighet i en evighet, som ej är annat än en oändlig fortsättning av det tidsliv, som är den enda kända formen för mänsklig erfarenhet, utan framför allt därför, att det till hela sin art genom en oändlig kvalitetskillnad är skilt från allt annat, som är tillgängligt för mänsklig erfarenhet. Det eviga livet är ett liv i gemenskap med Gud, den Evige (Joh. 17: 3). Den Evige har gjort sig känd i tiden genom en uppenbarelse i historien, klarast koncentrerad i Kristi person och gärning, men som tidens och världens suveräne Herre är Han icke såsom människan bunden vid historien såsom enda form av tillvaro. Genom sin överhistoriska och övervärldsliga karaktär betyder det liv från Gud, som i frälsningen skänktes åt människan, tillika en förintande kris eller dom över allt blott naturligt och mänskligt liv. Men däriigenom att det samtidigt i förnyad gestalt upptages i Guds eget liv, undanryckes det för tron principiellt den förgängelsens lag, som människans liv i denna världen enligt naturens ordning är underlagt.

Den kristna tron, som ej endast i en framtida evighet emotser utan redan här i tiden, om än blott på dess ofullkomligare plan, lever det

eviga livet, kan alltså med samma rätt kallas både livstro och evighetsstro. Men som uppenbarelsens skapelse skiljer den sig från båda de motsvarande formerna inom »naturlig religion» eller »livstro». »Även kristendomen är livstro i den meningen, att den tror på livet och vördar livet, men detta fattas här som det övervärldsliga gudomliga liv, som träder människan till mötes och tar henne i sin tjänst», skriver Benzow (s. 37). Även det naturliga livet skänkes åt människan på ett outgrundligt sätt såsom en spontan och omotiverad gåva av Skaparens godhet, men det blir religiöst kvalificerat såsom gudomlig nåd genom den obeskriverliga evighetsprägel, som är fattbar endast för det religiösa sinnet, när det upplåter sig för den nyskapande uppenbarelsen. Även idealismen känner en evighet, som betyder de absoluta värdenas tidlösa giltighet, men den kristna evighetstron är utefter hela linjen radikalt skild från den idealistiska filosofiens evighetstanke. Denna åsyftar närmast en spiritualistiskt upphöjdhet över det historiska livets kamp, men i stället för dess i livlöshet stelnade fulländning åstundar den kristne att intensivare engageras i den heliga tjänst, vartill han kallades i samma stund han greps av den levande Gud, som i historien kämpar för att segrande genomföra förlossningsverket.

Kristen livstro innebär gripenhet och bejakande av ett övervärldsligt, ett gudomligt liv, som mitt i det historiska livet möter oss och betvingar oss, och som samtidigt därmed innebär ett upphävande och förnekande av allt blott naturligt och blott mänskligt liv, men däri ingår tillika även ett förhållande av positiv etisk förpliktelse till och aktiv bejakelse av det historiska livet såsom den givna valplatsen för det uppenbarade gudsríkets kamp. Den moderna hedendomens livshunger, den naturalistiska formen av inomvärldslig livstro, söker mättnad i det naturliv, som är märkt med förintelsens tecken, men förnekar allt liv bortom den oundvikliga döden. Den är innerst livsförnekelse, kapitulation inför döden, ställd i jämförelse med kristendomens bejakande inför ett liv av helt annan art. I sina idealistiska former har livstron ej amputerat evighetshoppet, men då dess odödlighetshopp är ensidigt häftat vid det mänskliga andeliv, som det förgyllt upp med titeln »det gudomliga», leder det lätt till en stympning på motsatta hållet, till asketiskt förakt för det kroppsliga livet och negligerande av den historiska livsuppgiften. Dess trotsiga evighetsförhoppning kan som grund icke heller åbe-

ropa annat än lösliga metafysiska hypoteser och önskedrömmar, medan kristen odödlighetstro vilar på en personlig erfarenhet av gudslivets ojämförliga art i ett historiskt gripbart människoliv.

Men med dessa mera formella kännetecken är ännu föga sagt om egenarten av det eviga liv, som kristendomen känner och bekänner, ty dess ojämförliga kvalitet hänger djupast samman med den uppenbarade Gudsbildens religiösa kvalitet. Och därvid avslöjar sig den kristna livstron till fullo såsom uppfyllelsen av den trevande längtan, som i olika former rör sig inom all »naturlig religion».

De religiösa behoven äro i själslivet framför allt knutna till tvenne olika grunddrifter: hängivelsesdriften och idealdriften. Det är mellan dessa båda »uppenbarelsens portar», som livstron vacklar i sina mera eller mindre obalanserade huvudformer. Men *inför Kristus få hängivelsesdriften och fullkomningsdriften samtidigt utlösning, med samlad kraft ledes det religiösa sökandet i en enda strömfåra ända fram till en enda Gud och Fader, som på en gång är fullkomligt helig och intet annat än kärlek*. Då möter själen sin Gud och finner sitt liv i Honom, när det uppger sitt skenliv i falsk och självtillräcklig isolering från det universella och eviga livet, Kärlekens livgivande ström.

Fint återge Manfred Björkquists ord (s. 50) vad som då sker: »Vi skola icke tillfredsställa vårt hjärta på ett håll och vårt samvete på ett annat håll. Nej, först då samvete och hjärta — fullkomlighetskravets och hängivelsens livsorgan — båda tillhoppa — finna sitt gemensamma Du, är människoanden befriad ur sin ensamhet. Endast med ett sådant Du kommer frid — denna lätnad i vårt väsen, som går djupare än all oro. Hjärtat kan ej helt lita på den, som vårt samvete ej kan böja sig för, och vårt vakna samvete kan icke finna ro för sitt oändliga krav utan genom den hjärtats erfarenhet, som heter gudomlig förlåtelse.»

TEOLOGISK LITTERATUR

RUDOLF BULTMANN, *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Tübingen, J. C. B. Mohr 1933. 336 s., Mk. 12, 60.*

Rudolf Bultmann är väl känd för svenska teologer och för denna tidskrifts läsare. En vidräkning med Karl Holl, »Urkristendom och religionshistoria» infördes i SvTKv 1930, h. 4 och flera gånger ha här arbeten av hans hand omnämnts och hans teologiska insats berörts. Sedan ett decennium hör han till de omtalade. Både den formhistoriska skolan och den dialektiska teologien kunna räkna honom som en av sina förgrundsfigurer. Hans barthianska sympatier betyda för ingen del att han övergivit sina radikala positioner i historiskt-kritiska frågor. Ett klart bevis härpå gav han härom året med utgivandet av andra upplagan av sitt och den formhistoriska skolans huvudarbete: »Geschichte der synoptischen Tradition».

Bultmann lever i de aktuella problemen. Därför har han ofta publicerat smärre inlägg i aktuella frågor — flertalet i *Zwischen den Zeiten* och *Theologische Blätter*. Därför är en stor del av hans uppsatser »Auseinandersetzungen», med Hans Windisch, Martin Dibelius, Emanuel Hirsch, Erik Peterson, Karl Holl, Karl Barth m. fl. Därför har han ej heller dröjt till sin ålderdom med att utgiva »Gesammelte Aufsätze» — Bultmann är född 1884 och alltså ännu ej 50 år.

Uttrycket »Gesammelte Aufsätze» fordrar en kommentar. Bultmann har utelämnat en hel rad tidigare offentliggjorda essayer. Detta gäller främst om alla de strängt fackexegetiska uppsatserna i *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*.¹ Men det gäller även en del andra uppsatser av mera principiell innebörd — bl. a. den nämnda vidräkningen med Holl. I stället ha icke mindre än 5 förut ej publicerade uppsatser medtagits. På detta sätt har emellertid boken fått en mera

¹ Das Problem der Ethik bei Paulus, 1924, s. 123—140, Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums, 1925, s. 100—146. Untersuchungen zum Johannesevangelium, A. Ἀληθεία 1928, s. 113—163, B. Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε, 1930, s. 169—192.

koncentrerad och enhetlig prägel än om alla Bultmanns uppsatser utan undantag införts. Nu kretsas verkligen alla uppsatserna kring temat »Glauben und Verstehen».

Ty om ock de olika uppsatserna behandla olika ämnen är det dock samma grundsyn på de teologiska problemen, som återspeglar sig däri. Vi ha fått en barthiansk exegets självdeklaration. Därför är det icke lönt att här försöka återge tankegången i alla eller ens de viktigare av de i samlingen ingående uppsatserna: Huvudtankarna återvända, blott detaljerna och synvinklarna växla. I stället vill jag försöka en karaktäristik av Bultmann som tänkare, teolog och exeget, sådan han framstår i dessa uppsatser. Som det anstår när det gäller en barthiansk teolog vill jag därvid lägga huvudvikten vid förståendet av den bultmannska teologiens sakliga innebörd, mindre vid dess historiska förutsättningar.

Helt kan jag dock ej förbigå den senare frågan, då Bultmann själv i sin bok flera gånger nämner sina lärofäder vid namn och den inledande uppsatsen »Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung» just behandlar frågan om den dialektiska teologiens ursprungs-ort. Med skärpa hävdas här, att den dialektiska teologien ej utgått ur de ortodoxas utan ur den liberala teologiens och den historiskt-kritiska forskningens krets. Som en reaktion — den radikalaste och konsekventaste — mot den »humaniserande» kristendomsuppfattningen, där människan och hennes religiösa upplevelser stå i centrum i stället för Gud och ordet, vill Bultmann se den dialektiska teologien. Hans teologiska lärofäder äro icke några konservativa forskare utan å ena sidan religionsforskare som Gunkel, Joh. Weiss och deras vederlikar, å den andra kritiker som Troeltsch och Wilhelm Herrmann. Särskilt den sistnämndes inflytande är på många punkter märkbart, och Bultmann betygar honom flerstädes sin aktning. Utom dessa teologer måste ock en filosof nämnas bland Bultmanns andliga fäder, den, vilken hans bok är tillägnad, Martin Heidegger.

Ty Bultmann är icke blott exeget och icke blott teolog. Han företräder också en viss filosofisk grundposition, vilken han räknar som en teologiens nödvändiga förskola. Ett tidigare teologiskt skede ville hålla teologien ren från filosofi och tron ren från teologi och teologien ren från dogmat. För Bultmann existera ej längre sådana gränser. Han är tänkare, teolog och exeget i en person och menar att det skall så vara. Teologien behöver exegetiken, och exegetiken teologien och teologien filosofien.

Enligt Bultmann är nämligen den uppfattning av verkligheten som objekt, vilken uppbär hela den moderna, enkannerligen den vetenskapliga, världsbilden en annan än Bibelns. Denna insikt är icke i och för sig ny. Men medan den liberala teologiens företrädare ansågo den moderna världsuppfattningen självklart vara överlägsen Bibelns, vars storhet allenast låge på ett rent religiöst område, menar Bultmann, att den moderna världsuppfattningen i ett väsentligt stycke är naiv. Och medan konservativa forskare nöja sig med att betrakta den heliga historien som en särskild provins i det objektiva skeendet, menar Bultmann, att Bibeln ej alls ser verkligheten under objektivitetens aspekt. Den moderna världsåskådningen betraktar hela verkligheten som objekt, som fenomen, som kan betraktas utifrån och förbiser — i stället för att endast bortse från — det existentiella jagets, det aktuellt funktionerande jagets, »sammanflätning» (Verflochtenheit) med verkligheten. Den föreställer sig jaget som något utomstående och betraktar verkligheten som »förfogbar». Den eftersträvar objektivitet, d. v. s. distans mellan liv och förståelse. Ett djupare »Daseinsverständnis» kan icke förbise jagets sammanflätning med verkligheten, måste nå fram till en »existentiell» betraktelse, där liv och förståelse ej kunna skiljas åt utan förståendet är förknippat med livet självt: »Denk- und Lebensakt stehen in Einheit» (173), »so, dass das Denken in den Dienst des Tuns gestellt wird» (ibid.). Jag står då icke vid sidan om verkligheten som en åskådare utan står i den »als Beteiligter». Det finnes då intet »objektivt» förstående utan förståendet sker i och med en avgörelse, som icke känner någon neutralitet utan endast ja och nej. »Ich verstehe nur bejahend oder verneinend. Nicht etwa, dass ich zuerst verstehe und dann Stellung nehme, sondern das Verstehen vollzieht sich nur im Bejahen oder Verneinen» (127). Denna förståelse är alltid aktuell, det förgångna, även det förgångna jaget tillhör objektvärlden och kan ej vikariera i nuets situation.

Detta »Daseinsverständnis» kan man skönja redan på primitivt stadium i medvetandet om det egna jaget såsom utlämnat (ausgeliefert) åt dunkla makter, men det är i och för sig icke primitivt. Man bör ställa sig den frågan om ej i Manabegreppet en giltig uppfattning av den mänskliga existensen som utlämnad och ifrågasatt röjer sig. »Vielleicht spricht sich im Managlauben eine viel richtigere Einsicht in die Existenz des Menschen aus als etwa im Weltbild der Stoa oder der modernen Naturwissenschaft, mag dieses als wissenschaftliches höher entwickelt sein als das 'primitive' Weltbild» (121 f.). Ty vi kunna aldrig

gå upp i den objektiva betraktelsen, vi kunna ej »ställa oss bredvid oss själva» (223), och ställa oss utanför skeendet; att fly därifrån, är att fly ur den »existentiella» verkligheten i vilken vi stå, och som fordrar ständigt nytt ståndpunktstagande, in i en föreställd, »objektiv» verklighet. Ty det gäller här icke hur det eller det i världen förhåller sig till andra »Weltphänomen» utan det gäller, hur jag förstår min ställning i världen: »Alles Verstehen von etwas (d. h. von Welt) ist letztlich immer ein Verstehen meiner selbst, ein 'Mich in meiner Welt zurechtfinden'» (155). Självförståelse och världsförståelse höra alltså samman, ja världsförståelsen blir till först i och med självtolkningen. Neutralitet är ej möjlig. Tror jag mig stå neutral har jag *icke* förstått mitt läge och står alltjämt inför kravet att förstå det.

I detta »Daseinsverständnis» står alltid allt på spel, står man alltid inför avgörelsen, är det förgångna borta och framtiden innesluten i nuet, »hier und jetzt». Människan ser sitt liv icke som ett »Sein», något förhandenvarande, utan såsom ett »Sein—Können», hon står inför möjligheter, ansvar och avgörelse: »Wo also erkannt ist, dass das Sein des Menschen ein Sein—Können ist, das jeweils auf dem Spiele steht, dessen Möglichkeiten jeweils im Entschluss, in der Entscheidung von ihm ergriffen werden» (156). Detta kallar Bultmann med en om Herrmann erinrande terminologi även insikt i »die Geschichtlichkeit des menschlichen Seins». »Wir verstehen unter der *Geschichtlichkeit* des menschlichen Seins dieses, dass sein Sein ein *Sein—Können* ist. D. h. dass das Sein des Menschen seiner Verfügung entnommen ist, jeweils in den konkreten Situationen des Lebens auf dem Spiele steht, durch Entscheidungen geht, in denen der Mensch nicht je *etwas für sich* wählt, sondern *sich selbst als seine Möglichkeit* wählt. Was das Schlagwort 'dialektische Theologie' meint, ist also kurz gesagt dies: die Einsicht in die Geschichtlichkeit des menschlichen Seins, bzw. — sofern es sich in der Theologie um einen bestimmten Modus des menschlichen Seins, nämlich das Reden handelt — die Einsicht in die Geschichtlichkeit des Redens von Gott» (118).

Med de sist citerade orden kommer Bultmann in på frågan om *teologien*, och menar som synes att teologien helt faller inom den art av »Daseinsverständnis», som här karaktäriserats och som väl icke i och för sig är teologiskt utan filosofiskt. Det handlar väl om ändlighet och begränsning men ej om synd. Men i detta »Daseinsverständnis» allena avgöres frågan om tro och otro, i vilken ingen neutralitet är möjlig. Tro är helt enkelt fullgörandet av den rätta avgörelsen, tro är

lydnad inför det anspråk som Gudsordet *nu* ställer på mig, ty Guds ord är »Anrede» och människans situation inför detta »Angeredetsein». Tro är lydnad för Guds predikade ord, icke en känsla, icke ett själs-tillstånd, och icke heller insikt i »eviga sanningar». Att tro är icke att taga sig något besynnerligt före, ej att till förfogandet över denna världen lägga förfogandet över Gud och trons värld, ty då har jag kommit in i en ännu värre villa, att betrakta Gud som förfogbar och såsom objekt, vilket är det värsta av allt. Nej, att tro är att böja sig för det Gudsord, som möter mig i förkunnelsen. Och mot Herrmann vänder Bultmann den anklagelsen, att han »infolge seiner Frontstellung gegen die Orthodoxie *im Glaubensbegriff das Moment des Gehorsams gegenüber der Verkündigung übersieht*» (107). Tvärtom: »*Der Glaube wird auf das Wort und auf die autorisierte Verkündigung verwiesen*» (107). Tro är »das Hören der Forderung Gottes», »Unglaube ist Ungehorsam» (304). Allenast i predikan möter mig Guds ord, möter mig den Kristus, som allena angår tron och teologien: »*Jesus Christus begegnet dem Menschen nirgends anders als im Kerygma*» (208). »Es gibt keinen Weg hinter die Predigt zurück zu einem von ihr ablösbaren Heilsfaktum, sei es ein 'historischer Jesus' oder ein kosmisches Drama. Jesus Christus ist nur in der Predigt zugänglich» (180). Och predikan är »Anrede», d. v. s. den ställer mig inför en avgörelse angående mig själv. Förkunnelsen förstås blott av den, »der sie als Anrede hört und sich dadurch seine eigene Situation aufdecken lässt» (199). Människan tillfrågas, »ob er dies glauben, d. h. unter dieser Tatsache sich verstehen will» (260). Predikan är därför intet, som står »*neben dem Heilsereignis . . . sondern sie gehört zum Ereignis selbst*» (ibid.). Allenast i predikan alltså möter mig Guds ord, ej i läror, som förvandla det aktuella Gudsordet till eviga sanningar. Tron är icke en tro på dogmer, ty en sådan tro kan ägas som en besittning. Men tron är icke heller en inre hållning, en psykologisk kvalitet, »nicht eine Seelenhaltung, ein allgemeines Gottvertrauen . . . sondern der Glaube an Jesus Christus, der Gehorsam unter das Kerygma . . . Bekenntnis» (212). Varken ortodoxien eller den moderna, humaniserande, »liberala» teologien har förstått trons väsen. Den förra har berövat tron aktualiteten, den senare har berövat den intentionaliteten. I ortodoxien är uppenbarelsen »um das ihm wesentliche Moment der Gegenwartigkeit beraubt. In der neuen Theologie aber will man den Charakter der Gegenwartigkeit haben um den Preis, dass die Offenbarung zu einem Erlebnis, einem Vorgang im frommen Subjekt wird, bei dem aber nichts mehr offen-

bart wird» (89). Mot båda dessa sätt att förstå tron vänder sig Bultmann och icke minst mot det sistnämnda: »Tatsächlich liegt es so: Wenn die Theologie ihren eigentlichen Gegenstand, die fides quae creditur, preisgegeben hat, so kann sie die fides qua creditur überhaupt nicht mehr verstehen; sie nimmt sie dann als eine menschliche Haltung, die man sehen kann, ohne ihren Gegenstand zu sehen. Sie verkennt die *Intentionalität des Glaubens*. Die fides qua creditur ist das, was sie ist, nur in der Beziehung zu ihrem Gegenstand, der fides quae creditur» (88). Hade man förut förvandlat tron till besittning av en lära, har man nu upplöst den i psykologi. Men kristen tro är i Nya Testamentet alltid »streng intentional gedacht als Glaube an, nämlich an die Heilstat» (176).

Teologien skall tala om tron och Gud, icke om troende subjekt: »Der Gegenstand der Theologie ist Gott, und der Vorwurf gegen die liberale Theologie ist der, dass sie nicht von Gott, sondern von Menschen gehandelt hat» (2). När teologien begynte inskränka sig till fides quae creditur, förlorade den kontakten med sitt egentliga föremål och har därmed också förlorat sin egen grund: »Wenn Theologie nicht wesentlich zum Glauben gehört, wenn sie nicht eine Bewegung des Glaubens selbst ist, so hat sie überhaupt keinen Sinn . . . sie ist nun in die Kulturwissenschaft eingereiht» (87). Teologien skall med andra ord ej se saken utifrån. Dess uppgift är icke att göra tron plausibel utan att värna om trons skandalon. Tron innehåller redan teologi och det är teologens uppgift att explicera denna teologi. »Sie tut also nichts, als unser Verhältnis zum Gegenstand ausarbeiten», »die wissenschaftliche Entfaltung dessen, was im einfachen Glauben schon da ist» (89). Kristologi är »Selbstexplikation der christlichen Existenz» (182).

Dessa principer tillämpar Bultmann också på det område, som är hans egentliga fack: *exegetikens*.¹ Som exeget är Bultmann radikal historiskt-kritisk forskare och barthian i en person. Detta får dock icke fattas som om en sådan dubbelhet endast mötte hos honom. Hos flera andra dialektiker finna vi samma företeelse och i själva verket har en radikal historisk åskådning en given plats i det dialektiska »systemet». Ty dialektikerna lära ju att det objektiva, »förfogbara» alls icke intresserar tron. Kristus efter köttet har ingen betydelse: »Der Χριστός κατὰ σάρκα geht uns nichts an; wie es in Jesu Herzen ausgesehen hat, weiss ich nicht und will ich nicht wissen» (101). Man kan väl säga: i det analytiska, historiskt-kritiska arbetet deltaga dialektikerna ofta,

¹ Jmfr. min uppsats, Den dialektiska teologiens exeges, SvTKv 1931, s. 307—321.

men alla försök att syntetiskt sammanfatta en bild av de fragment, forskningen kan lämna, såsom den liberala teologien tecknade »den historiske Jesus», äro föremål för deras kritik och skepsis. Även för exegeten gäller: Den ende Kristus, vi nå, är den predikade Kristus.

Men det historiskt-genetiska arbetet representerar ej hela den exegetiska uppgiften. Detta är icke så att förstå att denna uppgift skulle kompletteras med en syntetisk uppgift. Tvärtom skall hela det exegetiska arbetet bedrivas med insikten om det Daseinsverständnis, som ligger bakom alla utsagor i Skriften. Det skall uppdaga detta Daseinsverständnis såsom *bakgrunden* till allt i Bibeln. Därav följer den stora enformigheten i allt vad dialektisk exeges heter. Den går medvetet förbi alla idéhistoriska utredningar för att ägna sig åt den uppgift, som för den — icke utan skäl — framstår såsom det viktigaste för exegetiken, att uppdaga intentionen i Skriftens utsagor — icke intention i psykologisk utan i saklig mening. Ty det viktiga i Bibeln är ej de personer, som stå bakom ordet utan den sak som menas.

För en del av sina krav torde Bultmann och andra kunna räkna på förståelse långt utanför de egna leden. Att »liberala» exegeter moderniserat och humaniserat urkristendomen och särskilt Jesus, erkänner man väl nu ganska allmänt. Men Bultmann vill, liksom sina dialektiska medkämpar, gå mycket längre. Han begär av exegeten ej blott det erkännandet, att den urkristna tron var sakligt intresserad, utan han begär att exegeten själv skall stå inför saken direkt »in echter Frage», i insikten, att hans egen existens står under samma villkor som de bibliska gestalternas. Blott om han det gör, kan han förstå Skriften.

Sin syn på den exegetiska uppgiften utvecklar Bultmann särskilt i en av de införda uppsatserna: »Die Bedeutung der 'dialektischen Theologie' für die neutestamentliche Wissenschaft» (s. 114—133). Tillämpningen ger han i andra uppsatser. Jag kan här blott vidröra några karakteristiska punkter.

I (den förut icke offentliggjorda) uppsatsen: »Die Christologie des Neuen Testaments» ser Bultmann den urkristna kristologiens utgångspunkt i Jesu »Entscheidungsruf». Jesus har icke själv utvecklat någon kristologi — naturligen tror den radikale Bultmann ej att Johannes-evangeliets Jesusord äro äkta — men hans ord voro »Anrede», som ställde människorna inför ett avgörande. Även om Jesus ej vetat sig vara Messias — vilket Bultmann lämnar därhän — »impliziert sein Entscheidungsruf eine Christologie» (266). Så löser sig »das grosse Rätsel der neutestamentlichen Theologie, wie aus dem Verkünder der Ver-

kündigte wurde» och onödiggöras alla idéhistoriska spekulationer om ett »dubbelt evangelium» (266).

Uppsatsen »Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus» — förut publicerad i »Theologische Blätter» — behandlar den gamla stridsfrågan om Jesus och Paulus. Den idéhistoriska distansen förnekas icke: Mellan Paulus och Jesus ligger urförsamlingen och den första hellenistiska kristendomen, det är uppenbart, »dass Paulus eine hellenistisch-syrische Form des Christentums voraussetzt» (189). Men Bultmann lägger tonvikten på annat håll. Paulus har utvecklat en lära om lagen, något som vi förgäves söka hos Jesus. Men denna skillnad är relativ. Ty i Pauli lära om lagen och rättfärdiggörelsen ser Bultmann en teologisk explikation av den ställning till lagen, som redan Jesus intog. Den avgörande skillnaden ligger icke i ståndpunkten utan i *situationens* förändring: »Hier liegt der Unterschied, den man nie richtig erfassen wird, wenn man geistes- oder ideengeschichtlich verfährt. Denn der Unterschied liegt eben nicht in der Verschiedenheit von Ideen oder Begriffen, sondern darin, dass Paulus dasjenige, was für Jesus Zukunft ist, als Gegenwart bzw. als in der Vergangenheit angebrochene Gegenwart ansieht» (201). »Das Entscheidende, das Jesus *erwartet*, — für Paulus *hat* es sich vollzogen. So ist denn die Periode des Gesetzes vorbei. Christus *hat* uns vom Gesetz und überhaupt von diesem Äon frei gemacht» (200). Det är uppenbart att denna tolkning *på en gång* gör rätt åt skillnaden mellan Jesus och Paulus och enheten dem emellan, medan den rent idéhistoriska forskningen lätteligen antingen förringar enheten eller överskyler distansen.

Uppsatsen »Das christliche Gebot der Nächstenliebe» — först publicerad på franska i Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses 1930, s. 222—241 — upptar ett icke mindre intressant och omskrivet problem, som även det får sin lösning utifrån dialektiska grundsatser. »Menschliches Sein ist Miteinandersein». Frågar jag efter nästan missförstår jag jaget, »als sei es je ohne das Du», och duet, »als sei es ein Vorhandenes». Det gäller alltså icke att taga en nästa, att välja sig en nästa, utan att taga den förbundenhet med nästan i vilken jag i varje situation står och icke upplösa den. Så är »Liebe eigentlich ein Sich—Verstehen in der jeweiligen Verbundenheit mit dem Du» (236). Den kristliga kärleken är varken motiverad utifrån humanitetstanken om människans värde eller utifrån intresset av »Lebenssteigerung» genom kärleken. Den kristliga kärleken fordrar tvärtom »die Umkehrung der Lebensrichtung des natürlichen Menschen ... Sie fordert die Selbstüberwindung und

den Dienst am andern in der konkreten Lebenssituation, in der er mir begegnet» (238).

Uppsatsen »Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums» avser att bekämpa den föreställningen, att Johannesevangeliets kristendom låtit eskatologien fara till förmån för ett förinnerligande och framhäver att i Johannesevangeliet distansen mellan Gud och människa är lika levande som någonsin i Nya Testamentets övriga böcker. »*Idealismus und Humanismus liegen ferne*» (141). »Die Welt ist als Schöpfung *qualifiziert*» (135).

Det kunde vara mycket att tillägga om Bultmanns bok, men det sagda må vara nog. Mycket däri är förträffligt, mångt diskutabelt men allt intressant, om man väl får tag i meningen, vilket ej alltid är så lätt, och om man icke låter de talrika upprepningarna avskräcka sig. Till slut vill jag endast stanna inför Bultmanns exegetiska grundtes, som ålägger exegeten att nalkas texterna »nicht betrachtend und konstatierend, sondern in echter Frage und Lernbereitschaft» (124). Bultmann menar därmed, att exegeten aldrig får inbilla sig att han förfogar över alla tolkningsmöjligheterna, han skall vara beredd att övergiva denna naiva föreställning och inför texterna ställa sitt »Daseinsverständnis in Frage». Detta menar nu Bultmann icke så, att forskaren skulle tillägna sig en from betraktelse. Både den fromme och forskaren ställas inför *samma* krav. Båda manas att nalkas texten »in echter Frage» och ställas inför kravet till beredvillighet att »lära om». »Jede Interpretation ist ein Wagnis» — den satsen måste hänga som ett damoklessvärd över alla exegeter — de försiktiga och dialektikerna väl icke undantagna.

Till sist en förteckning på uppsatserna:

Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung. — Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? — Karl Barth, »Die Auferstehung der Toten». — Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum? — Zur Frage der Christologie. — Die Bedeutung der »dialektischen Theologie» für die neutestamentliche Wissenschaft. — Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums. — Kirche und Lehre im Neuen Testament. — Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus. — Zur Frage des Wunders. — Das christliche Gebot der Nächstenliebe. — Die Christologie des Neuen Testaments. — Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament. — Das Problem der »Natürlichen Theologie». — Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben.

O. LINTON.

NORSTRÖM, VITALIS: *Religion und Gedanke. Mit Einführung von Elof Åkesson. Lund (Borelius) 1932. XL, 324 sid. Kr. 12:—.*

Våren 1912 höll Vitalis Norström vid Uppsala universitet en serie Olaus Petri-föreläsningar i religionsfilosofi över ämnet »Religion och tanke». På hösten utkommo föreläsningarna från trycket, och nu, ungefär tjugo år senare, har man utgivit Norströms religionsfilosofiska verk i tysk översättning.

I förordet till »Tankelinjer» (1905) erinrar Vitalis Norström om det djupa inflytande som den boströmska filosofien på sin tid utövade på vår högre andliga odling. När han söker efter orsaken härtill, finner han den i vad han kallar en »ideal intellektualism med en alltigenom optimistisk uppfattning av kunskapsförmågan och vetenskapen, speciellt filosofien». Enligt denna optimistiska intellektualism äger filosofien i högsta grad vetenskaplig karaktär och går med logiskt bindande bevis i god för att världen till sitt innersta väsen är »förnuftig i betydelse av personlig och därför samstämmig med människans inre liv, hennes bästa tro och hopp och med hela hennes kultur».¹

Till en tid verkade denna intellektualism hos sina bärare ett andligt jämviktsläge. Men i och med att vetenskapen i allt högre grad började framträda som empiri och till denna empiri knuten kritik, sattes boströmianismens optimistiska intellektualism på allt hårdare prov. Man upptäckte, att förnuftsoptimismen i själva verket härflöt ur rent personliga livskällor — utan att bero av kunskap och vetenskapliga bevis. Det visade sig alltmer tydligt, att den rent vetenskapliga kunskapen icke når utöver den sinnligt iakttagbara världen och att varje filosofi över en »översinnlig verklighet» »väsentligen lever på att upptaga naturbestämningar ur den allmäntillgängliga erfarenheten och blanda bort deras egentliga betydelse genom en svävande symbolik, som verkar illusionen av att ett alldeles nytt och högre kunskapsområde med dem öppnats. Den moderna kunskapsläran», skriver Norström, »går i Kants spår och avslöjar allt metafysiskt smugleri. Den visar, att metafysiken strängt taget icke har något annat innehåll än sin egen historia och att i dess ställe träder den allmänna religionskritiken.»

Genom denna för filosofien förändrade situation fördes Vitalis Norström in i stora tankesvårigheter. Den kritiska vetenskapen kunde

¹ Den intresserade hänvisas här till Carl Hellström, *Linjer i boströmianismens utvecklingshistoria*, Nordisk Tidskrift, årg. 7, Sthlm 1931, s. 168—183.

ej lämna honom något stöd åt antagandet av en förnuftig mening i tillvaron, kunde ej fylla honom med ändamålstankens ja till livet. Insatsen i denna tankestrid »får väl», skriver han, »knappast betecknas såsom tron på tillvarons förnuftighet. Men i varje fall utgjorde den denna tros rationella form».

Till en början hade Norström med ungdomlig entusiasm anslutit sig till boströmianismen, närmast i den form, vari den företräddes av C. Y. Sahlén. Sina studier i filosofi i Uppsala hade han börjat med en kurs i filosofiens historia för Pontus Wikner. Norström säger om Wikner, att denne var den enda otvivelaktigt geniala människa, som han under hela sin ungdom och tidigare mannaålder lärt känna. Så småningom fann Norström, att den svaga punkten hos Sahlén var av kunskapsteoretisk art; som logiker var Sahlén mycket framstående. Först hos Sahléns docent, E. O. Burman, kom den kunskapsteoretiska reflexionen att få en dominerande och central plats.¹ Burman, som särskilt bemödade sig om att intränga i transcendentalfilosofien, hänvisade den unge Norström till Kant och Fichte. Norström förstod nu, att den metafysiska problemställningen måste ersättas av en kritisk och transcendental. Under en lång tid studerade han särskilt Fichte. Resultatet av Norströms överväganden föreligger bl. a. i den på sin tid mycket uppmärksammade skriften »Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien?» (1898). Denna skrift har karaktären av en uppgörelse, är en stridsskrift. Från boströmianismen tar Norström här bestämt avstånd, delvis i skarpa ordalag. Den betecknas som en »konstruktiv dogmatism i förkantisk anda och riktning». Norström är emellertid ej mindre kärv och kritisk i sina uttalanden om Fichtes system och den efterkantiska spekulativen i allmänhet. »Den efterkantiska filosofien inom de i Tyskland uppkomna stora idealistiska systemen måste», skriver han, »betecknas såsom en criticism, som med rent konstruktiva hjälpmedel utför kantianismen i en fantastisk riktning». Han har velat undvika filosofiens Scylla, den boströmska dogmatismen, men därunder har han kastats mot dess Charybdis, »det efterkantiska abstrakta fantasteriet». Den förmodan kunde nu legat nära till hands, att Vitalis Norström — otillfredsställd såväl med den boströmska förnuftsoptimismen som med den efterkantiska criticismen — skulle beträtt positivismens då mycket trafikerade väg. Specialvetenskaperna ryckte fram och lade under sig det ena

¹ Jfr Adolf Phalén, *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Lpzg 1924, s. 1—3.

området av verkligheten efter det andra. Vad återstode till slut för filosofien? Vore det ej bäst att låta filosofien kontinuera sig, övergå och uppgå i specialvetenskaperna? Positivismens väg beträddes dock aldrig av Vitalis Norström. Filosofien är enligt Norström icke världsförklaring, denna skedde då ur grunder som själva tillhöra »världen», vilken ju skulle förklaras. Filosofiens uppgift är — enligt vad Norström deklarerar i kapitlet »Wissenschaft, Religion und Philosophie» i »Religion und Gedanke» — helt enkelt att pröva de förutsättningar och fiktioner, med vilka specialvetenskaperna utan vidare arbeta. Filosofien framstår närmast som formell logik. Men den är också något mera. Den kan icke stanna vid att undersöka enstaka frågor och svar med hänsyn till logisk halt och form. Ur den logiska kritiken av frågor och svar framväxer med nödvändighet den övergripande frågan om vilken mening det överhuvud har att söka efter frågor och svar inom vetenskapen. Kort sagt: filosofi är kunskapsteori. Filosofiens fråga är sanningsfrågan. Norström utformar nu sanningsproblemet på ett säreget sätt, varigenom en ansatspunkt för religionsfilosofien fixeras. I »Religion und Gedanke» ägnar han ett par särskilda avsnitt just åt sanningsbegreppet. Sanning betyder icke överensstämmelse med objektet. Den gamla satsen *veritas est imago rei* håller ej streck. Sanning är icke heller tänkandets inre överensstämmelse med sig självt. Norström accepterar här Comtes sats: *savoir pour prévoir pour pouvoir*. Sanning har mening och värde endast för den som vill, som »vill det goda, vill befordra livet». Utan syftemål och avsikt kan ingen teoretisk verksamhet tänkas. Norström företräder alltså ett slags pragmatism, ett slags värdefilosofi. »Han blev», skriver Carl Hellström, »den svenske representanten för den nyidealistiska värdefilosofien». Vetenskapen är, säger Norström, det inre livets självbestämning i tankens form, sedligheten dess självbestämning i viljans form och, religionen är denna det inre livets självbestämning i känslans form. »Känslan blir för Norström kunskapens sista ord och yttersta förutsättning, och i känslan griper jag den sanna verkligheten. På denna punkt kan man emellertid säga, att Norström överger sin kunskapsteoretiska linje. Ty här — på undersökningens höjdpunkt — träder åter metafysiken in, kunskapsteorien får sin avslutning i en känslans metafysik, där den sanna verkligheten är erfarenhetens objekt».¹ Religionens aprioritet består däri, att den »ligger till grund för alla värden, att 'de logiska synteserna i sina högsta former stå i

¹ Einar Tegen, *I filosofiska frågor*, Upps. 1927, s. 81.

beroende av religionen'», som Vitalis Norström uttrycker det i »Tankar och forskningar» (1915).¹ I slutet av sin skrift »Radikalismen ännu en gång» (1903) har Vitalis Norström, i en polemik mot Vannérus, framställt några viktiga punkter i sin religionsfilosofi. Vi citera här i sammanhang några skilda uttalanden där. »Mitt resonemang är detta: emedan vi känna nödvändigheten att giva en högre betydelse åt vårt liv än den sinnliga, äro vi ock nödgade att uttrycka denna nödvändighet i föreställning (bild), och kardinalföreställningen är här det gudomliga väsendet i individuell och personlig gestalt. Nu invänder man utan tvivel mot denna psykologiska utgångspunkt för gudsföreställningen, att Gud ju då, såsom en funktion av våra behov, blir en blott skapelse av vår inbillningskraft. Härtill svaras, att all verklighet — din och min och tingens — är en enhetsfunktion av den skapande grunden i oss, eller om vi hellre vilja uttrycka det så, en yttring av intelligensens eget enhets- och kontinuitetssträvande. Överallt vilar den på en handling, genom vilken vi övervinna gränser och sammanbinda diskreta mångfalder, och ständigt föränledes denna handling av just subjektets behov och av intet annat. Tinget är en sammanfattning av sinnesintryck genom intelligensen i dess ordnade former och förhållanden, själen på samma sätt av psykiska företeelser, och Gud utgör den stora världssyntesen av allt givet. Likvisst utgör gudsföreställningen, till trots av detta sitt uppkomstsätt, ingen illusion, ingen blott och bar fantasi, ingen 'begreppsdiikt', ty den delar blott all verklighets lott att vara helt upptagen i och bäras av intelligensens verksamhet och att sakna betydelse utanför denna. Lika litet som detta förhållande upphäver tingets verklighet, lika litet upphäver det själens eller Guds. Vi hava alltså kommit till det resultat, att Guds verklighet icke upphäves därav, att den är ett alster av människosläktets bildkraft, ja att Gud, i likhet med allt annat, endast på grund därav kan vara verklig. Till illusionens eller dikstens värld förvisas gudsföreställningen endast under den förutsättning, att denna syntes icke är gjord på grund av ett allmänbjudande behov hos mänskligheten, på grund av en oemotståndlig drift hos den skapande intelligensen, utan endast vilar på den enskilda fantasiens godtyckliga grund. Guds tillvaro sammanhänger nödvändigt med frågan om utvecklingens nödvändiga villkor och bör ses i ljuset av den idealistiska satsen, att verkligt är vad utvecklingen oundgängligt kräver. — Människan behöver träda i ett personligt förhållande till universum. Därför behöver hon en sådan

¹ Anders Nygren, *Religiöst apriori*, Lund 1921, s. 69.

föreställning om det, att oändlighetens krafter, som arbeta i själens dunklare rum, kunna träda henne till mötes på medvetandets, tankens och den fria viljans ljusa plan. Gudsbegreppet är en redogörelse inför tanken för den enhet med allt levande och medelbart med allt tillvarande människan känner och känner behov av att utvidga, fördjupa, förinnerliga, att taga till princip för hela sitt liv. — Vi avvisa icke», skriver Norström till slut, »den psykologiskt-naturvetenskapliga religionskritiken utan acceptera den såsom nödvändig och önskvärd. Gud får av denna kritik gärna bestämmas såsom en mänsklig föreställning. Sådant är oundvikligt, och det är mer: det är den enda vägen till att kritiskt hävda hans verkliga tillvaro. Just därför, att han är vår tanke, är han verklig. Vi filosofiska idealister förfalska i intet avseende den empiriska religionskritikens resultat, som vi i stället hälsa med glädje, och vi söka alls icke smussla undan något därav. Vi söka blott förstå den från en högre ståndpunkt än dess egen, från vilken högre ståndpunkt vi förmå se, att varje hugg den riktar mot religionens egen stam blott träffar dess historiska vattenskott och att varje dess nej förbyter sig i ett just därför».

Frågan om i vilken utsträckning Vitalis Norströms religionsfilosofi kan i sina förutsättningar och resultat accepteras är naturligtvis beroende på vilken grad av kritiskt sinne man hyser. Det förefaller dock som om Norströms brist framför allt vore en brist på radikalism. Han företräder en »blandform av erfarenhetsteori och metafysik», har det träffande anmärkts, av Tegen. En närmare kritisk analys av sannings- och verklighetsbegreppet lär otvivelaktigt visa, att Norström i sitt tänkande arbetar med förutsättningar, som näppeligen kunna anses hållfasta. Sedan Norströms dagar har det religionsfilosofiska tänkandet radikaliserats, kravet på kritisk tankeföring, såväl inom filosofien som inom teologien, ytterligare skärpts.

MAGNUS SELLING.

TILL GAMLA KYRKANS HISTORIA.

LIETZMANN, HANS: *Geschichte der Alten Kirche. I. Die Anfänge. Berlin und Leipzig (Verlag Walter de Gruyter & Co) 1932, 323 sid.*

Det är med särskild tillfredsställelse, som man går till recenserandet av detta arbete, vilket ger löfte om att, en gång fullbordat, bliva ett verkligt standardverk. Under de senaste decennierna har det bedrivits

ett utomordentligt intensivt forskningsarbete i fråga om den gamla kyrkan. Varje år som gått har bragt oss nytt material och nya inblickar på nästan alla områden. Men icke mindre viktigt är, att de stora ledande linjerna i fråga om kristendomens äldsta utveckling kommit att underkastas en rätt omfattande revision.

Huru mycket man än inom historieskrivningen bemödar sig om att blott låta källorna tala, så kan det dock icke undvikas, att historikerns egen åskådning kommer att präglå framställningen. Ju mindre han själv är medveten därom och ju mera han tror sig blott rent objektivt inregistrera vad som verkligen tilldragit sig, desto större är faran att han kommer att giva en godtyckligt färgad framställning. Själva urvalet av stoff och sättet att kombinera detta är i hög grad beroende av det som gäller såsom självklart i hans samtid, av det, varöver man ej medvetet reflekterar. Man behöver blott låta blicken gå ut över ett något större område för att tydligt kunna iakttaga att så är fallet. Upplysningstiden t. ex. har sitt karakteristiska sätt att se på religionen och kristendomen, och går man till dess uppfattning om kristendomens historiska utveckling, så återfinner man där alldeles samma karakteristiska drag. Och huru har icke pietismen förmått att påtrycka den kyrkohistoriska uppfattningen sin prägel? Det är under sådana förhållanden icke ägnat att väcka någon förvåning, att den stora omvälvning, som de senaste decennierna medfört, också kommit att i mångt och mycket omgestalta den historiska vyen över kristendomens utveckling.

Både det ena och det andra, både det nytillkomna stoffet och förskjutningen i fråga om den allmänna vyen, gör att vi för närvarande äro i särskilt behov av ett arbete, som ger en efter den senaste forskningens läge orienterad överblick på detta område. Man kan därför icke vara nog tacksam, att en forskare av Hans Lietzmanns rang tagit på sig det vanskliga arbetet att giva en samlad bild av den gamla kyrkans historia. Ingen är mera rustad för denna uppgift än han, som ju står i allra främsta linjen bland det nutida Tysklands kyrkohistoriker; och det sätt varpå han genomfört sin uppgift i detta första bandet gäckar i intet avseende de förhoppningar, med vilka man går till det samma. I själva verket utmärkes detta arbete av en rad företräden.

I många fall har Lietzmann kunnat bygga på egna förstahandsundersökningar. Så i fråga om Nya testamentet, framför allt Paulus; som bekant är Lietzmann utgivare av Handbuch zum Neuen Testament, där han själv kommenterat de fyra paulinska huvudbreven. Så be-

träffande den under senare tid så livligt debatterade mandeerfrågan och det påstådda sammanhanget mellan Johannes döparen och de mandeiska skrifterna, varåt Lietzmann ägnat en uppmärksam undersökning (»Ein Beitrag zur Mandäerfrage«, Sitzungsberichte der preuss. Akademie der Wissenschaften 1930). För att blott nämna ytterligare ett par arbeten, som här äro av betydelse, må erinras om Lietzmans undersökningar »Petrus und Paulus in Rom» och »Messe und Herrenmahl» samt de av honom utgivna liturgiska texterna.

Men även där han icke kan bygga omedelbart på egna undersökningar, märker man att man har att göra med en utomordentligt samvetsgrann och solid forskare. På varje punkt spårar man den omedelbara kontakten med källorna och det försiktigt avvägande omdömet. Det icke alldeles ovanliga tillvägagångssättet att låta faststående fakta och osäkra hypoteser utan skarp åtskillnad avlösa varandra har icke någon vän i Lietzmann. Läsaren får i varje fråga klart besked om vad som är fastslaget, samt i vilka avseenden källorna icke lämna säker upplysning. Overhuvud taget är förf:s förhållande till källorna synnerligen intimt. Den icke initierade märker måhända icke, *huru* intimt det är, ty framställningen är enkel och lättflytande, och erinrar ej alls om en tung materialsamling. Den som är mera förtrogen med källorna märker däremot, *huru* förf:s uttryck ofta in i minsta detalj äro dirigerade av dessa.

Härmed sammanhänger på det närmaste ännu ett drag hos förf., nämligen hans terminologiska försiktighet. När det gäller att karakterisera, vill han helst låta texterna själva tala, men undviker däremot sorgfälligt de traditionella slagord, som eljest pläga användas vid karakteristiken — ett synnerligen lofvärt försök, om man besinnar, *huru* lätt en utifrån anbragt terminologi kan draga med sig falska eller ovidkommande föreställningar.

Om man tidigare ofta drog en skarp gränslinje mellan Nya testamentet och den äldsta kyrkans historia, så har man under senare tid alltmera kommit därtill, att man till *ett* sammanför de första århundradenas kristna litteratur: exegeten låter blicken från Nya testamentet gå ut över den efterapostoliska tiden, och kyrkohistorikern låter blicken gå tillbaka till ursprunget i Nya testamentet — till ömsesidig båtnad. I överensstämmelse härmed ägnas en god del av det nu föreliggande första bandet av »Geschichte der Alten Kirche» åt framställningen av Nya testamentet, varifrån förf. sedan följer den äldsta kyrkans utveckling fram till Marcion och gnosticismen. Vad som härvid tyd-

ligen föresvävat förf. har varit att teckna urkristendomen så att säga från dess innersida. Detta betyder emellertid icke, att den yttre historiska ramen på något sätt blivit undanskjuten och försummad. Om man eljest ofta antingen lägger huvudvikten vid den yttre utvecklingen så att innersidan blir försummad, eller ock lägger huvudvikten vid denna senare, men därmed tappar kontakten med det yttre händelseförloppet, så är det just karakteristiskt för Lietzmanns framställning, att den söker och också lyckas göra rätt åt båda sidorna. Gärna koncentrerar förf. sin framställning kring en personlighet, men omväxlande med detta inskjuter han kapitel, i vilka han med breda penseldrag målar hela perioder och därmed förebygger att de kring personligheterna samlade framställningarna verka isolerade. Genom denna väl avvägda växling kommer dessutom det hela att te sig i en lättillgänglig och översiktlig form. Bokens 15 kapitel behandla följande tema: 1. Palestina och romarriket. 2. Den palestinensiska judendomen. 3. Johannes Döparen. 4. Jesus. 5. Urförsamlingen. 6. Den judiska diaspora. 7. Paulus. 8. De kristna missionsförsamlingarna. 9. Det romerska världsriket och dess religiösa liv. 10. Judekristendomens utgång. 11. Den efterapostoliska tiden. 12. Johannes. 13. Ignatius. 14. Marcion. 15. Gnosis.

Lietzmanns framställning kan betecknas såsom ett stycke förebildlig motivhistoria. Utgångspunkten, det kristna grundmotivet, är klart fattad och skarpt markerad. I likhet med K. Holl finner Lietzmann det för kristendomen specifikt nya däri, att Jesus med sitt evangelium vänder sig ej till den rättfärdige, utan till syndaren. I Talmud finns en motsvarighet till Jesu liknelse om arbetarna i vingården, men där har liknelsen karakteristiskt nog ett helt annat slut. Även här har en arbetare arbetat blott två timmar och likväl fått full dagslön. Men husbonden svarar de däröver missnöjde: denne har på två timmar arbetat mer än I på hela dagen. Följaktligen har allt tillgått efter rätt och rättfärdighet. Här finner Lietzmann grundmotsatsen skarpt utarbetad: å ena sidan det judiska gudsbegreppet med formell rättfärdighet i mänsklig mening, å andra sidan Jesu Gud, vilkens rättfärdighet är skänkande nåd (s. 43). Emedan utgångspunkten sålunda står fullkomligt klar för förf., är det honom också möjligt att helt avvisa den ofta mötande tanken, att det skulle bestå ett visst motsatsförhållande mellan Jesus och Paulus. Fastmer är Paulus den ende, som verkligen förstått Jesus. Lietzmanns syn på Paulus och hans betydelse kommer till klart uttryck i följande ord: »Paulus har icke skapat hednamissionen,

och kristendomen skulle också honom förutan hava vandrat kring Medelhavet. Men han har givit Jesu religion den form, i vilken den kunde erövra världen utan att taga skada till sin själ. Han har aldrig suttit vid Mästarens fötter, och är dock den ende bland apostlarna, som verkligen förstått honom. Han är jude med kropp och själ, men diasporans ande har vidgat hans blick: så drager han med djärvt mod summan av sitt folks historia, i det han låter den uppgå i den himmelske Kyrios' världsreligion; och världshistorien har bekräftat hans om-döme» (s. III).

Centrum i Pauli kristendom är enligt förf. hans mot lagfromheten revolterande rättfärdiggörelsetanke. Då Gud rättfärdiggör just syndaren, så måste Guds rättfärdighet hos Paulus få en helt annan innebörd än den eljest med detta namn betecknade mänskliga dygden: den uppenbarar sig i den formen, att Gud av fri nåd upptar syndaren och rättfärdiggör honom, i det han såsom gåva skänker honom det, som han icke genom eget åtgörande kan förvärva. I denna centrala uppfattning står Paulus alltså på alldeles samma linje som Jesus, vilken också för honom är den enda vägen till Gud. När Paulus nu skall förkunna sitt evangelium, har han emellertid att i stor utsträckning tala till människor, som andligen tillhöra den hellenistiska världen, och han talar till dem på deras eget språk och med användande av deras åskådningssätt. Frälsningsbudskapet kläder sig i den orientaliska förlossningsreligionens dräkt. Men — och härvid lägger förf. särskild tonvikt — hos Paulus har denna form icke fått segra över innehållet; »der bleibt unversehrt und in voller Wirkung». Det är först epigonerna, som på denna vägt bragt kristendomen i fara, som dogmhistorien nogsamt visar.

Ända tillbaka till urförsamlingen följer förf. motsatsen mellan den judaistiska och den mera hellenistiska kristendomsuppfattningen, och han tecknar denna motsats med en skärpa, som kommer en att tänka på den gamla Tübingen-skolans tolkning av den äldsta kyrkans utveckling.

Emellertid ligger det säkerligen icke något fel i dessa skarpa gränslinjer. Om man skulle rikta någon anmärkning mot framställningen, så skulle det snarare vara den, att författaren icke alltid tillräckligt stannar vid analysen av de för en åskådning till grund liggande motiven. Detta sammanhänger nu visserligen med arbetets hela karaktär av att vara en sammanfattande överblick. Det skulle otvivelaktigt verka störande, om den historiska framställningen avbrötes av en mera analyserande undersökning. Men å andra sidan skulle ett dylikt tillväga-

gångssätt otvivelaktigt kunnat inverka modifierande på resultaten och på linjeföringen. I det föregående hava vi såsom ett särskilt företräde hos Lietzmanns arbete framhållit att det om möjligt ständigt vill låta källorna tala. Men detta innesluter också en risk. Man kan stundom behöva att ställa frågor på källorna för att nå fram till det i sista hand avgörande grundmotivet, alltså frågor av principiell natur. Om man blott härvid vet vad man gör, är intet att däremot invända, men åtskilligt att vinna. Ett exempel må förtydliga det sagda. Som ovan nämnt hävdar förf., att Pauli religiösa åskådning centralt överensstämmer med Jesu, men att han delvis klätt den i hellenistisk dräkt, utan att detta dock förmått att i någon mån rubba den centrala inriktningen; det förblir därvid, att Paulus bättre än någon annan av apostlarna förstått Jesus och är den genuine fullföljaren av hans linje. Vid sidan härav kan man nu ställa vad som säges om Philo, av vilkens åskådning förf. för övrigt giver en synnerligen vällyckad bild. Här framhålles, hurusom Philo i den bibliska skapelseberättelsen intolkar Platons idélära, pythagoreernas talsymbolik och den stoiska teleologien, huru hans etik vilar på den platoniska motsatsen mellan ande och materia, huru hans Guds- och Logospekulation bär hellenistisk prägel. Men — fortsattes det här — likväl vore det fullkomligt förfelat, om man ville tolka detta så, att hans egentliga åskådning vore hellenistisk och att det judiska blott vore yttre form. »Denn bei aller Spekulation, ethischen Deduktion und mystischem Enthusiasmus bleibt er doch im Grunde ein frommer Jude, dem der Gott des Alten Testaments die Zunge rührt . . . Philos Gott ist nicht das Denkgebilde der Philosophen, sondern der Ewige, Unaussprechliche des Alten Testaments und der Synagoge, und auch sein Logos ist im letzten Grunde das personifizierte Schöpferwort der Genesis und die Weisheit der salomonischen Schriften» (s. 93). Att Philo mitt under de mest vittgående helleniserande omtolkningar av Gamla Testamentet subjektivt känt sig såsom en rättskaffens jude, torde ej behöva dragas i tvivelsmål. Men om man frågar efter hans åskådnings objektiva karaktär, så måste det konstateras, att denna i hög grad präglats av det hellenistiska grundmotivet, och att läget alltså är ett helt annat än hos Paulus, hos vilken, såsom förf. mycket riktigt framhåller, anknytningarna till hellenistiskt tänkesätt icke åstadkomma någon förändring med avseende på själva grundmotivet. Om Philo måste det sägas, att han helleniserar judendomen; Paulus helleniserar däremot icke kristendomen. Om de olika grundmotiven sålunda blivit närmare bestämda och kraftigare utarbetade, så torde linjen Paulus—

Johannes—Ignatius hava erhållit en något mindre hellenistisk anstrykning, under det att det hellenistiska draget i Marcions åskådning åter torde hava mera framträtt; överhuvud synes Harnacks syn på Marcion alltför mycket ha fått vara bestämmande för förf:s framställning av denne.

Men även om man sålunda kunde önska en och annan sådan accentförskjutning, så övar detta intet intrång på den tacksamhet, som man är skyldig förf. för detta utomordentligt gedigna och givande arbete.

ANDERS NYGREN.

UR TIDSKRIFTERNA.

Zeitschrift für systematische Theologie, h. 1, årg. 11: Bettermann: Grundlinien der Theologie Zinzendorffs; Piper: Goethes orphische Urworte und die biblischen Urgestalten; Stange: Jesus und die Juden; Schmitz: Der Gedanke vom lebendigen Wort bei N. F. S. Grundtvig; Stange: Das Problem der Unsterblichkeit der Seele; Nygren: Synthese oder Reformation?; Stange: Richtlinien für das Verhältnis von Kirche und Staat; v. Loewenich: Theologie, Geschichte und Kirchengeschichte; Aulén: Pilgerlied. — Zeitschrift für Theologie und Kirche, h. 2, årg. 14: Stephan: Die aktuelle Bedeutung der Anthropologie; Winckler: Philosophische oder theologische Anthropologie?; Schultz: Ueber die Aufgabe einer theologischen existentialen Anthropologie; Eisenhuth: Die Auffassung vom Menschen in Grisebachs kritischer Ethik; Schmidt: Das Problem der Anthropologie in der Psychoanalyse Freuds und in der Individualpsychologie Künkels.