

# 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

I 9 3 3

HAFTE 1

## I N N E H Å L L

	Sid.
Kravet på dogmhistorisk revision. Kritiska randanmärkingar till Harnacks dogmhistoria, av GUSTAF AULÉN.....	3
Gudsrikets drama. En bibelteologisk skiss, av JOH. LINDBLOM .....	17
Geijers uppenbarelsetro, av ARVID RUNESTAM .....	26
Systematisk teologi och motivforskning, av ANDERS NYGREN .....	38

### Teologisk litteratur:

Några randanteckningar till andra upplagan av Nygren, Filosofisk och kristen etik, av <i>Ragnar Bring</i> .....	50
CHR. E. LUTHARDTS Kompendium der Dogmatik. In neuer Bearbeitung, R. Jelke. — R. SEEBERG: Grundriss der Dogmatik. — M. PEISKER: Christliche Dogmatik. — PAUL ALTHAUS: Grundriss der Dogmatik, II. — ED. GEISMAR: Luthersk Troslære i Grundriss. Anm. av <i>Torsten Bohlin</i> .....	66
ARTHUR CUSHAM MCGIFFERT: A history of christian thought. Vol. I. Anm. av <i>Folke Boström</i> .....	84

### Diskussionsinlägg:

Docent Eklunds Luthertolkning, av <i>Anders Nygren</i> .....	88
Luther och Scheler. Ett genmäle av <i>Harald Eklund</i> .....	93
Luther och Scheler än en gång, av <i>Anders Nygren</i> .....	101
Ur tidskrifterna .....	112

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

# KRAVET PÅ DOGMHISTORISK REVISION

## KRITISKA RANDANMÄRKNINGAR TILL HARNACKS DOGMHISTORIA

AV PROFESSOR GUSTAF AULÉN, LUND

### I. HARNACKS DOGMHISTORIA OCH DET NUTIDA FORSKNINGSLAGET.

Det råder i det närvarande teologiska läget ingen brist på viktiga teologiska uppgifter. Men det torde kunna ifrågasättas, om någon bland dem är till den grad trängande som uppgiften att genomföra en ny, grundligt omgestaltad framställning av den kristna tankens historia från urkristendomen fram till vår egen tid. Avsaknaden av en dylik omfattande totalframställning gör sig för varje år som går alltmera kännbart förnummen.

För icke så länge sedan läste jag, att Harnacks monumentala dogmhistoriska verk alltjämt vore att betrakta såsom *den* dogmhistoriska läroboken. Denna sats innehåller en halv sanning. Sant är det i varje fall, att till dags dato ingen annan översiktlig framställning av den kristna idéhistorien äger större slagkraft än Harnacks. Det finns helhetsframställningar, som — likt Seebergs — mer eller mindre söka modifiera Harnack genom traditionalistiska anpassningar. Men det finns dessvärre ännu icke någon, som har överbjudit och ersatt Harnack genom en enhetlig, klar och från kristendomens egenart framgången insikt i den kristna tankens faktiska förlopp. Såtillvida är det alltfört icke oriktigt att säga, att Harnacks jättearbete står såsom *den* dogmhistoriska läroboken.

Det måste emellertid då genast tilläggas, att denna situation numera är fullständigt ohållbar. Jag tänker då naturligtvis icke bara därpå, att den alltjämt fortskridande specialforskningen undan för undan ger oss nya insikter och ökad detaljkunskap. Det är en självklar sak, att

så skall vara fallet. Orsaken till att Harnacks verk icke längre kan stå såsom en klassisk framställning av den kristna tankens historia ligger vida djupare. Det avgörande är att de synpunkter, som här anläggas, ha visat sig vara skeva och missvisande, att den kristna tanken här infogats i en ram, som icke passar. Ja, ännu mer: en kritisk analys visar oss obestridligen, att Harnacks utgångspunkt och grundläggande bestämningar äro motsägelsefulla samt att denna inre motsägelse har ödesdigra följder för hela den följande framställningen. Det säger sig självt, att, om just de grundläggande bestämningarna äro motsägelsefulla, detta måste leda till en genomgående oklarhet samt att denna oklarhet framför allt måste framträda på de mest avgörande punkterna.

Innan jag nu närmare söker belysa denna inre motsägelsefullhet, kan det vara lämpligt att göra ett par anteckningar rörande dogmhistoriens historia. Dogmhistoriens framträdande såsom självständig disciplin äger som bekant rum under upplysningstiden. Detta förhållande har haft utomordentligt betydelsefulla följder för snart sagt hela den följande dogmhistoriska forskningen. Denna forskning blev från början genomträngd av upplysningstidens karakteristiska idéer. Adertonhundratalet har nu visserligen gärna vänt sig mot upplysningstidens »ohistoriska» betraktelsesätt samt berömt sig av sin egen större fördomsfrihet och historisk-kritiska skärpa. Men även om detta icke var alldeles oriktigt, så var dock sammanhanget med upplysningen vida starkare än man själv förmenade. Framför allt måste det understrykas, att det förra århundradets *ledande* teologi vad själva dess struktur beträffar var lika idealiserande och humaniserande som upplysningstidens. Problemställning och synpunkter äro bestämda av den rådande idealistisk-humaniserande kristendomstolkningen. Det är denna kristendomstolknings schema, som lägges på den kristna tankens historia. Visserligen fanns det också under adertonhundratalet en mer traditionalistiskt orienterad dogmhistoria. Men denna var alltför mycket bunden i skolastiska förträngningar för att kunna övervinna den från upplysningstiden stammande uppfattningen. Då varken den traditionalistiska eller den idealiserande teologien har något fastare grepp om kristendomens egenart, är det förklarligt att de båda rivaliserande teologiska partiernas debatter med varandra ofta göra ett starkt tragiskt intryck. Det kan ifrågasättas om överhuvud något århundrades teologi sluter

inom sig så mycken tragik som det i många hänseenden eljest teologiskt så glänsande adertonhundratalets.<sup>1</sup>

Harnacks dogmhistoriska verk måste betraktas såsom den mogna frukten av den ledande dogmhistoriska forskningens arbete under halvtannat århundrade. Det finnes intet tidigare dogmhistoriskt arbete, som kan uppvisa ett så rikt innehåll, en så omfattande konception eller en så glänsande framställningskonst. Trots detta kan det icke längre vara *den* dogmhistoriska läroboken för vår tid. Vi behöva en totalframställning av helt annan art. Så länge vi icke äga en dylik, utövar Harnack ett inflytande, som icke längre är sakligt motiverat. Harnack betydde icke en nybegynnelse, en inledning till något som skulle komma, utan i stället avslutningen på en hel teologisk tidsålder.

Bland de faktorer, som kraftigast medverkat till skapandet av en ny situation för den dogmhistoriska forskningen och som uppvisat ohållbarheten av den harnackska konceptionen, vill jag i detta sammanhang särskilt framhäva tvenne: den s. k. religionshistoriska skolan och den nutida Lutherforskningen.

Betydelsen av den från och med tiden omkring sekelskiftet framträdande religionshistoriskt orienterade exegetiska forskningen låg framför allt däri att den underminerade och sprängde sönder den grundval, på vilken den tidigare från upplysningstiden stammande tolkningen av den kristna tankens historia byggd. Hade denna teologi i stor utsträckning moderniserande omtolkat urkristendomen, så framhävde den religionshistoriska skolan i medveten motsättning härtill just de drag i urkristendomen, som från en s. k. modern ståndpunkt tedde sig såsom främmande, antika och primitiva. Någon egentlig nybyggnad av dogmhistorien har man från detta håll icke förmått åstadkomma. Därtill saknades i alltför hög grad den nödiga inblicken i kristendomens egenart. Men redan detta att man på det mest ovederläggliga sätt avslöjat, hurusom den äldre ledande teologien även under 1800-talet i stor utsträckning läst in sina egna idéer i urkristendomen innebär en dogmhistorisk gärning, som knappast kan överskattas. Den betydde en definitiv upplösning av den gamla »liberala» traditionen från upplysningstidens dagar.

<sup>1</sup> Jfr härtill min artikel »Klassisk kristendom», Sv. teol. kvartalskrift 1931, sid. 3 ff.

Bredvid denna negativa, upplösande instans framträder så Lutherforskningen såsom en positiv instans. Har den religionshistoriska »radikalismen» visat oss, hur man icke kan bygga, så har de senaste decenniernas livaktiga Lutherforskning förhjälpit oss till en bättre insikt om huru man måste bygga. Den som verkligen en gång trängt in i den reformatoriska kristendomstolkningens djup, vet alltför mycket om kristendomens egenart för att kunna bliva stående vid de harnackska konstruktionerna. Han måste upptäcka de inre motsägelser, som dölja sig i dessa konstruktioner.

## 2. DE INRE MOTSÄGELSERNA I HARNACKS DOGMHISTORIA.

Vi vilja närmast fästa uppmärksamheten på tvenne bakom Harnacks konstruktioner liggande motsägelser, vilka ha avgörande betydelse för framställningen i dess helhet. Den ena rör själva den dogmhistoriska utgångspunkten, Harnacks bestämmelse av vad han kallar kristendomens väsen; den andra gäller frågan om kristendomens förhållande till den antika idealismen.

a. I sin berömda bok »Das Wesen des Christentums» har Harnack informerat oss om utgångspunkten för sin dogmhistoriska framställning. »Kristendomens väsen» bestämmer han här som bekant såsom Jesu lära eller förkunnelse. Därvid framhäves framför allt förkunnelsen om Guds faderskärlek, om människosjälens oändliga värde och om gudsriket såsom ett kärlekens broderskap. Man har ofta och med all rätt hänvisat på att detta tretal är nära besläktat det för upplysningen karakteristiska tretalet: Gud, dygd och odödlighet. Likheten är icke bara formell. Det är blott alltför uppenbart, att den kristna gudsbilden också hos Harnack blivit humaniserad, att utläggningen av idén om människosjälens oändliga värde är starkt influerad av idealistiska tankegångar samt att följaktligen gudsriket blivit fattat såsom en väsentligen inomvärldslig storhet. Vi kunna i detta sammanhang bortse från det faktum, att de tre nämnda punkterna betyda lika många omtydningar av urkristendomen. Här gäller det framför allt att fastställa vad som är Harnacks utgångs- och orienteringspunkt. Denna är alltså närmast den nämnda fixeringen av Jesu förkunnelse.

Nu har Harnack emellertid icke konsekvent fasthållit vid sin här omtalade utgångspunkt. Han har fastmer, såsom framställningen i det dogmhistoriska huvudverket noggsamt betygar, en dubbel utgångspunkt. Han talar t. o. m. om ett »dubbelt evangelium»: å ena sidan är evangeliet Jesu förkunnelse, sådan vi nyss lärt känna den, å den andra är det apostlarnas förkunnelse om Jesus såsom Kristus. Denna senare sats skulle man närmast kunna uppfatta såsom en modifikation, till vilken Harnack drivits nära nog mot sin vilja. Ville man nämligen identifiera »kristendomens väsen» med de ovan nämnda tre huvudpunkterna i Jesu förkunnelse, så måste man uppenbarligen — om man konsekvent vill tillämpa denna synpunkt — betrakta hela den följande kristendomens historia såsom ett avfall från den förment ursprungliga och rena kristendomen. Harnack är emellertid alltför stor som historiker för att vilja draga dylika konsekvenser. För att bli fri, för att skaffa sin historiska framställning nödig rörelsefrihet inför han alltså det s. k. andra evangeliet. Tack vare detta nya evangelium behöver han icke längre stå rent negativt till den kristna tankens hela följande historia.

Denna frihet har dock blivit köpt för ett mycket högt pris. Det kan nämligen icke fördöljas, att de båda evangelierna för Harnack själv stå icke bara i ett spänningsförhållande utan rentav i ett motsatsförhållande till varandra. Detta intygas av att framställningen i själva verket blir full av ständiga glidningar och oklarheter. Det gäller framför allt med hänsyn till bedömandet av kristusbekännelsen. Här finnes överhuvud ingen klar och fast hållning. Harnack vacklar fram och tillbaka. När han använder det första evangeliet såsom måttstock utdömes »det kristologiska dogmat» såsom ett utslag av kristendomens hellenisering på evangeliets mark. Så snart däremot inflytandet från det andra evangeliet gör sig gällande, blir däremot kristendomens »kristocentricitet» föremål för hög uppskattning. Motsägelsefullheten i detta ställningstagande visar blott alltför tydligt, att kristendomens egenart aldrig blivit klart och entydigt fattad. Det ödesdiga med teorien om det dubbla evangeliet är att Harnack med utgångspunkt i det ena evangeliet måste förkasta just det som han med utgångspunkt i det andra evangeliet måste giva sitt erkännande åt.

Det bör här tilläggas, att den vacklande hållning, som vi funnit vara karakteristisk för Harnack, allaredan möter oss i upplysningstidens dogmhistoriska framställningar. Undersöker man t. ex. den dogmhistoria, som åren 1801 och 1804 utgavs av den danske teologen Frederik Münter, finner man, att författaren närmast tar sin utgångspunkt i hänvisningen till Jesu läras huvudpunkter samt att han sedermera blir nödsakad att företaga ungefär samma modifikationer som senare Harnack drivits till. Den svävande hållningen hos Harnack är alltså ingalunda någon nyhet. Det är här tvärtom fråga om en osäkerhet med avseende på fastställandet av kristendomens egenart, som är karakteristisk för hela den dogmhistoriska tradition, som har sin utgångspunkt i upplysningsteologien.

b. Den oklarhet, som följer av den nu påpekade motsägelsefullheten hos Harnack, blir ytterligare förstärkt genom en annan i hela framställningen djupt ingripande motsägelse. Ett dogmhistoriskt huvudproblem av första ordningen är för Harnack frågan om kristendomens förhållande till »hellenismen» — man kunde också säga frågan om kristendomens förhållande till den antika idealismen i vidsträckt mening. Vid framställningen av den gamla kyrkans dogmhistoria talas det åter och åter om kristendomens hellenisering: denna för den gammalkyrkliga teologien karakteristiska hellenisering uppfattas såsom ett fördunklande av kristendomens innebörd. Harnack brukar i detta sammanhang en mängd kritiska uttryck: att kristendomen »helleniseras» betyder att den uppfattas på ett »intellektualistiskt» sätt, att den förvandlas till metafysik, att frälsningen icke längre tages i rent »etisk» bemärkelse utan i stället blir något »fysiskt» o. s. v. Harnack är här framför allt påverkad av A. Ritschls »antimetafysiska» och etiskt orienterade kristendomstolkning. Sätillvida är allt i varje fall klart nog. Men nu möter oss det egendomliga faktum, att Harnack samtidigt kan betrakta den antika idealismen såsom en kristendomens bundsförvant eller — för att begagna hans egna ord — såsom en medkämpe i kampen för »den enkla religionen» gentemot vad Harnack kallar vulgärkatholicismen. Jag citerar några ord ur Harnacks framställning av Augustinus i dogmhistoriens tredje band, vilka måste sägas vara utomordentligt betecknande, ja rentav avslöjande. Harnack skriver: »*Wenn Augustin aus den Schranken des Vulgärkatholizismus beraustritt, ist er stets neu-*

*platonisch und schlicht-religiös zugleich bestimmt*».<sup>1</sup> Att Harnack själv lägger särskild vikt vid dessa ord framgår därav att han spärrat dem. På framställningens detaljer behöva vi här icke närmare ingå. Det är fullt tillräckligt att fastställa, att nyplatonismen här uppfattas såsom en hjälpare, när det gäller att hävda en kristendom av högre ordning. Det egendomliga i denna utsaga blir ännu mera egendomligt, om vi beakta vad det är som Harnack här stämplar såsom mindervärdig vulgärkatolicism. Till vår häpnad finna vi, att det s. k. vulgärkatolska i själva verket icke är någonting annat än den gamla kristna huvudtanken om Kristus segraren över djävulen och överhuvud över fördärvets makter.

Det här framdragna exemplet visar oss med full tydlighet, att Harnack — trots allt ordande om kristendomens »hellenisering» — aldrig har fattat problemet om kristendomens förhållande till den antika idealismen klart och skarpt i sikte. Visserligen har han i Ritschls skola lärt, att det här är fråga om ett motsatsförhållande till »metafysik». Det skall icke heller förnekas, att denna insikt är betydelsefull nog. Det måste då bara genast tillfogas, att vi i detta fall finna samma oklarhet hos Harnack som hos Ritschl själv, såtillvida som uppgörelsen med metafysiken har blivit fördunklad av Ritschls teori om de religiösa omdömena såsom värdeomdömen. Under sådana förhållanden är det förklarligt, att Harnack liksom Ritschl understundom skall komma att stämpla såsom en för kristendomen främmande metafysik också sådant, som i själva verket hör med till äkta kristna trostankar och är uttryck för trons uppenbarelsesmedvetande.

Vad de ovan anförda orden om nyplatonismen såsom hjälpare bundsförvant framför allt ovedersägligen visa är emellertid, att Harnack aldrig klart sett, att det bakom den antika idealismen ligger en ursprungligen på den gamla mysteriefromhetens mark uppvuxen frälsningslära, vilken är principiellt artskild från kristendomens frälsningstänke. Han talar mycket om »etisk» eller »fysisk» frälsning men försummar att aktgiva på den för dogmhistorien fundamentala skillnaden mellan kristen och idealistisk soteria. Ett klarläggande av förhållandet mellan kristendomen och den antika idealismen kan i själva verket icke taga sikte bara på förhållandet till »metafysik» och rationell spekulat

<sup>1</sup> Harnack, Dogmengeschichte III, sid. 203.



tion. Det gäller också och framför allt att avslöja grundolikheten mellan kristendomen och den idealistiska frälsningsläran, mellan agape och eros, samt att utreda det spänningsfyllda och invecklade förhållandet mellan dessa båda rivaliserande makter. Har man en gång på allvar sett den principiella olikheten mellan dessa båda frälsningstankar, så kan man sannoligen icke mera inledas i någon frestelse att betrakta den nyplatoniska erosläran såsom en hjälp att hävda en kristendom av högre ordning. Har man däremot icke insett denna grundolikhet och dess fundamentala betydelse för dogmhistorien i dess helhet, så blir resultatet med inre nödvändighet ett enda virrvarr av dunkelheter och oklarheter, där man också kan taga sig för att utgiva det för kristendomen mest främmande såsom något ätkristet.

Ha vi alltså hos Harnack funnit en egendomlig och motsägelsefull hållning med hänsyn till bedömandet av relationen mellan kristendomen och den antika idealismen, så står också detta drag i sammanhang med den gamla dogmhistoriska traditionen från upplysningsteologiens dagar. Man hade naturligtvis redan då insett, att kristendom och antik idealism icke vore samma sak, men man hade icke förmått fixera den principiella artskillnaden mellan de båda makterna.

### 3. KONSEKVENSER AV DEN MOTSÄGELSEFULLA INSTÄLLNINGEN.

Vi ha talat om tvenne motsägelser, som ligga dolda i Harnacks framställning av den kristna idéhistorien. Det har också antytts, att följderna härav icke kunna undgå att visa sig under framställningens gång. Av vilken art dessa konsekvenser äro skola vi söka demonstrera genom att stanna inför tvenne huvudpunkter hos Harnack: hans ställning till den gammalkyrkliga kristologien och hans bedömande av Luthers dogmhistoriska position.

a. Harnacks huvudtes om det gammalkyrkliga kristologiska dogmat går som bekant ut på att detta vore ett verk av den helleniska anden på evangeliets mark. Denna tes är varken mer eller mindre än själva det centrum, kring vilket hela framställningen den gamla kyrkans dogmhistoria kretsar. Teorien kan visserligen sägas stå i samklang med vad Harnack har att säga om »det första evangeliet», men den står

däremot i uppenbar strid med det »andra evangelium», till vilket Harnack också hänvisar. Vad värre är: den strider också fullkomligt mot det verkliga sakförhållandet. Visserligen är det ju påtagligt, att den gammalkyrkliga kristologien arbetar med begrepp, som åtminstone delvis stamma från den grekiska filosofien. Sådillvida står obestriddligen »den helleniska anden» i förbindelse med den gammalkyrkliga kristologien. Men bortsett från detta faktum är Harnacks huvudtes så oriktig som överhuvudtaget är möjligt. Den vänder i själva verket upp och ned på hela den gammalkyrkliga dogmhistorien. Kristologien betyder så långt ifrån en hellenisering av kristendomen, att den tvärtom är kristendomens fastaste värn, gentemot den helleniseringsprocess, vilken onekligen på olika sätt gör sig gällande.<sup>1</sup> För att se detta måste man för det första beakta, hurusom kristologien står i ett ouplösligt och oskiljaktigt sammanhang med frälsningstanken, samt för det andra energiskt fråga sig vilket det religiösa motiv är, som ligger till grund för den kristologiska huvudtanken. Vilken denna är kan icke vara tvivelaktigt: kristologiens huvudtanke är uppenbarligen inkarnationstanken och just denna tanke står i det innerligaste och omedelbaraste sammanhang med den gammalkristna frälsnings- och försoningstanken, vilkens egentliga nerv blottas i de kända paulinska orden: det var Gud som i Kristus försonade världen med sig själv. Detta paulinska tema går igen i ständigt nya variationer överallt i den gamla kyrkan, där det talas om Kristus såsom segraren över synd, död och djävul och där den segrande och försonande makten icke är någon annan än den gudomliga makten själv. Inkarnationskristologien visar sig därmed stå i ett dubbelt motsatsförhållande till den antika idealismen: för det första gentemot en rationell spekulation om Gud, gentemot rationell metafysik, och för det andra gentemot den idealistiska frälsningstanken, för vilken det är karakteristiskt, att frälsningsvägen är en väg nedifrån uppåt, en väg från människan till Gud. Så snart man förstått det religiösa motiv, som ligger till grund för inkarnationstanken, har man också förstått, att det här är fråga om en rakt motsatt frälsningsväg. Om försoningen heter det: alltsammans kommer från Gud. Det är denna syn på frälsningsvägen såsom en Guds väg till människan,

<sup>1</sup> Jfr härtill min artikel »Innebär den gammalkyrkliga kristologien en »hellenisering» av kristendomen?» Sv. teol. kvartalskrift, 1929, sid. 3—16.

som inkarnationskristologien framför allt vill fasthålla och hävda. Den står därför såsom kristendomens självförsvär gentemot de helleniserande tendenser, som göra sig gällande inom den gamla kyrkan. Hela bilden av den gamla kyrkans dogmhistoria blir förvriden, när det som faktiskt är ett kristendomens självförsvär gentemot all »hellenisering» göres till ett utslag av denna hellenisering. Det må anmärkas, att skevheten i betraktelsen icke avhjälpes därigenom att Harnack understundom, såsom vid behandlingen av Athanasius, — under inflytande av sin teori om »det andra evangeliet» — kan tala om att inkarnationsteologien under vissa betingelser bör fattas såsom ett hinder för kristendomens »fullkomliga» hellenisering. Dylika satser uppenbara blott den inre motsägelsen i Harnacks dogmhistoria, de visa — så snart de ses i sammanhang med huvudtesen — att linjeföringen saknar nödig klarhet.

b. Såsom ett annat intyg om den oklarhet, som förorsakas av den motsägelsefulla inställningen vill jag hänvisa till Harnacks behandling av Luther. Man kan icke precis påstå, att Harnack givit någon enhetlig bild av Luther. Hans huvudsynpunkt är tvärtom, att vi hos Luther möta ett sammanbindande av fullständigt disparata element. Harnack klyver Luther i tvenne hälfter: den ena är reformatorisk och »modern», den andra sitter fast i det gamla »katolska» väsendet. Å ena sidan har Luthers reformation »das alte dogmatische Christentum abgetan», å den andra har ingen uträttat så mycket som Luther har gjort för att konservera »det gamla dogmat». Harnack söker genomföra sin teori om den kluvne Luther i fråga om snart sagt alla kristna huvudbegrepp. Vad trosbegreppet beträffar visar sig klyvningen däri, att Luther å ena sidan talar om tron såsom ren förtröstan, å den andra ivrigt fattar tron såsom försanthållande. På snarlikt sätt resoneras om Luthers ställning till den heliga Skrift, kyrkan, sakramenten o. s. v. Framför allt hänvisar Harnack till Luthers kristologi. Här skulle man å ena sidan kunna tala om en verklig »Ausgang des Dogmas» — Luther vore till en del en föregångare till den ritschlska — i själva verket idealistiskt betingade — kristologien under det utgående 1800-talet. Men å andra sidan måste man just här konstatera, att Luther — såsom ovan nämndes — verkat i allra högsta grad konserverande i förhållande till det gammalkyrkliga kristologiska dogmat.

Harnack är ju icke den förste, som burit fram en dylik klyvnings-

teori. Också denna teori kan leda sitt ursprung tillbaka till upplysningsteologien. Den blir emellertid knappast mera förtroendeingivande, därför att den kan åberopa sig på en avsevärd livslängd. Den som tagit del av de senaste decenniernas Lutherforskning är fullt på det klara med, att alla dessa klyvningar ha blivit inlästa i Luther samt att de — vad Harnack beträffar — ha sin egentliga grund i de inre motsägelser, som ligga bakom hans egen dogmhistoriska betraktelse. Det är från denna synpunkt sett utomordentligt lärorikt att akta på, hur Harnack söker förklara Luthers s. k. återfall i det gammalkyrkliga kristologiska dogmat. Han uppbygger sig till det yttersta för att leta efter acceptabla förklaringsgrunder: »återfallet» skulle ha berott på att Luther är inställd på att bekämpa endast medeltiden, på att han velat betona sin samhörighet med den allmänliga kristna kyrkan, på att han icke tillräckligt kände till den gamla kyrkans teologi, på att han själv icke ägde något egentligt systematiskt intresse o. s. v. Harnack föreslår alla möjliga förklaringsgrunder — blott icke den förklaring, som med ett slag fullkomligt förklarar Luthers hållning, den nämligen att inkarnationstänkens religiösa motiv är oupplösligt förbundet med Luthers sola-fide-princip och därför äger fullkomligt avgörande betydelse för Luthers kristna tro. Det är här på intet sätt fråga om en förbindelse av disparata element hos Luther, icke heller om någon »förtröstan», för vilken »försanthållandet» skulle vara någonting relativt likgiltigt. Luther har icke först avskaffat det gammalkyrkliga dogmat och sedan återfallit i »dogmtro». Hans hållning skulle långt snarare kunna beskrivas så, att hans reformatoriska princip — *iustificatio sola fide* — ingenting annat är än ett avslöjande av den frälsningssyn, som låg innesluten i den gammalkyrkliga kristusbekännelsen, i inkarnationstanken: frälsningen såsom en gudsgärning — »alltsammans kommer från Gud».

#### 4. DOGMHISTORIENS HUVUDTEMA — KAMPEN OM KRISTENDOMENS EGENART PÅ TVENNE FRONTER.

I den inledande överblicken över den nutida dogmhistoriska situationen antyddes det, att de senaste decenniernas Lutherforskning icke blott ytterligare understrukt det krav på dogmhistorisk revision, som rests genom samverkan av olika faktorer, utan att denna Lutherforsk-

ning därjämte givit ett positivt bidrag till uppbyggandet av en nyorienterad framställning av den kristna idéhistorien — detta framför allt därigenom att den skärpt vår blick för kristendomens egenart. Den som i detta hänseende verkligen har blivit informerad av Luther är sedan en gång för alla färdig med den frågeställning, som har bestämt den dogmhistoriska traditionen alltifrån upplysningsteologien till och med Harnack. Frågan om »kristendomens väsen» bestode i Jesu lära eller i läran om Jesus såsom Kristus eller i en addition av dessa båda måste nu te sig såsom meningslös. Intet av dessa alternativ når fram till det »väsentliga» och avgörande. Själva problemställningen är missvisande. Frågan om kristendomens egenart — ordet egenart säger klarare än ordet »väsen» vad saken gäller — är en fråga om Guds-förhållandet. Om någon egenart skulle man överhuvud icke kunna tala, försåvitt som denna icke visade sig i gudsförhållandets beskaffenhet. Varje annan frågeställning måste gå vid sidan om saken. När Luther talar om *iustificatio sola fide* och ställer denna i motsats icke bara till utpräglade moralistiska uppfattningar av gudsförhållandet utan också till thomismens *fides caritate formata*, så avslöjar han därmed det egenartade kristna guds-förhållandet och på samma gång kristendomens egenart. Luthers gärning missförstås fullkomligt, för den händelse man — såsom ofta varit fallet — vill betrakta honom såsom skaparen av en kristen särtyp vid sidan av många andra. Det betydelsefulla i hans reformatoriska verk ligger fastmera i hans klara blick för det egenartat och allmänligt kristna. Det är den urkristna och ätkristna synen på guds-förhållandet, vilken ock den gammalkyrkliga kristusbekännelsen så gott den det förmått sökt hävda — det är denna syn, som nu gör sig gällande med ogrumlad klarhet. När frälsningen och försoningen fattas såsom den i och genom Kristus fullbordade och ständigt fortgående gärning, i vilken Guds agape finner sin väg till den syndiga människan, försvinner med ett slag den gamla motsättningen mellan en — i själva verket idealistiskt omtydd — Jesu förkunnelse och den apostoliska kristustron. Det finnes då icke längre två »evangelier», som mer eller mindre konkurrera med varandra, det finnes blott ett enda evangelium. Kristendomens egenart fattas på ett enhetligt sätt. Därmed få vi också en fast och klar, mot saken själv svarande utgångspunkt för våra undersökningar av den kristna idéhistorien i stället för

det oavslåtliga glidandet fram och tillbaka mellan disparata föreställningar.

När det här är fråga om den betydelse, som de senaste decenniernas Lutherforskning ägt för den idéhistoriska frågeställningen, måste emellertid framför allt uppmärksamheten fästas på en särdeles viktig omständighet. Alltsedan reformationstiden har man med förkärlek framhävt Luthers motsättning till den medeltida teologiens »moralistiska» kristendomstolkning. Det kan svårligen bestridas, att man därvid understundom mer eller mindre karikerat denna. Schemat blir otillbörligt förenklat, så snart som man t. ex. vill nöja sig med att ställa den reformatoriska nådestanken gentemot den medeltida förtjänsttanken. Också den medeltida teologien ville vara en nådesteologi. Detta gäller icke minst om den medeltida teologiens främsta namn, Thomas ab Aquino, som i och för sig mycket väl skulle kunna acceptera formeln sola gratia, såtillvida som »nåden» tänkes såsom förutsättning för allt vad till frälsningen hör. Det måste emellertid genast tilläggas, att detta icke betyder att han på allvar skulle övervunnit »moralismen». Det står naturligtvis — vilka restriktioner som än må göras — fast att reformationen är utpräglad »antimoralistiskt» inställd och kämpar mot en »moralistiskt» eller »eticistiskt» inställd frälsningsuppfattning.

Nu har emellertid de senaste decenniernas Lutherforskning givit oss en ny klaggörande insikt om att Luther också kämpat på en annan front, att hans opposition i lika hög grad gäller idealismen som moralismen och då icke bara den idealistiska spekulaton, som tagit sig uttryck i medeltidens rationella teologi, utan också och framför allt den idealistiska frälsningstanken eller riktigare: den för medeltiden karakteristiska sammansmältningen mellan en kristen och en idealistisk frälsningstanke. Väl har man ju också tidigare vetat åtskilligt om att Luther stått främmande inför en rationell spekulaton, men man har däremot icke ägt någon fullt klar uppfattning om Luthers radikala motsatsförhållande till varje slags idealistisk frälsningstanke. Man måste i själva verket i detta hänseende tala om en forskningens nyupptäckt, vilken har de mest vittgående konsekvenser för hela den dogmhistoriska betraktelsen. Det kan naturligtvis icke i detta sammanhang vara tal om att giva någon skildring av hur Lutherforskningen här steg för steg vunnit ny mark. Blott en enda sak må påpekas.

Vägrödjande betydelse hade det, när C. Stange under de första åren av detta århundrade under arbete med Luthers antropologi visade oss, att vi hos Luther icke finna något av den gamla klyvningen av människan i tvenne delar, att Luther icke talar om en högre, egentligen gudomlig, syndfri del och om en lägre, sinnlig och syndig del, utan att han i stället alltid uppfattar människan coram deo såsom en totalitet och ser synden såsom något som rör människans allra innersta. Ju mera man fördjupade sig i dessa tankar hos Luther och drog konsekvenserna av dem, desto ofrånkomligare och klarare framträdde Luthers radikala motsatsförhållande till den idealistiska frälsningstankens inflytande inom kristendomen.

Av denna insikt spårar man icke mycket i Harnacks dogmhistoriska verk — för att ännu en sista gång återvända till detta. Harnack säger vid något tillfälle att man icke ostraffat kan tala så skarpt om ratio som Luther gör. Luthers verkliga hållning i detta stycke har han emellertid aldrig klart analyserat. I själva verket är det hos Luther icke fråga om någon allmän, onyanserad förkastelse över ratio: Luther bekämpar blott ratio, såtillvida som han bekämpar den antika idealismens och den idealistiska frälsningstankens inflytande i den medeltida teologien — hans kamp gäller kristendomens egenart. Att Harnack icke insett detta är ganska förklarligt, om vi erinra oss, huru som han kunde betrakta nyplatonismen hos Augustinus såsom ett hjälpmedel att hävda en kristendom av högre ordning gentemot en förment lägre »vulgärkatholicism».

Insikten om Luthers dubbla frontställning har en betydelse för den dogmhistoriska totalbetraktelsen, som knappast kan överskattas. Dogmhistorien vill söka klarlägga kristendomens inre historia. Det gäller frågan om kristendomens egenart. Kristendomens inre historia kan man blott förstå, om man ser, hur det egenartat kristna århundradena igenom står inställt i ett dubbelt motsatsförhållande, hur det kämpar på tvenne fronter. Vad Paulus en gång skrev om Kristi kors såsom en stötesten för judarna och en dårskap för grekerna har sin giltighet icke bara för det dåtida läget utan i själva verket också för hela den följande kristna idéhistorien allt intill den dag i dag är.

# G U D S R I K E T S D R A M A

## EN BIBELTEOLOGISK SKISS

AV PROFESSOR JOH. LINDBLOM, LUND

I vad här i det följande kommer att sägas skall läsaren positivt eller negativt bli påmind om tankegångar i en del nyare arbeten om den bibliska eller kristna eskatologien, t. ex. Carl Stange, *Das Ende aller Dinge* (1930), P. Althaus, *Die letzten Dinge* (1922; sv. övers. 1928), A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus* (1930), H. E. Weber, *Eschatologie und Mystik im Neuen Testament* (1930), W. Michaelis, *Täufer, Jesus, Urgemeinde. Die Predigt vom Reiche Gottes vor und nach Pfingsten* (1928), H. D. Wendland, *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus* (1931) o. s. v. En och annan kommer ock måhända att känna igen tankar som jag själv flerstädes givit uttryck åt, t. ex. i *Das ewige Leben* (1914), *Guds rike* (1919), *Jesu bergspredikan* (1927). Jag kan ej numera skilja mellan tankar som hämtats från det ena eller andra hållet. Den sakkunnige märker helt visst själv likheter och motsättningar.

*Guds rike är i bibelns ljus en historisk-överhistorisk realitet, vars förverkligande har karaktären av ett drama, som förlöper i fyra akter.*

Vi kunna i religionernas värld, såsom också i den personliga fromhetens värld, bland mångahanda andra typer urskilja två karakteristiska: *den statiska religionen* och *den dramatiska religionen*.

I den statiska religionen är Gud i första hand ett gudomligt *vara*, hans väsen är att han *är*. Han är verklighet och sanning, allt annat är sken, villa, osanning. Han är det absoluta, allt annat är relativt. Människan står på gränslinjen mellan de båda världarna. En tvåfaldig tendens behärskar hennes liv: dragningen uppåt, dragningen neråt. Hennes mål är att uppnå det verkliga, det absoluta, att finna enheten med Gud, vila i honom, saligheten i honom. Religionens huvudlinje är här den vertikala linjen. Religionens situation är »stället», icke »vägen».



Den andra huvudtypen är den dramatiska religionen. Gud är nu icke *vara*, men *vilja*. Gud är den *levande* snarare än den *sanne*. Hans väsen är att skapa, verka och handla. Historien är hans verkstad. Hans motsats är icke det relativa, osanna och överkliga, utan det onda. Gud är kämpen, som sätter sin vilja igenom under kamp mot fientliga makter. Gud är den *kämpande Guden*. Människan befinner sig på en valplats. Hon lever under avgörelsens uppgift, det gäller ett radikalt antingen — eller. Det gäller att i sin vilja avgöra sig för Gud eller mot Gud. Målet är frälsning från det onda såsom makt, seger, övervinnande. Religionens huvuddimension är här ett *framåt*. Den härskande linjen är den horisontala. Människans situation är här icke »stället», utan »vägen».

Den bibliska religionen i Gamla och Nya testamentet är dramatisk religion. Bibelns Gud är den kämpande Guden, och målet för vilket han kämpar är Guds rike.

*Första akten* i Guds rikes historia är hoppets tid, profetians tid. Det är det gamla förbundets tid.

Det nya förbundets Golgata är i det gamla förbundet folket Israels befrielse ur Egypten. Såsom för den nytestamentlige kristne Kristi kors är den yttersta grunden för hans visshet om Guds nåd, är den historiska tilldragelse som vi beteckna som befrielsen ur Egypten den yttersta grunden för Israels visshet att vara Jahves utvalda folk. Utkorelsens formel i Gamla testamentet är: I skolen vara min egendom bland alla folk, och I skolen vara ett rike av präster och ett heligt folk. Gåva, uppgift och mål äro här oupplösligen förknippade med varandra. Med gåvan är också omedelbart målet satt. Med utkorelsetanken är också tanken om en ideal framtid omedelbart given. I denna tanke ligger fröet till det gamla förbundets messianska hopp. Så finna vi ofta i Gamla testamentets messianska utsagor det messianska hoppets tanke så uttryckt: Då vill jag vara eder Gud, och I skolen vara mitt folk. Själva termen »Guds rike» förekommer sällan i G. t., men ofta säges det: Då skall Gud bliva konung. Det väntade ideala framtids-tillståndet, i vilket Gud fullkomligt har förverkligat sitt konungadöme, det är den messianska tiden, det är Guds rike.

Den gammaltestamentliga framtidsprofetian visar oss ett dubbelt ansikte. Vi ha å ena sidan en övervägande historiskt orienterad pro-

fetia, och vi ha en övervägande kosmologiskt orienterad profetia. I första fallet är hoppet nära sammanknutet med historien, och hoppets innehåll består av historiska värden och fakta. I det andra fallet är bandet med historien väsentligen upplöst. Historiebetraktelsen är ersatt av den religiösa fantasien. De faktorer som utgöra hoppets innehåll äro av kosmologisk, transscendent, mytologisk, fantastisk art. Gränserna äro visserligen icke alltid skarpa, men huvudtyperna kunna lätt särskiljas. I de gammaltestamentliga böckerna, sådana som de nu föreligga, stå utsagor representerande de båda huvudtyperna oförmedlat bredvid varandra. Är detta ursprungligt? Här ligger ett huvudproblem i den gammaltestamentliga forskningen. H. Gressmann menar att huvuddragen även i den mytologiska eskatologien redan förelågo profeterna såsom innehåll i en urgammal folklig eskatologi. Förden skull skulle man icke från denna synpunkt kunna uppställa någon fast norm för särskiljandet av ursprungligt och sekundärt i de s. k. messianska profetiorna. Det är icke många, som dela Gressmanns uppfattning om en sådan utbildad förprofetisk mytologisk eskatologi, vilket icke hindrar att många tacksamt draga fördel av konsekvenserna, fastän de icke acceptera premisserna. Men om också så skulle vara, att en sådan verkligen funnits, så är ändå därmed icke bevisat att redan de gamle profeterna skulle vara beroende av den. Om litteräranalytiska, stilistiska, rytmiska, psykologiska och från en profets allmänna religiösa åskådning deducerade synpunkter tala emot de kosmologiska profetiornas ursprunglighet, drives man till att antaga att de mytologiska idéerna strömmat in under en senare period, då Israels religion överhuvud var mera öppen för sådant, än fallet var under den klassiska profetismens dagar.

Under alla omständigheter kan man vara ense därom att den kosmologiska eskatologien först i senjudendomen har ernått sin högsta utveckling, nämligen i apokalyptiken.

För apokalyptiken är Guds seger i sitt rike en seger över världen och dess makter. Icke blott över de mot Israel fientliga politiska makterna och folkets inre syndatillstånd, utan också och framför allt över makterna i kosmos: djävulen, demonerna, förgängligheten och hela det ondas rike i världen.

Den apokalyptiska gudsrikesidén är den i hoppet levande idén om

en överhistorisk, transscendent värld eller världsordning, som skall avlösa denna historiska och naturliga värld, och detta genom ett gudomligt under, genom vilket den gamla världen förgås och en ny värld skapas. Med Johannes döparen, den siste profeten i det gamla förbundet, som själv förkunnade det apokalyptiska gudsriket, avslutades den första akten i gudsrikets drama, det ideala hoppets akt, löftets och profetians akt, med Jesus började *den andra akten*.

Såsom Johannes byggde också Jesus, utan att han själv kan sägas vara apokalyptiker i egentlig mening, på det apokalyptiska framtids-idealet av en ny, överhistorisk värld (jfr A. Fridrichsen, *Omkring Jesu gudsrikestanke* i denna tidskrift 1932, h. 1).<sup>1</sup> Guds rike är för Jesus icke blott en jordisk gemenskap av sedlig natur, ungefär som Albrecht Ritschl föreställde sig Guds rike, ej heller ett halft politiskt-nationellt, halft religiöst, d. v. s. teokratiskt gemenskapsliv, sådant som de gamle profeterna hava utmålade det. Guds rike är för Jesus en övernaturlig, överhistorisk, transscendent värld, som förverkligas genom en skapande gärning av Gud.

Vi kunna inte komma förbi J. Weiss och Albert Schweitzer i deras totalsyn på Guds rike i evangelierna — i detaljer kan man tänka annorlunda: Guds rikets idé i evangelierna är en eskatologisk idé. Guds rike är för Jesus något tillkommande. »Tillkomme ditt rike» betyder: Låt den nya världen snart uppenbaras.

Står då Jesus i detta hänseende på samma ståndpunkt som Gamla testamentet? Hör också han med till den första akten? Nej. Alla som hava sysselsatt sig med Guds rikets idé i evangelierna hava sett att Jesus tillika har talat om Guds rike såsom en närvarande verklighet. Jag förutsätter ställena såsom bekanta. »Om jag med Guds ande driver ut de onda andarna, så har Guds rike kommit till eder», »Guds rike är mitt ibland eder» o. s. v. Hur skall detta förklaras? Alls icke så, som en äldre skola menade, att Jesus till äventyrs hade två idéer om Guds rike: en eskatologisk och en immanent. Jesus har blott haft en enda gudsrikeidé, och den är eskatologisk. Blott under denna förutsättning kan man överhuvud förstå Jesu förkunnelse.

Nu säger J. Weiss: De s. k. immanensställena härstamma ur en-

<sup>1</sup> Senast har denna fråga behandlats av M. Goguel i *Eschatologie et apocalyp-tique dans le christianisme primitif*, Revue de l'histoire des religions, 1932.

tusiasmens ögonblick i Jesu liv. I ögonblick av stegrad känsla och högt spänd tro har han så uttalat sig om Guds rike, som om det tillkommande redan vore förhanden. Denna lösning tillfredsställer oss icke. Ordet att gudsriket uppenbaras i och med demonernas utdrivande genom anden är ett ord av den starkaste och nyktraste realism.

Schweitzer säger: I den bot- och väckelserörelse som Johannes döparens predikan framkallade är riket närvarande. Det tillfredsställer oss heller icke, ty förberedelsen är dock någonting helt annat än förverkligandet.

Bultmann säger: Enheten av framtid och närvaro ligger i tanken på avgörelsen. Guds rike är i ingen mening något närvarande, men det behärskar fullständigt det närvarande, i och med det att det försätter människan i »die Situation der Entscheidung». På avgörelsens knivsegg blir framtiden närvarande tid. Men varken Matt. 12: 28 eller Luk. 17: 21 eller liknelserna om surdegen och senapskornet tala om någon avgörelse. Icke något som *vi* göra, utan något som *Gud själv* gör och skapar förlänar gudsriket karaktär av någonting närvarande.

Lösningen på problemet ligger i att man ger akt på själva det kvalitativa innehållet i Guds rike enligt Jesus. Guds rike är en transscendent värld, uppfattad såsom något reallt, konkret, dynamiskt. Gudsrikets dynamis är anden, pneuma såsom himmelsk undermakt. Rädslan för att tala om anden vid tolkningen av Jesu förkunnelse beror på efterverkningar av den »hellenistiska perioden» i den nytestamentliga forskningen. Har man gjort sig fri från det hellenistiska bannet, kan man med gott samvete antaga att anden spelat en roll även i Jesu förkunnelse. På denna punkt ser E. Gulin klart i sitt nya arbete *Die Freude im Neuen Testament* (1932). Är den himmelska undermakten redan i detta nu märkbar här på jorden — det är meningen med Jesu ord i Matt. 12: 28 — då ha de supranaturala energier som höra till det transscendentia gudsriket redan gripit in i den jordiska världen. Då har redan gudsriket gjort en mäktig framstöt mitt i vårt jordeliv. Den nya världen har redan börjat att uppenbaras. Detta är situationen i Jesu förkunnelse.

Guds rike är alltså i Jesu förkunnelse en eskatologisk realitet. Men det tillkommande är redan i vardande, och det kan vara det, därför att det »eskatologiska» icke blott är kronologi, utan tillika kvalitet och

realitet. Det är i vardande i och genom de dynamiska supranaturala krafter som inneslutas i Jesu person såsom en *gudsrikets, himmelrikets representant* på jorden och äro verksamma i hans gudomliga gärningar.

Den andra akten i gudsrikets drama har brutit in. Det är tiden för Jesu jordeliv. Riket är alltfört tillkommande; men såsom en ansats, en begynnelse är det redan förhanden, och detta i fullt egentlig mening, konkret och reallt, nämligen i den gudomliga kraft som är verksam hos Jesus.

*Den tredje akten* är den apostoliska församlingens tid, tiden efter påsk och pingst. Aposteln Pauli största gärning vid sidan om hans missionsgärning är att han för kristendomen dragit konsekvenserna av påsk- och pingstupplevelserna. Paulus har upplevt kristendomen och genomtänkt kristendomen under den förutsättningen att Kristus icke mera lever i synlig måtto bland de sina, utan osynlig i himmelen — osynlig, ja visserligen, men trots detta levande, aktivt verksam, andligen närvarande. Det är höjt över allt tvivel, att också Paulus har känt en Herrens parusi på den yttersta dagen, och att också han känner ett Guds rike, som först vid världsslutet skall förverkligas. Det finns intet skäl att reducera det eskatologiska perspektivet hos Paulus. De eskatologiska orden äro alltför ofrånkomliga: »Herren är nära», »marana ta», dom och frälsning förestå, »vi skola icke alla avsomna, men alla skola vi bliva förvandlade».

Allt detta är välbekant. Men det är viktigt att därjämte ge akt på vilken roll de utsagor spela hos honom, som visa att Paulus och hans församlingar levde i det medvetandet att Guds rike redan var förhanden, att man redan nu levde i Guds rike och redan upplevt dess rikedomar. »Gud har försatt oss i sin älskade sons rike» (Kol. 1: 13). »Gud har satt oss med Kristus in i den himmelska världen» (Ef. 2: 6). »Guds rike består icke i mat och dryck, utan i rättfärdighet och frid och glädje i den helige ande» (Rom. 14: 17). »Guds rike består icke i ord, utan i kraft» (1 Kor. 4: 20). Målande är Hebréerbrevets ord om dem som »hava smakat den himmelska gåvan», »blivit delaktiga av helig ande», »smakat den tillkommande tidsålderns krafter» (6: 4 f.). De första kristna levde i himmelen på jorden, i Guds rike mitt i världen. Το ἔσχατον har blivit till något närvarande. Det kristliga livet är himmelskt liv, emedan det är pneumaliv och kristusliv. Den ande

man undfått är ἀπαρχή, förstlingen, som man redan nu fått ut av den kommande världen. Den är ἀρραβών, underpant på att fortsättningen följer. De kristna kallas redan nu »de heliga», οἱ ἅγιοι, och betraktas såsom »Guds söner». De ha redan fått del av det eviga livet, ζωὴ αἰώνιος. »Nya himlar och en ny jord» »den nya skapelsen», ἡ καινὴ κτίσις, är redan här förhanden, nämligen i de kristnas liv i anden. Uppståndelsen, ἀνάστασις, är i viss mening redan upplevd, nämligen i och med den nya personlighetens tillblivelse. Allt detta tyder på att Guds rike redan har kommit. I det pneumatiska livet i den apostoliska ἐκκλησία är riket förverkligat i det närvarande. Eskatologien i apokalyptikernas, Jesu och Johannes' förkunnelse har i den apostoliska församlingen blivit till en upplevelse i nuet. Evigheten har gått in i tiden. Det transscendentia har blivit immanens. Schweitzer kallar detta för mystik. Han säger: »Mystik föreligger överallt där en människa anser åtskillnaden mellan jordiskt och överjordiskt, tidligt och evigt såsom övervunnen och upplever sig själv såsom ingången i det överjordiska och eviga, ehuru hon ännu lever i det jordiska och tidliga». Beskrivningen passar bra på det religiösa medvetandet i urförsamlingen. Men varför detta skulle kallas mystik är svårt att förstå. Vore detta mystik, vore all högre religion mystik. Bättre är att ordet försvinner i detta sammanhang, och att man reserverar det för de introspektiva formerna av religiositet, respektive den religiositet för vilken försvinnandet i Gud är det högsta målet. Varken om det ena eller det andra är tal i urförsamlingen eller hos Paulus. Det karakteristiska här är icke »mystiken», utan *transscendentismen*, om jag får lov att skapa ett nytt ord. Det inre livet är himmelskt liv. Himmelriket är kommet till jorden.

Här är den tredje akten av gudsrikets drama. Gudsriket har gjort en ny framstöt i tiden. Guds rike finnes förhanden i församlingen, församlingen icke i och för sig såsom »religiöst samfund», utan församlingen såsom bärare av pneumalivet och kristuslivet. Såsom Jesus under sitt jordeliv var himmelrikets representant på jorden, är nu församlingen såsom »Kristi kropp» himmelrikets representant på jorden.

Vi leva efter bibelns sätt att se ännu i den tredje akten, i den mån vår kristendom är apostolisk kristendom. Vår situation är situationen efter påsk och pingst, icke Jesu och hans lärjungars situation. Om vi

besinna detta, gå vi fria från många svårigheter och missförstånd rörande problemet: »Jesu förkunnelse och vår tid», svårigheter och missförstånd som nästan alltid göra sig gällande, när Jesu ord och tankar oförmedlat och ofreflekterat skola göras till principiell norm för den efterapostoliska kristendomen, även vår egen. Denna synpunkt vore förtjänt att vidare utföras. Det kan dock ej ske vid detta tillfälle.

För den apostoliska kristendomen äro följande tankar kännetecknande.

Historien löper mot ett slutmål, ett moment i tillvaron, i vilket Guds världsplan och Guds rike äro förverkligade. Gud är själv i historien verksam mot detta mål. »Min Fader verkar intill nu» — och alltjämt, till tidens ände.

Men Guds rike ligger icke blott framför oss, utan är en redan nu närvarande realitet. Det uppleves i tiden och i världen överallt där Guds ande är verksam. Kristendom är religiös transscendentism. Kristendom är upplevelsen av himmelen på jorden; icke kultur, utveckling eller filosofi.

Kristendom är dramatisk religion. Vi leva på en valplats, på vilken två världar sammandrabba med varandra, Guds värld och det ondas värld. Gud är den kämpande Guden, och vi äro kallade — icke till vila och njutning, utan till att gå med in i kampen.

Kristendom är dynamisk religion. Icke organisation, icke moral, icke spekulation, utan nytt liv, energi, kraft. »De som drivas av Guds ande, de äro Guds barn.»

Kristendom är kristocentrisk religion. I gemenskap med Kristus, Herren, gives anden. Anden är Kristi ande och får icke förväxlas med några energiyttringar av det naturligt-psykiska livet. Kristus gör kristendom till kristendom. Att vara kristen är att stå under Kristi makt.

*Fjärde akten* i gudsrikets drama ligger ännu framför oss. Detta är fulländningen. Är Gud en historiens Gud, gå vi emot ett mål. Det kronologiska problemet, frågan *när?*, har redan genom Paulus blivit principiellt irrelevant, då vi redan nu i det väsentliga äga realiteten. Vad vi en gång skola uppleva är ingenting annat än fulländningen av det som vi redan nu äga i pneuma och i Kristus.

De idéer som vi göra oss om evigheten måste organiskt sammanhänga med kristendomens centrala konceptioner, på det vi icke må råka in i ett underpersonligt mytologiserande. Det kristna hoppet växer fram ur tron och får i tron på en gång sin inre halt och sin ankargrund. Vi hava redan allt i tron, men om vi hava en Gud som är historiens Gud, kunna vi icke undvara idén om den fjärde akten, idén om Guds fullkomliga seger och om hans rikets slutliga fulländning i kraft.



# GEIJERS UPPENBARELSETRÖ<sup>1</sup>

AV PROFESSOR ARVID RUNESTAM, UPSALA

Den 13 november föregående år inföll 150-årsminnet av Esaias Tegnér's födelse; den 12 januari detta år det motsvarande minnet av Erik Gustaf Geijer. Tegnér skänkte, under förra århundradets första decennier, sitt snilles glans åt vårt sydsvenska universitet; Geijer gav vid samma tid berömmelse åt vårt uppsvenska lärosäte i staden vid Fyris stränder. Och ett helt folk lärde sig snart att lyssna till deras andes stämma.

Det är icke för en ingående jämförelse jag framkallar minnet av dem båda, utan endast för att i en flyktig ögonblicksbild låta den olika uppgift skymta, som förestår minnestecknaren, vilken från Fritiofs skald vänder sig till Odalbondens, och från humanismens förkunnare till tecknaren av svenska folkets hävder.

Det lyser och gnistrar omkring Tegnér's genius och man vet »lika litet gången av hans tankar som solstrålens väg genom löven». »Allt vad han säger blänker.» Han är på en gång för rörlig och för klarsynt fri för att passa in i de fällor för tanke, åskådning och dikt, som hans samtid inrättat. Han är svårbestämbar i sin sprudlande rikedom och ofta oanträffbar, där man söker honom hemma.

Geijer åter är alltid hemma hos sig, även när stugan blir för trång och han bryter upp till nya boplatser. Eller var han i verkligheten icke sådan, som han står där framför Uppsala universitets huvudportal: bred och trygg och rak, med händerna på ryggen, lik en stor odalman, som överblickar de vida fält, hans plog plöjer?

Det är sant. Geijer bredvid Tegnér, det är den jämna elden på härden bredvid den ystra flamman, det är hemmets trygghet bredvid vandringens oro.

Och dock. Även Erik Gustaf Geijers liv är en vandring. Och hans väg gör mot slutet av hans bana en böjning så tvär, att den som efteråt

<sup>1</sup> Föredrag i Karlstads Domkyrka på 150-årsdagen av Geijers födelse.

tillryggalägger vägen, kanske stannar och undrar, om han tagit miste — om vägen eller om mannen.

Det hände 1838. På själva nyårsdagen, efter en dispyt med vännerna, vilken blottat hans nya ståndpunkt och den ensamhet, i vilken den skulle komma att föra honom in, formas orden och tonerna till den dikt, som är ristad över ingången till hans tillvaro under de nio sista åren av hans liv:

Ensam i bräcklig farkost vågar  
 seglaren sig på det vida hav,  
 stjärnvalvet över honom lågar,  
 nedanför brusar hemskt hans grav.  
 Framåt! — så är hans ödes bud;  
 och i djupet bor som uti himlen Gud.

På sin födelsedag tolv dagar senare skriver han: »I själva verket har jag aldrig tillhört något parti, ej ens mitt eget, om ett sådant funnits. Men sätter någon synnerligt värde på att förebrå mig ett *avfall*. Välan! Jag har då avfallit från mig själv; vilket också ej skadar, där det befinner sig med skäl vara för sig gånget.»

Geijer avföll från den utpräglad konservativa ståndpunkt, han dittills företrätt i de stora politiska frågorna. Och det var så mycket mer uppseendeväckande, som han utgjort en förgrundsfigur inom den politiska diskussionen och inom »Upsalaultraismen» intagit den ledande ställningen. Som Uppsala universitets representant i riksdagen hade han också haft tillfälle att praktiskt förfäktat konservatismens ideer.

Han tillhörde denna politiska riktning av födsel och ohejdad vana. Närmandet till den romantiska skolans män och verksamheten inom Götiska Förbundet med dess svärmeri för det fornnordiska manna-idealet hade ytterligare befast honom i hans politiska tro. Och anslutningen till den »historiska skolan» i hans vetenskapliga forskning hade synts honom, efter tyska föredömen, nödvändigt innebära kravet på en konservativ politik.

1838, när den stora omsvängningen kom, vilken Geijer själv frikostigt betecknat med ordet »avfall», lät han Järta den 13 jan. veta: »Jag närmar mig alltmer den liberala sidan». Till den ändan klarnar det också för Geijer alltmer över hela linjen. Hans en tid osäkra, men tidigare mycket konservativa ståndpunkt i läroverksfrågan eller folk-

bildningsfrågan blir nu klart den nya tidens. Med fattigvårdsfrågan, den tidens sociala fråga eller arbetslöshetsfråga, går det på samma sätt. Och i representationsfrågan, eller såsom den längre fram i tiden heter, rösträttsfrågan, tvingas han för konsekvensens skull, d. v. s. av fruktan för uppkomsten av ett rättslöst proletariat, att gå ända till kravet på allmän rösträtt för män.

Det är här icke tid och plats att närmare ingå på dessa förhållanden. Icke heller på den långsamma inre förberedelse, som föregick avfallet. Det skulle eljest kunna visas, att Geijers historiska forsknings resultat egentligen icke utan vidare motiverade den konservativa ståndpunkt han tidigare förfäktade i dagsfrågorna. Fastmer skulle det kunna bevisas, att den historiska skolan, med sin respekt för det i historien från tid till tid givna, lika mycket rättfärdigade den nya ståndpunkten, vilket också Geijer själv senare har sett och formulerat så: »Den verkliga historiska skolan är den, som med historien går fram». Det skulle kunna visas, att Geijers uppfostran och lärospån i det *svenska* samhället, med dess uråldriga bondedemokrati, omsider hjälpte honom att lösgöra sig från den tyska konservatismen, som byggde på helt andra samhällstraditioner. Det skulle slutligen kunna visas, att Geijers filosofiska utveckling från långt tillbaka syntes honom själv konsekvent peka hän på den liberala grundåskådningen: jag menar den filosofiska linje, som sedermera mynnade ut i den s. k. *personlighetsprincipen*. Den tycktes kräva en större frihet för och tilltro till *individ* än konservatismen medgav, och alltså komma liberalismens krav på individens rätt till mötes. Det var säkerligen till stor del ett misstag, och jag tror att Geijer, när det gäller de politiska konsekvenserna av den s. k. personlighetsprincipen, gjorde sig skyldig till icke ringa oklarhet och förväxling. Den frihet, som han fann tillhöra personligheten, är nämligen säkert alls icke att utan vidare samordna med den, som hävdas i den fria konkurrensens livsåskådning. Och hade Geijer fått leva längre och gå ett stycke vidare »med historien fram», skulle han säkert ha »avfallit» en gång till — utan att bli sig själv otrogen. Det säger oss, menar jag, vad som återstår att nämna om *grundlinjen* i Geijers livsåskådning.

Ty den ligger djupare. Jag vill omskriva den med trenne ord, varvid jag för varje gång tar ett steg djupare in mot det väsentliga.

Det ledande motivet i Geijers liv, det som tvingar honom att vandra vidare och att slutligen ändra kurs, är för det första hans utomordentligt starka *verklighetssinne* eller hans *realism*. Det betyder helt allmänt, att han vill ha att göra endast med sådant i livet, som har verklighetshalt, som *är* någonting. Han vill icke taga befattning med det som är sken och blå dunst och konstruktion och uppstyltad viktighet. Mycket har han härför att tacka sitt ursprung i en praktisk bruksägaresläkt och sin intima bekantskap från barnsben med jord och skog och berg och mänsklig möda att ur dessa naturens riken hämta outhärliga realiteter för livets uppehälle. Det kommer till synes, detta realitetskrav, i hans tidigt framträdande beska kritik av akademisk skenlärdom. Det är också tillfinnandes hos *romantikern* Geijer, så vitt han någonsin gjort skäl för detta namn. När han angriper »sunda förnuftets» torftighet och med romantiken prisar fantasien och inbillningskraften, så lämnar han icke frågan om *verkligheten* bakom sig och vill drömma sig in i en inbillad värld. Nej, detta betyder icke inbillningskraften. Den betyder i stället människans förmåga av ett omedelbarare och sannare grepp om verkligheten, än vad det s. k. sunda förnuftet kan skänka. Det är inbillningskraften som gör *snillet*. Och vad som utmärker snillet, det är, säger han, att det »*omedelbarligen rör vid tingens väsende, då vi andra ej komma längre än till ytan*».

Det är också detta behov av kontakt med *verklighet*, som kom Geijer att *bryta* med romantiken. Det kan ingen misstaga sig på, som läst hans elaka recension av vännen Atterboms Samlade dikter. Denna nya poesi, säger han, vill inte »släppa verkligheten, föremålen, in på sig». Den »skjuter hellre verkligheten ifrån sig, älskar för mycket att hålla den i ett blånande fjärran, att ge föremålen en främmande magisk färg, att doppa dem i afton- eller morgonrodnad, ja, att förflyktiga dem, så att all gestalt försvinner».

Den nästan våldsamma kraft, med vilken Geijer bryter sig ut ur den romantiska kretsen av gamla meningsfränder och sångarbröder, och de svidande slag, han vid sitt utträde utdelar åt vännerna, bli helt oförklarliga, om man icke tar hänsyn till detta verklighetsbehov och med Geijer förmår känna något av kvalmet i den atmosfär, som omgav honom. Geijers kantighet, som ibland gör honom obehaglig mot vän-

nera, är till väsentlig del hans verklighetssinnes förtrytsamma reaktion mot förkonstling och överklighet.

Det är alltså detta krav på verklighet som även vållar Geijers politiska omsvängning. Han märkte alltmer, att han även i politiken vävt sig in i en sfär av osannhet och överklighet. Han kunde icke undgå att finna, att hans historiska forskning icke rättfärdigade hans beprisande av den gamla ståndsrepresentationen i den svenska riksdagen. Stånden hade sannerligen icke alltid visat sig vara några särdeles berömvärda förvaltare av nationens öden. Och den närvarande verkligheten i Europas samhällen och i det svenska samhället erbjöd intet stöd för den gamla konservativa åskådningen. Nya folkgrupper, som den gångna historien icke kände, trängde sig fram på skådeplatsen och krävde sin rätt och sin representation i folkets rådslag. En ny bildningskrävande medelklass gjorde sitt intåg i svenska historien, en ny *borgarklass*; men bakom denna ännu en annan, av vars röster man redan hörde det dova sorlet i fjärran, »nämligen det s. k. *folket*, ett folk, vars arbete bereder skördarna och fuktar verkstäderna med sin svett».

Det var för Geijer brist på verklighetssinne att negligera detta faktum och att inför dessa historiens egna nya händelser förbliva vid den gamla ordningen. Det stred mot hans krav på realitet. Men det stred också mot hans krav på *objektivitet*. Det är den närmare bestämning jag här vill tillägga hans verklighetssinne. Geijer ville *objektet* eller ville objektivitet, det betyder: han ville bort från det individuella godtycket eller subjektiviteten och dess nycker, dess obeständighet och begär att konstruera efter sitt behag. Det är icke *subjektets*, *jagets*, verklighet och mening han vill, utan *objektets*, *sakens*, verklighet och mening. Det kommer tydligt fram långt före hans avfall. Längtan efter objektet och saken och längtan bort från den individuella ostadigheten och ovissheten höra med till Geijers andliga grundkonstitution. Allra klarast kommer det fram, när han skall bestämma forskningens och vetenskapens uppgift. Vetenskapsmannen har att liksom låta den *sak* själv tala, som han har att undersöka. Han måste själv liksom försvinna, för att låta saken framstå. »Det är falskt», säger Geijer, »det är ett övermod, att tro det någon författare är *över* sitt ämne — nämligen om detta ämne är någonting värt och

har i sig en gnista av sanning och skönhet. — Man fattas tvärtom av sitt ämne och blir då författare». »Att filosofera är konsten att driva schakt och gräva. Så fordras guldets upp emot solens blick. Men sol skall där vara för att det skall lysa. Människan är öga, icke sol». Geijer varnar för »det självgjorda sammanhanget i sakerna». »Sammanhang! Vad är kostligare, nödvändigare? Ja! men *sakernas eget*. En glimt av detta är lycksalighet.»

Jag vet ingen, som har framställt vetenskapens *saklighet* så levande som Geijer. Och icke blott *vetenskapens*. Det är det mest gripande även i Geijers personliga liv: hans hunger och törst efter objektvärldens eller *sakens* verklighet och längtan bort från självet eller subjektiviteten med dess bortkommenhet och flyktighet och skenvetande och obeständighet. Det kastar ljus över hans oroliga famlande ungdomsutveckling.

Det dröjde länge, innan han fann sig själv. Geijer säger i sina Minnen, att om han finge leva om någon del av sitt liv, han föredroge antingen barndomen eller mannaåldern. Varför icke ungdomstiden? Han hade ju inga yttre olyckor eller svåra förvillelser att se tillbaka på, och lidelsernas stormar hade han genomgått utan skeppsbrott. Men han var, säger han, utan självförtroende och »självbestånd», utan personlighet. Geijer menade, att det var sig själv han förgäves sökte. Men i verkligheten var det icke sig själv, sitt eget subjekt, han ville finna; det var en *objektets* värld, som kunde gripa honom och samla honom invärtes. Det var *saken*, han sökte, som skulle bära honom och genom att yppa för honom en glimt av sitt innehåll kunde skänka honom lycksalighet och bringa honom i kontakt med livets väsentligheter. Han sökte *personligheten*, och han ägde den i samma ögonblick han höjt sig till *saklighet*. Där fann han det självbestånd han saknade, i hängivenheten åt saken och *dess* bestånd. Det är detta som kännetecknar den äkta personligheten lika väl som den sanne forskaren och författaren. »De goda författarna ha i sig en isande köld mot all lånad värma, liksom himmelsk eld nog mot all själens frost. Det kommer därav, att de arbeta ur sakernas väsende, ej ur sitt eget jag.»

Geijers krav på *verklighet*, i motsats till sken och tom konstruktion, och hans krav på *objektivitet* i motsats till all subjektivism och obeständighet och godtycke: se där den väg, som leder till det innersta i Geijers liv och åskådning.

Men ännu är icke det avgörande steget taget och det innersta uttalat. Den verklighet han söker, är objektets, sakens verklighet. Men varför söker han med sådan iver därefter? Varför är han så beredd att hängiva sig åt denna verklighet utanför sig, glömsk av alla subjektiva, självgjorda tankar om den? Därför att han *tror* på sakvärlden, på en mening och ett sammanhang i den och en ledning av den. I verkligheten utom och ovan det egna självet ligger värdet, finnes guldets, lyser solen. »Människan är öga, icke sol.» I sakerna själva är det sammanhanget ligger. »Den som närmar sig till tidens susande vävstol, finner snart, att ej här allt går så trådrätt efter vissa formler. Flit, försakelse, ödmjukhet, rent sinne äro för hävdaforskaren ej mindre nödvändiga än för naturforskaren, ja mer. Han kan lika litet skapa sitt föremål. Han har att göra med ej mindre verkliga verkligheter. Men de äro av ett högre slag. Också vågar jag säga, att ingenting så övertygat mig om sakernas gudomliga kärna, som den riktning min vetgirighet alltmer tagit på den skarpaste verklighet, i all sin höghet, litenhet, ljuvhet, bitterhet, med ett ord: i all sin *sanning*. Den lösa, luftiga skönheten har för mig förlorat sitt behag. Jag söker den *bundna* — den i tingen förborgade.»

Det är hela Geijers vetenskapliga metod. Det är hans filosofi in nuce. Men det är mer. Det är hans religiösa och kristna tro. Rent sinne, ödmjukhet inför verkligheten, försakelse och personlig fördjupning, om man vill göra sig öppen och fri och mottaglig för världen omkring oss och ovan oss: se där den mänskliga hållning, som öppnar icke blott vetandets värld och kunskapens väg in i den djupaste verkligheten utan också *förtröstans* väg till en verklighet att fly till i själens bekymmer och livets ve, undan ondskan och samvetets dom. Det rätta *vetandets* hållning är till sist densamma som *trons*: vördnad och ödmjukhet inför en verklighet, som träder oss till mötes, som *uppenbarar* sig för den, vars sinne renats genom personligt allvar, genom vakenhet i samvetet, för den som lägger örat till och lyssnar och väntar på att livets rikedom utom oss själva och ovanefter skall upplåta sig och själv avslöja sitt liv och sina lagar. Det är därför Geijer gärna återkommer till orden i Joh. 7: 17: »Om någon vill göra hans vilja, så skall han förstå, om denna lära är från Gud, eller om jag talar av mig själv». Att göra Guds vilja, det betyder för Geijer främst: att intaga en lyss-

nande hållning, att skärpa blicken för vad verklighetens herre kan vilja upplåta och för visso *skall* upplåta för envar, som äger viljans och samvetets vakenhet och renhet.

Det är samma inställning i grunden hos trons människa och vetenskapens: att höra, när verkligheten talar, när Gud talar. Därför är det avgörande ordet om grundmotivet i Geijers liv ordet *uppenbarelse*. Geijer trår till verklighet, till objektets verklighet, därför att objektvärlden är en uppenbarelse för den som har ögon att se med, en uppenbarelse av Gud och genomdragen av hans viljas mål och mening. Det är detta som skapar Geijers vördnad för historiens faktiska förlopp och innehåll. Geijer kan icke annat än »följa historien fram», därför att han ser något »som sker i det som sker», därför att han tror på en »föryngringsprocess i historien», därför att han ser makten i skeendet vara icke ett blint öde utan en Gud, som *menar* någonting och som skapar *nytt*. Gud bor i verkligheten och historien, tillvarons innersta är salighet: det är denna religiösa tro och kristna optimism som bestämmer Geijer och i det s. k. avfallet blir honom övermäktig, så att han icke kan komma undan. Det är den hos Geijer växande tron på att Gud är historiens Gud, som kommer honom att böja sig och öppna sig för historiens nya händelser och att i vad som sker hälsa ett nytt genombrott av Guds vilja — hur gudlöst och främmande än till en början sorlet i fjärran av dagens nya händelser förnams.

Den som söker leva sig in i Geijers inre liv några år före det sista genombrottet kan se, huru han oroligt spanar efter den samtida historiens mening. Det är något av samma ovisshet och oro som behärskar honom, som den han kände under sökandets ungdomsår. Det är som vore han åter i färd att söka sig själv, eller som om ginge hans tro och tanke i födslovåndor. Vad är egentligen på färde i tiden? Är det upplösningen som hemsöker släktet, eller är en ny historiens skapelse å bane? Tänk om vi verkligen skulle nödgas bryta med vårt förgångna? Vad vore förutsättningen för en sådan brytning? »En enda möjlighet», skriver han 1835, »gives för ett släkte, om det finner sig därtill uppfordrat, att göra sig urarva och begynna ett i alla avseenden nytt liv. . . . Ett sådant släkte måste tro på *Gud* och endast på *honom*. Så endast kan det uppoffra sin jordiska arvedel, genom det hjältemod, som ej



är av denna världen men övervinner världen. . . . Så uppstår en *verkligt ny tid*. I varje sådan är en droppe evighet.»

Det är tro på Gud och endast på honom som tre år efter kommer Geijer att taga steget ut. Men denna tro på Gud är också en tro på verkligheten, på historien. Ty Gud härskar i historien. Den är hans uppenbarelse. Och till denna verklighet höra också *människorna*, höra framför allt människorna. När Geijer med sådan lidelse vänder sig till historiens verklighet, så är det *människans historia* som framför allt annat intresserar honom och vad Gud skapar i och genom människan i historien.

Geijer tror på Gud *i historien*. Och därför tror han också på *människorna*. Han tror på människorna, därför att han tror på Gud. Det finns icke *en* människa, menar han, som icke bär på originella gåvor från Gud, »som ej kan göra någon ting bättre än alla de andra. Också finnes det ej en enda, av vilken jag icke tilltror mig att lära något . . . Min erfarenhet är, att det i denna värld finnes tusende gånger mer godhet, vishet och kärlek, än människorna kunna begripa.»

Detta allt starkare intresse för människan i historien ger åt Geijers utveckling en viss skenbar motsägelsefullhet. Han tager alltmer sikte på den »skarpaste verklighet», för att begagna hans egna ord. Det betyder: han ser att det gäller att så mycket som möjligt lösgöra sig från det mänskliga jaget, från det individuella godtycket, och fördjupa sig i *saken*, i det som är *utanför* subjektet, i det objektiva. Men på samma gång kommer *människan* alltmer i centrum för hans verklighetsbetraktelse. Den som fattar i sikte allt skarpare verklighet, för att komma bort från det mänskliga godtycket och flyktigheten och konstruktionsbegäret, han finner dock att *människans personlighet* är, näst Gud själv, det viktigaste i denna objektiva verklighet. Geijers hänsynslösa verklighetstörst är alltså en växande törst efter *högre* verklighet, efter större *väsentlighet* i den verklighet han söker. Personligheten, med dess frihet och ansvarighet, träder alltmer fram såsom det över allt annat viktiga i verkligheten, det som måste intaga högsta platsen i verkligheternas rangskala. Och så är det till sist Geijers verklighetstörst och objektivitetsbehov och anti-individualism, som varit med och drivit honom in i den personlighetsfilosofi, i vilken han sedan trodde sig finna stöd för liberalismens individualistiska livsåskådning!

Hur går det ihop? Lösningen av motsägelsen, såvitt denna icke innebär en verklig motsägelse och inkonsekvens i Geijers åskådning, ligger naturligtvis däri, att »personligheten» hos Geijer betyder något vida mer än »individ» och »individualitet», i det att mot människans personlighet och över denna står såsom ett »du» Guds egen personlighet, av vilken allt vad personlighet heter har sitt namn.

Men det betyder, att hans liberalism, om man skall betrakta den som något mer än ett stycke dagspolitik, har en alldeles särskild karaktär och har sin bakgrund i en livsåskådning, som innesluter vida mer än liberalism. Den rymmer alltfört en utpräglad konservatism, såvida konservatismen vill värna om den naturligt och historiskt betingade organiska *helheten* av folket och dess urform: hemmet och familjen, och i *konung och folk* se grundfaktorerna i nationens liv. Sammanhanget mellan de enskilda fria personligheterna och det hela är hos Geijer ytterst organiskt tänkt, även om det stundom ter sig annorlunda i hans ställning till de politiska dagsfrågorna och han av sin optimism låter sig av liberalismens tro på människan ryckas med ett stycke längre, än grundåskådningen tillåter. Han tillhör alltså innerst »sitt eget parti» lika litet under sin liberala period som under sin konservativa.

Uppenbarelsetron är grundtemat i Geijers livsåskådning. Och den griper in överallt. Den ger vidd och höjd åt hans historiesyn. Men det är tron på, att Gud uppenbarar sig i det verkliga, som också skänker liv och kraft åt hela Geijers personlighet och gärning. Det är denna uppenbarelsetron som ger den dess helgjutenhet och stadga och inre konsekvens, även i avfallet. Ty just den vidgade betydelse han ger åt uppenbarelsen vidgar hans kristna tro till alla livets lägen. — Det är *ett* misstag, till vilken den som känner Geijers liv och åskådning icke gärna skall göra sig skyldig, när han talar om Geijers *religion*: att taga den för en *sida* av hans liv, ett *stycke* av hans liv, som om vore övriga sidor och stycken profana och den kristna tron ovidkommande. Geijers religion är ingen till en vrå av det inre livet eller det yttre livet undanträngd kristendom. Den kan icke vara det därför att den verklighet han hängiver sig åt är i varje vrå en uppenbarelse av Gud. Geijer är religiös och kristen, när han skriver Svenska Folkets Historia, när han bekämpar den liberala eller konservativa politiken och upplysningstidens torka eller den romantiska diktningens översvinnelighet

eller när han spelar klavér eller diktar eller deltar i världsliga nöjen i familjens sköte och kretsen av vänner. Det är i hans kristendom något av samma friskhet som i vårens grönska och morgonluften kring barndomshemmet, som i »lukten av granris och blomster», som i det friska levernet på ett värmländskt järnbruk en nordisk vinter, såsom Geijer själv har skildrat det i sina »Minnen». Och i själva verket ingå dessa minnen från hemmet och hembygden som fasta beståndsdelar i hans religion. Eller vad är det om icke en religiös ton som genomklingar »Minnenas» hyllning av föräldrahemmet: »Jag tackar Gud för de bästa föräldrar. Minnet av den lyckliga fläck, som deras hulda vård helgade, ligger som ett solsken i mitt bröst. Det är den fristad i mitt innersta inre, där jag tycker ungdomskällan ännu sorla.» En allvarligt vacker natur omramade minnenas tempelgård. Skogsåsen ovanför, som fångade Geijers blick, är ännu densamma. Klarälven följer alltjämt sin fåra, och bygdens konturer äro sig säkerligen i stort sett lika. Men ingen nutida tecknare av Geijers liv skall våga försöket att skildra den värmländska naturen och vinterlivet i en svensk järnbruksbygd med andra ord än Geijers egna: »... ett skådespel av det hårdaste arbetes munterhet . . . de tunga vilt skallande hammarslagen» ur smedjorna; »kol- och tackjärnskörare i långa rader, med rimfrost i skägget, hästarna gnäggande med varma skyar ur näsborrarna, vimlet av folk och bestyr; det är en tavla att se, det är en tavla att leva! Hur mången dag har jag sett detta! — en med i vimlet bland skator, sparvar och barn. Hur mången kväll har jag ej betraktat de ur smedjan uppstigande eldkvastar och följt de irrande gnistorna, till de slocknat i den mörka rymden.» Minnet av allt detta har intet kunnat utplåna. »Det väller fram ur sanden, som en springbrunn i öknen. Jag omför det med mig, och är en ungdomsnarr med 'grånande hår.»

Det var också ljudet av ungdomskällans sorl, som blandade sina toner med in i sången, när han den första aftonen i det nya hemmet vid Övre Slottsgatan och Carolina rediviva gav diktens form åt den »hälsning mera kär, än värld, vad du kan ge», som sedan blivit nedönskad över så många nya hem i Sveriges land:

Dröj då, o frid, dröj i mitt tjäll,  
 bliv bästa, bästa gästen min!  
 Ty dagen skrider, det blir kväll,  
 och natten bryter in.

Det är på en gång hemmets frid och uppbrottets stämning i de orden. Men det är ingen oro i väntan på uppbrottet. »Ej mig förfärrar stundande natten.» Varför skulle den förfärra? »Vi äro alla barn i en faders hus. Var och en kan säga: jag vill stå upp och gå till min fader.»

Hemmet på jorden och fadershuset ovan: det är fasta och förblivande grundvalar i Geijers åskådning livet igenom, under alla växlingar. Ur hemmet på jorden spirar allt värdefullt i samhällslivet överhuvud. Och från ovan kommer, till den som »rätt kan läsa sitt Fader vår», den trygghet, som skänker hemkänsla även i den stora, villsamma världen.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Av litteraturen om Geijer har jag framför allt utnyttjat John Landquists stora, innehållsrika arbete Erik Gustav Geijer. Hans levnad och verk, samt Fredrik Bööks Inledning till Geijers Minnen i den Norstedtska upplagan av 1915 och hans framställning av Geijer i Den romantiska tidsåldern i svensk litteratur 1918.

# SYSTEMATISK TEOLOGI OCH MOTIVFORSKNING

AV PROFESSOR ANDERS NYGREN, LUND

## I.

Vad är den systematiska teologiens uppgift?  
Sedan gammalt ha här två uppfattningar stått emot varandra: den *spekulativa* och den *kyrkligt-positivistiska*.

Enligt den *spekulativa* uppfattningen har den systematiska teologien att framställa och motivera en mer eller mindre allmängiltig religiös åskådning. Dogmatikerns eller den systematiska teologens uppgift är att ur de faktiskt givna trosföreställningarna framhämta vad som kan anses hållbart och giltigt, han har — såsom det ofta har uttryckts — att framställa de eviga religiösa idéerna, befriade från det tidshistoriska hölje, i vilket de förekomma inom de olika historiskt givna religionerna. Den systematiska teologien tenderar här i riktning mot en innehållsligt bestämd metafysisk religionsfilosofi. Med anor från upplysningstiden har denna uppfattning gjort sig gällande också i senare tid. Och även om den numera i allmänhet principiellt avvisas, har den ännu icke helt upphört att öva sina efterverkningar.

I motsats härtill gör den *kyrkligt-positivistiska* uppfattningen gällande, att den systematiska teologiens uppgift endast kan vara att i sitt sammanhang framställa en viss grupps trosåskådning. Om någon allmängiltighet kan här icke vara tal. Dogmatikern har helt enkelt att utgå från den inom hans eget kyrkosamfund härskande trosuppfattningen samt att åt denna giva ett så troget och systematiskt sammanhängande uttryck som möjligt. Den systematiska teologien tenderar för denna uppfattning i riktning mot det historiska; dess uppgift blir att redogöra för en faktiskt föreliggande trosåskådning. Man erinras om Schleiermachers försök att inordna dogmatiken inom den historiska teologiens sammanhang.

Det är icke vår avsikt att här underkasta dessa båda uppfattningar en mera ingående kritik. Lätt nog inses emellertid att ingendera av dem är i stånd att tillförsäkra den systematiska teologien en från vetenskaplig synpunkt legitim uppgift. Vetenskapens uppgift är att *förstå* sitt föremål. Redan därmed är domen uttalad över den spekulativa teologien såsom vetenskap. I stället för att rätt och slätt söka förstå den faktiskt givna religionen söker den omsätta denna i allmängiltiga religiösa idéer. Men detta betyder att den icke egentligen är vetenskap, utan snarare vad man kallat »filosofisk bildningsreligion». Resultatet av dess »undersökning» skall ju icke bli en teoretisk insikt i den religiösa trons faktiska innebörd och struktur, utan vissa religiösa idéer — alltså ett stycke tro, som bestått provet och blivit kvar efter den rationella kritiken och som därigenom legitimerat sig såsom giltiga. Genom att sålunda skapande eller omskapande ingripa i den religiösa åskådningens bildning i stället för att rätt och slätt söka förstå den ställer sig en sådan teologi utanför vetenskapens egentliga område.

Men föga bättre blir ställningen från den angivna synpunkten för den kyrkligt-positivistiska uppfattningen. I ett avseende har den visserligen företrädde framför den spekulativa teologien, nämligen för såvitt den håller sig till ett faktiskt föremål, en historiskt given trosåskådning, som den vill söka förstå. Och dock är det uppenbart, att det drivande intresset här icke är det rent vetenskapliga. Man behöver blott framkasta frågan: finns det verkligen från rent *vetenskaplig* synpunkt någon anledning att underkasta varje faktiskt föreliggande trosuppfattning en systematisk undersökning? — för att inse, att så icke är fallet och att alltså ett annat intresse här är det avgörande. Den historiska betraktelsen kan visserligen göra varje givet trossätt till föremål för sin undersökning, men därav följer icke att det också skall göras till föremål för en *systematisk* utredning.

På en punkt äro de båda uppfattningarna i huvudsak ense, nämligen i fråga om »troslärens» normativa karaktär. Varför bedriver man systematisk-teologisk undersökning? För att fastställa vad som *bör* tros. Skillnaden är blott, att för den spekulativa teologien frågan gäller vad som *bör* tros såsom allmängiltig religionssanning, under det att det för den kyrkligt-positivistiska uppfattningen är fråga om vad som *bör* tros inom ett bestämt trossamfund, vad som är dess normerande

trosuppfattning.<sup>1</sup> Emellertid är intetdera en vetenskaplig uppgift, värken att framkonstruera en metafysisk religionsåskådning eller att fastställa vad som bör tros inom ett visst kyrkosamfund.

Den kritiska granskningen har fört oss tillbaka till utgångspunkten: vad är den systematiska teologiens uppgift? Det kan nu icke längre råda något tvivel om vad svaret måste bli. Om det beträffande varje vetenskap överhuvud gäller att den har att söka förstå och klarlägga sitt föremål, så *kan den systematiska teologiens uppgift icke vara någon annan än att söka förstå och klargöra den kristna tron i dess karakteristiska egenart*. Den har att klarlägga dess egentliga innebörd och mening samt att påvisa det för den kristna tron specifika, det som gör den till något annat än varje annan företeelse. Den har — och däri kommer dess systematiska karaktär till uttryck — att framställa den kristna trons skilda utsagor i deras eget sammanhang och ut ifrån dess eget centrum. Vad det här gäller är alltså icke att frambringa någon utvärtes systematik, utan fastmer att låta den kristna tron framträda i dess inre organiska sammanhang.

Så länge man håller sig till denna uppgiftsbestämning blott in abstracto, förefaller allting enkelt och klart. Fattar man uppgiften något närmare i sikte, så upptäcker man emellertid snart nog, att den är synnerligen komplicerad. Det som framför allt vållar svårighet är att vinna en entydig bestämning av den systematiska teologiens föremål, den kristna tron. När man talar om »den kristna tron» såsom det föremål som den systematiska teologien har att analysera, och när man gör gällande, att det är »den kristna trons» eget sätt att se som skall komma till uttryck i den systematiska teologien, så synes man ju operera med »den kristna tron» såsom en fullkomligt enhetlig, faktiskt föreliggande och objektivt konstaterbar företeelse. Men var finnes då denna kristna tro? Förhåller det sig icke fastmer så, att den kristna tron möter oss i en rad olika individuella utgestaltningar, som var och en göra anspråk på att ge uttryck just åt den kristna tron? Vilken utav dessa skall då den systematiska teologien göra till föremål

<sup>1</sup> Vi bortse här från en sådan utlöpare från den kyrkligt-positivistiska uppfattningen i individualistisk riktning, som föreligger t. ex. hos W. Herrmann, enligt vilken varje teolog har att framställa sina privata trostankar i förhoppning om att de kunna vara till hjälp för andra i liknande läge.

för sin analys? Så länge man har att göra med en enskild utgestaltning av den kristna tron, möta inga som helst svårigheter att bestämma dess innebörd. Vad betyder »den kristna tron» hos Tertullianus, hos Augustinus, hos Thomas ab Aquino, hos Luther? På dessa frågor kan man giva ett entydigt, objektivt diskuterbart svar. Och möjligen skulle man kunna utsträcka detta till att gälla även de mera omfattande frågorna om »den kristna tron» enligt romersk resp. evangelisk åskådning o. s. v. Men vilken mening har det att under sådana förhållanden med bortseende från varje konkret utformning tala om »den kristna tron» i all allmänhet? Kommer icke detta just att öppna möjligheten för allsköns subjektivitet och godtycke? Blir icke resultatet helt enkelt detta, att den enskilde teologen framlägger sin personliga syn på den kristna trons innebörd, men samtidigt gör anspråk på att detta skall vara *den* kristna tron? Om man åter för att undgå ett dylikt godtycke skulle försöka att framställa något som i mera objektiv mening kan betecknas såsom »den kristna tron», så inställer sig genast den frågan: är själva detta sökande efter något som vid sidan av de enskilda givna kristendomsformerna skulle kunna betecknas såsom »*den* kristna tron» någonting annat än vanlig begreppsrealism? Har man icke här råkat in på ungefär samma väg som då man under eliminerande av det för de olika religionerna specifika tror sig kunna nå fram till det för all religion väsentliga, till »religionens väsen»?

De här antydda svårigheterna äro av fundamental betydelse för uppfattningen om den systematiska teologien överhuvud. Om man vill undvika de såsom omöjliga insedda spekulativa och kyrkligt positivistiska uppfattningarna, så synes enda möjligheten vara att man bestämmer den systematiska teologiens uppgift så, att den har att klarlägga den kristna trons egenart. Men nu synes också denna bestämning leda in i svårigheter. De klippor på vilka den hotar att stranda äro å ena sidan det subjektiva godtycket, å andra sidan metafysisk begreppsrealism. Finns det någon möjlighet att undgå dessa svårigheter? Finns det någon möjlighet att på rent *objektiv* väg bestämma den kristna trons egenart? Svaret på denna fråga blir i sista hand avgörande för den systematiska teologiens möjlighet.



## II.

På denna punkt träder nu *motivforskningen* in, och *dess betydelse för den systematiska teologien består just däri, att den anvisar en objektiv väg för bestämmandet av den kristna trons egenart.*

I stället för motivforskning kunde vi i detta sammanhang lika gärna tala om typologisk forskning eller strukturforskning. Den uppgift som härmed antydes är en av de angelägnaste och mest aktuella för den närvarande teologien och religionsvetenskapen. Alltför länge har man huvudsakligen sysslat med efterspårandet av religionshistoriska paralleller och dogmhistoriska härledningar. Visserligen är också detta synnerligen viktiga och ofrånkomliga vetenskapliga uppgifter, men i jämförelse med motiv- eller strukturforskningen äro de dock av sekundär betydelse. En religion förstår man icke genom att förstå dess olika element och dessas genetiska härledning; om någon verklig förståelse kan det först vara tal, då man förstår dess grundläggande motiv och dess struktur.<sup>1</sup> Begränsningen hos den *blott* religionshistoriska eller *blott* dogmhistoriska betraktelsen består däri, att den är alltför *periferiskt* inriktad. Genom konstaterandet av att en viss föreställning eller tanke förekommer inom skilda religionskomplex har man ännu icke erhållit något avgörande vittnesbörd om denna föreställnings verkliga innebörd. Trots utvärtas och formell likhet kan den betyda något helt annat inom det ena komplexet än inom det andra. Det enda som här kan avgöra är insikten i det sammanhang i vilket den ingår inom de olika komplexen. Det är därför en given sak, att teologien och religionsvetenskapen överhuvud ej får stanna vid blott den yttre föreställningsdräkten, utan måste bana sig väg till det bakomliggande motivet.<sup>2</sup> En verklig förståelse kan — det borde knappast behöva särskilt framhållas — icke stanna vid uttrycket, utan måste tränga bakom detta till den sak, som det vill uttrycka.

<sup>1</sup> I mitt arbete »Den kristna kärlekstanken genom tiderna» I, 1930, s. 12 ff. har jag mera ingående behandlat motivforskningens innebörd, varvid uppmärksamheten särskilt inriktats på problemen »grundmotiv och motivforskning», »motivforskning och historisk-genetisk forskning» samt »motivforskning och värdering». Angående problemet »dogmhistorisk och motivhistorisk forskning» jfr mitt arbete »Urkristendom och reformation» 1932, sid. 7 ff.

<sup>2</sup> Jfr G. Aulén: »Motiv och föreställning inom teologien» i Svensk teologisk kvartalskrift 1930, sid. 249 ff.

När vi nu resa kravet på motiv- eller strukturforskning, så är vårt intresse emellertid icke begränsat blott till det hittills anförda. Det är icke endast fråga om att teologien ej får slå sig till ro vid de dogmatiska formuleringarna, utan måste tränga bakom dessa till deras mening. Vilket krav måste då härutöver ställas på teologien? Svaret kan enklast uttryckas så: teologien kan icke stanna blott vid vissa »kristna motiv», utan den måste söka sig tillbaka till det kristna *grundmotivet*. Vilket motiv är det, som sätter sin prägel på det kristna gudsförhållandet överhuvud och bestämmer dess struktur? — detta är den yttersta frågan för den på kristendomens klarläggande inriktade motivforskningen.

All verklig religion vill vara gudsgemenskap.<sup>1</sup> Detta gör att vi icke kunna stanna vid en rad kristna motiv, utan att vi måste fortskrida till grundmotivet. Vore kristendomen blott en religiös läroåskådning, så skulle man kunna peka på en rad för denna karakteristiska uppfattningar och tankemotiv. Det skulle då alltid synas mer eller mindre godtyckligt om man utsöndrade en av dessa uppfattningar och upphöjde den till rang och värdighet av grundmotiv. Helt annorlunda blir förhållandet, då man utgår från kristendomen såsom gudsgemenskap. Då blir frågan: av vad art är den av kristendomen upprättade gemenskapen mellan Gud och människan? Hurudan är denna gemenskaps allmänna struktur? Svaret på denna fråga blir just *det kristna grundmotivet*. Det är icke vilken som helst inom kristendomens område påträffad tanke eller åskådning, som godtyckligt upphöjes till grundmotiv, utan det är allenast det, som *präglar* den kristna gudsgemenskapen och kvalificerar den såsom kristen, som vi beteckna med namnet kristet grundmotiv.

Gå vi nu med frågan om grundmotivet till kristendomen själv såsom en historiskt given företeelse, så kan det icke råda något tvivel om vad svaret måste bliva. Kristendomen möter alltifrån begynnelsen såsom ett evangelium, såsom glädjebudskapet om den gudomliga kärleken, som i Kristus har sänkt sig ned till oss och som utgiver sig själv för att

<sup>1</sup> Från religionsfilosofisk och religionshistorisk synpunkt kan det visserligen ifrågasättas, huruvida man icke kan tala om religion även utan att syftet till gudsgemenskap föreligger. I närvarande sammanhang kunna vi emellertid bortse från denna fråga och helt enkelt utgå från tanken på religionen såsom gudsgemenskap, enär ingen annan form av religion än denna kan få någon betydelse, då det gäller att avgränsa det kristna grundmotivet från andra religiösa grundmotiv.

7

rädda det förlorade. Den kristna gudsgemenskapen får sin prägel därav att det är Gud själv, som i sin kärlek och nåd upprättar den. Intet hos människan själv kan anföras som motivering för gudsgemenskapen. Den gudomliga kärleken är i denna mening »omotiverad». Gud älskar därför att han själv är kärleken. Gud söker gemenskap med människan, icke därför att människan äger det eller det värdet — detta motsäges därav att människan inför Gud alltid står såsom syndare — utan därför att kärleken är gemenskapsstiftande. Gud är agape. Här är utgångspunkten för hela det kristna livet, och här ligger orsaken till att kristendomens ethos överhuvud kan sammanfattas i ett enda ord: kärleken, eller i de tvenne buden om kärleken till Gud och kärleken till nästan. Det kristna grundmotivet är *agapemotivet*. Utan detta förlorar den kristna gudsgemenskapen sitt sammanhållande band och sin karakteristiska egenart.

Allra klarast framträder det kristna grundmotivet, agapemotivet, om man ger akt på huru det tiderna igenom råkar i konflikt med och bryter sig emot andra grundmotiv, vilka också göra anspråk på att sätta sin prägel på gudsgemenskapen. Om man betraktar frågan helt och hållet in abstracto, så skulle man kunna mena, att det funnes en mängd olika grundmotiv, som präglade var och en sin religionstyp. Går man åter till de faktiskt föreliggande religionerna, så finner man att det i själva verket endast gives några få stora grundmotiv, som sträcka sig igenom religionernas historia. Vid sidan av agapemotivet möta oss här huvudsakligen tvenne andra motiv: *nomosmotivet* och *erosmotivet*. Med båda har kristendomen alltifrån sin första begynnelse och hela sin historia igenom haft mycket att skaffa. Mot båda har den måst värja sig och göra gällande sitt eget grundmotiv under hård kamp.

Nomosmotivet möter kristendomen i sin egen förhistoria, inom judendomen. Ty huru mycket man än inom Gamla testamentet vet att tala om Guds nåd och barmhärtighet och kärlek, och huru många anknytningspunkter det än därför här må givas för Nya testamentets agapetanke, så blir det dock därvid, att gudsgemenskapen inom judendomen principiellt är bunden vid lagens förutsättning. Lagen är normen och formen för gudsgemenskapen. Gudsgemenskapen är normalt förbehållen den rättfärdige. Det är mot denna nomistiska bakgrund man har att förstå Jesu ord: »Jag har icke kommit för att kalla rätt-

färdiga, utan för att kalla syndare». Han var icke kommen för att upprätta en gudsgemenskap på nomistisk grundval. Och det är nomosmotivets självförsvär, när Jesu motståndare stämpla honom såsom »publikaners och syndares vän». De kände instinktivt, att det här var fråga om något nytt i jämförelse med den fäderneärvda uppfattningen om gudsgemenskapen.

Erosmotivet är grundmotivet i den kristendomen omgivande hellenistiska religionsvärlden. Genom den helleniserade judendomens förmedling har kristendomen redan från början fått känning också med detta grundmotiv. Om agapemotivet betyder den gudomliga kärlekens nedstigande och självutgivelse och den därigenom grundlagda gemenskapen mellan Gud och oss, så är erosmotivets innebörd den rakt motsatta: eros är människans åtrå efter det gudomliga livet med dess rikedom; den är människans försök att svinga sig upp på det gudomliga planet. Gudsgemenskapen på erosmotivets grundval gestaltar sig därför till ett möte mellan människans begär och hennes »summum bonum».

Kristendomens historia är historien om agapemotivets kamp med dessa främmande grundmotiv. Denna historia går fram i en ständig växling mellan syntes och reformation, mellan försök att assimilera de främmande grundmotiven och att utsöndra och utstöta dem.<sup>1</sup> Här framträder tydligt skillnaden mellan den traditionella dogmhistoriska och den motivhistoriska betraktelsen. Den traditionella dogmhistorien har sitt mål i det utbildade och sanktionerade dogmat; den vill visa huru detta uppkommit, varifrån de däri ingående elementen härstamma o. s. v. Den motivhistoriska forskningens intresse åter är icke så mycket den genetiska frågan som typfrågan. När den möter en dogmatisk utsaga, så är dess förnämsta fråga icke, varifrån denna härstammar, utan åt vilket grundmotiv den ger uttryck. Men därigenom får dogmat också en annan och djupare innebörd, såtillvida som det kristna grundmotivet ofta visar sig vara verksamt vid dogmbildningen. Det »färdiga» dogmat intresserar motivforskningen huvudsakligen i den mån den däruti kan spåra resultatet av en kraftmätning mellan de olika grundmotiven.

<sup>1</sup> Jfr härtill min uppsats »Syntes eller reformation?» i Svensk teologisk kvartalskrift 1932, sid. 103 ff. och »Urkristendom och reformation» 1932, sid. 147 ff.

## III.

Vi ha i största korthet skisserat den kristna motivforskningens innebörd. Avsikten har härvid varit att visa, att det finns en objektiv väg, på vilken man kan fixera den kristna trons egenart. När teologen talar om kristendomens egenart, så behöver detta icke innebära att han helt godtyckligt ur kristendomen griper ut vissa tankar, som för honom äro av personlig vikt, och betecknar dem såsom »kristendomens väsen». Vad som är kristendomens egenart lär man känna genom att gå till kristendomen själv, till kristendomens egen historia: i det kristna grundmotivets kamp avslöjar sig kristendomens egenart. Därigenom har den systematiska teologien erhållit den fasta och objektiva utgångspunkt, som den behöver.

Nu inställa sig emellertid här tvenne svårigheter, som kunde synas göra det hittills vunna resultatet illusoriskt.

*Först och främst* kan man fråga: återvänder icke det subjektiva godtycket, blott överflyttat till en annan punkt, i och med fastställandet av kristendomens »grundmotiv»? Kan man verkligen ur historien själv utläsa detta grundmotiv, eller förhåller det sig icke fastmer så, att den enskilde teologens personliga inställning blir avgörande för vad han vill låta gälla såsom kristet grundmotiv? Huru kan man vara så viss om att just i agapemotivet ha träffat det för kristendomen i sista hand avgörande? Den kristna tron innesluter dock vida mer än blott och bart kärlekstanken. Nu torde det väl knappast falla någon in att påstå, att erosmotivet skulle vara kristendomens grundmotiv. Större blir svårigheten att draga upp en klar gränslinje mellan agapemotivet och nomosmotivet, Domsmotivet synes dock inom kristendomen intaga en lika central ställning som kärleksmotivet. Blir det då icke sakligt sett godtyckligt, om man vid framställningen av kristendomens egenart tar sin utgångspunkt i det ena eller andra av dessa motiv? Träffas icke avgörandet här efter den enskilde teologens personliga uppskattning? För den ene blir på grund av hans religiösa inställning tanken på Gud såsom domaren den självklara utgångspunkten, för den andre blir på grund av hans annorlunda orienterade religiösa inställning utgångspunkten lika självklart tanken på Gud såsom kärleken.

Men för *det andra*: även om man på objektivt vetenskaplig väg

skulle kunna fixera det kristna grundmotivet — kan man här nå längre än till ett *hypotetiskt* fixerande? Och omöjliggöres icke därmed tanken på att det kristna grundmotivet skulle kunna tjäna som utgångspunkt för den systematiska teologien? Måste icke denna bygga på något som är absolut visst? Ligger det icke i en dogmatisk framställnings väsen, att den måste uppträda med det obetingades anspråk och alltså är föga betjänt av en utgångspunkt, som på sin höjd kan göra anspråk på hypotetisk giltighet?

Vid närmare granskning visa sig emellertid dessa svårigheter vara mera skenbara än verkliga.

Vad den förstnämnda svårigheten beträffar, så kan den förefalla såsom en verklig svårighet endast så länge man rör sig på det allmänna och abstrakta resonerandets plan. Då kan det visserligen förefalla, som om en forskare helt godtyckligt kunde lägga tyngdpunkten varhelst han behagar, och sedan ut ifrån detta som grundmotiv giva sin tolkning av kristendomens historia, utan att detta på objektivt sätt kan vare sig bestyrkas eller vederläggas. En dylik föreställning vittnar emellertid icke om någon större förtrogenhet med kristendomens faktiska historia. Denna låter sig icke utan motstånd tolkas i vilken riktning som helst. Det finns något som man skulle kunna kalla »materialets motspänstighet». Här ligger måttstocken, efter vilken de olika teorierna kunna prövas. Den teori är tydligen att föredraga, som mindre än andra gör våld på materialet. När en forskare framställer något såsom kristet grundmotiv, så betyder detta helt enkelt att han framställer en hypotes, som måste verifieras på det historiska materialet. Men icke vilken hypotes som helst är lika ägnad att förklara. Om sålunda en annan forskare gör gällande, att något helt annat måste betecknas såsom kristendomens grundmotiv, så kan det endast sägas till honom: sök att genomföra detta grundmotiv på det faktiskt givna materialet i kristendomens historia. Ett dylikt försök kommer att utvisa, om denna historia verkligen låter sig lika lätt och otvunget infogas under detta grundmotiv. Varom icke, så är det föreslagna grundmotivet vederlagt genom kristendomens egen historia. Den som känner kristendomens inre utvecklingsgång torde icke kunna vara blind för agapemotivets ovan omtalade kamp med såväl nomos- som erosmotivet. Naturligen kunna nyanserna vid skildringen av denna kamp

läggas något olika; men i det väsentliga synes saken klar. Om nu någon — icke såsom ett teoretiskt tankeexperiment, utan såsom en allvarligt menad hypotes — skulle göra gällande, att icke agapemotivet utan nomosmotivet är det grundläggande för kristendomen, så åligger det honom att konkret påvisa, huru han från denna utgångspunkt kan komma tillrätta med kristendomens historia alltifrån dess begynnelse. Han har, för att nu blott peka på ett par konkreta punkter, att visa vad det då är, som gör kristendomen till något nytt i förhållande till den judiska nomismen; han har att visa, huru Jesu egen syn på sin uppgift och sändning, uttalad i ordet: »jag har icke kommit för att kalla rättfärdiga, utan för att kalla syndare», eller huru Pauli rättfärdiggörelsetanke och kamp mot lagen kunna härledas ur nomosmotivet. I materialets större foglighet eller motspänstighet i förhållande till de olika teorierna om det kristna grundmotivet ligger möjligheten till ett objektivt avvägande dememellan. Det är ett falskt återgivande av läget, om man gör gällande att det här icke skulle vara möjligt att komma längre än till rent subjektiva påståenden. Här föreligger fastmer tydligt möjligheten till objektiv argumentering. Men å andra sidan är det klart, att man på denna väg aldrig kan nå fram till något annat än en sådan relativ visshet, som kännetecknar varje vetenskaplig undersökning som har att göra med historiskt material.

Härmed föras vi emellertid över till den *andra* svårigheten: kan »trosläran» nöja sig med en så vacklande grundval? Måste den icke upprätthålla anspråket på absolut giltighet? Svaret på denna fråga är enkelt. När man för den systematiska teologien vill taga i anspråk absolut giltighet, så beror detta på att man gör sig skyldig till en förväxling mellan tron själv och vetenskapen om tron och falskeligen låter det som gäller om den förra också utan vidare gälla om den senare. Om tron gäller det visserligen, att den innebär ett absolut ställningstagande och absolut visshet; men därav följer icke, att den vetenskapliga reflexionen över tron skulle äga rätt att tillskriva sig samma absolutetskaraktär. Den är fastmer såsom ett led i det vetenskapliga strävandet underkastad samma villkor som annan vetenskaplig forskning.

## IV.

Den föregående framställningen har ådagalagt, att den systematiska teologien tack vare motivforskningen kan vinna en objektivt fastställbar utgångspunkt för sin undersökning. Det kunde nu se ut, som om den systematiska teologiens allra viktigaste fråga — frågan om dess objektiva utgångspunkt i det kristna grundmotivet — skulle ligga utanför dess eget område. Det kunde förefalla, som om dess viktigaste problem icke kunde avgöras av den själv, utan att den här måste leva på lån från en rent historisk undersökning. För att fullständigt klargöra förhållandet mellan den systematiska teologien och motivforskningen må därför till sist helt kort framhävas, att »motivforskningen» ingalunda är av rent historisk karaktär. Den är fastmer en specifikt systematisk-teologisk metod, blott att den har att genomföras på ett historiskt givet material; *den är själv ett stycke av den systematiska teologien*. Och icke blott detta; *motivforskningen är i själva verket den grundläggande och därmed den viktigaste delen av den systematiska teologien*. Om motivforskningen lyckas klarlägga det kristna grundmotivet, så är i och med detsamma den systematiska teologiens problem principiellt löst. Ty *därigenom är svaret givet på frågan om den kristna trons egenart*, vilken är den systematiska teologiens allt behärskande huvudfråga. Vad som ytterligare kan komma på dess lott är endast att i olika riktningar utföra vad som redan ligger inneslutet i det kristna grundmotivet.



# TEOLOGISK LITTERATUR

## NÅGRA RANDANTECKNINGAR TILL ANDRA UPPLAGAN AV NYGREN, FILOSOFISK OCH KRISTEN ETIK.

När år 1923 Anders Nygrens stora arbete *Filosofisk och kristen etik* utkom, torde detta ej ha tillnärmelsevis tilldragit sig den uppmärksamhet hos många bland den teologiska vetenskapens idkare, som det sakligt sett bort föränleda; blott relativt få insågo detta verks stora betydelse. Det utkom emellertid vid en professorskonkurrens, vilket i och för sig lätt kommer arbeten, så framkomna, att betraktas från den vetenskapligt otillfredsställande synpunkten av prestationer, utförda av tävlande. Nygrens arbete är emellertid allt annat än en prestation, som åsyftat att visa författarens kompetens. Det är det mest sakliga arbete man kan tänka sig, bakom vilket ej något annat syfte kan spåras än att rent vetenskapligt klarlägga ett problemkomplex. Det står helt, från första till sista rad, i tjänst åt det vetenskapliga klarhetssökandet. Och det löser de behandlade problemen så, att man får ett intryck av att det ej vidare är möjligt att fortsätta att diskutera i de gamla frågeställningarna; det principiella förhållandet mellan filosofisk och kristen etik är klarlagt på ett sätt, som gör att man ej nu gärna kan behandla dithörande frågor annorledes än genom att ta hänsyn till detta arbetes resultater, vare sig man nu vill ställa sig frågande inför dem (jfr Bohllins uppsats i festskriften för Söderblom) eller om man utgår från dem och söker komma vidare.

Detta arbete har emellertid nu i många år varit oåtkomligt i bokhandeln. Det trycktes i ett otillräckligt antal exemplar i Lunds universitets årsskrift och blev tämligen snart slutsålt. Då det vidare var tryckt på svenska, fästes ej den tyska diskussionens uppmärksamhet på det tillnärmelsevis i den grad som med hänsyn till arbetets betydelse varit rimligt, och då det är sed att i Sverige ej alltför utförligt recensera arbeten, som behandlas av sakkunniga vid en professorskonkurrens, blev det även i vårt land ej anmält så, som skulle svarat mot arbetets betydelse. Det är nu att hälsa med största glädje, att det omtryckts; man skulle blott önska att den nya upplagan samtidigt utgått på tyska,

så att det nu åtminstone på allvar dragits in i den tyska diskussionen; för den del av den tyska teologien, som ej är rent förvirrad av metafysisk spekulation, kunde det vara av största betydelse.

Ty det, att Nygrens arbete utkom för snart tio år sedan och att den nyutkomna upplagan är ett fotomekaniskt nytryck av 1923 års upplaga, minskar i intet avseende arbetets aktualitet. Det tillhör nämligen ej de arbeten, vars betydelse och aktualitet minskas med åren; det förtjänar tvärtom att betecknas såsom klassiskt och för den teologisk-etiska diskussionen i metodiskt avseende grundläggande. Arbetet äger samma aktualitet nu som då det först utkom; den gångna tiden har blott än tydligare visat nödvändigheten av en utredning sådan som den Nygren givit.

Det problem, Nygren utreder, är otvivelaktigt av grundläggande betydelse för den vetenskapliga behandlingen av etikens problem. Det sätt, varpå detta fattas är ofta, såsom också Runestam framhållit och såsom Nygren med instämmande i dennes uppfattning betonar, belysande för en författares hela etiska åskådning.

Det är emellertid ej lätt att ange innehållet i ett sådant arbete som detta; det följande vill också endast antyda dess betydelse och innehåll. Nygren äger ju en känd förmåga att skriva utomordentligt klart; det tema han behandlar, är av honom så noga genomreflekterat på förhand, att han förmått att i arbetet synnerligen koncist säga precis vad som fordras för sakens klarläggande. Detta gör emellertid att det ej är lätt att sammandraga eller sammanfatta innehållet i hans tankegångar. De äro framlagda i bestämda sammanhang; intet överflödigt är sagt, och framställningen är så sluten, att den måste förlora på att något förbigås. Då arbetet dessutom är välkänt för alla svenska systematiska teologer, vilja vi här blott erinra om några särskilt viktiga tankegångar däri samt ansluta en del reflexioner därtill och antyda vissa konsekvenser av detsamma.

Bakom den enastående klarheten i framställningen ligger även ett suveränt behärskande av den tyska litteraturen. Nygren citerar icke på måfå; han håller sig ej heller ensidigt till vissa arbeten, och än mindre citerar han i mängd utan att göra skillnad på viktigt och oviktigt. Utan han ger en klar överblick över problemläget och av de olika lösningsförsök, som gjorts. Vid framställningen och framförallt vid grupperingen av dessa får man ett starkt intryck, att förf. så fullständigt behärskar litteraturen, att han kan betrakta den s. a. s. i fågelperspektiv. Och med den borne systematikerns förmåga ordnar

han upp de olika lösningsförsök, som framlagts, söker ut det karakteristiska för dem med hänsyn till det problem det är fråga om och uppvisar de orimligheter eller svårigheter, vartill de leda. Så får man, samtidigt som en ingående analys av den tidigare behandlingen av problemet ifråga gives, en logisk ordnad översikt över olika möjligheter att tänka sig förhållandet mellan filosofisk och kristen etik; de analyserade försöken att lösa problemen framstå ej såsom kritik av tillfälligt påträffade tidigare lösningsförsök, utan de komma att representera olika möjligheter att lägga upp problemet. I stort synas också möjligheterna att tänka sig förhållandet mellan filosofisk och kristen etik att ha uttömts i Nygrens framställning av de olika lösningsförsöken.

Att etikens uppgift ofta fattats på olika sätt, att överhuvud det varit ganska dunkelt, vad såväl den teologiska som den filosofiska etiken egentligen ha för uppgift, är ju påfallande. Än har ju gjorts gällande, att blott utifrån kristendomen en etik vore möjlig; än har man åter påstått den kristna etiken vara beroende av särskilda förutsättningar med vilka en förutsättningslös vetenskaplig etik ej kan befatta sig. Det har lika litet rått någon enighet om vad för uppgift en filosofisk etik har, som om vilken den teologiska etikens vore. Därför är det, då förhållandet mellan filosofisk och kristen etik skall utredas, nödvändigt att ej blott fastställa den teologiska eller kristna etikens uppgift; först måste även utredas, vilken uppgift som kan tillkomma den filosofiska etiken.

Nu är det egentligen samma förhållande, som omöjliggör en klar och entydig uppfattning av den filosofiska etikens och den teologiska etikens innebörd. Detta förhållande framträder i den vanliga sammanblandningen, vilken avspeglas i språkbruket, enligt vilket ordet etik kan syfta såväl på själva den etiska livssynen och livsföringen som på vetenskapen om den etiska erfarenheten. Den filosofiska etiken har fattats såsom innebärande vetenskapen ej blott om olika åskådningar med avseende på vad som är gott utan även om vad som vetenskapligt kan bestämmas såsom gott; den har fattats, såsom Hägerström uttryckt sig, ej blott såsom en lära om moralåskådningar utan såsom en lära *i* moral, i vad som är gott. Etiken tänkes då grundlägga en etisk åskådning, alltså angiva, vad som etiskt bör värderas. Etiken fattas då alltså såsom grundande ett bestämt ethos. Och den teologiska etiken fattas å sin sida likaså ofta just såsom en från kristna förutsättningar utgående vetenskap om vad som är gott eller som ett vetenskapligt uppvisande av den kristna åskådningens rätt och sanning. Filosofisk

och kristen etik skulle då stå mot varandra såsom tvenne vetenskaper, vilka båda hade till uppgift att göra gällande en etisk åskådning och uppvisa dess riktighet. Att de då måste komma i konflikt med varandra, är ej underligt. Ehuru med anspråk på vetenskaplighet innebära ju nämligen då såväl den filosofiska som den kristna etiken värderingar, och att därvid alla möjligheter föreligga för att dessa ej bli enstämmiga, torde vara självklart.

Därför fordras ett vetenskapligt bestämmande såväl av den uppgift, som kan tillkomma den filosofiska etiken, som av innebörden av en teologisk etik. Nu har Nygren ej blott stannat vid att metodiskt utreda detta; för att i sista hand klarlägga frågan har han funnit det nödvändigt att ställa mot den filosofiska etiken den positivt kristna etiken genom ett bestämmande av det kristna ethos. Han har alltså givit en grundbestämning av innebörden i det för kristendomen karakteristiska ethos, vilket det är som ger anledning till att uppställa en särskild teologisk etik med uppgift att analysera och förstå detta. Så blir problemet alltigenom klarlagt. Så vinnes ock, att arbetet ej stannat vid metodiska anvisningar utan att den genomfört dessa och enligt dem bestämt det etiska förhållande, som är en sida av tron; den teologiska metoden ej blott beskrives utan tillämpas även, i det att kristendomens etiska typ bestämmes. Och genom detta blir det klart, att problemet ej innebär en blott terminologisk fråga utan att det gäller grundfrågan om huru den filosofiska etiken kan förhålla sig till det kristna ethos.

Uppfattar man den filosofiska etiken såsom en värderande vetenskap eller såsom en vetenskap, vars uppgift det vore att uppställa ett etiskt ideal, då blir, såsom redan är antytt, det omöjligt att komma till en principiell uppgörelse mellan filosofisk och kristen etik. Nu torde det emellertid ej vara omöjligt uppvisa, att en vetenskap, som ej blott konstaterar utan även syftar till att uppställa ideal, att värdera, är en ohållbar blandning mellan vetenskap och livsåskådning. Vetenskapen kan aldrig uppställa någon livsåskådning; filosofien har väl historiskt sett sysslut med detta, men därmed har den ej fullgjort någon vetenskaplig uppgift utan tvärtom lämnat varje dylik.<sup>1</sup> Därför måste först den filosofiska etikens uppgift rent vetenskapligt bestämmas. Denna finner Nygren vara att analysera den etiska erfarenheten, uppvisa dess självständighet i förhållande till andra livsområden och fast-

<sup>1</sup> Jfr Nygren, Hur är filosofi som vetenskap möjlig? (Festskrift tillägnad Axel Hägerström 1928, s. 71 ff.)

ställa den etiska kategorien eller de etiska kategorierna. Den filosofiska etiken kan alltså betecknas såsom en den etiska erfarenhetens teori.<sup>1</sup> Den ej blott behandlar det etiska (såsom den deskriptiva etiken gör) som ett givet faktum; den ställer också upp frågan om huruvida den etiska erfarenheten med rätta kan göra anspråk på att representera en allmängiltig erfarenhet. Den kommer så att få syssla med det etiskas giltighet, dock ej i betydelse av de enskilda etiska fordringarnas giltighet utan själva den etiska erfarenhetsformens eller de etiska kategoriernas giltighet.

Det är därvid särskilt att märka, att man från kategoriernas giltighet ej kan sluta sig till giltigheten hos de enskilda etiska fordringar, som kunna hänföras under dem. Kategorien anger blott något rent formellt, ej något innehåll. Innehållet kan visserligen, såsom fallande under kategorien, sägas vara giltigt; det tillhör en självständig, giltig erfarenhetsform. Den *filosofiska* etiken har blott att undersöka själva den etiska erfarenhetens giltighet, ej att undersöka de i vissa historiskt givna åskådningar föreliggande normerna. Den har blott med den »primära», ej med den »sekundära» giltigheten att göra.

Kategorierna utgöra formella begrepp, vilka äro indifferentia i förhållande till innehållet. Kategorierna ange betingelsen för erfarenhetens möjlighet, de etiska för den etiska erfarenheten o. s. v. Såsom betingelser för erfarenhetens möjlighet kunna de kallas transcendentala. Och deras giltighet kan blott legitimeras med en transcendental metod, d. v. s. genom ett uppvisande av att kategorierna äro så beskaffade att ett förnekande av dem måste innebära ett upphävande av allt vad giltighet heter.<sup>2</sup> Men det, att kategorierna äro förutsättningar för olika former av erfarenhet, innebär ej att deras giltighet vore sekundär, d. v. s. att de etiska kategorierna ägde blott etisk giltighet. På ett par sidor (147 ff.), vilka torde tillhöra de mest skarpsinniga i Nygrens arbete, uppvisar han, att kategorierna äga transcendental men ej etisk giltighet. Men just därigenom, att det etiska såsom sådant äger transcendental giltighet bli de enskilda etiska omdömena giltiga; dessa behöva nämligen då för sin giltighet blott uppvisas vara etiska. Om det etiska överhuvud emellertid ej ägde primär transcendental giltighet, måste de etiska omdömena för att visas vara giltiga kunna återföras på en annan, utometisk, erfarenhet, som visats vara primärt giltig. Det etiskas autonomi hänger alltså just därpå, att de etiska kategorierna

<sup>1</sup> Filosofisk och kristen etik, s. 183 f.

<sup>2</sup> S. 146.

kunna visas äga transcendental giltighet. Därigenom fordras för att något skall visas vara giltigt blott att det skall visas vara etiskt. Ty det som är etiskt har den giltighet som tillkommer all etisk erfarenhet.

Det torde ligga i sakens natur att antydda tankegångar hos Nygren kunna missuppfattas. Ju skarpsinnigare en tanke är, desto lättare kan den vantolkas. Om man skulle vilja fatta etikens giltighet på så sätt, att det skulle vara möjligt att uppvisa den enskilda etiska värderingens riktighet, kommer man in på en normativ tankegång, alltså själva motsatsen till vad Nygren avser. En fullständig förvanskning av Nygrens tankegång gör man sig likaledes skyldig till, om man söker ur den etiska kategorien på ett eller annat sätt härleda innehållet, de konkreta etiska omdömena, de enskilda etiska fordringarna. Det har i alla tider varit för metafysiken utmärkande att så söka härleda själva det konkreta innehållet ur det allmänna begreppet. Det allmänna begreppet eller kategorien kan man säga spela rollen av en allmän fråga. Sådana frågor av kategorial innebörd äro frågorna om det sanna, goda eller om gudsförhållandet, om, som man också kan uttrycka det, det eviga. Dessa frågor äro verkliga frågor, d. v. s. olika svar äro möjliga att ge på dem. Man kan ej från själva frågan sluta till svaret och frågan är ej så ställd, att på densamma blott ett enda svar vore möjligt. Det är m. a. o. inga skenfrågor, som kategorierna kunna sägas innebära. Metafysiken vill emellertid just sluta från frågan till svaret. Om man t. ex. skulle söka att så tolka Nygrens tal om det etiskas giltighet, att man ville göra gällande att av detta följde, att kristendomens syn på det goda genom detta bleve i den mening verifierat, att just dess värdesättning i etiskt avseende i sista hand vore giltig eller att denna s. a. s. förverkligade de i själva den etiska inställningen liggande intentionerna, har man misstolkat Nygrens åskådning så mycket som överhuvud är möjligt. Ty det vore just att vända helt upp och ned på den; det vore att förvandla den till metafysik.

Detta bör särskilt hållas i minnet inför Nygrens framställning av förhållandet mellan sinnelagsetik, legalistisk etik och ändamålsetik. Då man rent filosofiskt synes kunna avgöra mellan dessa etiska teorier och då kristendomen sedan visas vara sinnelagsetik, gäller det att ej så missförstå Nygrens resonemang, som om man skulle kunna filosofiskt visa den kristna etikens riktighet.

Det är för en riktig förståelse av den grundläggande tankegången vid Nygrens skiljande mellan sinnelagsetik, legalistisk etik och ändamåls-

etik av vikt att observera, vad sinnelag måste betyda i det sammanhang, vari termen här tagits. Sinnelag innebär ej en viss psykisk, kvalitativt bestämd enhet. Sinnelagsetik angiver, att den synpunkten, varunder ett mänskligt förhållande etiskt har att bedömas, är den kausala; den fråga, som vid det etiska bedömandet måste ställas, är, vilken utgångspunkten för handlandet är. Sinnelagsetiken angiver sinnelaget såsom orten för det etiska bedömandet, men därmed är intet sagt med avseende på sinnelagets kvalitet; om utgångspunkten för det etiska bedömandet säges vara sinnelaget, är därmed detta ej betecknat såsom något som sådant gott. Den etiska typen bestämmes i sista hand just av huru man tänker sig sinnelagets kvalitet, alltså hur man tänker sig det ideala sinnelaget.

Detta framhålla vi här särskilt, emedan en ej alldeles ovanlig tankegång går i den riktningen, att man skulle filosofiskt kunna visa, vad det goda är. Då sinnelaget vore den rätta etiska bedömningsgrunden, kunde man gå vidare och bestämma dettas innehåll; detta vore spontaneitet; spontaneiteten tänker man sig vidare i stil med kärleksspontaneiteten hos kristendomen, och man skulle så ha genom ett etiskt filosofiskt resonemang uppvisat, att det kristna etiska idealet vore andra ideal överlägset. Vill man då för en sådan tankegång använda Nygrens tankegång och göra gällande, att då sinnelaget är den etiskt sett riktiga bedömningsgrunden, det därför låge i själva den etiska inställningens begrepp att, konsekvent utvecklat, leda till hävdande av det kristna idealet, så har man avlägsnat sig så långt som möjligt från Nygrens grundåskådning. I stället för dess konsekventa avvisande av varje ansats till metafysik har man gjort gällande en metafysisk uppfattning.

Det torde kanske kunna vara särskilt skäl att fästa uppmärksamheten på detta, då den omständigheten att Nygren (vilket från många synpunkter synes synnerligen lämpligt och i framställningen fullt logiskt) börjat sin bestämning av den kristna etiska typen med att uppvisa, att denna kan betecknas såsom sinnelagsetik,<sup>1</sup> möjligen skulle kunna föranleda någon så missuppfatta hans tankegång, att denna förmentes innebära, att man skulle kunna uppvisa, att den kristna etiken ger uttryck åt en från filosofisk synpunkt sett »riktig» etisk åskådning. Då det gäller typbestämningen av kristendomen i etiskt avseende, kan visserligen den första bestämningen vara, att den kristna etiken är sinnelagsetik, men denna bestämning är rent formell; med den är egenarten i

<sup>1</sup> S. 192 ff., 207 ff., 212 ff.

det kristna ethos ej angiven; till detta går Nygren också först i ett följande kapitel. Från den formella bestämningen, att den kristna etiken är sinnelagsetik kan man omöjligt sluta till kvaliteten hos sinnelaget; däremellan är en ööverstiglig klyfta, som blott av en metafysiskt orienterad etik kan överbyggas. Ty att ta steget från den formella bestämningen av etiken såsom sinnelagsetik till den innehållsliga bestämningen av dettas art är just något för metafysiken utmärkande.

Nu ligger det emellertid nära till hands att komma in på tankegångar i angiven riktning bl. a. därigenom, att sinnelagsetik, resp. ändamålsetik och legalistisk etik kan tagas i något olika bemärkelser. Nygren har noggrannt bestämt innebörden däri (sid. 163 ff.) och detta måste särskilt beaktas. Ty som nämnt tages sinnelag stundom i den bemärkelsen, att konsekvensen av sinnelagssynpunkten vore ett fastställande av spontan kärlek, och att alltså det, som i kristen etik anges såsom det goda, implicite låge i själva sinnelagets begrepp och att man blott hade att draga konsekvensen av sinnelagsbetraktelsen för att komma fram till ett teoretiskt erkännande av det kristna idealets vetenskapliga riktighet. Att tala om ett ideals vetenskapliga riktighet eller oriktighet är emellertid en meningslöshet.

Sinnelagsetik innebär alltså ej ett angivande av vad man anser värdefullt, utan anger blott vad man på olika sätt med konsekvens kan göra till föremål för en etisk värdering, vilken värdering emellertid kan utfalla på diametralt olika sätt: man kan, från vetenskaplig synpunkt sett, omöjligt avgöra mellan en värdering, där sinnelagets egoistiska inriktning anses såsom gott, och en, där dess bundenhet av Gud säges vara det goda.

På ett sätt kunna väl nämnda trenne arter av etiskt bedömande ställas vid sidan av varandra såsom parallella bedömningsätt i etiskt avseende. Nygren har visat just på den punkt, där de på rätt sätt kunna jämföras med varandra. Men man kan observera, att i sista hand ej full parallellitet råder dem emellan. Ty ehuru man in abstracto kan säga, att den legalistiska etiken betonar handlingen men att det ej därmed avgöres vilken handling eller vilka handlingar som värderas såsom goda, och att ändamålsetiken på motsvarande sätt betonar ändamålet utan att det därmed avgöres, vilket det såsom gott värderade ändamålet eller de såsom goda fattade ändamålen äro, så råder här ej fullt samma förhållande, som vid sinnelagsetiken. Ty det ligger i sakens natur, att enligt ändamålsetiken det goda just är det konkreta yttre ändamålet ifråga och enligt den legalistiska etiken det goda är



en eller flera konkreta handlingar, men det ligger ej i sakens natur att enligt sinnelagsetiken det goda är ett psykiskt konkret givet sinnelag.<sup>1</sup> Sinnelagssynpunkten anger nämligen egentligen blott den kausala betraktelsen, riktningen inifrån utåt, men den kan aldrig förbinda med varandra något konkret psykiskt eller fysiskt givet på samma sätt som ändamålsetiken eller den legalistiska. Där ligger, från en synpunkt sett, grunden till att sinnelagssynpunkten, men ej ändamålssynpunkten och ej heller den legalistiska, kan användas av den kritiska etiken och att de båda senare arterna av etiskt bedömande rent filosofiskt kunna kritiseras och ej blott ställas såsom etiska ideal vid sidan av andra etiska ideal, vilka kunna konstateras och analyseras, begripas, men aldrig vetenskapligt kritiseras. På den legalistiska etikens plan liksom enligt ändamålsetikens kommer etiken att få en normativ karaktär och blir därmed ovetenskaplig; med ändamålsetiken sammanhänger uppfattningen av värdena såsom något objektivt givet, såsom »Güter». Med ändamålsetiken liksom med den legalistiska etiken är tanken på objektiva, i sig givna värden, förbunden; detta är emellertid ej fallet med sinnelagsetiken. Ty sinnelaget är för det första, om detta tages till utgångspunkt för värdering, ej något i sig givet gott, utan blott ett angivande av i vad avseende värderingen sker. Och vidare kan det visserligen vara riktigt att säga, att för en viss åskådning det enligt dess ideal bestämda sinnelaget (t. ex. enligt kristendomen det av den icke egocentriska kärleken bestämda sinnelaget) vore i sig gott. Men det är då likväl fråga om i vad mening man tar uttrycket »i sig gott». Riktigt är, att den angivna sinnelagskvaliteten fattas just såsom det i etisk mening goda, alltså såsom något som är gott ej såsom medel för något annat utan i och för sig. Då betyder »det i och för sig goda» det *etiskt* goda, det som ej är gott såsom medel för annat. Men detta är ej detsamma som då man i metafysisk mening talar om det i sig goda. Ty då tänker man på något visst verkligt, som i sig har bestämningen gott, alltså på något, som ej blott enligt ett visst etiskt betraktelsesätt representerar idealet, utan som, oberoende av en viss värdering, i sig, såsom sådant, är gott. Detta är en ohållbar, motsägande tanke. Kristendomens etiska ideal kan sägas komma till uttryck i kärlekssinnelaget, men detta är ej detsamma som att säga att här föreläge något metafysice gott — detta

<sup>1</sup> Den tomistiska etiken har i sin lära om habitus egentligen ställt en slags sinnelagsetik i full parallellitet med ändamålsetiken och den legalistiska etiken. Men om här sinnelaget eller därmed liktydliga begrepp betonas, tas sinnelag i helt annan betydelse än då ovan talas om sinnelagsetik.

goda sammanhänger tvärtom oupplösligt med det kristna ställningstagandet. Och vidare: detta sinnelag, som värderas såsom gott, är ej något konkret givet, något visst verkligt, som äger bestämningen »i sig gott». Ändamålsetiken kommer däremot ständigt att ersätta tanken på det etiskt goda, det i och för sig goda, med tanken på det i metafysisk mening såsom sådant goda.

Ofta ställas såsom uttömmande alternativ emot varandra tanken på objektiva värden och en utilitaristisk etik. Man resonerar då så, att om värdena ej äro objektiva, så måste de vara givna för ett subjekt; och från det sista antagandet sluter man (oriktigt), att de måste kunna motiveras såsom värden för detta subjekt genom att visas vara till fördel för detta eller ingiva detta lustkänslor. Det goda, menar man alltså, måste, om det ej är ett objektivt värde, vara medel för subjektet i något avseende. Men att det goda, om det etiska skall representera en självständig erfarenhet, ej är gott såsom medel för något annat utan i och för sig, är emellertid en tanke, vilken just står i samklang med tanken att det är givet för ett värderande subjekt. Att ett subjekt värderar, eller att värdena äro givna blott för värderande subjekt är nämligen ej detsamma som att det värderade fattas som medel för subjektet.<sup>1</sup> Att etiskt värdera innebär tvärtom just att fatta något som gott i och för sig; ej att fatta det som gott såsom medel för något annat. Men att fatta något som gott i och för sig, att etiskt värdera, är å andra sidan ej heller detsamma som att fatta något såsom värde i sig, såsom objektivt värde.

Det torde vara en av Nygrens stora gärningar, att ha så klart kunnat uppvisa den etiska erfarenhetens självständighet. Av detta följer att det omtalade alternativet mellan tanken på objektiva värden och på ett utilitaristiskt betraktelsesätt upplöses såsom felaktigt ställt. Den etiska värderingens egenart kommer ej fram i något av dessa sätt att uppfatta etiken.

Vi ha ovan sökt framhålla, att förhållandet mellan olika arter av etiska teorier därigenom kan vålla förståelsen svårigheter, att man rent filosofiskt synes kunna avgöra, inom vilken art ett entydigt och konsekvent etiskt bedömande kan förekomma men att likväl dessa arter (sinnelagsetik, ändamålsetik, legalistisk etik) synas i viss mån kunna ange etiska typer; mellan olika etiska typer kunde emellertid vetenskapen

<sup>1</sup> Detta skulle innebära, att etisk värdering vore detsamma som nyttighetsvärdering. Det för subjektet nyttiga vore då det för subjektet såsom sådant värdefulla — det nyttiga bleve i viss mening ett objektivt värde.

ej avgöra; detta är det personliga ställningstagandets sak. Svårförståelig kan denna fråga i och för sig vara; därmed vare emellertid ej sagt, att den i Nygrens arbete framställts på ett svårförståeligt sätt. Tvärtom, skall någon anmärkning på Nygrens framställningssätt göras, vore det, att detta är alltför klart. Nygren genomtänker så länge ett problem, tills dess innebörd står honom alldeles klar; hans förmåga att framställa sina tankar enastående klart och koncist är ju välbekant. I själva verket synes den oss så stor, att den nästan kan bli en fara för läsaren. Också mästerskapet kan ha sina faror! Den ytliga läsaren får knappt intryck av, vilka oerhört svårbearbetade problem som behandlas; han kan av den klara framställningen förledas att tro, att det är relativt enkla frågor som behandlas. Och även den mer efter-sinnande måste många gånger grubbla igenom Nygrens tankegångar, innan det kommer i dagen, vilka oerhört invecklade frågekomplex som behandlats och vilka svårigheter som bemästrats. På några av dessa ha vi här velat fästa uppmärksamheten. Vi vilja nu blott ytterligare tillfoga en del reflexioner över den nämnda svårigheten med hänsyn till den etiska betraktelsens centrum.

Av vad ovan sagts följer, att man måste skilja mellan den filosofiska utsagan, att den etiska betraktelsen har sitt centrum i sinnelaget, och den teologiska, att kristendomens etiska typ ser kärlekssinnelaget (i en betydelse, vilken visserligen närmare måste i olika avseenden angivas) såsom det goda. Ingen av dessa utsagor har metafysisk karaktär. Däremot är ändamålsetiken förbunden med tanken på objektiva värden, vilken tanke åter visat sig sammanhöra med ett metafysiskt betraktelsesätt.

Då ändamålsetiken uppträder såsom etisk teori, kan den vederläggas såsom innebärande inkonsekvenser eller motsägelser. Men en viss bestämd ändamålsetik äger karaktären av en etisk typ. Somlig katolsk etik kan t. ex. framträda så. Betraktad såsom sådan kan ej värderingen av vissa konkreta ändamål vetenskapligt kritiseras, då vetenskapen ej kan yttra sig om det berättigade eller icke berättigade hos vissa ideal. Man kan säga att själva ändamålssynpunkten in abstracto ej duger såsom etisk teori, om man överhuvud gör anspråk på konsekvens och enhetlighet i tänkandet, men värderingen av konkreta ändamål kan ej vetenskapligt kritiseras; denna kan blott analyseras, förstås och klarläggas. Det som tillhör det religiösa eller etiska erfarenhetsområdet kan förvisso förstås av vetenskapen men ej i den meningen kritiseras att det säges vara vetenskapligt oriktigt; då de etiska eller religiösa vär-

deringarna ge uttryck åt något helt annat än vetenskapliga omdömen, då de ge svar på andra frågor än på frågan om teoretisk sanning, kunna de ej kritiseras såsom om de avsågo att giva svar på den sistnämnda frågan.

Detta spelar en viss roll för de metafysiska föreställningarnas behandling. Så fort man har med dessa att göra, bli ofta frågorna särskilt komplicerade. De metafysiska föreställningarna uppträda på en gång med anspråk att representera en teoretisk erfarenhet, att svara på frågan om teoretisk sanning, och att giva svar på religiösa, resp. etiska frågor. Metafysiken framträder på en gång såsom en filosofi (och den vill då representera teoretiskt tänkande) och såsom en bestämd religiös typ. Därför måste metafysiken behandlas från tvenne synpunkter, och det är av avgörande vikt vid bedömandet av denna, att dessa båda hållas isär, om ej kritiken av metafysiken skall dragas in i de frågeställningar, som äro för denna typiska. Dels måste man betrakta den såsom en filosofisk teori, varvid dess motsägande karaktär kan klarläggas, dels såsom sammanhängande med en religiös typ, varvid man ej har att betrakta den från motsägelsefrihetens eller den teoretiska sanningens synpunkt, utan varvid det gäller att fastställa det typiska svar, den vill ge på grundfrågor av religiös eller etisk art. Vad är det goda och hur är det rätta gudsförhållandet gestaltat? Just därför att den religiösa, resp. etiska och teoretiska, erfarenheten är autonom, måste man taga hänsyn till, inom vilket erfarenhetsområde föreställningar egentligen höra hemma, och beakta deras betydelse, då de uppträda inom det ena eller andra erfarenhetsområdet. Föreställningar, som bruka sammanhänga med ett metafysiskt betraktelsesätt bli t. ex., betraktade såsom filosofiska teorier, såsom motsägande, helt enkelt meningslösa. Såsom ingående i religiöst sammanhang kunna de ej utan vidare sägas vara detta. Däri kunna de ge uttryck åt ett visst sätt att tänka sig frälsningen. De metafysiska föreställningarna om varat och icke-varat inom platonism eller nyplatonism innebära teoretiskt sett rena motsägelser; såsom led i en religiös åskådning, såsom kännetecknande en viss frälsningsväg, bli de emellertid ej meningslösa utan angiva en särskild frälsningsväg, en viss religiös typ av helt annan art än kristendomens. Denna kan emellertid ej vetenskapligt kritiseras eller visas innebära en lägre religion än kristendomen. Men sin metafysiska karaktär visa föreställningarna just genom att samtidigt som de ge uttryck åt en religiös åskådning vilja uppträda såsom svar på frågan om teoretisk sanning, genom att vilja representera vetenskap.

Men betraktade i sin religiösa betydelse ha de att kännetecknas såsom en viss religiös typ, som kan analyseras och förstås, men vilken det ej är vetenskapligt möjligt att kritisera eller angiva såsom t. ex. lägre än kristendomen.

Som av det ovan sagda torde framgå, synes oss Nygrens skarpsinniga uppvisande av de olika erfarenhetsområdenas autonomi också kunna bli utgångspunkt för ett djupare förstående av de metafysiska åskådningarnas innebörd. Om vi nu från denna utveckling återvända till Nygrens egen framställning i ifrågavarande arbete, kunna vi framhålla, hur just uppvisandet av erfarenhetsområdenas autonomi givit Nygren möjlighet att genomföra en skillnad mellan etik och religion, som synes helt originell för honom och som från en synpunkt klarlägger detta omstridda problem. Nygrens analys av förhållandet är så klagörande, att det synes oss vara skäl särskilt referera den.

Utgångspunkten för förståendet av förhållandet mellan etik och religion är, att den religiösa och den etiska erfarenheten äro autonoma former av det mänskliga andelivet. Ehuru de förvisso kunna sägas vara närbesläktade och i vissa perspektiv kunna synas rent av sammanfalla, måste alltid det vara klart, att religionen och sedligheten äro tvenne självständiga, autonoma, av varandra oberoende erfarenhetsformer. Därav följer, att den ena ej kan eller behöver legitimeras genom att återföras på den andra eller överhuvud genom hänvisning till något utanför det egna området liggande. Men därav följer också, att det inflytande, som religionen kan utöva på sedligheten och vice versa aldrig kan vara ett direkt inflytande. De sidor (s. 246 ff., 302 ff.), där Nygren klargör detta synas oss höra till de allra mest givande partierna i arbetet. Om den fromme upplever en ny gemenskap i gudsförhållandet, kan denna ej omedelbart användas såsom etiskt ideal. Och likaså kan en etisk upplevelse ej direkt överföras att gälla gudsförhållandet. Väl kan däremot det etiska och det religiösa indirekt påverka varandra. Den religiösa upplevelsen kan öppna blicken för nya sidor i det etiska och vice versa. Den fromme kan ej låta den religiösa upplevelsen träda i stället för och ersätta eller direkt komplettera det etiska och ej heller kan man så låta religionen ersätta eller komplettera det etiska. Men upplevelsen inom det ena erfarenhetsområdet kan öppna blicken för nya sidor inom det andra. Detta sker emellertid så, att därvid det är den etiska upplevelsen som själv fördjupas genom den religiösa erfarenheten, och den religiösa själv som fördjupas; ej så, att

upplevelsen inom det ena området kan överflyttas direkt till det andra. Om den kristna religionen innebär en viss gemenskapsupplevelse, kan denna ej omedelbart överflyttas att gälla det etiska, men väl kan det etiska idealet indirekt påverkas av denna. Den på det religiösa området vidgade erfarenheten kan nämligen giva anledning till att den fromme frågar sig om hans etiska ideal — från etisk synpunkt — kan fylla måttet; så måste en djupare på religiös väg vunnen gemenskapsupplevelse s. a. s. först också passera den etiska upplevelsen, innan ett nytt etiskt ideal kan bildas.

Med detta är det också visat, att det aldrig kan vara en uppgift för den teologiska etiken att religiöst legitimera eller begrunda det etiska. Mångfaldiga ha försöken varit att så göra. Det gamla, såsom en olöslig antinomi ansedda, alternativet angående huruvida det goda är gott, därför att Gud vill det, eller om Gud vill det goda, därför att det är gott, kan visas innebära just ett försök att legitimera det etiska genom det religiösa eller det religiösa genom det etiska. Men ej heller medvetna försök att begrunda religionen genom sedligheten eller sedligheten genom religionen äro mer hållbara än detta gamla falska alternativ. Och den kristna etiken varken kan eller vill söka religiöst legitimera det etiska kravet.

Utifrån denna syn på förhållandet mellan det etiska och religiösa belyses ej blott de båda erfarenheternas självständighet; det faller även ljus över det omdiskuterade problemet om deras inbördes förhållande. Och därvid blir det för det första klart, att ett entydigt positivt förhållande mellan det etiska och religiösa överhuvud ej kan fastställas. Det är precis lika omöjligt som att från att tala om den religiösa erfarenheten överhuvud söka komma över till att positivt ange religionen överhuvud, i betydelsen av ett generellt religionsideal. Liksom det ej kan finnas en religion överhuvud utan blott faktiskt givna, historiska religioner, så kan ej heller ett enda förhållande mellan religion och etik fastställas, då man går över det rent principiella uppvisandet av erfarenhetsområdenas självständighet och vad därav följer. Utan det gäller att för varje konkret religion genom systematisk teologisk undersökning fastställa förhållandet mellan det religiösa och etiska. För kristendomens del kan man visa att förbindelsen mellan religion och etik är så intim som möjligt. »Kristendomen själv erkänner intet annat som verklig sedlighet än det, som bär det spontana kärlekssinnet, lagets prägel, och detta kan, vare sig man tänker på idealet eller på dess förverkligande, under inga omständigheter lösas från sin religiösa

grundval i gudsgemenskapen» (s. 305). Därför kan Nygren om det är fråga om kristendomen instämma i Runestams ord att det ej existerar kristen religion utan sedlighet och ej verklig sedlighet utan religion, om han än av metodiska grunder gått en helt annan väg än Runestam vid undersökningen av förhållandet mellan religion och etik.

Då Nygren skulle bestämma förhållandet mellan filosofisk och kristen etik har han, såsom torde framgå av det ovanstående, ej kunnat utgå från en given uppfattning av de båda storheter, vars förhållande till varandra han hade att bestämma. Utan han måste först analysera och noga angiva, vad den filosofiska etikens uppgift vore; vidare måste han bestämma den kristna etikens innebörd; först därefter blev det möjligt att fastställa förhållandet dem emellan. Filosofisk etik visade sig vid analysen omöjligt kunna ha till uppgift att uppställa ett eller flera etiska ideal. Den visade sig vara en filosofisk disciplin i ordets egentliga mening; från rent filosofisk synpunkt visade det sig vara nödvändigt att pröva den etiska erfarenhetens giltighet. Själva den etiska erfarenheten nödvändiggör en sådan undersökning. Men denna kan omöjligt avgöra beträffande riktigheten av uppställda etiska ideal; såsom all filosofi måste den filosofiska etiken stanna vid en undersökning av erfarenheten överhuvud, vid det universella. Däremot måste det kristna ethos också undersökas; kristendomens egenartade ideal kräver en särskild undersökning. Detta ideal kan ingen filosofi konstruera fram; man måste gå till den historiskt givna kristna religionen och undersöka, vilket etiskt ideal som framväxer på dess mark och som visar sig vara oskiljaktigt förenat med denna. En dylik teologisk undersökning, som tar sin utgångspunkt i det givna idealet och gör detta till föremål för en systematisk analys och förståelse, varigenom det inre organiska sammanhanget i kristendomens föreställningar om det goda klargöres, kan aldrig överflödiggöras av den filosofiska etiken. Tvärtom fordrar denna, som blott hänför sig till erfarenhetens allmänna form, en komplettering; en konkret etisk åskådning är ej klarlagd genom ett uppvisande av att etisk erfarenhet visar sig vara en giltig erfarenhetsform inom det mänskliga andelivet. Å andra sidan fordrar också den kristna etiken en filosofisk etisk undersökning såsom sin komplettering. Ty undersökningen av en given etisk åskådning fordrar såsom förutsättning för att undersökningen skall falla inom vetenskapens gränser, att det ställningstagande, som sammanhänger med den till grund för åskådningen liggande etiska värderingen, ej innebär ett

rent godtyckligt förfarande. Då skulle det ej kunna bli fråga om att detta tillhörde en organiskt sammanhängande åskådning, vars föreställningar med avseende på vad som är gott, visade sig tillsammans utgöra en sluten enhet.

Det behöver nu här ej uttryckligen framhållas, vilket väldigt upp-  
röjningsarbete Nygrens »Filosofisk och kristen etik» utför. Den har  
klargjort grunden för varje vidare diskussion i fråga om den filosofiska  
och kristna etikens principiella innebörd och deras förhållande till var-  
andra. En grundläggande bestämning av innebörden i det kristna ethos  
är gjord på ett sätt, som förf. sedan fullföljt i sina arbeten om den  
kristna kärlekstanken.

Förutsättningen för hela den uppfattning, som Nygren med stor  
övertygande kraft framlagt, är att varje metafysiskt betraktelsesätt  
inses vara ovetenskapligt. Fattas den filosofiska etiken såsom åsyf-  
tande att angiva vad som är gott och vill man ej inse omöjligheten att  
antaga objektiva värden, måste Nygrens framställning verka främ-  
mande och svårförståelig. Likaledes torde många av de skarpsinni-  
gaste resonemangen vara svåra att till fullo uppskatta för den som vill  
orientera filosofien kring verklighetsfrågan såsom dess centralproblem  
i stället för kring giltighetsfrågan. Nygrens försök att koncentrera  
allt kring giltighetsfrågan såsom filosofiens grundfråga har givit honom  
en utgångspunkt att uppvisa det etiskas autonomi; i sista hand syftar  
detta till att till sista rest utrensa varje metafysisk tankegång. De  
religiösa tankarnas giltighet hänger ej på möjligheten att vetenskapligt  
verifiera tanken på Guds verklighet. Och de etiskas giltighet ej på an-  
tagandet av objektiva värden. Nygren har också visat att varje  
psykologism leder till liknande resultat som ett metafysiskt betrak-  
telsesätt. Lika litet som giltigheten kan ha sin grund i en objektivt  
given verklighet, kan den grundas genom antagandet av förhanden-  
varon av psykologiskt givna anlag eller dylikt. Sådana religiösa eller  
etiska anlag må finnas eller ej; giltighetsfrågan hos det religiösa eller  
etiska beröres ej därav, ty ingen erfarenhets giltighet kan psykologiskt  
grundas. Varken frågan om verkligheten eller om det psykiskt givna  
kan Nygren se såsom filosofiens grundfråga; båda frågeställningarna,  
i vilka detta sker, kunna lätt föranleda ett metafysiskt betraktelsesätt.

Men om ett sådant undviks, finnes plats för en vetenskapligt håll-  
bar teologisk undersökning av det kristna ethos, en undersökning,



vilken, liksom teologien överhuvud, visar sig vara en nödvändig vetenskaplig uppgift, som varken överflödiggöres av den filosofiska etiken eller gör denna överflödig.

RAGNAR BRING.

#### NÅGRA NYUTKOMNA TROSLÄROR.

CHR. E. LUTHARDTS *Kompendium der Dogmatik. In neuer Bearbeitung, R. Jelke. Leipzig 1933. 447 sid.*

R. SEEBERG: *Grundriss der Dogmatik, Leipzig 1932. 127 sid.*

M. PEISKER: *Christliche Dogmatik oder Christliche Glaubenswissenschaft von der Gottesherrschaft, Dresden 1932. 110 sid.*

PAUL ALTHAUS: *Grundriss der Dogmatik II, Erlangen 1932. 181 sid.*

ED. GEISMAR: *Luthersk Trosläro i Grundriss, Köpenhamn 1932. 343 sid.*

#### I.

I förordet till första upplagan av *Kompendium der Dogmatik* (1886) framhåller Luthardt, att det icke är fråga om grundritningen till en dogmatik i egentlig mening. Vad han vill giva är blott det nödiga historiska stoffet, visserligen anordnat på sådant sätt att läsaren icke lämnas i ovetenhet om författarens personliga ställning till de dogmatiska huvudfrågorna och samtidens aktuella teologiska spörsmål. Gagnet av en dylik uppgift var oomtvistligt. Och i verkligheten lyckades Luthardt genomföra den så, att Hases likartade, i och för sig förtjänstfulla *Hutterus redivivus* alltmera sköts åt sidan. I svenska prästgårdsbibliotek påträffar man alltjämt Luthardts *Kompendium* i Neanders översättning 1879. Den trettonde upplagan föreligger nu, helt och hållet omarbetad och utvidgad av den kände Heidelbergs-systematikern Robert Jelke.

En jämförelse med äldre upplagor ger vid handen, att *Kompendiet* nygestaltats inte bara så att texten helt omskrivits, litteraturanvisningarna siktats och riktats, nya stycken tillkommit, utan framför allt därutinnan, att Jelke sökt övervinna den gamla locimetoden, omhuldad jämväl av Luthardt. Jelke har velat åstadkomma en organiskt sammanhängande framställning av det kristna trosinnehållet. Enhetspunkten, varom allt skall sluta sig, måste emellertid först legitimeras. Till den ändan inför Jelke en helt ny avdelning: en dogmatisk principlära (som delvis hämtar stoff från Luthardts *Prolegomena*). Här behandlas

frågorna om religionens och kristendomens väsen, den naturliga och övernaturliga uppenbarelsen — är inte begreppet »naturlig» uppenbarelse missvisande, eftersom all uppenbarelse betyder ett gudomligt ingripande i skapelsen, och täcker inte begreppet allmän uppenbarelse vad förf. egentligen vill komma åt? —, de olika konfessionella utgestaltningarna av kristendomen, den heliga Skrift såsom grundval för den kristna vissheten och såsom dogmatikens kunskapsprincip, samt slutligen dogmatikens realprincip. En ansats till realprincip fanns hos Luthardt. Denna ansats upptar och fullföljer Jelke. Dogmatiken samlar sig sålunda omkring uppgiften att klarlägga *den genom Kristus förmedlade gudsgemenskapen*.

Såsom andra huvuddel följer det dogmatiska systemet, uppbyggt i tre våningar: 1) Gudsgemenskapens grund och förutsättning i Guds eviga kärleksvilja. 2) Den ursprungliga gudsgemenskapens störande och återställelsen genom Kristus. 3) Den av Anden verkade tilläggnelsen av frälsningen och fulländningen av gudsgemenskapen. De båda huvuddelarna föregås dels av en summarisk behandling av teologins egenart och vetenskapliga berättigande, dels av en redogörelse för dogmatikens historia. Denna har förts fram till nutiden och vidgats till att omfatta såväl nutida katolsk som utomtysk evangelisk dogmatik (om Storbritanniens dogmatik skriver W. Vollrath, om Nordamerikas Reu-Dubuque, om Sveriges undertecknad; den katolska dogmatiken företrädes av E. Krebs).

Nylutheranen Luthardt hade framställt de enskilda lärosatserna i nära anslutning till Quenstedt och Hollazius, något korrigerade ut ifrån Luther. Jelke tillhör en annan linje: Erlangenskolans. Vill man bestämma hans dogmatiska plats, kunna nämnas de fyra namnen Ihmels, Seeberg, Cremer och Kähler. Närmast står han de båda förra, fullföljarna framför andra av Erlangenskolan under 1800-talets senare del. Men blicisterna Cremer och Kähler äro bundsförvanter, som han gärna tyr sig till trots olika metodisk inställning. Också Jelke vill en Skriftteologi, men det karakteristiska för hans metod är att Skrift och troserfarenhet skola gå in i varandra. Jämte Skriften såsom den objektiva polen har dogmatiken en subjektiv pol: det gäller trosförståelse av den i Skriften givna gudsuppenbarelsen. Men dogmatikern, som skall utveckla endast det han tillägnat sig i personlig religiös upplevelse, måste övervinna begränsningen i sin individualitet och troserfarenhet genom att leva sig in i församlingens rikare erfarenhet. Denna möter officiellt i kyrkans bekännelseskriter. Med båda fötterna vill Jelke

stå på bekännelseskriaternas mark. Men man skulle göra honom orätt, ifall man fattade hans uppskattning av bekännelseskriaternas såsom uppställande av en yttre auktoritet med anspråk på obetingad underkastelse. I princip är det fråga om hjälp till orientering. Dogmatisk betydelse får bekännelseskriften blott, försåvitt den enskilde dogmatikern kan uppfatta den såsom uttryck för församlingens egen erfarenhet, vunnen under inflytande av bibelordet.

Här är den metodiskt sett avgörande punkten i Jelkes betraktelsesätt. I Kompendiet får metodfrågan blott en knapphändig behandling (§ 17). Annorstädes har han ägnat spörsmålet en ingående behandling — delvis under uppgörelse med Wobbermins »religionspsykologiska cirkel». (Senast i uppsatsen »Wort Gottes und evangelischer Glaube», N. K. Z. 1933, sid. 22 ff.) Man måste högt skatta Jelkes intresse att för dogmatiken levandegöra Skriftens och bekännelseskriaternas totalinnehåll. Men olika frågor inställa sig, vilka ännu icke synas tillräckligt besvarade. Vad bekännelseskriaternas angår så ligger först och främst väsentlig vikt på att det ovan angivna förbehållet verkligen respekteras. På varje punkt måste sålunda prövas huruvida och i vilken mån bekännelseskriaternas formuleringar äro uttryck för religiös erfarenhet. Vidare måste uppmärksammas att begreppet »församlingens» erfarenhet, som uppställs såsom norm, icke utan vidare är användbart. Ty församling är ingen alldeles entydig storhet. I fråga om förhållandet mellan Skriftens innehåll såsom den objektiva polen och tros erfarenheten såsom den subjektiva polen är erkännansvärt att den senare av Jelke energiskt göres gällande som regulativ princip. Härutinnan går han utöver biblicisterna Cremer och Kähler, vilka med utgångspunkt från sin syn på bibelboken som en sluten enhet kräva en förbehållslös motsvarighet mellan den kristnes erfarenhet och Skriftens hela innehåll. Jelke begränsar motsvarigheten till Skriftens *centrala* innehåll, vilket han finner vara budskapet att Gud själv har övervunnit den oförsonliga motsättningen mellan den gudomliga heligheten och människans synd. Troserfarenheten väckes, vill han säga, just genom detta innehåll. Men samtidigt är han utomordentligt angelägen, att vad han kallar Skriftens *perifera* innehåll, vilket icke omedelbart ingår i den kristnes grunderfarenhet, jämväl skall komma till sin rätt i dogmatiken. Då Skriftens perifera delar icke få användas, helt enkelt därför att de tillhöra skriftkanon på ett yttre sätt, så blir uppgiften att på varje punkt söka uppvisa det inre sammanhanget mellan det centrala och det perifera i Skriften (Komp. s. 127). Målet blir alltså det-

samma som för Cremer och Kähler, ehuru utgångsläget är ett annat. Man måste fråga: är det verkligen möjligt att från erfarenheten av Guds nåd i Kristus draga en linje till samtliga föreställningar i Gamla och Nya testamentet på ett sådant sätt, att dessa framstå såsom en organisk utveckling av den kristna grunderfarenheten? T. ex. jungfrufödelsen. Enligt Kompendiet är denna *icke* dogmatiskt likgiltig (s. 241, 243 f.). Alltså skall denna lära kunna visas vara en organisk utveckling av det centrala skriftinnehållet. Jämför man nu med Jelkes utförliga behandling av frågan i *Die Grunddogmen des Christentums* (s. 106 ff.), så finner man, att något organiskt samband *icke* uppvisas. Till sist, heter det, gäller frågan *icke* huruvida Gud *behövt* använda detta tillvägagångssätt, utan helt enkelt huruvida Gud faktiskt har använt det eller *icke*. Härmed flyttas frågan tydligen över till det rent historiska planet, d. v. s. den postulerade metoden har *icke* kunnat genomföras. På flera punkter i Kompendiet tvingas man till liknande reflexioner. Den objektiva och subjektiva polen, som programenligt skola utgöra ett ivartannat, synas delvis falla i sär. Läran om änglarna och Satan synas motiveras rent biblicistiskt, utan att något samband med den kristnes grunderfarenhet påvisas (s. 204, 234). Principiellt sett torde risken för Jelke vara, att den kristna tron kommer att fattas kvantitativt. Kriteriet på trons växt och mognad blir, *huru mycket* av Skriftens föreställningsinnehåll som den troende tillägnar sig som troserfarenhet. I varje fall har Jelke *icke* med tillräcklig tydlighet skyddat sig från en dylik tolkning av hans ståndpunkt. (Ett särskilt slående ställe möter i Wort Gottes etc. s. 34.)

Vad Kompendiet beträffar så ligger tonvikten nu som i de tidigare upplagorna avgjort på det dogmhistoriska stoffet. Jelke har på ett skickligt sätt genomfört en mycket tacknämlig uppgift. Att han *icke* som dogmatiker där kan komma fullt till sin rätt ligger i sakens natur, så mycket mer som han med vacker pietet sökt tillvarataga allt hos Luthardt, vilket enligt hans mening *icke* direkt strider mot moderna anspråk. (Sålunda har han låtit sin egen realprincip — Guds frälsningsråd — stå tillbaka för den princip han ansåg sig kunna hämta fram ur Luthardts grundsyn.)

## 2.

Från Jelke är steget inte långt till Reinhold Seeberg, Erlangenskolans fullföljare, Franks lärjunge. Åren 1924 och 1925 utgav han i två band sin voluminösa *Christliche Dogmatik*. I här föreliggande

*Grundriss der Dogmatik* är han husbonden, som tar fram nytt och gammalt ur sitt förråd. Skriften har uppkommit ur diktamina vid dogmatiska föreläsningar från tidigare år, samarbetade och bragta i överensstämmelse med ståndpunkten i den stora Dogmatiken. Den låter med fördel läsa sig som förberedelse till eller som repetitorium av detta verk.

Utmärkande för Seeberg som teolog är ju dels hans väldiga historiska vetande, dels hans apologetiska inställning, det senare tvivelsutan sammanhängande med hans starka sociala intresse. Emedan han vill hjälpa i tidens förvirring, kan han inte nöja sig med att skriva blott för det lärda skrået. Betecknande är att, när han väl fullbordat sitt stora dogmatiska verk, spørjer han sig en smula bekymrad, ifall han inte skulle handlat bättre, om han i stället gett en för vidare kretsar tillgänglig framställning av den kristna tron.

Grundriss, som jag här närmast håller mig till, inledes med en apologetisk och metodisk grundläggning. Den apologetiska uppgiften består i att uppvisa kristendomens absoluta karaktär. Detta bevis föres så: 1) då alla andra religioner äro i sig motsägelsefulla och kristendomen ensam är alltigenom enhetlig, kan det logiskt visas, att kristendomen är den förnuftiga religionen, 2) då sanningsdelarna i alla andra religioner äro förenade till en helhet i kristendomen, visar det sig att kristendomen motsvarar människans andliga behov; den är religionen överhuvud, den absoluta eller fullkomliga religionen.

Huru riktig den senare satsen än må vara, så uppstår förvirring, när den som här är fallet placeras så att säga före tron och betraktas som en grundläggning för dogmatiken. Ty i verkligheten är den icke, såsom Seeberg synes mena (s. 1), en regelrätt slutsats ut ifrån en jämförelse mellan kristendomen och alla andra historiska religioner. I tysthet har förf. till denna jämförelse fört med sin personliga kristna övertygelse. Det är ut ifrån *den* han värderar. Slutsatsen är ett uttryck för tron, en tydning av religionens värld ut ifrån den kristna tron — alldeles icke en slutsats, till vilken den jämförande religionsforskaren såsom sådan måste komma. Vad den första tankegången angår är det väl icke uteslutet, att den kan gömma mera sanning än man i första ögonkastet kan vara benägen att vidgå i en tid, vars teologi går fram i irrationalismens, dialektikens, antinomiernas och paradoxernas utmanande tecken. Men lika uppenbart är att den inre enhetlighet, som här kan vara fråga om, också den kan finnas blott för tron själv, nämligen en tro vilken liksom Seebergs tillitsfullt fast-

håller vid att alla tillvarons disharmonier till sist skola upplösas i det fulländade gudsríkets harmoni. Alltså kan det inte vara tal om något slags logiskt tvingande bevis, på vars grund en kristen troslära sedan har att bygga vidare.

Då dogmatiken skall ge uttryck åt kristendomen i dess levande, äkta väsen, så blir dess källa den historiska uppenbarelsen, i så måtto som den tillägnas av tron såsom ett gudomligt verk i historien. Liksom hos Jelke betonas det, att det är fråga icke om den isolerade kristnes utan om församlingens levande tro. Tron själv fattas med hänsyn till sin kunskapsida såsom intuition. Detta slags intuition skiljer sig enligt Seeberg från den metafysiska, däri att den makt som här griper människan är ren aktivitet av övervärldslig art — icke ett objekt såsom den idealistiska filosofin tänker sig saken. När Seeberg betecknar sin dogmatiska kunskapssteori såsom transcendentalism (s. 20), så är att märka att han använder ordet i en annan betydelse än Troeltsch, när denne med utgångspunkt i Windelband och Rickerts nykantianism söker tillämpa aprioritanken på religionsfilosofins problem. Vad Seeberg vill få fram är egentligen förbindelsen mellan det innehållsfyllda transcendentia och den troendes konkreta erfarenhet. I denna mening kan han tala om transcendentalism också hos Luther. Termen är knappast lycklig, detta redan på grund av dess filosofiska belastning.

Sin enhetspunkt har det Seebergska systemet i tanken på det frälsande gudsherraväldet. I första huvuddelen ligger tonvikten på gudsherraväldet (Gud såsom subjekt för det frälsande gudsherraväldet och människan såsom Guds skapelse), i den senare huvuddelen faller tonvikten på frälsningen (synden, Kristus, kyrkan), och i eskatologin löpa linjerna samman. Med förkärlek går förf. vägen genom det nytestamentliga tankestoffet och den gammalprotestantiska dogmatiken fram till sin egen ståndpunkt. Men han gör allvar av sin sats (s. 20), att de traditionella föreställningarna skola kritiskt prövas, innan de upptagas i trosläran. Uppgiften blir att i varje särskilt fall klarlägga förhållandet till vad han kallar den kristna troskunskapens principiellt nödvändiga sats. Överensstämmelse med det kyrkliga dogmat hör *icke* med nödvändighet till den dogmatiska bevisningen (s. 21).

På en rad enskilda punkter framträder markerat Seebergs fria hållning gentemot det dogmatiskt hävdvunna. Munus triplex avvisas såsom otjänlig utgångspunkt (s. 76). Åtskillnaden mellan obedientia activa och obedientia passiva ifråga om Kristus bedömes som vilseledande (s. 80). Viktigare är det bestämda avvisandet av satisfactio

vicaria-teorin (s. 84). Överhuvud anser Seeberg begreppen förtjänst och offer otillfredsställande, emedan de införa för saken själv främmande synpunkter, och han vill ersätta försoningstanken, som lätt leder till föreställningen om ett Guds omstämmande, med begreppet soning, vari inneslutes, att Kristus nedbryter djävulens verk och genom sin död försätter människan i ett nytt liv (s. 79, 82). Liksom Aulén i *Den kristna försoningstanken* söker sig Seeberg medvetet tillbaka från ortodoxin och Anshelm till det urkristna. Läran om jungfrufödelsen saknar enligt honom direkt religiöst intresse (s. 70). Detta sammanhänger med behandlingen av inkarnationstanken. I motsats till dialektikerna (Brunner, *Der Mittler*) men även till en man som Jelke (Die Grunddogmen), vilka taga utgångspunkten i det »gudomliga» hos Kristus, utgår Seeberg från Kristi historiska gestalt. Guds människovardande i Kristus fattas i en viss analogi med Andens omskapande av den kristna människan. Tonvikt ligger på *vardandet*. Det är icke fråga om en engångshandling utan om en process. Den personliga gudsviljan verkar i den personliga människoviljan, så att denna senare varder ett fullkomligt organ för gudsviljan. Tanken på Kristus såsom ett individuellt preexisterande väsen, som nedstiger till mänskligheten, har här intet utrymme. På sin höjd kan man tala om ett slags ideell preexistens, nämligen såtillvida som Gud av evighet vill på denna bestämda punkt i historien förena sig med människan Jesus på ett sådant sätt, att denna människa i kraft av gudsanden, vilken alltigenom behärskar henne, slutgiltigt uppenbarar Gud såsom frälsningsvilja (s. 66 f.). Logos, heter det, ingår i detta människoliv blott såtillvida som det är i stånd att omsätta det gudomliga verkandet i mänskliga tankar och viljeakter. Da aber der menschliche Wille Jesu sich gegen den Logoswillen nie auflehnt, so ist eine Vereinigung anzunehmen, die mit dem Beginn des Erlöserswirkens Jesu offenbar wird. Das Resultat ist, dass die Gedanken und Taten Christi sowohl formal menschlich als inhaltlich göttlich sind. In diesem Sinne sind es gottmenschliche Akte. Die Menschwerdung verwirklicht sich also in dem Moment, da bei der *Taufe* der Geist über Jesus kommt (s. 68).

Energiskt bekämpar Seeberg alla tankar på att Kristi väsen skulle utgöra en förening av en gudomlig och en mänsklig substans. Icke heller efter upphöjelsen är det fråga om eine substanzielle Gottwerdung des Menschen Jesu, utan människan har del i det gudomliga väsendet i kraft av den personliga *viljeenheten* (s. 74). Denna kristologi står i inre överensstämmelse med Seebergs gudstanke, som alltigenom behär-

skas av aktivitetssynpunkten — voluntarism mot substanstänkande. För egen del håller jag före, att »Guds vara i Kristus», för att använda Schleiermachers uttryckssätt, icke kan fattas utan att man genomgående fasthåller syntesen mellan Andens verkande och lydningen, den förbehållslösa viljeavgörelsen — erkänner sålunda frändskap med Seeberg ifråga om själva metoden att bestämma kristologin. (Erich Schaefer i *Das Geistproblem der Theologie* och Em. Hirsch i *Jesus Christus der Herr* gå båda — trots inbördes olikheter — fram på samma Andekristologins linje.)

Också i eskatologin hävdar Seeberg friheten gentemot det traditionella lärosättet, ja i viss mening gentemot den bibliska åskådningen själv. Han räknar med ett nådens purgatorium (s. 117), därmed med möjligheten av frälsning efter detta livet och betraktar såsom den sannolikare möjligheten, att den frälsande gudsviljan till sist skall inifrån övervinna *alla* mänskliga väsen (s. 122 f.). Öppet vidgår han, att mot tanken på allas slutliga frälsning talar der Gesamtenor der biblischen Darstellung, men framhäver å andra sidan att annars oövervinnliga svårigheter och även bibliska antydningar peka i denna riktning (s. 125). Samtidigt gör han förbehållet, att denna eskatologiska uppfattning — lika litet som en motsatt — kan betraktas som dogmatiska satsar av högsta rang och framhäver att det blott kan vara fråga om religiösa postulat ut ifrån den personliga tröserfarenheten (s. 116 talas om oundgängligheten av »spekulativa hypoteser» inom eskatologin).

Att Seeberg, som utgår från att kristendomen och den allena är en i sig sluten, motsägelsefri åskådning, måste komma fram till postulatet om allas slutliga frälsning har redan antytt. Alldeles bortsett från en dylik motivering synes mig den Seebergska eskatologin allvarligt beaktansvärd. Men enligt mitt sätt att se måste problemet skärpas. Trons *tanke* kan icke undgå att hamna i en antinomi. Fasthåller man vid att frälsningsbudskapet, vare sig det möter här eller i en annan tillvarelseform, alltid måste personligt tillägnas, så kvarstår den kvalfulla möjligheten att en människovilja alltjämt kan avgöra sig mot gudsviljan, även om den möter henne uppenbart, såsom det obetingade och ofrånkomliga. Utgår man åter från vissheten om Gud såsom enheten av kärlek och allmakt och fasthåller man övertygelsen om gudsríkets slutgiltiga och allomfattande seger, så kan man icke undgå slutsatsen: endast då har den gudomliga kärleken segrat, om allt som av Gud *bestämts* för gudsgemenskap verkligen drages in i den hela och fulla



gudsgemenskapen. Makten kan sägas ha segrat, även ifall en del av mänskligheten till sist hemfaller åt evig pina eller förintelse, men icke den allsmåktiga kärleken, ty den söker personlig gemenskap med sin skapelse. Då skulle den gudomliga kärleken — för att tala i fåvitsko — vara dömd att evigt sitta i sorg. Men trons *hopp* når högre än trons tankar. Vissheten att »intet finns som icke vinnas av kärleken som lider» svingar sig över trostänkandets antinomi till hoppet att det skall lyckas den eviga kärleken att till sist, om också på straffets och lidandets omväg, frälsa hela Guds skapelse. Ett sådant hopp gör frälsningen minst av allt till något självklart. Det kan hävda sig endast i strid mot trons egna tankar; det bär sålunda inom sig en oupplöslig spänning och kan upprätthållas endast så, att det alltjämt födes på nytt ur vissheten om den gudomliga kärlekens under, som går över allt förstånd. Eftersom den dubbla avgörelsens möjlighet måste tänkas ingå i skapelseordningen, skulle man här rentav kunna tillämpa Luthers i annat sammanhang använda, tillspetsade uttryck: det gäller att övervinna Gud med Gud (anf. efter Althaus, Grundriss II s. 26).

## 3.

Martin Peiskers *Christliche Dogmatik* framträder med blygsamma anspråk. Förf. vänder sig till präster och till en teologiskt intresserad allmänhet. I själva verket har han därmed fattat i sikte en uppgift, vars praktiska betydelse icke lätt kan överskattas i vårt aktuella läge. Under de sista två årtiondena ha i Tyskland utkommit — vem vet hur många nya trosläror: grundliga, respektingivande. Men hur många av dessa äro skrivna så att en större allmänhet kan känna sig hemma i dem? Den lärda apparaten, det exklusiva språket göra dem obekväma, även om det finns en allvarlig vilja att vinna klarhet över den kristna trons innebörd. I det stycket ha de katolska förstått läget bättre än vi — man kan tänka på lekmandadogmatiker av Gerhard Rauschen, Franz Joseph Peters och Robert Linhardt. Också på evangelisk sida börjar behovet så smått tillgodoses: Theodor Ellweins *Evangelische Lehre* 1932 är ett på sitt vis gott exempel. Peiskers arbete synes mig emellertid präglas av mera personlig egenart och av större systematisk kraft.

Enhetspunkten, varom framställningen samlar sig, är densamma som hos Seeberg: det frälsande gudsherraväldet. Gången blir sålunda likartad: från upprättandet av gudsherraväldet i skapelsen över guds-

herraväldets fördärvande och återupprättande till dess fulländning. Karakteristiskt för Peisker är emellertid att den trinitariska gudstanken icke såsom hos Seeberg ställes i spetsen utan kommer först efter kristologin (s. 72 ff.).

Bestämningen *Christliche* Dogmatik tillmäter förf. vikt. Han ser däri ett värn mot konfessionell trånghet. Reformationen har, framhåller han, inte velat skapa en ny särform av kristen religion utan har blott velat återställa den kristna tron i dess ursprunglighet. (Men innebar den i verkligheten *blott* detta?) Dock blir kristusuppenbarelsen också här stets endlich-zeitlich und menschlich-sündlich verhüllt und verdunkelt (s. 17) — en ofullkomlighet, som också kommer att vidlåda varje försök att framställa den kristna troskunskapen såsom trosvetenskap.

Peiskers antropologi utgår från synen på människan såsom anlagd för det obetingade. På samma gång hon strävar efter att ordna sin erfarenhetsvärld till en helhet, bedömer hon alla företeelser ut ifrån obetingade värdemätare, i det hon faller omdömena sant och falskt, skönt och fult, gott och ont. Dessa akter innesluta aningen om en personlighet, varav människan själv är en avbild, och i vilken dessa normer ha sin rot. De båda momenten helhetssträvan i angiven mening och gudsaning utgöra de data, som skilja människan från djuret — så långt vår kunskap om djurens värld nu sträcker sig. Men förf. har klar blick för motsättningen mellan omdömena själva, som framträda med anspråket att gälla obetingat, och deras innehåll, vilket växlar med tider och breddgrader. Denna insikt, framhåller han med rätta, tvingar antingen till en allomfattande relativism eller till hävdandet av ett konkret innehåll, som för tron betyder sig såsom obetingat, och ut ifrån vilket människans anläggning förstås såsom uttryck för skapelseordningen. Då detta innehåll för den kristna tron föreligger i kristusuppenbarelsen, så gör den gällande att människans anläggning för det obetingade och uppfyllelsen genom kristusuppenbarelsen äro bestämda för varandra (s. 27 f.). Mot förf:s intention på denna punkt står anm. förstående. Vad han egentligen vill få fram är att gudsbelätet ut ifrån den kristna skapelsetron icke får fattas enbart såsom en idé, som s. a. s. svävar *över* människan. Skaparanden har icke låtit sig vara utan vittnesbörd i det konkret själsliga livet. Och förf. är fullt medveten om att det icke kan vara fråga om en tolkning av det mänskliga före tron eller oberoende av denna. Det är fråga om tronns egen tydning av skapelsegärningens innebörd i ett bestämt avseende. Min tveksamhet

gäller dels förf:s terminologi — han rör sig med begreppet det absoluta och kategorierna det sanna, goda och sköna, så att tanken lätt kan ledas i filosofisk-idealisk riktning — dels gäller den bestämningen av gudsbelätet, vilket skenbart åtminstone fattas såsom en vilande allmänmänsklig besittning, över vilken mänskligheten alltså skulle förfoga i samma mening som över det animalt-själsliga. En åtskillnad måste här göras. Gudsbelätet måste genomgående sättas i direkt förbindelse med skaparandens fortsatta verksamhet, som riktar sig mot varje mänskligt väsen, d. v. s. mot varje väsen, som av den Evige bestämts för gudsgemenskap. Endast så kan synen på tron såsom ett *gudomligt* verk i oss behållas ren från omtydningar i psykologisk riktning.

Ifråga om eskatologin skiljer Peisker mellan en kosmisk och en individuell. Hoppet om en allas slutliga frälsning delar han icke. Lika bestämt avvisas tanken på en evig pina. Alltså återstår förintelse-tanken. Men förintelsen kan, heter det, inte tänkas ske i och med den lekamliga döden. Förf. räknar med att varje människosjäl en gång skall medvetet träda fram inför det klara ljuset från Kristus för att antingen ångerfullt hängiva sig eller på grund av avgörelsen mot honom hemfalla åt utslocknandet i det eviga intet (s. 106 ff.). Denna dubbla utgång svarar mot den dualistisk-dramatiska syn på kristendomen, som genomgår hela denna framställning och som skänker den en obestridlig slagkraft. Tillvaron är en kamp mellan en gudomlig och en gudsfientlig makt. Dualismen stegrar sig till en realistisk satanologi. Satan är ingalunda blott sinnebilden för ondskans outgrundliga sammanhang i världen. Den gudsfientliga makten har icke först genom människan trängt in i skapelsen. Förf. räknar med ett förhistoriskt fall, varigenom en ängel sjönk ned till att bli djävul (s. 33 f.). Ett dylikt resonemang förblir ofruktbart. Också ut ifrån förf:s egna förutsättningar synes det onyttigt. På intet sätt bidrar det att göra ondskans uppkomst mer förståelig. Och då förf. icke vill falla tillbaka på en ohållbar biblicism, innebär det en spekulatio, som förlorat fotfästet i den kristna tros-erfarenheten.

Huruvida det lyckats Peisker att skriva en troslära, tillgänglig för en större allmänhet, må lämnas därhän. Även om rätt stora växlar lära kunna dragas på våra bröder tyskarnas förmåga att smälta abstraktioner, så måste erkännas att dessa hundra sidor äro betydligt tankeanspannande i sin hopträngda, skarpa dialektik.

## 4.

Hos Peisker befinner man sig i närheten av dialektikerna. Detsamma gäller Paul Althaus, som på viktiga punkter berör sig med Brunner, änskönt han söker sig fram på sin egen linje. Liksom Gogarten och Brunner gör han gällande antropologins betydelse för dogmatiken. Man kan icke tala teologiskt om Gud utan att samtidigt tala om människan, liksom man omvänt icke kan tala teologiskt om människan utan att samtidigt tala om Gud. »Teologi» och »antropologi» äro väsentligen ett (s. 10). Den teologiska antropologin utgår från tron på människan såsom Guds skapelse, den sysselsätter sig med människan blott såsom ägande relation till Gud — däri skiljer den sig från alla andra människotolkningar. Den sammanfaller icke med läran om synden. Väl känna vi icke någon annan människa än den syndiga, men då synden i varje fall är en bestämdhet hos det mänskliga väsendet, så kan man förstå människan såsom syndare, blott om man först har förstått syndaren såsom människa. Såsom skapad varelse måste människan strängt skiljas från Gud men hon fattar sig också såsom väsentligen skild från allt annat skapat. Att vara människa är att stå i ett ursprungligt gudsförhållande. Däri ligger hennes mänskliga verklighet, vare sig hon själv vill erkänna det eller icke. Vore icke tillvaron i sig själv ett gudsförhållande — med denna tanke öppnar Althaus sin framställning — så skulle det för oss icke finnas en Gud och ett Guds ord. Men nu möter oss Guds verklighet »in der schlechthinigen Wirklichkeit, Abhängigkeit, Begrenztheit unseres Lebens, nicht nur nach seinem äusseren Schicksal, sondern auch nach seiner Innerlichkeit und ihren Möglichkeiten» (s. 16). Av avgörande vikt är för förf. åtskillnaden mellan den *frälsningshistoriska* uppenbarelsen och vad han kallar *uruppenbarelse* (s. 13. I Georg Wünschs *Wirklichkeitschristentum* spelar samma term en omfattande roll såsom tydning av den profana verkligheten. F. ö. synes hos Althaus föreligga en terminologisk förskjutning i förhållande till Dogmatikens första del, såtillvida som begreppet uppenbarelse där uttryckligen förbehålles den bibliska uppenbarelsen, s. 10 f.).

Härmed hänger tanken på urtillståndet nära samman. Detta »teologiska gränsbegrepp» betyder för Althaus icke en utsaga om mänsklighetens historiska betydelse sondern die gegenwärtige Wirklichkeit unseres Geschaffenseins zur Gemeinschaft mit Gott, aus welcher Wirklichkeit wir, wie die ganze Menschheit, in unserer Sünde jederzeit her-

austreten. »Erinringen» om urtillståndet, som varje människa bär med sig och vartill förkunnelsen kan vädja, hänger samman med människans väsen, den är given i och med skuldmedvetandet (s. 67). I förhållande till Gud betyder människan därför på en gång oförsonlig motsats och »frändskap». Uruppenbarelsen pekar över sig själv mot uppenbarelsen i Kristus, ty att vara bestämd för gudsgemenskap är detsamma som att vara bestämd för Kristus. Och kristusuppenbarelsen är själv måttstock för vad som är äkta uruppenbarelse eller icke. Å andra sidan skulle vi icke lära känna *Gud* i Kristus, wenn wir nicht in der Ur- Bezogenheit unserer Existenz auf Gott zu Christus kämen. — In diesem Sinne ist alles Erkennen Gottes in Christus ein Wieder-Erkennen (s. 15, 54).

Vad Althaus härmed vill få fram, kommer nära Em. Hirschs inträde i *Schöpfung und Sünde*, när han skiljer mellan den allmänna och den försonande nåden och söker klargöra förhållandet däremellan. Gentemot Barth hävdar Althaus, att läran om den helige Ande icke får göra intrång på läran om människan såsom Guds skapelse. Betoningen av Guds aktualitet i hans helige Ande, som alltjämt på nytt skapar i människan hörsamhet mot kristusförkunnelsen, får icke utnyttjas till att förneka die Potentialität, zu hören und zu gehorchen, in die hinein Gott den Menschen geschaffen *hat* und die ihn verantwortlich und schuldig macht (s. 53 f.).

Dessa synpunkter ha här gripits ut, emedan behandlingen av antropologin utgör ett karakteristiskt drag i Grundriss II, ett utförande av satsen i arbetets första del, att läran om revelatio generalis nu behöver förnyas — efter den ritschlska teologins kristocentriska förträngning (s. 10). Vikten av denna angelägenhet understryker anm. så mycket villigare som han själv är inne på en besläktad linje.

Frågan om det dogmatiska stoffets uppdelning bekymrar icke Althaus alltför tungt. Icke på anordningen som sådan kommer det an för honom utan på frågan i vilken mening stoffet skall förstås på varje enskild punkt och i det hela.

Sedan han i Grundriss I behandlat principiärläran (uppenbarelseproblemet, Skriften och kyrkan) och apologetiken (frågan om förhållandet mellan tro och vetande, uppenbarelse och religionshistoria, evangelium och konfessionerna), grupperar sig stoffet i troslärans huvuddel omkring sju punkter: teologi i trängre mening — den i historien sig uppenbarande Guden — kosmologi — Gud såsom världens herre, skapelse och försyn — antropologi, hamartologi, kristologi, soteriologi samt slutligen eskatologi. Anmärkas skall att Althaus hävdar ett myc-

ket nära samband mellan dogmatik och etik. Sålunda förekommer icke någon särskild behandling av pånyttfödelse och helgelse. Förf. nöjer sig med att hänvisa till behandlingen i *Grundriss der Ethik* (1931). Althaus' eskatologi är alltför välkänd för att tarva särskilt omnämnande. Blott må med gillande antecknas att distinktionen axiologisk och teleologisk eskatologi, som följt med också i den svenska upplagan av *Die letzten Dinge*, fått falla. (Jfr Sv. Kv. T. 1927, s. 286 ff. där yrkande framställts i denna riktning.)

Framställningens tyngdpunkt måste sägas falla på kristologin och soteriologin. Jag erkänner mig stå i tacksamhetsskuld till Althaus' »Theologie und Geschichte» (Zeitschr. syst. Th. 1932/24), vari förf. under uppgörelse med dialektikerna preciserar sin syn på uppenbarelsens ställning till historien. Den här utförda tolkningen av Kristi person och verk bereder mig emellertid på olika punkter svårigheter. Det gäller t. ex. bestämningen av preexistensen, där tanken på en ideell preexistens avvisas såsom otillräcklig för kristustron (s. 96 ff.), — natus ex virgine göres likväl icke gällande såsom nödvändigt led i kristologin (s. 99) — och den ut ifrån Hofmann och Kähler orienterade korsteologin (s. 122 ff.). Talet om att Kristus »helgar» Guds vrede och därmed gör det möjligt för Gud att förlåta får enligt Althaus icke sammanställas med tanken på ett Guds omstämmande (s. 123), Gud är icke objekt utan subjekt för korsgärningen. Begreppet subjekt i detta sammanhang — som numera synes ha fått en fast plats i så gott som alla tolkningar av korsgärningen — är dock icke alldeles entydigt. Om Gud verkligen helt är subjekt i korsgärningen, får det då någon klar mening att säga, att korsets gärning sker också för Gud såsom den ovillkorliga *betingelsen* för förlåtelsen? Men det skall icke förbises, att det lyckats Althaus att ställa sin korsteologi i nära samband med *gudstanken*, som behärskar hans dogmatik. Gud är lag och evangelium. Die Ordnung des Evangeliums, heter det i en betecknande sats, löst die Ordnung des Gesetzes nicht ab, sondern durchbricht und überwindet sie. Nicht ein Gottes-Gedanke des Evangeliums verdrängt den des Gesetzes, sondern Christus als die Gottes-Wirklichkeit des Evangeliums begrenzt und bindet die unleugbare Gottes-Wirklichkeit des Gesetzes. Althaus vill härmed säga, att Kristus är lagens ände blott såtillvida som den evigt gällande lagordningen i honom, *blott i honom*, är genombruten för dem som tro på honom (s. 26). Tillspetsat kan han — visserligen formellt med tanke på Luther — tala om »kampen inom Gud själv» såsom det avgörande i Kristi verk (s. 111).

Inför denna gudstanke, där lagordningen principiellt synes stå i paritet med kärlekens ordning, kommer mig i sinnet en utsaga av Kierkegaard: Det er ret mærkeligt, at medens alle andre Bestemmelser, der udsiges om Gud ere Adjektiver, er Kjærligheden alene Substantiv — Saaledes har Sproget selv udtrykt det Substantielle, der ligger i denne Bestemmelse (Pap. II A 418). Är icke kärleken »avgrundsdjupet i Guds väsen» även i förhållande till dem som *icke* tro på Kristus? Står månne Althaus' gudstanke i ett alltför nära grannskap till ortodoxins legalism?

Varje tänkt klagan över bristande enhetlighet i gudstanken torde Althaus emellertid bemöta med att det kristna gudstänkandet måste vara *dialektiskt*, d. v. s. ett tänkande som bredvid varje sats ställer en motsats och som erkänner den första satsen såsom sanning blott i förbindelse med mot-satsen. Sanningen själv framstår därför till sist såsom en ogenomtränglig hemlighet. Sålunda kan motsägelsen mellan Kristi gudom och mänsklighet icke övervinnas genom något slags teori utan blott alltjämt på nytt »upphävas» i trons akt (s. 109). Detsamma gäller korsgärningens innebörd o. s. v. Att det dogmatiska tänkandet icke alltid kan undgå att tillgripa dialektiska utsagor, därom är anm. fullt ense med förf. Mitt spörsmål på denna punkt gäller närmast, huruvida han genomgående verkligen tagit konsekvenserna av sin dialektik. Jag tar som exempel uppgörelsen med tanken på ett nådens purgatorium. Hur Gud förfar med sådana människor som icke under jordelivet kommit till avgörelse för Kristus, det är, heter det, »Guds hemlighet». Men samtidigt avvisas kategoriskt tanken på ett nådens purgatorium såsom stridande mot arvsyndstanken.

Redan argumenteringens beviskraft i detta stycke kan dryftas (s. 175 f). Om arvsynden, såsom utredningen av helgelsen i Althaus' Ethik visar, icke utesluter ett framåtskridande i helgelsen under jordelivet — ett framåtskridande som vi t. o. m. skola själva kunna *erfara* — (s. 48), då frågas varför icke Gud skulle kunna tänkas på liknande sätt genomföra helgelsen i evighetens tillvarelseform. I Etiken stannar betraktelsen i den dialektiska bestämningen: det finns utveckling, och dock står det kristna livet ända till slutet i avgörelse, d. v. s. i samma dödsfara som vid den första avgörelsen. Varför skulle icke samma dialektik kunna tillämpas på Guds handlande med människan efter jordelivet?

Althaus' teologi har en skarp profil. Även på punkter där man icke utan vidare ställer sig solidarisk, känner man sig ha mycket att

lära. Och han har skrivit sin dogmatik i det hela med en stram pregnans, som om han medvetet behjärtade satsen, att varje överflödigt ord är en förolämpning mot läsaren.

## 5.

Ed. Geismars produktiva förmåga är beundransvärd. Inom loppet av de sista åtta åren har han skänkt oss inte bara det stora Kierkegaardsverket i sex delar utan också sin *Religionsfilosofi* (1924, 2 uppl. 1930), och *Etik* (1926), och nu som kronan på det hela Luthersk Troslære. De tre systematiska arbetena äro alltigenom samma andas barn, de äro som tre avsnitt av ett stort verk. Förf:s friska, omedelbara kynne döljer sig inte alltför ängsligt bakom de dogmatiska utredningarna, på ett underfundigt sätt håller han hela tiden en personlig kontakt med läsaren — ges det i nutida dogmatik något motstycke utom Martin Rades *Glaubenslehre*?

Geismar lämnar icke läsaren i tvivelsmål om var han dogmatiskt hör hemma; det är på linjen Stange, Holl, Althaus, Hirsch. Särskilt den sistnämndes inflytande är påtagligt. (Att det härvid f. ö. är fråga om ett ömsesidigt inflytande, därom ger förordet till Hirschs *Schöpfung und Sünde* besked.) Geismar vill vara utpräglat luthersk. Och emedan det är omöjligt att giva en framställning av den kristna tron och uppenbarelsen utan att överallt taga hänsyn till den genom reformationen uppkomna kyrkoklyvningen, kallar han sin troslära luthersk — en beteckning som Peisker, som vi funnit, ansett mindre tillfredsställande.

Med berömvärd raskhet preciserar förf. sin dogmatiska inställning redan på de femton första sidorna. Han upplyser älskvärt om skälet: det är för att göra det lätt för annorlunda tänkande att strax utfinna grunden till den bristande överensstämmelsen (s. 3 not 5). Hela hans tänkande vill vara existentiellt. Detta mångtydiga begrepp — man påminne sig pristävlan i *Christl. Welt* om den exakta innebörden av begreppet! — bestämmes här ut ifrån Luk. 11:28 och 2 Kor. 3:18. Livet skall formas, omgestaltas genom uppenbarelsen i Kristus. Varje tanke om kristendomen som inte är genomträngd av denna förutsättning är falsk. Förf. har därför beslutat att i sin troslära icke upptaga någon bestämning, vari icke detta existentiella är förutsatt. Troslärens grundläggande sats blir alltså: tron är en existentiell akt, den kristna tron är den existentiella inställningen till Guds i Kristus uppenbarade



kärlek. På denna ståndpunkt ställer sig trosläran och ser på kristendomen med trons öga, idet den ikke føjer andet til end Sagsammenhangen, der gør Troens Verden gennemskuelig. Att detta värv *kan* fyllas jämväl av en icke-troende bestrides icke. Allt beror då på ifall han lyckas leva sig in i trons livsrörelse utan att själv vara med i den. Det naturliga är, att trosläran skrives av en troende. I så fall blir troslärans tänkande existentiellt, det springer fram ur den tänkandes arbete på att förstå sig själv i hans livsinställning som troende kristen. Sålunda säger förf. från början klart ifrån, att hans troslära utgår från en subjektiv förutsättning. Men förutsättningen är icke vald godtyckligt. Dess överensstämmelse med Luthers syn på trons och frälsningens väsen kan, menar han, ledas i bevis. Det egenartade i Luthers kristendoms-tolkning finner han vara enheten mellan gudomlig kärlek, samvetsdom och syndaförlåtelse. Åter och åter kommer han tillbaka till Karl Holls ord om rättfärdiggörelsen hos Luther: ein Gnadenakt, der doch zugleich Gericht ist (s. 1 ff., 15). Vad trosläran har att uträtta är nu att ut ifrån trons ståndpunkt skildra *saksammanhanget*, den inre enheten i trons värld, förhållandet mellan Gud och människan, fattat såsom utgående från den sig uppenbarande Guden. Den ideala trosläran skulle skildra saksammanhanget utan att på någon punkt lägga till eller draga ifrån. Men ingen än så smidig inlevelse i det historiska religiösa stoffet kan lyfta dogmatikern till denna höjd. Ingen går fri från risken att stympta uppenbarelse-sammanhanget på grund av sin bristande tillägnelse. Risken beror inte bara på individuell begränsning utan också därpå, att synden tränger in jämväl i dogmatikerns tillägnelse. Denna fördömdjukande insikt skall komma till uttryck i trosläran så att dogmatikern står med lyhörd pietet inför det stoff han icke själv får användning för, idet han räknar med möjligheten att också detta kan tillägnas. Härigenom anser sig Geismar ha tagit avstånd från all ensidig objektivism lika väl som från all ensidig subjektivism (s. 17 ff.).

I motsats till Althaus som utgick från gudstanken, fäster Geismar sig vid att bestämningarna av Guds väsen och gärning bli förståeliga blott i ljuset av frälsningstillägnelsen. Här finner han indelningsgrunden. Troslärans innehåll kommer då att fördela sig på utsagor 1) om frälsningen, 2) om frälsningens meddelelse, 3) om Frälsaren, 4) om frälsningens Gud. Upprepningar ha vid stoffets behandling icke kunnat undvikas, och förf. är själv medveten om att de bero icke på tillfälligheter utan på indelningsgrunden (s. 104. not 65). Påfallande är huru starkt gudsrikestanken och eskatologin träda tillbaka.

Det i trosläran inneslutna tänkandet är enligt Geismar antinomiskt. När det heter att antinomi skall vara utmärkande för *varje* bestämning i trosläran, så att dess sanning i viss mening kan kontrolleras genom undersökning av antinomins förhandenvaro eller frånvaro (s. 49 f.), så frågar man sig emellertid, om inte här i viss mån föreligger en konstruktion. Att den kristne inför Gud känner på en gång bävan och tillit, är knappast, såsom förf. menar, tillräcklig grund för att utsträcka antinomierna till varje punkt av trosläran. I verkligheten har väl icke heller varje bestämning i den Geismarska trosläran antinomisk prägel.

Skall man peka på särskilda punkter i framställningen, karakteristiska för förf:s sätt att tänka, så kan erinras om behandlingen av nådens tillägnelse. En tillägnelse pure passive avvisas såsom otänkbar. Vad Gud verkar i människan är aktivitet. Lydnad, ånger, tro, hopp, allt sådant får mening endast såsom data hos den *strävande*. Förf. påpekar riktigt, att inom lutherdomen ofta funnits en obenägenhet att erkänna detta, beroende på fruktan för att förtjänsttanken skulle smyga sig in. Men det finns, säger han, alls ingen grund till att den strävande skall uppfatta sin strävan såsom medförande förtjänst inför Gud. Sträben er nu en Gang den centrale Ejendommelighed ved den, der forholder sig til Gud. Ellers vilde ingen af Imperativerne i Biblen give nogen Mening (s. 115 f.). Kierkegaard anföres icke här som hemulsman. Men tankegången är helt i hans anda. I avsnittet om Guds och människans samverkan framhåller Geismar, att Luther trots sin augustinska uppfattning likväl måste utgå från en synergistisk tankegång i sin praktiska förkunnelse. Ingen förkunnelse kan, menar han, undgå en dylik förutsättning (s. 120). — Men detta som har sin givna plats i det praktiska fromhetslivet får icke betraktas såsom fågelfritt inom teologin. Att människan står utan varje värde eller förtjänst inför Gud är ett bedömande, som icke utesluter insikten att det dock är två subjekt — Gud och det mänskliga jaget — vilkas aktivitet kommer varandra till mötes och som i denna mening samverka i tillägnelsen av frälsningen. — Vad Geismars resonemang angår så stannar det givetvis i en antinomi. Här är ju f. ö. en punkt, på vilken också en Fr. Traub är villig att erkänna en olöslig tankespänning, han som annars så kraftigt vill göra front mot talet om irrationalism och paradox i teologin.

I behandlingen av treenighetsläran utmynnar trosläran. Först kommer revisionen av treenighetsläran, därefter följer personlighetstankens användning på Gud och slutligen de båda avdelningarna: Guds

Kärlighet og dens Udtryk och Guds Visdom og dens Veje (s. 256 ff.). Mellan Fadern och Anden är omedelbar identitet. Förhållandet mellan Fadern och Sonen kan icke bestämmas på samma sätt. Fadern är med i Sonens kamp och lidande, och Sonen blir i uppståndelsen delaktig i den gudomliga kärlekens seger. Mellan Fadern och Sonen är icke omedelbar identitet utan ett enhetsförhållande, som blir till genom en historia, i vilken de olika momenten i Guds väsen läggas i dagen (s. 264). Geismar avböjer spekulationer över en Kristi individuella föruttillvaro (s. 259 f.). I det hela företräder han en Ande-kristologi, väl icke utan inverkan från Hirsch. För egen del håller jag före, att denna inställning är riktig, och att det ligger något i Schaeders sats i *Theozentrische Theologie*, att frågan om Anden är teologins huvudfråga.

TORSTEN BOHLIN.

ARTHUR CUSHAM MCGIFFERT: *A history of christian thought. Volume I. Early and Eastern. From Jesus to John of Damascus. Charles Scribner's sons. New York, London 1932. 352 sid.*

Att det idéhistoriska intresset för närvarande synes leva i en högkonjunktur har mer än en gång omvittnats i denna tidskrift. Senast i höstas presenterades här av Professor Aulén första delen av en ny kyrkohistoria, von Walters *Die Geschichte des Christentums*, i vilken det dogmhistoriska intresset är synnerligen väl tillgodosett. Under tecknad är nu i tillfälle att presentera första delen av ett större verk, som direkt har till syfte att teckna den kristna tankens historia. Denna första del behandlar urkristendomen och den grekiska teologin fram till Johannes Damascenus. En andra del kommer enligt författarens förord att tämligen omedelbart följa på denna. Den skall behandla västerns teologi från Tertullianus till Erasmus. I ytterligare en eller flera följande delar hoppas förf. kunna fullfölja sin framställning fram till modern tid.

Vad McGiffert här vill ge är en den kristna tankens historia, som, utan att bringa otillbörliga offer på populariseringens altare, skall kunna räkna på uppmärksamhet och läsas även utanför fackmännens och teologernas trånga krets. Diskussion med oliktänkande forskare förekommer i ytterligt ringa grad, en sak, som ju är en fördel ur lätt-

lästhetens synpunkt men som även har sina givna nackdelar, bl. a. den att den väg, förf. slagit in på, alltemellanåt kan synas otillräckligt motiverad, när de motiv, som föranlett andra forskare till ett annat ställningstagande, ej genom diskussion reducerats till det värde de enligt förf. äga.

McGiffert har uppdelat föreliggande del av sitt arbete i två »böcker», varav den första behandlar österns teologi till Ireneus' tid och den andra från Clemens av Alexandria till Johannes Damascenus. — Det är i synnerhet två artskilda religionstyper, som prägla den första av dessa perioder. Å ena sidan står »a mystical religion of redemption» till vilken G. hänför Paulus, de johanneiska skrifterna, Ignatius och gnostikerna. Han särskiljer här två former av mystik: 1. Den ontologiska. Denna betyder »the absorption of the human by the divine, or such a union between the two that the former is deified, or is endowed with certain qualities of the divine nature and thus transformed». Denna form möta vi enligt G. bl. a. hos Paulus. 2. Den epistemologiska, vilken gör gällande, att människan redan här utan förmedling kan lära känna och omedelbart skåda Gud. Å den andra sidan möta vi som en ännu allmännare utbredd typ religionen fattad »as a moral system based on divine sanctions», en ny lag, vars hållande är oundgängligt men också tillfyllestgörande frälsningsvillkor. Denna typ finna vi redan i åtskilliga av Nya Testamentets skrifter men framför allt bland de apostoliska fäderna. I grund och botten är det icke heller något annat vi möta hos apologeterna, vilkas teologi i stort tecknas på traditionellt sätt. Ireneus' betydelse ligger nu däri, att han sammanfört den legalistiska och den mystiska strömfåran till en systematisk enhet, vilken gör, att han bildar epok i den kristna tankens historia. Det är enligt McGiffert omöjligt att överdriva I:s betydelse. Han är den katolska teologins verkliga grundläggare. I den senare hälften av sitt arbete ger G. först en framställning av den alexandrinska teologin sådan den möter hos Clemens och Origenes. Efter en framställning av den s. k. monarkianismen följer så en redogörelse för de trinitariska och kristologiska stridigheterna och slutligen ett kapitel om Dionysius Areopagiten och ett om Johannes Damascenus. Även under denna epok är motsatsen mellan den »mystiska», »realistiska» frälsningsläran och den »etiska», »legalistiska» religionen en huvudsynpunkt varmed förf. hjälper sig tillrätta. Emellertid är det ogörligt att på det utrymme, som står mig till buds, lämna något referat av den behandling det rikhaltiga materialet rönt. Icke heller kan jag

närmre diskutera de synpunkter, förf. lägger på materialet, helst som jag nödgas erkänna, att jag på åtskilliga punkter finner dem föga tillfredsställande. Vad man först och främst begär av ett arbete som detta är väl emellertid, att det i varje fall på väsentliga punkter skall vara fullt à jour med forskningens senaste landvinningar. Tyvärr synes mig G:s arbete ej alltid uppfylla detta krav, ett omdöme som jag vill styrka genom att hänvisa till förf:s behandling av Ireneus. I den bibliografi, som avslutar boken, saknar man under kapitlet om I. Friedrich Loofs' senaste monografi av år 1930, *Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus*,<sup>1</sup> och det är av förf:s framställning att döma knappast möjligt, att han tagit del av det. G. presenterar Ireneus som en av de få verkligt originella och skapande tänkarna i kyrkans historia, den mest inflytelserike av de tidigare fäderna, som en teolog med en i stort enhetlig, klart genomtänkt åskådning. För det första är det högst diskutabelt om Ireneus' skrifter i Orienten haft det inflytande man vanligen tycks taga för givet.<sup>2</sup> Beträffande denna fråga är det givetvis nödvändigt att skilja mellan två saker. Att de teologiska tankar, som vi möta hos Ireneus, också möta i senare teologisk tradition är väl obestriddigt, men det är nu en sak för sig. Att direkt återföra dem på Ireneus är en annan, som kräver ytterligare motivering. Vad så den systematiska kraften och originaliteten hos Ireneus beträffar, så torde det ingalunda vara nödvändigt att i detalj svärja på Loofs' framställning för att övertyga sig om, att McGifferts teser innebära en måttlös överdrift. Loofs' framställning av Theophilus hade f. ö. kunnat ge G. anledning till en omprövning av skildringen av apologeternas teologi. Nu drar han en skarp gräns mellan dessa och Ireneus. Är det nu så, att, som Loofs gör gällande, Ireneus' djupaste och originellaste tankar äro hämtade från Theophilus, blir ju G:s hela konstruktion värdelös. — Endast ännu ett exempel på att förf. synes otillbörligt ha negligerat vissa av forskningens senaste rön. I sin framställning av Origenes bygger han i väsentlig mån på *De principiis*, som ju endast existerar i latinsk översättning. De Faye har på övertygande sätt visat, att i synnerhet Rufinus förvanskade de grekiska texterna. Ingående visar han genom analys av grekiska texter och *De princ.* I, 6: 4, II, 2: 2 m. fl. ställen, att O. lärt, att de andliga väsendena existera utan kroppslig existensform, men att Rufinus, för vilken det tedde sig som häresi att något utom Gud vore rent andligt,

<sup>1</sup> Jfr min recension i denna tidskrift, årg. 1931, h. 4, s. 376 ff.

<sup>2</sup> Jfr Eugène de Faye, *Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, III s. 11.

låtit Origenes säga raka motsatsen till vad som varit dennes mening. Just dessa Rufinusställen citeras av McGiffert som bevis för att O. trott på en kroppslig uppståndelse, emedan »no spirit can exist without a body except God». Detta är ju f. ö. en högst central punkt för förståelsen av Origenes' hela tankevärld, både »kosmologin» och »soteriologin». — Med de reservationer, jag nödgats anföra mot McGifferts arbete, vill jag dock ej ha sagt, att det skulle sakna allt intresse. För en svensk läsare kan det vara tankestimulerande att se problemen upplagda och behandlade från utgångspunkter, som ha föga gemensamt med de synpunkter, som på denna sidan Atlanten alltmer arbeta sig fram.

FOLKE BOSTRÖM.

# D I S K U S S I O N S I N L Ä G G

## DOCENT EKLUNDS LUTHERTOLKNING.<sup>1</sup>

Sitt genmäle på min recension har docent H. Eklund betecknat såsom »ett försvar för en Schelertolkning». Vad jag hade väntat och önskat, vore i stället »ett försvar för en *Luthertolkning*», då min recension ju i främsta rummet riktade sig mot doc. Eklunds behandling av Luther.

Med sitt svar har han emellertid endast givit ytterligare belägg för min tes: »Schelers åskådning känner förf. grundligt, Luthers mindre». När jag på vissa konkreta punkter pekat på misstag och förvanskningar beträffande *Luthers* tydligt uttalade och av den nutida Lutherforskningen fullständigt klarlagda uppfattning, så lämnar förf. dessa frågor åt sitt öde och tar instinktivt sin tillflykt till frågan om *Schelers* uppfattning, där han uppenbarligen känner sig betydligt mera hemmastadd än i Luthers. Nu är det åtskilligt i förf:s svar även beträffande Scheler, som behövde ställas till rätta. Att jag likväl icke växlar in på detta spår, beror emellertid icke endast på utrymmets begränsning. Det skulle också bara bidra till att blanda bort *saken*, som det här gäller: frågan om förf:s behandling av Luther.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Detta diskussionsinlägg var ursprungligen avsett för Svensk Teologisk Kvartalskrift 1932, sista häftet, i omedelbar anslutning till doc. Eklunds genmäle. Då det emellertid kommit att publiceras först i detta häftet och inläggen sålunda kommit att ryckas isär, hade ett utförligare referat av frågeläget måhända varit önskvärt. I stället må här generellt hänvisas till min recension i Sv. Teol. Kvartalskrift 1932, sid. 269—281 samt till doc. Eklunds genmäle därs. sid. 395—402.

<sup>2</sup> Vid sitt försök att flytta tyngdpunkten över från Luther till Scheler kommer förf. ett par gånger (sid. 397, 402) tillbaka till att han i sin avhandling på en punkt yttrat en avvikande uppfattning mot min behandling av Scheler i mitt arbete »Eros och agape». Då förf. synes lägga stor vikt härvid — det rör enligt honom »en mycket väsentlig punkt» — bör kanske något sägas därom. Då jag hade att recensera förf:s arbete, såg jag icke som min uppgift att undersöka, om förf. i allt överensstämde med min uppfattning. I jämförelse med vad jag i övrigt hade att framhålla tedde sig denna punkt som en sådan bagatell att jag ej ett ögonblick reflekterade på att upptaga den till behandling. Däremot förbigick jag den icke därför att det ej skulle

Min första uppgift blir alltså att söka för förf. klargöra, vart min kritik av hans Lutherbehandling egentligen syftade, vilket synes hava gått honom alldeles förbi. Härvid skulle det givetvis föra alltför långt att upprepa och närmare utföra hela raden av mina invändningar. Jag vill därför inskränka mig till att exemplifiera saken på en enda punkt. Sedermera kan jag, om den fortsatta diskussionen skulle visa det önskvärt, återvända till någon eller några av de andra punkterna och underkasta dem en liknande behandling.

Som exempel väljer jag *Luthers distinktion mellan »kött och ande»* (»Fleisch — Geist») och vad förf. gjort av densamma.

Det är ju allbekant, vilken central ställning denna distinktion intar i Luthers etik. Den »köttsliga» människan är den själviska, den mot Gud fientliga människan. Den »andliga» människan är den av Gud vunna och omskapade människan. Genom sin distinktion »kött — ande» träder Luther i *skarpaste opposition* mot den åskådning, som vill låta kött och ande utgöra två delar hos människan och enligt vilken hon skulle ha det »köttsliga» gemensamt med den under henne lig-gande naturen, det »andliga» gemensamt med den himmelska världen. Människan är icke för Luther detta gränsväsen mellan tvenne världar med något från vardera och med möjlighet att stiga upp i den högre eller sjunka ned i den lägre världen. Hon är rätt och slätt den av Gud skapade konkreta människan, som antingen i själviskhet kan vända honom ryggen (den köttsliga människan) eller i lydnad och kärlek leva i hans gemenskap (den andliga människan).

Vad har nu förf. gjort av denna Luthers åskådning? Om det mänskliga livet enligt Luther antingen är »köttsligt» eller »andligt», så skall detta enligt förf. vara liktydigt med Schelers motsats: »djurisk» eller »övermänsklig»; det skall betyda, att »allt mänskligt liv dock till sist innehåller båda delarna», både något djuriskt och något övermänskligt. Naturen under henne och Guds rike över henne, dessa båda betingande människans ställning. Hon har ingenting, som icke står i förbindelse med antingen det ena eller det andra av dessa riken. »Es gibt vara åtskilligt att säga om förf:s behandling även på denna punkt. Jag hoppas att annat tillfälle skall erbjuda sig att mera ingående utreda denna fråga. Här vill jag endast helt kort påpeka, att förf. på ifrågavarande punkt får Schelers uppfattning att någorlunda stämma med Luthers endast genom att 1) med tystnad förbigå den halva sida hos Scheler, som jag citerat såsom belägg för mitt påstående, 2) förväxla de båda synpunkterna »coram Deo» och »coram hominibus» hos Luther, samt 3) fälla det för varje Lutherkännare ganska frapperande omdömet, att det väl är självklart, att syndaren »coram hominibus» enligt Luther är bättre än den rättfärdige.



beim Menschen keine 'Regung' und kein 'Gesetz', das sich nicht ausser in seinem eigenen Leben auch entweder in der unter ihm liegende Natur oder auch im Reiche Gottes findet». Det »köttsliga» i sitt väsen skall människan alltså ha gemensamt med naturen under henne, det »andliga» med Guds rike över henne.

Nu frågas: är detta icke att förvanska innebörden i Luthers distinktion »kött — ande»? Vem kan undgå att märka, att den här blivit omtolkad till sin diametrala motsats? I min recension avtryckte jag (sid. 276) ett längre citat ur förf:s framställning, där just den ovan explicerade förvanskningen föreligger, och fogade därtill följande anmärkning: »Det vore en lätt sak att påvisa, att de lutherska begreppen 'fleischlich' och 'geistig' endast genom att omtolkas till sin diametrala motsats få någon mening, då de infogas i detta sammanhang. Emellertid torde det vara överflödigt att ytterligare kommentera detta uttalande [= det nyss anförda citatet från doc. Eklund]. Den som känner Luther känner i varje fall icke igen honom här» (rec. sid. 277). På grund av frågans elementära art trodde jag, att denna antydning skulle vara mer än tillräcklig. Att så icke var fallet, röjer doc. Eklund, då han gentemot mitt påpekande angående hans omtolkning av begreppen geistig — fleischlich till deras diametrala motsats genmäler: »För att dessa påstående skola äga något värde fordras dessutom direkta belägg från min framställning, vilket icke har givits» (sid. 399). Jo, sådana belägg ha visst givits, och att förf. icke förstått detta får vara min ursäkt, att jag i en så enkel fråga varit tvungen att komma med en utförlig förklaring.

Efter att sålunda hava exemplifierat, vart min kritik syftade, kan jag nu övergå till min *andra uppgift*, nämligen att helt kort taga ställning till förf:s försvar. Jag följer då hans framställning punkt för punkt. Om jag härvid delvis uttrycker mina invändningar i form av frågor till förf., sker detta ej för att framtvinga svar på just dessa frågor, utan emedan denna form möjliggör en mera kortfattad behandling. Om läsaren med dessa frågor går till motsvarande punkt i doc. Eklunds svar, så upptäcker han omedelbart vad jag finner otillfredsställande i detta, utan att jag behöver utförligt referera förf:s framställning.

1. Vill förf. bestrida, att han i sin framställning principiellt godkänt motsatsen mellan »sola fides» och »fides caritate formata» såsom utgångspunkt för avgränsningen mellan evangeliskt och katolskt, men

att han därefter finner denna synpunkt alltför »abstrakt» och därför vill komplettera den med den mera »konkreta» *antropologiska* synpunkten? Förf. går i sitt svar med tystnad förbi detta, liksom ock den motsägelse, i vilken han därigenom invecklar sig, och som jag i min recension påtalade med följande ord: »Hur är det möjligt, att Scheler, då motsatsen mellan evangeliskt och katolskt bringas på en abstrakt formel, på det häftigaste bekämpar den evangeliska åskådningen, men därefter, sedan samma motsats erhållit ett mera konkret uttryck, visar sig hylla alldeles samma åskådning, som han nyss bekämpade? I själva verket förhåller det sig icke heller så. Någon sådan motsvarighet mellan Luthers och Schelers antropologi, som förf. menar sig finna, existerar överhuvud taget icke» (rec. sid. 275). — Allt detta går förf. förbi, och ordar i stället om att han i olika sammanhang kommit tillbaka till frågan om »fides caritate formata» och då funnit Scheler gå på den katolska linjen. Men vad har detta med min anmärkning att göra?

2. Punkt 2 är redan delvis berörd ovan vid behandlingen av distinktionen »kött — ande». Vad förf. under denna punkt säger om Scheler, kunde snarast väcka vissa misstankar att det ej står så väl till med hans kännedom om Scheler. Ingen fördomsfri läsare av Schelers uppsats »Zur Idee des Menschen» torde ur densamma kunna utläsa en tendens i direkt motsats till all erosfromhet. Denna uppsats tjänar dock ett helt annat syfte, vilket förf. i huvudsak riktigt återgivit i sin avhandling, men nu förbigår med tystnad. Att Scheler i ett visst historiskt sammanhang också omnämner Luthers uppfattning, förändrar ej i något avseende saken.

Vid tolkningen av det utav mig anförda Schelercitatet: »Nicht der 'Mensch betet' — er ist das Gebet des Lebens über sich hinaus; 'er sucht nicht Gott' — er ist das lebendige X, das Gott sucht!» söker förf. under upprepat framhållande av att Schelers uttryck här som ofta äro dunkla och ytterst tvetydiga genom allahanda tolkningsåtgärder få det att ha avseende icke på människans kärlek till Gud, utan i stället på Guds kärlek till människan. Varför på detta sätt gå över ån efter vatten? Scheler har dock i den omedelbara fortsättningen till detta citat tydligt nog givit tillkänna vad *han* menar, och att det här just är fråga om *kärleken till Gud*. »Er [der Mensch] vermag es zu sein und vermag es in dem Masse, als sein Verstand und seine Werkzeuge und Maschinen ihm mehr und mehr freie Musse zur Kontemplation Gottes und zur Liebe zu Gott geben . . .; dass sie also sein Wesen mehr und mehr durchlässig machen

für den Geist und für die Liebe, die in allen ihren Regungen und Akten — wie Stücke einer Kurve — ausgezogen und geeint die Richtung auf ein Etwas haben, das den Namen 'Gott' hat. Er ist das Meer; sie sind die Flüsse. Und von ihrem Ursprung an fühlen die Flüsse schon das Meer voraus, dahin sie fließen» (Scheler: Vom Umsturz der Werte, I, sid. 296). För den som är något bevandrad i erösfromhetens uttryck tiderna igenom är denna bild med floderna och havet icke något obekant.

3. a) Finner förf. det lämpligt att i ett utförligt kapitel (50 sidor), som är ägnat åt »efterföljdstanken», och där han vill påvisa en vittgående överensstämmelse mellan Luther och Scheler, med tystnad förbigå den negativa instans, som ligger i Luthers allbekanta yttranden om efterföljdstanken (och icke blott den grovt moralistiska)? Även om förf. tror sig om att undanröja denna negativa instans, hade väl åtminstone en undersökning varit påkallad. — b) Finner förf. det vidare lämpligt, att detta utförliga kapitel gestaltas så, att man ur detsamma måste få en felaktig bild, vilken först korrigeras genom »den vidare utvecklingen i förbindelse med ångerns och samvetets begrepp, vilka begrepp först fullt avslöja förebildsprincipens innebörd»? Och huru kan man i efterföljdskapitlet med framgång konfrontera Schelers förebildstanke med Luthers åskådning, innan den förstnämnda ännu hunnit fullt avslöja sin innebörd?

4. Förf. är missnöjd med mina »recensionsmetoder» att kritisera en — som han också nu själv tycks erkänna — förfelad analogi, vilken han framställt »alldeles i förbigående» på »tre textrader» (kurs. av doc. Eklund). Härvid har jag emellertid låtit mig bestämma av ungefär samma tanke, som förf. ger uttryck åt i sitt arbete, sid. 60: »Der Ausdruck wird zwar beiläufig in einer Paranthese angewandt, aber im Hinblick auf das im Übrigen von der katholischen Kirche Gesagte ist man berechtigt, ihn als besonders charakteristisch für Schelers Intentionen zu betrachten». Den av mig kritiserade analogien är nämligen mycket signifikativ för den lättvindighet, varmed förf. överhuvud finner analogier. För övrigt framställes den icke så »alldeles i förbigående». Då det här talas om »tre textrader», torde detta vara ett tryckfel för »tjugotre».

5. a) Menar förf. att en framställning av saligheten, som »medvetet vill bortse från 'läran om Gud'», överhuvud är komparabel med Luthers uppfattning av saligheten? — b) Menar förf. att blotta förekomsten av ordet »Heil» i något avseende bidrar till att närma Schelers uppfattning

till Luthers? Ty att Luther med »Heil» icke menat ens något åt samma håll som Scheler, ligger väl efter förf:s referat av Schelers uppfattning under punkt 5 i öppen dag.

6. Detsamma gäller om sådana uttryck som »amare in deo» eller »sich im vollen *Verlieren* seiner selbst neu 'in Gott zu gewinnen'», ur vilka förf. tydligen utläser alldeles för mycket. Dessa uttryck innehålla dock ingenting annat än god augustinism, vilken aldrig saknat hemortsrätt inom katolicismen.

Härmed ha vi nått tillbaka till något, som måste bli en huvudinvändning mot förf:s avhandling: om Scheler skall jämföras med någon äldre uppfattning, så är *det naturliga jämförelseobjektet icke Luther, utan Augustinus*. Här kan man med helt annan rätt tala om analogier.

Mina invändningar mot doc. Eklunds framställning gällde 1. olycklig frågeställning och saknad av vetenskaplig metod samt 2. bristfällig kännedom om Luthers åskådning. Båda invändningarna hava utförligt motiverats och illustrerats. Då doc. Eklund i sitt svar alldeles gått förbi den förstnämnda gruppen av anmärkningar (jfr rec., sid. 273 ff.) och även i huvudsak lämnat Lutherfrågorna obesvarade genom att i stället skjuta Scheler i förgrunden, har hans svar icke kunnat rubba på det negativa resultat, i vilket min granskning utmynnade. Härvid vill jag emellertid uttryckligen betona, att den granskning jag företagit icke avsett något bedömande från specimineringssynpunkt, utan blott gäller den vetenskapliga sakfrågan. Att denna icke genom oaktsamhet förvanskas är av sådan vikt, att en viss tydlighet från min sida här var oundgänglig. Desto mera vill jag därför till sist framhålla, att de fel, som jag här måst påtala, äro sådana som så lätt inställa sig i ett förstlingsarbete, där det icke blir vederbörligen metodiskt tuktat. Det är sådant, om vilket man säger: bättre lycka nästa gång.

ANDERS NYGREN.

## LUTHER OCH SCHELER.

Ett genmäle.

Då undertecknad vid försvaret för min framställning av förhållandet Luther—Scheler<sup>1</sup> angrep saken från den synpunkten, att Schelers

<sup>1</sup> I avhandlingen »*Evangelisches und Katholisches in Max Schelers Ethik*». Försvaret i Sv. T. Kv., H. 4, 1932.

uppfattning först borde klargöras, skedde detta därför, att jag enligt prof. Nygrens kritik »rätt genomgående anpassat Luther efter Scheler» (rec. 276) och »förtroendefullt accepterar» Schelersk »vantolkning» av Luther (rec. 279).<sup>1</sup> Jag fattade detta så, att vissa Schelerska tankar ha bildat utgångspunkt för mina vantolkningar och misstag och ansåg därför den grundläggande frågan vara, vilka från Scheler hämtade uppfattningar och tydningar, som skulle ha påtvingats Luther. Detta framgår klart av mitt första svar, som vill göra gällande, att av jämförelseleden Scheler—Luther ingendera är »erosteologi» emedan en utgångspunkt i den Schelerska erosteologien icke har varit bestämmande för jämförelsen. En påstådd Luthertolkning i erosriktning kan knappast behandlas principiellare än efter denna metod, som ser till själva dess rot och upphov. Och mitt val av utgångspunkt betyder alltså en direkt anpassning till kritikens anläggning<sup>2</sup> men också ett sakligt motiverat grepp om själva det centrum, varifrån förvanskningarna skulle ha utgått. En tolkning av saken som »tillflykt till frågan om Schelers uppfattning» (»Doc. Eklunds Luthertolkning», 88) är därför en i onödan framkastad psykologisk hypotes om en sak, som redan har fått en saklig och principiell motivering, vilken åtminstone kan diskuteras. Ännu onödigare är, särskilt med tanke på osäkerheten i alla psykologiska förmodanden, hypotesen om ett »instiktivt» tillflyktsstagande.<sup>3</sup>

För att emellertid försöka undvika varje sken i ena eller andra riktningen skall jag i det följande hålla mig tämligen pedantiskt till det nya diskussionsinläggets problemställningar och således, där prof. Nygren föranleder därtill tala direkt om Luther. Som första fråga ger sig härvid distinktionen mellan »kött» och »ande».

De allbekanta drag i Luthers antropologi, som av prof. Nygren anförs stå i huvudsak i full överensstämmelse med dem jag utgått ifrån, och tanken att mina satsar skulle kunna föranleda en tolkning

<sup>1</sup> Jfr. också sid. 278: »tillvägagångssättet är... detsamma som eljest: Luther omtolkas efter Scheler». Ytterligare belegg för denna synpunkts starkt framträdande betydelse i rec. finnas sid. 275 (nederst), 276: »under inflytande av Schelers uppfattning» har en omtolkning skett och detta förhållande »berör... icke blott en enstaka punkt i utredningen, utan sätter sin prägel på denna i dess helhet». Se vidare 277 samt 280. — Det är *innebörden* i dessa belägg, som bör observeras, medan naturligtvis antalet i och för sig spelar en mindre roll.

<sup>2</sup> Observeras bör hur nära mitt svar faktiskt följer recensionens konkreta del.

<sup>3</sup> Till den i en not (»Doc. Eklunds Luthertolkn.», 88) givna behandlingen av min kritik mot prof. Nygrens »Eros och Agape» må tills vidare endast göras några förtydligande påpekanden. Påståendet i *första* punkten, att jag »med tystnad förbigår» den »halva sida» hos Scheler, som prof. Nygren citerar är oriktigt (jfr. t. ex. beläggen om denna sida i mitt första svar, 396) såvida därmed menas mera än att i detta sammanhang »agape-sidan» under abstraktion från den andra har behandlats för sig. Invändningar häremot äro väl dock, då den sida prof. Nygren talar om aldrig har förnekats utan i andra sammanhang utförligt analyseras, tämligen meningslösa. Det »ganska frapperande omdömet» i den *tredje* punkten har av professor Nygren återgivits vilseledande. Observera att i min text står »(Selbst-) Gerecht» (Ev. u. Kath. 83). Prof. Nygren återger rätt och slätt »bättre än den *rättfärdige*» (båda kursiv. gjorda här), vilket måste vilseleda den läsare, som bara har sett prof. Nygrens framställning. Den *andra* punkten utelämnas såsom för obestämd att besvara.

i riktning mot vad som för tillfället kan kallas »delantropologi» har varit mig ytterst främmande. Jag har icke räknat med så grova missförstånd och därför kanske stundom varit något bekymmerslös vid de tillfälliga anpassningarna efter Schelerska formuleringar. Utan vidare erkännes, att det ställe, som prof. Nygren närmast tagit sikte på, innehåller vissa oklarheter i uttryckssättet. — Om man emellertid ser varje tanke i dess sammanhang är betydelsen icke synnerligen svår att komma åt. Sammanhanget med den lutherska »totalitetsaspekten» finns angivet i citatets början i det »Entweder — Oder», vilket säges leda till »besonderen paradoxalen Konsequenzen» (rec. 276, Ev. u. Kath. 46). Den *delning* mellan natur och ande, som prof. Nygren sedan finner är mera rationell än paradoxal, vilket är en antydning om att meningen är en annan. Stället anknyter till min tidigare utredning av den lutherska totalitetsaspekten enligt vilken ett antingen — eller förbjuder att människan betraktas såsom till sin ena del kött till den andra ande: Luther hävdar »die Ganzheit und Unteilbarkeit der Person» och »Geist und Fleisch sind ein einziger Mensch» (Ev. u. Kath. 25).<sup>1</sup> Eller för att anföra ett tydligare programmatiskt belägg: »man darf (enl. Lutherskt betraktelsesätt) . . . mit keinen theoretischen oder praktischen Mitteln verbergen, dass der Mensch von Gott als eine Einheit und Ganzheit betrachtet wird, und dass er als eine einzige unteilbare Ganzheit verantwortlich ist» (ib.). Allt detta gör, att »beide Teile» (= neutralt »bådadera») i avseende på »natur» och »ande»<sup>2</sup> icke syftar på »något» djuriskt och något övermänskligt i betydelse av *delar*, så att människan är ett »gränsväsen mellan tvenne världar med något från vardera» (»Doc. Eklunds Luthertolkn.», 89). Ett *antingen* — eller med avseende på människan *som helhet*<sup>3</sup> utesluter dock just ett sådant »både — och» och det »både — och», som återstår är *formellt* detsamma som hos Luther och innebär samma problem: hur kan människan, som ju alltid är en helhet, vara på samma gång »fientlig» mot Gud och »omskapad» av honom (»Doc. Eklunds Luthertolkn.», 89). *Antingen* vänder hon Gud ryggen eller lever hon i gemenskap med Gud (ib.), men *ändå* är människan »simul justus et peccator». Antingen rör man sig som helhet i den »naturliga» rörelseriktningen eller också i den som hör Guds rike till, men ändå påträffas hos människan båda rörelseriktningarna samtidigt. Saken är en paradox, som till formen har samma struktur hos Luther och Scheler: ett *antingen* — eller mellan *helheter* men ändå i en *viss mening* »både — och».<sup>4</sup>

För att därefter komma till själva *innebörden* i »antingen — eller» så är det utan vidare oriktigt, att jag skulle anse den lutherska mot-

<sup>1</sup> Jfr. vidare (om Luther): »jede Einschränkung der Gesamtbetrachtung bedeutet ein Abwälzen der Verantwortung für etwas, das im oder beim Menschen geschieht» (ib.).

<sup>2</sup> Parallellens närmare innebörd skall strax beröras.

<sup>3</sup> Att människan för Scheler är en helhet framgår t. ex. av de hithöriga beläggen i Ev. u. Kath. 8, 9 och den sedan ofta återkommande tillämpningen.

<sup>4</sup> Jfr. här t. ex. Ev. u. Kath. 28 ff. och Ljunggren, »Synd och skuld», 58, där den »andra aspekt», som här måste förbigås framträder.

satsen mellan kött och ande *liktydig* med den här nämnda Schelerska. »Liksom» («wie») betyder, att en *parallell* förefinnes mellan den lutherska och några av de bestämningar, varmed Scheler har fyllt sitt terminologiskt olyckliga och med vissa inkonsekvenser tillämpade schema »djuriskt» — »övermänskligt» (eller »Leben» — »Gott», »Natur-Dasein» — »Person», »der alte Adam» — »der Wiedergeborene» o. s. v. Se Vom Umsturz der Werte, I, 296, 301, 302).<sup>1</sup> Vad som föreligger är alltså en *jämförelse* men icke en *identifiering*, vilket har uttalats direkt då på föregående sida »die vom Problem 'Tier und Mensch' aus gewonnene Grenzlinie» har betecknats såsom »trotz allem in vielem die gleiche wie die Luthersche» (Ev. u. Kath. 45). Den tanken, att »naturen» och Guds rike betinga människans ställning, och därför varje hennes »Regung» måste anses tillhöra endera är självfallet i och för sig tillgänglig för många tydningar helt beroende på vad Scheler kan ha lagt in i »natur» och »Guds rike» och de parallelluttryck, som kommit till användning. Men en av innehållsbestämningarna och den som hos mig figurerar såsom parallell till Luther har, framställd i anslutning till motsatsen »salighet» — »förtvivlan», visats ligga mycket nära motsatsen »själviskhet» — »lydnad och kärlek» («Doc. Eklunds Luther-tolk.», 89). Ty antitesen salighet — förtvivlan är objektivt sett en motsats mellan nåd och naturlig<sup>2</sup> egenvilja (egocentricitet).<sup>3</sup> Utom nåden och försåvitt människans liv på ett eller annat sätt (såsom »perfektionism» eller eudämonism) är »Flucht vor einer durchgreifenden Entscheidung» (Ev. u. Kath. 186) inför nåden är hon nödvändigt egocentrisk. Varje religionsuppfattning, som icke exklusivt bygger på nåden såsom väsenskonstituent i totus-homobegreppet är alltså perfektionism »in täuschender Form» eller öppen eudämonism — egenvilja (ib.). Detta visar hur litet som faktiskt ur ledet »tierisch», »naturlig» o. s. v. kan utläsas innan de moment under det grova schemat ännu ha utpekats och bestämts, varom det i sammanhanget kan vara fråga.<sup>4</sup> Det visar också, att prof. Nygren alls icke har berört mitt innehållsliga angivande av ledet »natur» i schemat utan i stället för att ta reda på fakta konstruerat av ord. Hela resonemanget bygger på några isolerade och mot huvudtanken i ett helt arbete pressade och omtolkade satser.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Det är fullständigt meningslöst att börja analysera utifrån ett par godtyckligt valda ord i detta värdslösa schema i stället för att söka överblicka de faktiska tendenser, som ha trängts in under detsamma och bland dessa fastställa, vilken som verkligen har påstått vara jämförbar med Luther. Prof. Nygrens förfaringssätt erinrar här i ett hänseende (formellt) starkt om jesuiten Grisars närsyna metod i Lutherforskningen. Jämföras kan t. ex. hur denne *stöder sig* på den terminologiska oegentligheten i ordet »kött» hos Luther (Se »Luther», 2. Aufl. I, 396, o. III, 993—995). En sakligt sett obesvarad fråga är i båda fallen, varför så mycket i bevisningen skall ställas på just denna skruv.

<sup>2</sup> Självfallet måste detta begrepp och därmed samhöriga vid *fullständigt* bestämmande förstås utifrån Schelers hävdande av syndafallet: »Am Beginn dieser Weltgeschichte steht eine Schuld» (Vom Ewigen im Menschen, 55).

<sup>3</sup> Jfr. om Schelers »reine 'Unselbstigkeit'» Ev. u. Kath. 72 ff.

<sup>4</sup> Obs. hur uttryckligt det på sid. 45, 46 hänvisas till »den följande undersökningen». Varför i stället för att alls beröra just de här anförda tankarna tillskriva mig en rakt motsatt mening?

<sup>5</sup> Det hade — om Prof. Nygren riktigt uppfattat och återgivit tankegången i

Jag övergår därefter till ett svar i största korthet på de i prof. Nygrens senaste inlägg uppställda frågorna.<sup>1</sup>

1. I den första av dessa är det som säges om mitt val av en konkretare, antropologisk utgångspunkt i huvudsak riktigt och uppenbart. Jag har sagt ungefär detta och prof. Nygren har återgivit ett yttrande om saken. Däremot har jag icke invecklat mig i någon motsägelse utan endast konstaterat och utförligt framställt en sådan hos Scheler: denne befinner sig, för att summariskt antyda vad som utfört bildar en stor del av mitt arbete, i sin antropologi under kategorien »sola fides» medan han i vissa bestämningar av kärleken (och gemenskapen)<sup>2</sup> befinner sig under kategorien »fides formata». Hur det är möjligt »att Scheler, då motsatsen mellan evangeliskt och katolskt bringas på en abstrakt formel, på det häftigaste bekämpar den evangeliska åskådningen, men därefter, sedan samma motsats erhållit ett mera konkret uttryck . . ., visar sig hylla alldeles samma åskådning, som han nyss bekämpade» (rec. 275) är heller icke så svårt att förstå. Detta »nyss» betyder ju här ofta något tiotal år, och att en författare genom påverkningar utifrån i konkreta sakfrågor råkar i motsats till mera abstrakta idéer, som han annars har hävdad är varken underligt eller ovanligt. Jag måste i varje fall tills vidare helt enkelt stanna inför faktum: Schelers tänkande är i denna huvudpunkt motsägande och ingen bevisning har presterats för förenligheten av antropologien med fides-formatatanken. — Att »allt detta» har förbigåtts är bokstavligt oriktigt då mitt svar utgår ifrån just den sista av de citerade satserna (första satsen av punkt 2 i mitt första svar). Innehållsligt oriktigt är påståendet därför, att båda de led mellan vilka den påtalade motsägelsen råder har utförligt behandlats just i svaret: alltså Scheler under »fides formata» (i en sida av kärleken-gemenskapen) contra Scheler under »sola fides» (i antropologien). (Se mitt första svar sid. 396—399. Det förra ledet behandlas under punkt 1, det andra under 2.) Eftersom detta är ett faktum och det f. ö. bör vara tydligt för varje läsare, som känner huvuddragen av mitt arbete, var motsägelsen där påstås ligga, måste prof. Nygrens fråga »vad detta har med hans anmärkning att göra» (beträffande mitt »ordande» om fides-formatafrågan) anses besvarad redan innan den ställdes.

2. Schelers uppsats »Zur Idee des Menschen» innehåller, försåvitt den i uttalad motsats till den »grekisk-klassiska» definitionen av människan utvecklar en av »nåd» och »positiv uppenbarelse» i teistisk mening exklusivt beroende människouppfattning, en erosfromheten rakt motsatt tendens.<sup>3</sup> Denna kan kompletteras utifrån den »Bewegungshär berörda ställen, vilket icke är fallet — varit rimligt att tala om tillfälliga inkonsekvenser i min Lutherframställning. Men att så som nu sker »exemplifiera» och karaktärisera en helhet som *uppenbart* går i rakt motsatt riktning (d. v. s. genomgående bygger på helhetsaspekten) är däremot icke rimligt.

<sup>1</sup> Citaten i det följande återfinnas, där annat ej anges, i motsvarande punkt av «Doc. Eklunds Luthertolkn.»

<sup>2</sup> Se t. ex. Ev. u. Kath. 56 ff.

<sup>3</sup> För motiveringen till att detta är *huvudtendensen* hänvisas till 2. punkten i mitt första svar och till de motsvarande sammanhängen i avhandlingen.



umkehr der Liebe», som Scheler hävdar som kristen och själv ansluter sig till (2. punkten i mitt första svar). Det av prof. Nygren citerade om kärleken »till» Gud är tydligt erosbetonat, men detta visar blott, hur nära varandra motsägande tankar stundom ligga hos Scheler. Intet är därmed sagt mot min framställning, som just hävdar denna motsats mellan erostankar och agape- eller rena nådesidéer. Först då prof. Nygren visat, att *allt* kan förklaras såsom eros eller erosbetonat — alltså även kärlekens »Bewegungsumkehr»<sup>1</sup> — faller min tes om agape-tendensens förefintlighet bredvid erostendensen.

3. a) Jämförelsen mellan Luther och Scheler bygger på det faktum, att vad Scheler lagt in i »efterföljelse» har mycket litet med gängse betydelser att skaffa. Termens innehåll motsvarar närmast det lutherska »tro» (se t. ex. Ev. u. Kath. 116 ff.). Luthers yttranden om efterföljelsen träffa därför ingenting som, så vitt jag kan se, ens liknar efterföljelse i den specifikt Schelerska meningen och bilda icke en negativ instans mot denna tanke. Prof. Nygrens invändningar (i rec.) bero på ett åsidosättande av detta faktum, att en olikhet i jämförelse med den vanliga betydelsen här föreligger. b) Den som påstår nödvändigheten av en »felaktig bild» och en »korrigerig» i det följande må visa, vari den abstrakta och konkreta delen stå i motsats till varandra.<sup>2</sup> — Den sista frågan visar knappast på någon större svårighet. Emedan efterföljelse såsom ett förhållande mellan »hela» personer eller »konkreta aktcentra» har så många sidor är en viss abstraktion nödvändig. Varför kunna icke de abstrakta dragen jämföras t. ex. innan de belysts utifrån de resp. samvetsåskådningarna?

4. Beträffande den här påtalade analogien mellan Luther och en riktning under medeltiden, så vore den felaktig om den hade gällt mer än en enda sida eller m. a. o. om prof. Nygrens återgivande varit riktigt. Men detta bestrides fortfarande med samma motivering som i mitt första svar (sid. 399): analogien gäller endast med just den begränsning, som prof. Nygren har förbigått. Något erkännande av att den är förfelad kan jag alltså icke giva, och något för mitt tillvägagångssätt »signifikativt» ligger icke i en analogi fattad i en mening, som jag aldrig har givit den utan som endast med orätt har tillskrivits mig.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> På samma sätt måste vidare förklaras den uttalade motsatsen mot den grekisk-klassiska definitionen av människan, den exklusiva teistiska nådeläran, förnekandet av ett högsta gott såsom kärlekens mål o. s. v. (Belägg i 2. punkten av mitt första svar). — Obs. att prof. Nygrens påstående är: »ingen fördomsfri läsare av Schelers uppsats 'Zur Idee des Menschen' torde ur densamma kunna utläsa en tendens i direkt motsats till all erosfromhet.»

<sup>2</sup> Om mitt uttryck »förberedande och i sin abstrakthet lätt missförstådda bestämmingar» här föresvävat prof. Nygren må påpekas, att detta gäller den ytterligare isoleeringen av det abstrakta i prof. Nygrens referat och icke hävdar någon nödvändighet (mitt första svar sid. 399).

<sup>3</sup> Skillnaden i sättet att använda citat är, att jag markerat karaktären »beiläufig in einer Parenthese» hos det anförda Schelerstället medan prof. Nygren icke har markerat någon inskränkning i bevisningens räckvidd (jfr. rec. 277, 278 med Ev. u. Kath. 60). »Ungefär» samma tanke får alltså fattas i mycket vidsträckt mening. — Textradernas antal är om jämförelsen med Luther tre.

5. a) Prof. Nygrens fråga om en framställning av saligheten, som »medvetet vill bortse från 'läran om Gud'» är komparabel med Luthers uppfattning är för Schelers vidkommande lätt besvarad. Hans »bortseende» är nämligen, enligt den tankegång, som av mig har följts, en tillfällig abstraktion och i en sådan i och för sig kan intet hinder för jämförbarheten ligga.<sup>1</sup> b) »Blotta förekomsten av ordet 'Heil'» spelar i mitt arbete en mycket liten roll och allt hänger på dess faktiska innebörd. Det är på denna rikhaltigt dokumenterade innebörd framställningen stöder sig, vilket det torde vara lönlöst att förneka.<sup>2</sup> Att ordet i svaret förekommer relativt naket beror på, att intresset där koncentrerar sig kring den del av begreppets innebörd, som behövs för att motbevisa prof. Nygrens snäva bestämning av saligheten: emedan »Heil» endast kan förstås utifrån den personliga gudstanken (mitt första svar sid. 400) är saligheten, som uttrycker detta Heil icke »lika med blott en lyckokänsla», vilken svarar emot en »lycklig naturutrustning» (prof. Nygren, rec. 279), utan något annat och mera, som endast den teistiska nådes- och uppenbarelsetanken kan upplysa om. — Varför skall överhuvud, med anledning av en framställning, som uttryckligt lämnar därhän »alla andra frågor» (sid. 400) utöver den om salighetens betydelse i ett visst hänseende, sådana frågor som denna om »ordet» Heil behöva ställas? — De nyss anförda påståendena av prof. Nygren äro f. ö., utom sakligt oriktiga, olyckligt utformade av följande skäl: »salighet» är en »Persönlichkeitsgefühl» (knuten till den genom nåden konstituerade personen »själ») och personen är »Durchbruchspunkt einer allem sonstigen Natur-Dasein überlegenen Sinn-, Wert- und Wirkform». Vidare står »diese Idee (d. v. s. personen) dem Begriff, den wir uns als *Naturforscher und Psychologen vom Menschen bilden* denken, zunächst ganz *unvermittelt gegenüber*» (Schelers kursiv.), varför påståendena »lika med en lycklig naturutrustning» och »lika med blott en lyckokänsla» äro så olyckliga som gärna är möjligt: en åskådning, som förnekar varje definierbar naturutrustning hos den mänskliga personen och på det sätt som nyss angavs inskränker »psykologens»

<sup>1</sup> Det sagda gäller under förutsättning av religionen såsom betingelse för sedligheten (jfr. Ev. u. Kath. 12, 55 och 130). Vore detta icke fallet bleve »bortseendet» ett utslag av att salighet skulle vara ett psykologiskt datum begripligt helt oberoende av någon inom religionen liggande, objektiv grundval. — Nämnas kan här i förbigående, att E. Billing, vilken som Lutherforskarare icke gärna kan misstänkas för omtolkning av Luther efter Scheler, har behandlat bådas salighetsuppfattningar såsom komparabla. (Se »Herdabref», 25 ff.). Anmärkningsvärt är särskilt, jämfört med prof. Nygrens sats om en »helt annan värld» hos Scheler (rec. 279, i stycket om saligheten), Billings yttrande om Scheler såsom, ehuru själv katolik, »i detta stycke dock mera luthersk än de flesta lutheraner» (sid. 25). Därpå utvecklas av Billing just den Schelerska salighet-osalighetsteorien. Alltså ännu en författare som »förtroendefullt accepterar denna vantolkning» (prof. Nygren, rec. 279) av saligheten.

<sup>2</sup> »Heil» är som f. ö. även mitt första svar framhäver den »idealbild», som ligger i den gudomliga kärlekens »riktning» (sid. 400) och om denna *konkrete bild* får man hos Scheler rikhaltiga och mycket bestämda upplysningar (jfr. t. ex. kap. om den kristliga friheten i Ev. u. Kath.).

möjligheter kan varken ur saklig eller formell synpunkt återgivras på detta sätt.<sup>1</sup>

6. Uttrycken »förlora» och »vinna» sig i Gud m. fl. (Scheler) ha icke använts för att »läsa ut» (prof. Nygren) något annat än vad som är deras omedelbara innebörd och vidare av denna endast det prof. Nygrens anmärkningar har direkt givit anledning till. De markera alltså, emedan det Schelerska »personvärdet» vinnes genom ett totalt förlorande av den »egna kraften» och uppgivande av det »egna värdet» (Scheler), att personvärdet icke kan förstås såsom en immanent storhet bestämd till sin ena sida av gärningar och prestationer. Till att bevisa detta räcka de åsyftade ställena utan att något behöver läsas ut, som icke ligger i själva deras betydelse: är det totala förlorandet av den »egna kraften» antaget så äro »gärningar och prestationer» uteslutna. Eller är för Scheler »das Gewolltsein . . . die einzige Art, in der personaler Eigen- wie Fremdwert niemals realisiert werden . . . kann» (mitt första svar, 401), så är det »centrala värdeväsendet» icke gärningslära i potenserad form (rec. 280). — Släktskapen med augustinismen har Scheler själv påpekat och en undersökning av detta inslag är självfallet en mycket naturlig och närliggande uppgift.<sup>2</sup> Men att forma antydningar om en så självklar sak till en invändning mot att *andra* inslag jämföras med Luther är högst omotiverat.

Till sist några ord om de anmärkningar, som i det första svaret från min sida förbigingos. Den åsyftade delen av recensionen (sid. 273, 274), som är allmänt hållen framkastar bl. a. åtskilliga frågor. Dessa har jag icke ansett det vara min skyldighet att, utom ett undantag för några exemplifieringar i den konkreta delen, upptaga till behandling. Det vore orimligt om varje lättvindigt framkastad fråga skulle förplikta till ett svar. Jag har dessutom, mot bakgrunden av den genomgående felaktiga behandlingen av alla konkreta frågor (jfr. motiveringarna punkt för punkt), kunnat fästa mycket litet avseende vid allmänna förmodanden, antydningar och förbättringsförslag. — I övrigt vill jag endast energiskt hänvisa till en omprövning av de fakta, som i diskussionen ha framlagts. Särskilt motiverat är detta av att prof. Nygren nu senast i så stor utsträckning i stället för att svara eller göra bestämda påståenden har övergått till frågor. Och alldeles särskilt kan en jämförelse punkt för punkt mellan prof. Nygrens positioner och den i diskussionen förebragta citatsamlingen påyrkas. — Av intresse vore det, om i någon betydelsefull fråga min kritik mot recensionen från prof. Nygrens sida bleve direkt besvarad.

<sup>1</sup> Citaten från »Formalismus», 344, 357 o. »Vom Umsturz der Werte», I, 301 samt 309, 310 (om odefinierbarheten). — För att slippa bli misstänkt för förbiseende vill jag påpeka, hurusom just sid. 301—303 i »Vom Umsturz der Werte», I, äro typiskt motsägelsefulla.

<sup>2</sup> Denna relation har f. ö. redan behandlats bl. a. av Geysler och Hessen.

HARALD EKLUND.

## LUTHER OCH SCHELER AN EN GÅNG.

Doc. Eklunds nya genmäle har det företrädet framför hans tidigare, att han här håller sig närmare till den sak, varom det i denna diskussion är fråga. Men i gengäld formligen vimlar det nya inlägget av felaktigheter. Det skulle bli en alltför vidlyftig sak att fullständigt genomgå och påvisa dessa; ty i så fall bleve det icke många satsar, som kunde undgå att nagelfaras. Jag får därför nöja mig med att taga ett par exempel ur högen och låta dem belysa kvaliteten hos doc. Eklunds nya inlägg och hans sätt att föra diskussionen.

1. För att visa, att Schelers antropologi är ganska *erosbetonad* och alltså helt annorlunda orienterad än Luthers, anförde jag i *min recension* följande ord från Scheler: »'Mensch' in diesem ganz neuen Sinne ist die Intention und Geste der 'Transzendenz' selbst, ist das Wesen, das betet und Gott sucht. Nicht der 'Mensch betet' — er ist das Gebet des Lebens über sich hinaus; 'er sucht nicht Gott' — er ist das lebendige X, das Gott sucht!» Härtill fogade jag följande ord: »Dylika tankar om människan såsom en 'övergång' till det högre gudomliga möta visserligen ofta i *erosbetonad* fromhet; men hos Luther lysa de fullkomligt med sin frånvaro» (Sv. T. Kv. 1932, s. 276).

I *sitt första svar* (Sv. T. Kv. 1932, s. 398) söker doc. Eklund ge en annan tolkning av detta Schelercitat. Under framhållande av att Schelers uttryck här som ofta äro dunkla och ytterst tvetydiga söker doc. Eklund med hjälp av Schelers uttalande i en *annan* skrift få dessa ord att avse icke egentligen människans kärlek till Gud, utan Guds kärlek till människan. Det skulle med andra ord betyda, att Scheler här icke — såsom jag påstått — rörde sig inom *eros*fären, utan inom *agapesfären*.

Härtill *genmälte* jag (ovan s. 91 f.): »Varför på detta sätt gå över ån efter vatten? Scheler har dock i den *omedelbara fortsättningen* till detta citat tydligt nog givit tillkänna vad *han menar*, och att det här just är fråga om *kärleken till Gud*. 'Er [der Mensch] vermag es zu sein und vermag es in dem Masse, als sein Verstand und seine Werkzeuge und Maschinen ihm mehr und mehr freie Musse zur Kontemplation Gottes und zur Liebe zu Gott geben . . .; dass sie also sein Wesen mehr und mehr durchlässig machen für den Geist und für die Liebe, die in allen ihren Regungen und Akten — wie Stücke einer Kurve — ausgezogen und geeint die Richtung auf ein Etwas haben, das den Namen 'Gott' hat. Er ist das Meer; sie sind die Flüsse. Und von ihrem Ursprung an fühlen die Flüsse schon das Meer voraus, dahin sie fliessen' (Scheler: Vom Umsturz der Werte, I, sid. 296). För den som är något bevandrad i *eros*fromhetens uttryck tiderna igenom är denna bild med floderna och havet icke något obekant.»

I *sitt senaste svar* (ovan s. 98) genmäler nu doc. Eklund: »Det av prof. Nygren citerade om kärleken till Gud är tydligt *erosbetonat*, men detta visar blott, hur nära varandra motsägande tankar stundom ligga hos Scheler». Detta doc. Eklunds sätt att resonera påminner osökt om

den gamla historien om mannen, som hade fått en fix idé att han var ett lik; en vän söker övertyga honom om motsatsen och säger: »du sitter ju just och äter biff; det visar väl allra bäst att du icke är ett lik». Men mannen förblir orubblig vid sin mening och förklarar: »*det visar blott, att ett lik kan äta biff*». Doc. Eklund har — oaktat han själv betecknar Schelers uttryck såsom dunkelt och mycket tvetydigt — så att säga fått en fix idé, att det ovillkorligen skall tolkas i agaperiktning. När det då påvisas, att Scheler *själv* på följande rad ger den autentiska tolkningen och att denna går i erosriktning, så erkänner doc. Eklund visserligen detta, men låter i alla fall icke förmå sig till att ändra sin tolkning, utan förklarar: »*det visar blott, hur nära varandra motsäggande tankar stundom ligga hos Scheler*».

2. I min recension (Sv. T. Kv. 1932, s. 277 f.) riktade jag en invändning mot doc. E:s alltför lättvindiga analogi att i Rousselots hävdande av motsatsen mellan den »fysiska» och den »ekstatiska» kärleksåskådningen tillika vilja se ett »tämligen träffande» uttryck för motsatsen mellan katolsk och evangelisk åskådning. Härtill genmäler doc. Eklund i sitt första svar (Sv. T. Kv. 1932, s. 399 f.), att han framställt denna analogi »alldeles i förbigående» på »tre textrader», och för att ge ännu större eftertryck åt huru alldeles i förbigående frågan behandlats *kursiverar* han orden »tre textrader». Då jag därefter (ovan s. 92) påvisat, att frågan visst icke behandlats så »alldeles i förbigående», utan att doc. E. fastmer åt denna analogi ägnat en längre avsnitt, så genmäler han nu (ovan s. 98): »Textradernas antal är om jämförelsen med Luther tre». Det är överflödigt att här tillägga något; reflexionerna göra sig själva.

Men nu till sakfrågan. Därom skriver doc. E. i sitt sista inlägg (ovan s. 98): »Beträffande den här påtalade analogien mellan Luther och en riktning under medeltiden, så vore den felaktig om den hade gällt mer än en sida eller m. a. o. om prof. Nygrens återgivande varit riktigt. Men detta bestrides fortfarande med samma motivering som i mitt första svar (s. 399): analogien gäller endast med just den begränsning, som prof. Nygren har förbigått. Något erkännande av att den är förfelad kan jag alltså icke giva, och något för mitt tillvägagångssätt »signifikativt» ligger icke i en analogi fattad i en mening, som jag aldrig har givit den utan som endast med orätt har tillskrivits mig.»

Vad är nu sant i denna fråga? Vad har doc. E. verkligen skrivit i sin avhandling? Har han gjort någon sådan begränsning av analogiens räckvidd eller icke? Hans här ovan anförda påstående tvingar mig att lägga corpus delicti på bordet. Doc. Eklund skriver ordagrant som följer: »Rousselot hat in seiner Studie über die Geschichte des Liebesbegriffes im Mittelalter zwei verschiedene Liebesbegriffe einander gegenüber gestellt, die zunächst für verschiedene Richtungen dieser Zeitperiode typisch sind, aber auch als den Gegensatz zwischen katholisch und lutherisch ziemlich treffend angesehen werden können. Denn zweifellos ist der physische (griechisch-thomistische) Liebesbegriff, wie er

von Thomas formuliert ist, der typisch katholische, während sich der ekstatische mehr dem lutherischen nähert» (E:s avhandl. s. 70). Var finns här ett enda ord, som tyder på att analogien blott gäller »en enda sida»? Nej, i avhandlingen går doc. E. — ännu omedveten om risken — frejdigt på med sin barocka analogi. Därefter uppmärksamgjord på faran genom min recension, söker han sedermera att så mycket som möjligt begränsa analogien, och tar därvid sin tillflykt till en anmärkning, som han något längre fram tillfogat såsom allmän bestämning av den »ekstatiske» kärlekens begrepp, och som är av följande lydelse: »Die 'ekstatische' Liebe ist dagegen nach Rousselot zugleich 'gewaltsam und frei', weil sie von dem natürlichen Begehren unabhängig ist und ihren Grund nur in sich selbst hat und im Gegensatz zur 'Selbsterhaltung' die Vernichtung des Liebenden sucht, durch die er in dem geliebten Objekt aufgehen will» (Ibm s. 71 anm. 1). Men icke heller detta kryphål öppnar någon möjlighet att undkomma. Ty först och främst innehåller denna anmärkning blott en upplysning om huru Rousselot bestämmer den »ekstatiske» kärleken, men säger däremot intet om analogiens begränsning till att gälla »en enda sida». Och för det andra borde väl just det som här säges om den ekstatiske kärleken ha kommit förf. att hejda sig vid försöket att överhuvud uppställa någon analogi mellan Luthers kärleksåskådning och den »ekstatiske». Tanken på den älskandes »Vernichtung» och ekstatiske uppgående i sitt föremål måste ju för Luther vara en styggelse. — Då jag antog, att hopfantiserandet av analogiens stränga begränsning till »en enda sida» var att betrakta blott såsom en tillfällig förlöpfung, ville jag lämna doc. E. tillfälle att själv retuschera bort den (därav uttrycket: »en, som han nu också själv tycks erkänna, förfelad analogi»; ovan s. 92; i denna riktning tydde ju doc. E:s bagatelliserande av analogien såsom framställd »alldeles i förbigående») och gick därför i mitt förra inlägg i tysthet förbi saken. Då doc. E. nu missbrukat denna min återhållsamhet till att i stället spinna vidare på sin frihandskonstruktion, har jag blivit nödsakad att nu avslöja det verkliga läget. Då utrymmet förbjuder mig att i sin helhet avtrycka doc. E:s behandling av Rousselot-analogien, kan jag endast hemställa till varje läsare, som har tillgång till doc. E:s avhandling, att noggrant genomgå detta parti å sid. 70 f. och konstatera, att där icke förekommer ett enda ord, som ens kan tydas i riktning mot den påstådda begränsningen till »en enda sida».

Blott ännu en reflexion i anslutning till denna fråga. Doc. E. tillbakavisar i sitt första svar (s. 399) min invändning med följande ord: »Jag har, då min avhandling icke är genetisk, utan om man så vill typologisk ej yttrat mig om denna vidlyftiga ursprungsfråga». Nu gällde emellertid min invändning just typfrågan. Det är just detta, att förf. från typologisk synpunkt kan finna en så nära överensstämmelse mellan Luthers kärleksåskådning och den kärleksuppfattning, som har Pseudo-Dionysios till skyddspatron, som är mest överraskande. I varje fall vittnar detta ej om någon större förmåga att »skilja andarna».

3. Doc. Eklund hade i diskussionen indragit de kritiska anmärk-

ningar, han i sin avhandling riktat mot min tolkning av ett Scheler-ställe i mitt arbete »Eros och agape». Med anledning härav påpekade jag i mitt första inlägg (ovan s. 89) »att förf. på ifrågavarande punkt får Schelers uppfattning att någorlunda stämma med Luthers endast genom att 1) med tystnad förbigå den halva sida hos Scheler, som jag citerat såsom belägg för mitt påstående, 2) förväxla de båda synpunkterna 'coram Deo' och 'coram hominibus' hos Luther, samt 3) fälla det för varje Lutherkännare ganska frapperande omdömet, att det väl är självklart, att syndaren 'coram hominibus' enligt Luther är bättre än den rättfärdige».

Härtill genmäler nu doc. Eklund (ovan s. 94): »Påståendet i första punkten, att jag 'med tystnad förbigår' den 'halva sida' hos Scheler, som prof. Nygren citerar är oriktigt (jfr t. ex. beläggen om denna sida i mitt första svar, 396)». Går man emellertid till sid. 396 i doc. E:s svar, där enligt hans uppgift flera belägg skulle förekomma, visar det sig, att *intet* sådant förefinnes. Genomgår man doc. E:s svar *i dess helhet*, så kan man konstatera, att detta innehåller *icke flera* belägg, utan *ett enda* från den av mig citerade sidan, men detta ena citat är till på köpet — mirabile dictu — icke hämtat från den hälft av sidan, som jag citerat, utan från dess andra hälft. Alltså: när jag påstår, att doc. E. *i sin avhandling* med tystnad förbigår *den halva sida hos Scheler, som jag citerat* såsom belägg för min tolkning, så skall detta enligt doc. E. vara »oriktigt», eftersom han *i sitt svar(!)* anfört ett citat från samma sida — men *från dess andra hälft*. Förstå det den som kan!

Detta att »med tystnad förbigå» det som är obekvämt för hans egna teorier är överhuvud karakteristiskt för doc. E. När han vill avvisa en viss tolkning av Scheler, så låtsar han helt enkelt icke om de uttalanden av Scheler, som mest tyda för denna tolkning och som anförts såsom stöd för densamma. Så gör man kanske annorstädes, men ej i vetenskapen. — Det är samma tillvägagångssätt, som jag tidigare (rec. s. 278; ovan s. 92) påtalat i sammanhang med »efterföljdstanken». I mitt förra inlägg (s. 92) frågade jag: »Finner förf. det lämpligt att i ett utförligt kapitel (50 sidor), som är ägnat åt »efterföljdstanken», och där han vill påvisa en vittgående överensstämmelse mellan Luther och Scheler, med tystnad förbigå den negativa instans, som ligger i Luthers allbekanta yttranden om efterföljdstanken (och icke blott den grovt moralistiska)? Även om förf. tror sig om att undanröja denna negativa instans, hade väl åtminstone en undersökning varit påkallad.» I sitt senaste svar (s. 98) gör nu doc. E. gällande, att Luthers ord om efterföljden alls icke utgör någon negativ instans mot Schelers efterföljdstanke. Men varför då icke visa detta i avhandlingen i stället för att där giva sig ut på lösa resonemang, om vilka förf. själv måste medge, att det icke är lätt att finna belägg därför hos Luther (jfr rec. s. 278)? Kan man offra 50 sidor på »efterföljdstanken» hos Scheler i jämförelse med Luther, så har läsaren rätt att kräva att Luthers ord om efterföljden åtminstone komma på tal och debatteras och icke rätt och slätt

förtigas. Det innebär visserligen en stor förenkling att ej behöva göra detta. Men så går man icke till väga inom vetenskapen.

Den andra av mina ovan anförda punkter går doc. E. förbi »såsom för obestämd att besvara». Om den tredje yttrar han (ovan s. 94): »Det 'ganska frapperande omdömet' i den tredje punkten har av prof. Nygren återgivits vilseledande. Observera att i min text står '(Selbst-)Gerecht' (Ev. u. Kath. 83). Prof. Nygren återger rätt och slätt 'bättre än den rättfärdige', vilket måste vilseleda den läsare, som bara har sett prof. Nygrens framställning». Härtill må blott svaras: då motsättningen Gerecht—Selbstgerecht är en distinktion coram Deo, men däremot irrelevant coram hominibus, och då frågan här gällde coram hominibus, samt förf. dessutom själv satt »Selbst» inom parentes, återgav jag det på det sakligt mest korrekta sättet med uttrycket »den rättfärdige». Om jag därigenom kommit att »vilseleda» någon läsare, så betyder detta blott att jag underlätit att påpeka en angreppspunkt, som doc. E:s uttryckssätt lämnar.

De här påvisade felen i doc. E:s inlägg äro som sagt blott ett par exempel ur högen. Helst hade jag sett, att de ej behövt framdragas. För att icke alltför mycket blottställa doc. Eklund stannade jag i mitt förra inlägg till stor del vid att blott *antyd*a ett och annat fel. Då doc. E. nu i sitt senaste inlägg vänt detta mitt förfaringssätt till en anklagelse mot mig och demonstrativt begärt en konkret kritik av sina inlägg, har han själv tvingat mig till att förråda, på vilken nivå hans sätt att diskutera verkligen ligger. Jag har stannat vid några enkla exempel, där de fakta som behövas för en omprövning fullständigt ligga inom räckhåll för läsaren och äro oberoende av olika tolkningar. För att underlätta den även av doc. E. »energiskt» påyrkade omprövningen (ovan s. 100) har jag vid varje citat angivit var det återfinnes. De valda exemplen äro på intet sätt exeptionella, utan tvärt om synnerligen representativa.

\* \* \*

På *en* punkt har diskussionen emellertid tagit ett verkligt steg framåt, nämligen i fråga om förhållandet mellan Luthers »kött — ande» och Schelers »*djurisk — övermänsklig*». I sitt första svar (s. 399) röjer doc. E. ännu icke någon känsla av att någonting här skulle vara i olag. Då jag önskade att åtminstone på *någon* punkt bliva förstådd av honom, företog jag mig i mitt förra inlägg (ovan s. 89 f.) att med undanskjutande av alla de övriga anmärkningarna koncentrera uppmärksamheten på denna enda punkt: frågan om begreppsparet »kött — ande». Vad jag därmed önskade vinna har åtminstone delvis gått i uppfyllelse. I sitt senaste svar (ovan s. 95) vidgår nu doc. E., att han stundom varit »något bekymmerslös vid de tillfälliga anpassningarna efter Schelerska formuleringar»; och vad särskilt det ställe beträffar, som jag närmast tagit sikte på, erkänner han nu utan vidare, att det »innehåller vissa oklarheter i uttryckssättet». I själva verket



är detta — om än milt uttryckt — något i samma riktning som det jag påtalat vid doc. E:s Lutherbehandling. Jag har just riktat mig mot den *bekymmerslöshet*, med vilken han anpassar Luther efter Scheler. Då det gäller att jämföra skilda åskådningar, får man minst av allt vara »bekymmerslös». Vad särskilt Luther beträffar, så är, även om man iakttar den största varsamhet, risken stor att även genom en ringa avvikelse det hela kan vanställas. Med doc. E:s »bekymmerslöshet» och »anpassningar efter Schelerska formuleringar» har detta resultat så mycket mindre kunnat undgås. Oklarheten ligger i uttryckssättet, men icke blott där.

För egen del kunde jag gärna avbryta här. Då doc. Eklund emellertid själv (ovan s. 100) begär att bliva mera *fullständigt* vederlagd efter alla konstens regler, kan jag icke underlåta att — i största möjliga korthet — gå denna hans önskan till mötes.

Sitt påstående om en vittgående överensstämmelse mellan Luthers och Schelers antropologi stöder doc. E. för Schelers vidkommande väsentligen på dennes uppsats »Zur Idee des Menschen» (i »Vom Umsturz der Werte» I, s. 271—312). Denna uppsats har han emellertid tydligen *kapitalt missförstått* — det framträder nu tydligare efter doc. E:s båda svar än i boken själv — och detta synes vara åtminstone en av rötterna till hela det missförstånd, som hans bok utgör. Tankegången i Schelers nämnda uppsats är eljest relativt enkel och klar, och kan i korthet angivas på följande sätt: Alla hittills gjorda försök att definiera »människan» ha slagit fel. »Kein Wunder dass auch die berühmtesten Definitionen alle ein wenig merkwürdig aussehen» (s. 278). Det gäller om den »*grekisk-klassiska*» uppfattningen, som definierar människan som »förnuft». Det gäller om *Luther*, som i övertygelse om den naturliga människans genomgående fördärv definierar henne som »kött» (ibm). Det gäller slutligen också om den *positivistiska* uppfattningen, vilken är huvudföremålet för Schelers polemik i denna uppsats. Det är enligt Scheler alldeles godtyckligt, när denna uppfattning betraktar människan såsom utvecklingens höjdpunkt och att hon höjt sig upp över djurets plan. Anlägger man blott biologisk synpunkt (»*Lebenserhaltung*»), så finns det ingen anledning att skilja människan från djuren. »*Ernste Naturforschung zeigt nur das eine: der Mensch = homo naturalis ist ein Tier . . . Er hat sich also gar nicht aus der Tierwelt heraus 'entwickelt', sondern er war Tier, ist Tier und wird ewig Tier bleiben*» (s. 304). Från biologisk synpunkt är det vidare så långt ifrån att människan är »mer» än djuren, att hon snarare måste betraktas som »ein Tier, das *krank* wurde», »ein *entartetes* Tier» (s. 305, 311).

Men — och här kommer nu Schelers egen positiva syn på saken — vad som biologiskt sett är en sjukdom tar sig helt annorlunda ut, om man ställer det i ljuset av gudstanken och transcendenstanken. Fattar man människans förstånd, hennes verktyg och maskiner (biologiskt) blott såsom medel i kampen för tillvaron, så tar hon sig uteslutande löjlig ut: det är det dekadenta djuret, som får ersätta sin svaghet med

list och redskap. Men detta sjuka djur »wird sofort schön, gross und voll Adel», när man ser att det just genom sin förståndsverksamhet, sina maskiner etc. »das alles Leben und in ihm sich selbst *transzendierende* Wesen ist oder werden kann» (s. 295). Förståndet, verktygen, maskinerna giva människan »freie Musse zur Kontemplation Gottes und zur Liebe zu Gott» (s. 296). »Människa» = »livets bön utöver sig själv.» När »livet» börjar gå utöver sig själv i »gudssökande» och »kärlek till Gud» — då först kunna vi tala om »människan». *Hela denna Schelers framställning är buret av en mäktig eros-stämning*: det är hela tiden fråga om *det sig själv transcenderande livet*.

Nu säger emellertid doc. Eklund (Sv. T. Kv. 1932, s. 397 f.): »För att tolka Schelers yttranden om dessa ting i enlighet med den tendens, som utmärker uppsatsen 'Zur Idee des Menschen' måste man emellertid utgå ifrån att dessa idéer av honom framställts såsom en direkt motsats till all 'erosfromhet'. Huru har doc. E. kunnat komma till en så sällsam uppfattning om tendensen i denna uppsats, och varpå stöder han den? Sin vana trogen gör han en »citatsamling»; han anför *tre* ställen ur denna uppsats, som skola bevisa denna tendens. Det *första* är ett citat om huru Luther definierar människan såsom »kött». Då Scheler strax förut avvisat den »grekisk-klassiska» uppfattningen, så missförstår doc. E. detta och observerar icke, att också Luthers uppfattning hör med till dem som av Scheler avvisas såsom »ein wenig merkwürdig»; i stället uppfattar han det, som om Scheler här skulle ansluta sig till Luther (ibm). Det *andra* som skulle tyda på anti-eros-tendens är att Scheler betecknar människan som en »teomorfism». Vad som menas därmed förstås lätt av det ovan anförda. Det som skiljer människan från djuren och ger henne hennes mänskliga *μορφή* är endast och allenast hennes riktning på Gud, alltså just det ovannämnda transcenderandet. Men huru kan detta anföras såsom bevis för en tendens i direkt motsats till all erosfromhet? Det är ju tvärt om det mest typiska i all erosfromhet. Det *tredje* citatet har jag redan behandlat (ovan under punkt 1, exemplet om »liket och biffen») och doc. E. har själv medgivit att stället är erosbetonat (ovan s. 98), ehuru han vägrat att draga konsekvensen därav. Då dessa *tre* belägg alla äro felaktiga, har alltså *intet som helst bevis för den nämnda uppsatsens tendens i motsats till all erosfromhet givits*. Denna tendens är också blott en frihandskonstruktion av doc. E.

Vi återvända till Schelers uppsats »Zur Idee des Menschen». Såsom avslutning och sammanfattning av resultatet tillfogar Scheler följande ord, vilka mycket figurerat i denna diskussion: »Es gibt im Menschen keine Regung und kein 'Gesetz', das nicht entweder auch in der *unter* ihm liegenden Natur vorkäme *oder* auch über ihm im Reiche Gottes, im 'Himmel': Und nur als ein 'Hinüber' von dem einen dieser Reiche zum anderen, als 'Brücke' und Bewegung zwischen ihnen hat er seine Existenz. Er kann — wie schon Pascal sah — sich nicht der Entscheidung begeben, wohin er sich gehörig fühlt. Denn auch diese Nichtentscheidung ist positive Entscheidung dafür, dass ein Tier, — und

wenn ein Tier, — — ein *entartetes* Tier ist. Das Feuer, die Leidenschaft über sich hinaus — heisse das Ziel 'Übermensch' oder 'Gott' — das ist seine einzige wahre 'Menschlichkeit'» (s. 311).

Lösryckta ur sitt sammanhang och isolerade kunna dessa ord förefalla ganska dunkla. Mot bakgrunden av den ovan skildrade tankegången i Schelers uppsats är deras mening emellertid ej tvivelaktig. Det finns ingen möjlighet att bestämt definiera »människan». Hon är icke ett fast stadium, som kan infogas mellan den gudomliga världen och den lägre djuriska världen. Hon är blott ett »Hinüber», hon är just rörelsen mellan de båda världarna. Därför stå vi här enligt Scheler inför ett stort *antingen* — eller. *Antingen* betraktar man henne från naturalistisk synpunkt, — då är hon rätt och slätt ett djur, och ett degenererat djur. *Eller* också räknar man med hennes gudssökande och erosträngtan, hennes »Leidenschaft über sich hinaus» — och då är hon just den ovan omtalade »livets bön utöver sig själv». Men, väl att märka, väljer man det förra alternativet, så finns det ingen som helst anledning att tala om människan såsom något skilt från djuren och naturen. *Blott i det senare fallet är hon verkligen »människa»*. — Intet under, att Scheler måste ställa sig avvisande gentemot Luthers antropologi. Ty denna »Leidenschaft über sich hinaus», i vilken Scheler finner människans sanna mänsklighet, är ju just det som Luther betecknar som »kött». *Båda leden* i Schelers alternativ komma alltså, om man infogar dem i Luthers alternativ »kött — ande», att *falla på samma sida: båda visa människan såsom »kött»*.

*Nu är det emellertid på detta så alltigenom olutherska ställe som doc. E. bygger sitt påstående, att Luther och Scheler i huvudsak äro ense i antropologien; och det är häremot jag riktat min kritik* (rec. s. 276; ovan s. 91). Doc. E. söker nu undkomma denna kritik (ovan s. 96), och detta på två olika vägar. För *det första* skall han icke ha menat det så strängt med motsvarigheten. Han skall blott ha åsyftat »en jämförelse men icke en identifiering». Jag måste medge, att jag inte riktigt förstår detta alternativ. En *jämförelse* kan ju föra till rätt olika resultat alltifrån konstaterandet av fullständig olikhet ända till fastställandet av täckningslikhet. Även jag har ju ovan gjort en jämförelse mellan Luther och Scheler med resultatet att det ej existerar någon motsvarighet. Doc. E. har jämfört dem, och det resultat han kommit till kan väl mest träffande uttryckas som jag gjort det i recensionen (s. 275 f.) med ordet »analogi» eller »motsvarighet». För att avtrubba analogien hänvisar doc. E. till ett på föregående sida och i delvis annat sammanhang förekommande något mera svävande uttryckssätt. Men varför hänvisa till en *annan* sida, då han på *samma* sida och *just i sammanhang med det ifrågakvarande citatets införande* uttryckligen skriver: »Scheler geht hier denselben Weg wie Luther» (Ev. u. Kath. s. 46, kursiverat här). Här råder tydligen ingen som helst tvekan. För övrigt hjälper det föga att här söka trubba av analogien, ty felet består just däri, att det överhuvud talas om analogi, där det enda riktiga omdömet hade varit: »Scheler går här den *motsatta*

vägen mot Luther». — För det andra söker doc. E. undgå min kritik genom att hänvisa till oklarheten i sådana uttryck som »tierisch», »Natur» etc., och han framhåller vikten av att noggrant bestämma »vad Scheler kan ha lagt in» i dessa uttryck (ovan s. 96). Det trodde jag att doc. E. hade tagit reda på, innan han införlivade detta citat med sin bok. Vad Scheler här menar med uttryck sådana som »djuret» och »naturen under henne» känner läsaren redan. Scheler menar — för att använda hans egna drastiska uttryck — helt enkelt »apor» och »elefanter» o. dyl. Från naturalistisk synpunkt finns det intet som skiljer människan från dessa och som ger henne rätt att tala om sig själv såsom något som är högre än »naturen». Nu anvisar emellertid doc. E. en helt annan väg att få reda på vad uttrycken i detta sammanhang betyda: man skall inte gå till Scheler och se vad det citerade stället hos honom betyder; nej, man skall gå till doc. E:s avhandling s. 186. Genom att jämföra denna sida med s. 46, där Schelercitaten är infört, skall man få reda på vilken mening doc. E. inlagt i detta citat. Nu finns det visserligen på s. 46 ingen hänvisning till s. 186, men läsaren är dock utan ursäkt om han ej finner sig tillrätta, ty på nedersta raden å s. 45 har doc. E. dock skrivit: »wie die nachfolgende Untersuchung zeigen wird». Emfatiskt riktar han därför mot mig dessa ord: »Obs! huru uttryckligt det på sid. 45, 46 hänvisas till 'den följande undersökningen'. Varför i stället för att alls beröra just de här [från s. 186] anförda tankarna tillskriva mig en rakt motsatt mening?» (ovan s. 96). — Jag erkänner villigt, att jag ej roat mig med att göra en »citatsamling» av alla ställen där Scheler i skilda betydelser talar om »djurisk», »natur» för att sedan gå till s. 186 för att få veta vilken av dessa betydelser som hos doc. E. »figurerar såsom parallell till Luther» (ovan s. 96). Jag har gått en mycket enklare och kortare väg. Jag har helt naivt förutsatt, att doc. E., då han anför ett citat från Scheler, tagit reda på vad denne i just ifrågavarande fall menat samt använt orden i samma mening. Det är detta mitt tillvägagångssätt, som doc. E. finner erinra om »jesuiten Grisars närsynta metod i Lutherforskningen» (ibm).

Bland det minst sympatiska är doc. E:s ständigt upprepade försök att skjuta över de hos honom själv påtalade motsägelserna på sitt arma offer, Scheler. Så också här. Vi få höra talas om Schelers »terminologiskt olyckliga och med vissa inkonsekvenser tillämpade schema 'djuriskt' — 'övermänskligt'», om hans »grova» och »vårdslösa schema» o. s. v. Sådana tillmälen hördes ej av i avhandlingen, utan först sedan motsägelserna i doc. E:s egen framställning påtalats. Utan tvivel är schemat »terminologiskt olyckligt» och »vårdslöst», om det skall motsvara Luthers »kött — ande», men därtill har det ju heller aldrig avsetts av Scheler. För det ändamål, för vilket det skapats, är det däremot synnerligen lämpligt och träffande, och även rätt konsekvent tillämpligt, vilket framgår av det ovan anförda. På liknande sätt försvaret sig doc. E. på s. 97: »Däremot har jag icke invecklat mig i någon motsägelse utan endast konstaterat och utförligt framställt en

sådan hos Scheler». Visserligen förklarar han denna påstådda motsägelse med att »ofta något tiotal år» ligga mellan de motsägande uppfattningarna. (Inom parentes sagt är detta rätt missvisande. De av doc. E. framkonstruerade motsägande uppfattningarna äro dock båda dokumenterade i skrifterna »Der Formalismus» och »Vom Umsturz der Werte». Den förra härstammar från 1913/14, de i den senare ingående uppsatserna »sind zwischen den Jahren 1912 und Frühling 1914 geschrieben worden» (Schelers förord). Det är alltså icke här fråga om en tidsskillnad på »något tiotal år», utan om samtidighet). För övrigt drar sig doc. E. ej för att påstå de grövsta motsägelser inom en och samma lilla uppsats, med få raders mellanrum: »Detta visar blott hur nära varandra motsägande tankar stundom ligga hos Scheler» (ovan s. 98; jfr härtill ovan, punkt 1). Om Scheler verkligen vore en så svag och motsägelsefull tänkare, som doc. E. nu skildrar honom, så vore han icke värd en doktorsavhandling. Men i själva verket är enhetligheten vida större än doc. E. menar. Såväl i kärleksuppfattningen som i antropologien är Scheler *en och densamme*. Hans åskådning karakteriseras i båda fallen därav att den är en komplexföreteelse, vari ingå element både av eros och agape (jfr min rec. s. 277). Men detta betyder alltså ej, att kärleks- och gemenskapstanken mera skulle representera eros-, antropologien mera agapeåskådning. I så fall kunde man tala om en verklig motsägelse. Men därtill ger Scheler ingen anledning. Motsägelsen har doc. E. själv inlagt därigenom att han ovillkorligen vill ha Schelers antropologi att stämma med Luthers — på huru svaga grunder ha vi ovan utförligt visat. Doc. E. söker göra Scheler så *evangelisk* som möjligt; resultatet blir, att han blir så *motsägelsefull* som möjligt. Men därmed vederlägger doc. E. själv sin teori på det mest eklatanta sätt.

Frågan gällde ursprungligen, huru doc. E. *omtolkat Luther efter Scheler*. Sedan jag genom recensionen och mitt första inlägg fixerat innebörden i Luthers »kött — ande» och därigenom omöjliggjort vidare omtolkningar på denna punkt, har doc. E. för att dock kunna upprätthålla analogien mellan Luthers och Schelers antropologi måst slå in på den motsatta vägen: nu är det i stället *Scheler som omtolkas efter Luther*. Höjdpunkten i denna omtolkning når doc. E., då han i sitt senaste svar (ovan s. 95) låter Schelers här ovan behandlade citat med dess alternativ »*entweder tierisch — oder übermenschlich*» innebära »samma problem», som Luthers, vilket doc. E. uttrycker så: »hur kan människan, som ju alltid är en helhet, vara på samma gång 'fientlig' mot Gud och 'omskapad' av honom?» Då doc. E. ej eljest brukar spara på citat, förvånar man sig över att han icke stöder denna märkliga tolkning med något som helst belägg från Scheler, utan som enda underlag alltjämt blott har att hänvisa till det av oss ovan anförda Scheler-citatet. Läsaren, som känner detta och den enkla mening det har i Schelers eget sammanhang, förstår omedelbart, huru mycket doc. E. måst »brodera» på denna stramalj, innan den fantasibild framträdde, som möter läsaren på s. 95.

Doc. E. avslutar sitt sista inlägg med en uppfordran till mig att »i någon betydelsefull punkt direkt besvara» de invändningar han riktat mot min recension. Här ovan har jag nu på *en* punkt — och den viktigaste, eftersom det här just gäller den punkt, där doc. E. sammansvetsar Luthers och Schelers antropologi, vilket sedan blir grundvalen för den följande framställningen — givit ett sådant direkt svar. På denna punkt har, såsom var och en lätt kan övertyga sig om, icke lämnats sten på sten kvar av doc. E:s konstruktioner. Om jag på motsvarande sätt skulle framlägga allt vad jag funnit att invända mot doc. E:s undersökning, skulle framställningen svälla ut till en avhandling. En sådan har jag icke tid att skriva, och läsaren antagligen icke att läsa. Men det anförda är också säkerligen mer än nog för att visa, att jag hade goda grunder för mitt slutomdöme i recensionen (s. 280), att doc. E. »icke lyckats giva något bidrag till besvarande av den fråga, som han ställt sig».

Den djupaste grunden till doc. E:s misslyckande är av principiell natur. Det beror på *den förfelade frågeställningen och sakenaden av vetenskaplig metod*. Det var också på denna punkt, som jag i min recension först av allt fäste uppmärksamheten. Denna del av recensionen (s. 273 ff.) vill jag därför till sist än en gång bringa i åtanke. Doc. E. har — trots tydliga inviter — bestämt undvikit att ta ställning till den under förklaring att ingen »skyldighet» föreligger för honom att här ingå i svaromål (ovan s. 100). Givetvis föreligger ingen sådan »skyldighet». Doc. E. var överhuvud ej skyldig att upptaga någon diskussion om min recension. Men då han nu gjort detta, och då mina principiella och metodiska anmärkningar äro sådana, att det icke erfordras varken någon speciell Luther- eller Schelerkännedom, utan blott ett allmänt vetenskapligt omdöme för att inse, till vilka ödesdigra konsekvenser de däri påtalade metodiska felen måste föra, så förefaller det visserligen rätt överraskande, att doc. E. icke begagnat tillfället att från sin synpunkt belysa dessa frågor. Skenbarligen bottnar detta i hans påtagliga likgiltighet för det metodiska överhuvud. Doc. E. har en alltför stor tilltro till att allt är gott och väl, blott han kan peka på ett sammanfört material (jfr t. ex. hans intresse för »citatsamling»). Den metodiska kritiken tror han sig kunna undgå genom att blott beteckna den som »allmänna förmodanden, antydningar och förbättringsförslag» (ovan s. 100). I denna ovillighet att överhuvud diskutera de allmänna frågorna om problemets meningsfulla ställande påminner han om en man, som oombedd gräver en stor grop någonstades i jorden, och som, då man frågar honom vad detta egentligen skulle tjäna till, avvisar sådana »allmännt hållna frågor» och helt enkelt motiverar sitt anspråk på lön med en hänvisning till att han arbetat så och så mycket med materialet, grävt så och så många kubikmeter jord. — Om problemet icke är meningsfullt ställt, så hjälper det icke med en än så stor material- eller »citatsamling».

Till sist vill jag endast återvända till den önskan, med vilken jag avslutade mitt förra inlägg, då jag tillönskade doc. E. bättre lycka

nästa gång. Kanske blir det efter allt vad jag ovan nödgats anföra svårt för mig att få läsaren att tro, att detta kan vara annat än en »from önskan». Men även en »from önskan» kan ju stundom gå i uppfyllelse. Men förutsättningen därför är i detta fall, att doc. E. verkligen går med på att underkasta sitt arbete en strängare metodisk tukt.

ANDERS NYGREN.

Härmed är diskussionen om docent Eklunds avhandling avslutad.

*Red.*

#### UR TIDSKRIFTERNA.

Zeitschrift für systematische Theologie, h. 3, årg. 10: R. Hermann: Fragen aus der Geschichte der christlichen Ethik im Lichte der ethischen Gedanken Luthers; K. Pröhle: Die trinitarische Gestaltung des christlichen Gottesglaubens, ihre innere Notwendigkeit und ihre Bedeutung; E. Geismar: Jesu Christi Tod als offenbarende und sühnende Tat; C. Stange: Luthers Gedanken über Tod, Gericht und ewiges Leben; C. Stange: Typen der Lebenskunst. — Zeitschrift für Theologie und Kirche, h. 4, årg. 13: Th. Steinmann: Noch einmal: Zur philosophischen Grundlegung der Theologie; E. Fuchs: Theologische Exegese und philosophisches Seinsverständnis. Zum Gespräch zwischen Bultmann und Heidegger; H. Stephan: »Krisis und Wende des christlichen Geistes»?; D. Müller: Politische Theologie oder theologische Politik?