

# SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT

ÅRGÅNG 8

1932

HÄFTE 3

## INNEHÅLL

	Sid.
Nutida tendenser inom den svenska systematiska teologien, av EDV. RODHE .....	207
Tvenne frälsningsvägar, av ANDERS NYGREN .....	227
Kring den Waldenströmska försoningsläran, av ERNST NEWMAN .....	239
Erik Stave och hans plats inom svensk teologi, av JOH. LINDBLOM .....	253
Från den teologiska samtiden .....	262

### Teologisk litteratur:

HANNAH ARENDT: Der Liebesbegriff bei Augustin, av <i>Anders Nygren</i> .....	267
HARALD EKLUND: Evangelisches und Katholisches in Max Schelers Ethik, av <i>Anders Nygren</i> .....	269
GEORG WÜNSCH: Evangelische Wirtschaftsethik, av <i>Anders Nygren</i> .....	281
WILHELM BARTELHEIMER: Schleiermacher und die gegenwärtige Schleiermacherkritik, av <i>A. Hjalmar J. Lindroth</i> .....	287
ROBERT BRUNNER: Schleiermachers Lehre vom Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit, av <i>A. Hjalmar J. Lindroth</i> .....	287
J. P. BANG: Gyllingepresten Otto Möller, av <i>Hilding Pleijel</i> .....	294
JOH. v. WALTER: Die Geschichte der Christentums, I, Das Alter- tum, av <i>Gustaf Aulén</i> .....	297
Ur tidskrifterna .....	300

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

# NUTIDA TENDENSER INOM DEN SVENSKA SYSTEMATISKA TEOLOGIEN

AV BISKOP EDV. RODHE, LUND

Karaktäristiskt för den nutida svenska teologien är att den systematiska teologien står i förgrunden, såsom ju fallet är också i andra länder. Omkring sekelskiftet hade de historiska disciplinerna sin glansperiod, och till den historiska forskningen gick man för att vinna lösningen på de många frågor som man hade på hjärtat. Man märkte emellertid att de genetiska synpunkterna icke voro till fyllest. Ju mera historien pressades, desto mera förnams relativiteten i dess svar. Så skedde vändningen till den systematiska teologien.

Ett försök skall göras att idéhistoriskt teckna olika tendenser inom den svenska systematiska teologien. Huru dessa rent historiskt ha uppkommit måste i detta sammanhang lämnas därhän. Förbindelse-linierna bakåt komma blott att konturvis dragas. Någon fullständighet eftersträvas icke. De namn som anföras insätts icke i det historiska utvecklingssammanhanget, utan anföras såsom stickprov, såsom exponenter för de olika tendenserna och för att belysa dessa. En rent historisk avvägning eftersträvas således icke.

Sedan 1925 har den svenska systematiska teologien i Svensk Teologisk Kvartalskrift sitt eget forum. Denna tidskrift, som har blivit språkrör också för andra teologiska discipliner, ger en god inblick i rörligheten och rikedomen i den svenska systematiska teologiens arbete. Här skall till en början erinras om trenne replikskiften, som under de gångna åren ha förekommit i densamma, och detta, därför att dessa kasta ljus över vissa olika tendenser, vilka för närvarande brottas med varandra på den systematiska teologiens arbetsfält.

Det första av dessa replikskiften fördes åren 1925 och 1926 mellan professorerna A. Runestam i Uppsala och G. Aulén i Lund. I ett diskussionsinlägg med rubriken »Troskunskap och vetenskap», föranlett av den 1924 utkomna andra upplagan av Auléns arbete »Den allmänneliga kristna tron», tog Runestam upp frågan om den systematiska

teologiens karaktär av vetenskap. Auléns position, sådan den framträdde i hans nämnda arbete, var den, att trosvetenskapen, den systematiska teologien, till objekt hade tron och att dess syfte ej var annat än att söka förstå och klarlägga detta sitt föremål efter dess egenart, avslöja trons karaktäristiska sätt att se. Vetenskapligheten berodde på i vad mån det lyckades att verkligen träffa och klarlägga det för den kristna tron väsentliga och karaktäristiska.

Runestam menade att den vetenskapliga uppgiften därmed icke var löst. Det gällde också att uppvisa den kristna inställningens riktighet, allmängiltighet och nödvändighet. Visserligen skulle den systematiska teologien icke driva apologetik, men den finge å andra sidan icke heller avskära förbindelserna med andra vetenskaper, ty dess vetenskaplighet i egentlig mening berodde på i vilket förhållande den stode till dessa andra vetenskaper. Vetenskaplig vore den i samma mån den lyckades visa att den kristna tron överensstämde med det naturliga människolivets eget väsen och personlighetens nödvändiga utvecklingslagar. I den meningen vore en »naturlig» teologi av nöden. Det gällde att finna ett »naturligt» grundfaktum, accepterat av de andra vetenskaperna — Runestam tänker väl närmast på en fördjupad psykologisk forskning — som kunde bli en plattform på vilken den kristna livstolkningen finge mötas med livstolkningen över huvud och det djupaste i människolivets natur finge konfronteras med det djupaste kristna. På den vägen skulle man kunna nå fram till en vetenskaplig verifiering av trons riktighet, av dess allmänlighet i betydelse av dess allmängiltighet. Tron själv behövde icke detta stöd. Dess liv var icke beroende av vetenskapens erkännande. Men den teologiska vetenskapens ställning var svagare utan denna bevisning.

Nästa replikskifte, där likartade, mot varandra kämpande tanke-riktningar möttes, ägde rum 1928 mellan den gamle finske teologen professor G. G. Rosenqvist (död 1931) och professor Anders Nygren. Uppränningen var en recension av Nygren över Rosenqvists religionsfilosofiska arbete »Religionsproblemet», en recension som under human form innebar ett underkännande av Rosenqvists religionsfilosofiska grundposition, vadan man godt kan förstå att denne tog till orda för att diskutera »Religionens sanningfråga och religionsvetenskapen». Författare och recensent voro i många fundamentala punkter eniga.

Under en lång teologisk arbetsdag hade Rosenqvist ivrigt värnat om det transcendentas draget i kristendomen, och det också under en tid, då den härskande teologiska riktningen, den av Ritschl influerade, trängde detta i bakgrunden. I denna punkt skänkte Nygren sin fulla sympati åt Rosenqvist, likaså, när denne med skärpa hävdade att religionens sanning, verkligheten av den religiösa erfarenhetens föremål icke kunde bevisas. Vägen till Gud, liksom från honom var en annan än den logiska bevisföringens. Men sedan skilde sig vägarna.

Rosenqvist utgick från det faktum, att man i vetenskapens namn hade utmönstrat det transcendentas draget i religionen såsom vilande på en illusion. Under sådana förhållanden förnekades religionen, eller omtyddes den på ett sätt som stred emot dess självmedvetande. Den blev endast en människoskapelse, ett egendomligt färgat själsliv utan evighetshalt med gudsidén såsom medel för egoistiska syften och intressen. Här måste religionsvetenskapen sätta in; dess centrala, mest brännande fråga var religionens sanningsfråga. Religionsvetenskapen hade icke att bevisa det transcendentas verklighet, men väl var dess uppgift att visa att ett fördjupat sanningsökande med logiska grunder komme till det resultatet, att vi icke ägde någon filosofisk (vetenskaplig) ursäkt för att kalla den osynliga världen för överklig. Det sista steget, att förklara den för verklig, innebar ett personligt ställningstagande, en filosofisk bekännelse, som icke vilade på logiska grunder. Men så långt kunde man komma, att grunder för en dylik bekännelse kunde anföras, som höllo stånd inför anspråken av ett karaktärsfast tänkande. Härigenom komme religionen till sin rätt inför det vetenskapliga tänkandet. Detta behövde under sådana förhållande icke bortförklara, förvanska eller förneka det för ifrågavarande företeelse mest karaktäristiska.

Nygren ville icke följa Rosenqvist på den mödosamma religionsfilosofiska vägen fram till den »filosofiska bekännelsen» till det transcendentas verklighet. Gentemot Rosenqvist framhöll Nygren att man måste skilja mellan tvenne tendenser inom filosofien. Denna hade å ena sidan velat giva en alltomfattande världs- och livsåskådning. Filosofen blev något av siare och profet. Å andra sidan framträdde filosofien också med anspråk på objektivitet. Den ville vara en undersökning i stil med andra vetenskapliga undersökningar, en objektiv

utredning. Den som ställde strängt vetenskapliga objektivitetskrav på sig tilltrorde sig icke att giva någon filosofisk lösning av mänsklighetens djupaste problem, och den som proklamerade en alltomfattande världs- och livsåskådning måste sanningsenligt medgiva att han icke bedrev objektiv vetenskap. I termen filosofisk bekännelse förelåg därför enligt Nygren en förvirrande sammanblandning.

Huru förhöll det sig med religionens sanningsfråga? Den oundgängliga förutsättningen för allt vad vetenskap heter är ett gemensamt objektivt plan, på vilket de olika forskarna kunna mötas. Resultatet behöver ej vara gemensamt, men möjlighet till objektiv argumentation måste vara för handen. I de djupaste livsfrågorna saknas denna möjlighet. Religionens sannings- och verklighetsfråga ligger därför utanför vetenskapen.

Är religionen en illusion, därför att transcendensen ligger utanför vetenskapens rämärken? Nygren påpekar att historien avlägger mångfaldiga vittnesbörd om tendensen att intellektualistiskt förvandla allt till vetande. Det som icke kan objektivt vetenskapligt demonstreras tror man sig nödsakad att överföra till illusionernas område. Och om vetenskapen, sin plikt likmätigt, avstår från att taga ställning till andra frågor än sådana som kunna objektivt besvaras, så menar man gärna att verkliga livsintressen stå på spel. Att vetenskapen icke ställer frågan uppfattas, som om den gäve ett negativt svar. Men det gives andra frågor än vetenskapens.

Varför denna vilja att avpressa vetenskapen svar på en fråga, om transcendensens verklighet, som den ej kan giva, utan att offra sin objektivitet, frågar Nygren. Det kan aldrig vara ett vetenskapligt intresse att slå av på vetenskapens objektivitet. Å andra sidan har religionen intet intresse av att få transcendenstanken vetenskapligt bestyrkt. Det ser nämligen då ut, som om man ville lägga en mera objektiv grundval för det religiösa transcendensmedvetandet än den som föreligger i religionen själv. Därmed är fara för religionens intellektualisering för handen.

Det skulle icke dröja mer än ett par år, förrän åter en diskussion av liknande art som de bägge föregående, nyss refererade, ägde rum. Denna gång var det docent John Cullberg i Uppsala, som sammantrabbade med Aulén och docent Hjalmar Lindroth i Uppsala. 1930

hade Cullberg utgivit ett arbete med titeln »Religion och vetenskap», vari han gjorde ett vågsamt och från de flesta håll kritiserat försök att, närmast på de Fichte-Geijerska tankelinerna, lösa vad han ansåg vara det religionsfilosofiska problemet. Enligt Cullberg förhöll det sig så, att om teologen icke såsom vetenskapsman med logiska grunder kunde hävda religionens förutsättning, att Gud är, så vore teologien såsom vetenskap en omöjlighet. Gudstron själv däremot stod utanför den religionsfilosofiska problemställningen. Den kristne såsom sådan behövde icke någon vetenskaplig legitimering för sin tro.

Cullbergs argumentering för den systematiska teologiens vetenskaplighet ter sig, i all korthet, på följande sätt. Religionen vilar på uppenbarelse. Denna kan icke inordnas under det naturvetenskapliga perspektivet, enligt vilket således det religiösa verklighetsbegreppet ter sig obefogat. Under analys av det naturvetenskapliga verklighetsbegreppet visar Cullberg huru det naturvetenskapliga perspektivet leder till vissa gränsfrågor, vilka visa utöver detsamma och vilka kunna besvaras först av det humanistiska perspektivet, vilket betraktar människan såsom en i gemenskapsliv (ja-du relation) insatt värdepersonlighet. Men också det humanistiska perspektivet leder till vissa gränsfrågor, vilka visa utöver detsamma, börats och det ondas problem. Det visar sig med andra ord att den hypotetiska förutsättningen för gemenskapslivet är ett verklighetsmedvetande av religiös art. Från denna synpunkt ter sig gudsmedvetandet såsom vetenskapens apriori. Cullberg vill emellertid icke veta av ett logiskt apriori på denna punkt, ty detta kan aldrig komma till rätta med religionen själv såsom konkret erfarenhet. Det innebär en religionens rationalisering, varigenom dess egenart att vila på uppenbarelse kränkes. På följande sätt lägger Cullberg situationen till rätta för sig. De gränsfrågor som uppdyka vid de vetenskapliga perspektivens anläggning visar att frågan efter det vetenskapliga verklighetsmedvetandets yttersta förutsättning icke kan besvaras, så länge man stannar innanför de angivna vetenskapliga aspekterna. Man står vid en gräns, bortom vilken vetenskapligt sett ett vacuum vidtager. Antingen kan man resignera inför denna gräns och hamna i skepticism och positivism eller ock kan man fråga efter andra resurser att fylla detta tomrum. Här möta religion och uppenbarelse såsom ett faktum. Tomrummet kan fyllas, dock beroende av personlig

avgörelse. Så kan religionen sägas vara vetenskapens apriori. Det religionsfilosofiska problemet står härmed inför sin lösning.

Det skulle här föra för långt att närmare gå in på Auléns och Lindroths argumenteringar mot den Cullbergiska positionen. Den senare går huvudsakligen den filosofiska linien och gör gällande att Cullberg icke har nått sitt mål att uppvisa religionens vetenskapliga giltighet. Detta måste ske med logiska grunder. Men på den springande punkten sätter Cullberg in med religionens faktivitet. Vetenskapen får icke sitt. Lindroth slutar sitt inlägg med följande ord: »Ändrade Cullberg sin grundåskådning, från att hävda att teologien med logiska grunder måste räkna med Guds realitet, till det frimodiga påståendet att vetenskapen — kalla den naturvetenskap eller humanism eller låt den anlägga vilken behöflig aspekt som helst, det betyder föga — har sin gräns och att där på andra sidan är livets och Guds stora irrationale och att teologen har att räkna därmed icke i enlighet med, utan trots all logik och allt kulturtänkande och alla förnufts synpunkter, så skulle jag bättre förstå honom».

De tre replikskiftena ha blivit så pass utförligt refererade, därför att därigenom en inblick gives i arten av de olika tendenser som för närvarande göra sig gällande inom den svenska systematiska teologien. — G. G. Rosenqvist har medtagits, därför hans position torde ha sin motsvarighet också på svenskt område. Aulén och Nygren urgera likartade principsynpunkter och Lindroth synes söka vinna anslutning till dessa. Runestam, Rosenqvist och Cullberg företräda visserligen mycket olika teologiska, resp. filosofiska ståndpunkter, men jämförda med de förut nämnda stämma de i principiellt avseende överens så till vida, som de kräva att från vetenskaplig synpunkt det religiösa skall inordnas i det stora helas sammanhang, i en tänkandets så vitt möjligt slutna världs- och livsåskådning. Den andra gruppen anser att en dylik mer eller mindre demonstrerbar samsyn vilar på en principiell felsyn på vetenskapens räckvidd och på trons art. Följande vad som här må kallas den religiösa koncentrationens linie anser man att den angelägnaste uppgiften är att slå vakt om det religiösa och kristnas egenart, det för den kristna tron väsentliga och karaktäristiska, under energiskt avvisande av all demonstrerbar samsyn, enär denna inkräktar på det religiösa egenart.

En viss belysning få de nu preliminärt karakteriserade tendenserna genom de uttalanden som från olika håll under de gångna åren ha blivit gjorda angående termerna irrationell och paradoxal. Själva den omständigheten att det har varit diskussion om dessa termer är ganska betecknande för läget. — I ett av de förut omtalade diskussionsinläggen (1926 s. 98) säger Runestam, att vetenskapen, resp. teologien, endast har att på begripliga formler bringa vad livet redan har frambragt, ty livet går alltid före vetenskapen. Vad ligger i uttrycket begripliga formler? Hos Runestam kan det i varje fall tolkas så, att den teologiske vetenskapsmannen har att så långt som möjligt bringa de teologiska utsagorna i samklang med den demonstrerbara samsyn som för honom står såsom idealet. I samma riktning går törhända det uttalande angående teologiens uppgift som domprosten Pfannenstill gjorde i ett polemiskt inlägg mot Auléns 1930 utgivna arbete »Den kristna försoningstanken». Han håller här före, att då teologien har sig förelagt att på ett vetenskapligt sätt utveckla och framlägga trosinnehållet, så måste detta bland annat innebära, att den åtminstone eftersträvar att lämna ett sammanhängande helt av föreställningar samt därvid befria de enskilda föreställningarna från det tidsbundna och tillfälliga. Så får t. ex. den gamla kyrkans frodiga bildspråk lämna plats för ett mer begreppsrent utbildat. »Det irrationella, som möjligen förmår göra effekt i den muntliga förkunnelsen och ibland enkla människor, har såsom sådant ingen hemortsrätt i en vetenskaplig framställning. Och bör för den skull icke heller eftersträvas. På grund av innehållets beskaffenhet kommer det ändock alltid att på enskilda avgörande punkter göra sig gällande, för så vitt som trosobjektet alltid tvingar oss ut över det vetbaras gränser.» (Kristendomen och vår tid 1930.)

Ett helt annat intresseläge kommer till synes i ett par uppsatser i Svensk Teologisk Kvartalskrift, »Rationellt och irrationellt i religionen» (1926) och »Paradoxen såsom teologiskt uttrycksmedel» (1928), bägge skrivna av domprosten G. Ljunggren. I den förra hävdar förf., att trons irrationale är den syndaförlåtande Guden. Det Guds handlande i frälsningshistorien varigenom Han såsom den på en gång dömande och upprättande träder inför oss är uppenbarelsen i kristlig mening. Denna uppenbarelse är i hela sin utsträckning något irrationellt.



Irrationaliteten ligger just i det överraskande och oväntade i förhållande till vårt vid timlighetens begränsning bundna intellekt och våra naturliga resurser. Denna irrationalitet kan understundom synas stegrad till antirationalitet, för så vitt uppenbarelsens novum tillika kan framstå såsom absolut oförenligt med det rationella tänkandets lagar eller den humana sedlighetens anspråk. Tron måste därför ofta stanna vid antinomien såsom den enda möjligheten att utan förvanskning uttrycka uppenbarelsens väsen och förhållande till oss.

I den senare uppsatsen betonar Ljunggren till en början att när man på teologiskt håll talar om paradoxen, man icke åsyftar paradoxen i och för sig. Om den vill vara teologiskt uttrycksmedel, måste den vara verkligt religiöst bestämd och framspringa ur en levande tro. Den kristna tankens paradoxalitet ligger innesluten i det för trons gudsumgänge karaktäristiska, det faktum, att Gud talar med oss, att den Evige, utan att avlägga sin evighet, ingår i tiden. Gud är gentemot historien både transcendent och immanent. Skriften gör intet försök till en rationell utjämning av denna spänning. Rationalism och mystik söka var på sitt sätt upphäva antinomien, men underminera därmed det kristna gudsförhållandet. För ett tänkande, som vet sina gränser, kan det icke vara något intresse att korrumperande ingripa på ett erfarenhetsområde, som har sina egna lagar. Teologiens uppgift kan icke vara av spekulativ art, icke att upplösa trons paradoxalitet, utan att sätta samtliga trostankar i relation till trons grundläggande antinomi. Detta innebär att teologien, så långt ifrån att kunna komma ifrån antinomien såsom uttrycksmedel, tvärtom utefter hela linien måste räkna med för spekulationen oupplösliga antinomier. Det är omöjligt att omsätta trons innehåll i logiskt motsägelsefria utsagor.

I sin iver att värna om trons egenart och i reaktion mot en demonstrerbar samsyn som syntes vilja genom utjämning av formler förvanska denna egenart går Ljunggren här så långt i sitt urgerande av termerna irrationell och paradoxal, att han kan utsätta sig för missförstånd, det missförståndet att det till sist ändå blir den logiska paradoxaliteten som blir ett kriterium på trosutsagorna. Vid sidan av Ljunggrens uttalanden må därför ställas Nygrens rofyllda framhållande av att det alls icke är fråga om någon formellt logisk paradoxalitet, intet »credo quia absurdum». »Agapetanken är ingalunda en i sig motsägande

tanke. Tvärtom är den en ganska enkel och klar och lättillgänglig tanke. Dess paradoxalitet och irrationalitet består helt enkelt däri, att den är en omvärdering av alla vedertagna värden.» (Den kristna kärlekstanken genom tiderna I. sid. 166. — Så också Aulén: Den allm. kristna tron. 3 uppl. § 10. mom. 4, 5.)

I detta sammahang tilldrager sig emellertid Aulén det största intresset. Såsom dogmatiker har han i eminent grad sysslat med trosutsagorna. Mera markerat än om den första upplagan av den allmänliga kristna tron kan det om den andra sägas, att det karaktäristiska för hans systematiska metod är »spänningen». I varje fall tager han allt bestämdare avstånd från den logiskt utjämnande syntesen. För att låta trosinnehållet oförkortat komma till sin rätt företager han en inringning. Varandra motsägande utsagor stå likasom på vakt gentemot en förvanskning av trons synpunkter. I den tredje, fullständigt omarbetade upplagan har metoden ytterligare utkristalliserat sig. Det heter här: »Skall teologien verkligen kunna förstå tron, måste den avstå från alla försök att avlägsna den religiösa 'paradoxaliteten', såväl från skolastikens bemödanden att genom avslipning åstadkomma en rationell utjämning som från den av idealismen beroende teologiens strävanden att eliminera paradoxalitetens orsak. Det sammanhang av trosutsagor som teologien framställer måste komma att framträda såsom en spänningsfylld enhet.» Det sistnämnda uttrycket »spänningsfylld enhet» torde i själva verket på ett förträffligt sätt karaktärisera Auléns systematiska metod, betydligt bättre än termerna antinomi, irrationalism, paradoxalitet, vilka termer ju framför allt genom den dialektiska teologien ha blivit föremål för livliga debatter.

I dogmhistoriska och idéhistoriska undersökningar har Aulén tillämpat sin metod, som därvid har visat sig synnerligen fruktbärande. Hans arbeten »Den kristna gudsbilden» och »Den kristna försoningstanken» bära därom vittnesbörd. Med säker slagruta finner han i äldre tiders trosutsagor ibland utjämnande synteser, men ibland — till överraskning för många — spänningsfyllda enheter. Han gör distinktionen mellan motiv och föreställningsform, en distinktion som han med rätta avgränsar från en förut ofta använd, den mellan fromhetslivet och de teologogiska uttrycken, vilken sammanhänger med en psykologiserande omtydning av trosbegreppet.

De nu skisserade olika tendenserna med deras något differentierade forskningsmetoder göra sig förnimbara också i den svenska Lutherforskningen. Först må några ord sägas om denna forskning i allmänhet. I en intressant uppsats i Finsk Teologisk Tidskrift har t. f. professor Ragnar Bring ingående skildrat den svenska Lutherforskningen under de tre sista decennierna. Här framhävas ett par karaktäristiska kännetecken på densamma. Det påpekas först och främst att det är utmärkande för den svenska teologien över huvud att den ytterst flitigt har sysselsatt sig med Luther, därvid förvaltande ett mycket gammalt arv. Efter sekelskiftet var det närmast Einar Billing och Nathan Söderblom som gävo uppslagen. Särskilt den förres intentioner har man sökt att på olika sätt fullfölja. Det är vidare karaktäristiskt att det systematiska arbetet över huvud till icke ringa del har blivit utfört i och genom Luthertolkning. De på det systematiska området arbetande ha med få undantag också under senaste åren framkommit med Lutherstudier: Runestam, T. Bohlin, Ljunggren, S. v. Engeström, Aulén, Nygren, R. Bring. Luther har varit och är allt jämt i sällsynt grad inspirationskällan för den svenska systematiska teologien, oberoende av differenser för övrigt. På grund av anförda omständigheter har den svenska Lutherforskningen kommit att intaga en viss särställning i förhållande till den tyska. Denna senare har också andra intressen än den svenska, såsom de filologiskt-kritiska och det historiska. Den svenska är nästan uteslutande idéhistoriskt inriktad.

Såsom exempel på de olika tendenserna inom svensk Luthertolkning må tvenne arbeten framhållas, å ena sidan professor T. Bohlins 1927 utgivna »Gudstro och Kristustro hos Luther», å den andra Ragnar Brings 1929 utgivna »Dualismen hos Luther». Bohlin skiljer mellan tvenne linier hos Luther, den religiösa och den metafysiskt-naturalistiska, till vilken senare allmaktsbegreppet och predestinationstanken höra. Enligt Bohlins uppfattning är predestinationstanken icke förenlig med Luthers evangeliska grundåskådning. Bohlin vill påvisa huru Luther, i själva verket, omedvetet korrigerar sig själv, i det predestinationstanken skjutes i bakgrunden. ]| Bring åter har den »spänningsfyllda syntesen» i tankarna och söker genom inträngande analys komma de motiv på spåren som ha fört till uttalanden vilka te sig såsom liggande på den metafysiskt-naturalistiska linien, och vill klarlägga hurusom Luther

just i dessa uttalanden hänsynslöst låter den religiösa synpunkten, trons sätt att se, komma till uttryck. Samma linie som Bring, ehuru icke med fullt så intensiv konsekvens följer Ljunggren i sitt arbete av år 1928, »Synd och skuld i Luthers teologi». Det är intressant att iakttaga hurusom denna linie ännu för några år sedan icke var så klart uppdragen som nu. 1925 recenserade Aulén i Svensk Teologisk Kvartalskrift den av Gunnar Rudberg mäterligt gjorda översättningen av Luthers *De servo arbitrio* med inledning av Arvid Runestam. Aulén ställer sig ännu här på Runestams ståndpunkt, att man i nämnda arbete av Luther kan se hurusom det logiska konsekvensmakeriet hotar driva honom bort från hans centrala religiösa intresse till en gudsbild, som icke är annat än den rena okvalificerade kraften, ehuru han naturligtvis icke stannar vid denna. I »Den kristna gudsbilden», skiljer Aulén på denna punkt mellan motiv och föreställning, en linie som Bring sedan drager skarpt och klart. I den tredje upplagan av Den allmänneliga kristna tron ansluter sig Aulén till Brings resultat. Vid omnämnandet av denna linie i den svenska Lutherforskningen bör påpekas att man här i flera avseenden mottagit impulser från de tyska Lutherforskarna Karl Holl och dennes lärjunge Emanuel Hirsch.

Man kan väl säga att vad som kallats koncentrationsteologien för närvarande går fram på bred front på det teologiska arbetsfältet och också allt fullständigare har erövrat sina främste förgångsmän, Aulén och Nygren. Slagkraften är så pass stor, att andra tendenser ha tvingats till defensiven. Oavlåtligt är Aulén på vakt mot allt som kan inkräkta på den religiösa synpunkten. Därför tröttnar han icke att hävda gudstankens suveränitet. Oavlåtligt arbetar han på att in concreto framställa karaktären av den kristna gudsuppenbarelsen. I motsats mot ett metafysiskt gudsbegrepp ter sig Gud såsom en levande och verkande, det onda bekämpande andemakt. Striden pågår i människoviljornas värld. I och om människan kämpar Gud. I försoningsgärningen i Kristus framträder Gud såsom en kämpande och segrande makt, som nedbryter den viljemakt, som står honom emot. Gudsförhållandet innebär Guds dom över människan och hans förlåtelse given åt henne.

Aulén finner att den föregående tidens teologi icke låtit den kristna uppenbarelsens karaktär komma till sin rätt. En tid reagerade han

särskilt mot den av Ritschl influerade teologien. Sedan fann han att det fanns ett oförtydligt samband mellan denna och en tidigare teologi, med anor från upplysningstiden och Schleiermacher. Trots stora differenser mellan de olika teologiska skolorna var inställningen på en avgörande punkt densamma. Alla företrädde de i växlande grad en humaniserad gudsbild, monism och inomvärdslighet, likasom också antropocentricitet. Var fanns roten till denna skeva inställning? Aulén upptäcker primus motor i idealismen, varvid han närmast tänker på den tyska idealismens många förgreningar, men också på svensk filosofisk idealism. Det måste komma till en uppgörelse med denna idealism, som varit så nära förbunden med kristen teologi och i så hög grad inverkat på kristendomstolkningen. Förbindelserna med denna måste avgjort brytas, ty denna idealism måste genom själva sin struktur alltid sträva att borteliminera det »paradoxala» i kristendomen, den existentiella karaktären av den kristna uppenbarelsen. Den gör det därför att den i sig, enligt Aulén, innesluter ett för kristendomen främmande, mot densamma stridande element. Antropocentriciteten innebär innerst ett stycke självförgudning.

Att Aulén anknyter vid Einar Billings teologi är uppenbart. Sambandet kan åskådliggöras med ett enda ord, ett slagord, men med djupaste innebörd. Enligt Billing sätter den kristna tron mot filosofiens immanenta betraktelsesätt det transcendenta, Guds eget ingripande i vår värld. Mot utvecklingens och det eviga kretsloppets idé står den historiska betraktelsen av tillvaron såsom ett drama med nyskapelse och under. Den dramatiska synen är karaktäristisk också för Aulén. Men på denna punkt föreligger också en åtskillnad mellan Aulén och Einar Billing. I andra upplagan av den allmänliga kristna tron använder Aulén uttrycket dynamisk-dramatisk. Otvivelaktigt har ordet dynamisk icke tillkommit utan inflytande från anglikansk teologi. Aulén torde på den tiden ha trott sig finna vissa beröringspunkter med somliga strömningar inom nutida anglikansk teologi. I sista upplagan av nämnda arbete har ordet dynamisk försvunnit, och i stället heter det dualistisk-dramatisk, en term som betecknar avståndstagande från anglikansk teologi. I förbigående sagt innebär detta icke ett avbrytande av förbindelserna med anglikansk teologi. Dessa ha i stället tagit den formen, att Auléns arbete om försoningen

i utmärkt översättning under titeln »Christus Victor» blivit föremål för livlig uppmärksamhet i England.

På samma linie som Aulén arbetar Nygren, men han har kommit in på densamma på en helt annan väg än Aulén. Nygren anknyter icke vid den äldre uppsalateologien. Hans utvecklingsgång betingas av ett genomarbetande av de filosofiska och religionsfilosofiska problemställningarna, med utblick särskilt mot etiken. I sitt kanske mest observerade arbete »Filosofisk och kristen etik», — andra arbeten kunde också nämnas — har han företagit ett intensivt uppröjningsarbete, åsyftande att klarlägga det etiska livets egenvärde. Tidigt har han också sökt uppvisa religionens egenvärde. Det nu gängse slagordet »kristendomens egenart» återfinns redan i hans arbete av år 1922 »Dogmatikens vetenskapliga grundläggning». Den egendomliga slagkraften i Nygrens frågeställningar må illustreras genom en hänvisning till det sammanhang i vilket nämnda uttryck här förekommer. Nygren behandlar här först begreppet vetenskaplig dogmatik, övergår därefter till att, med utgångspunkt från och kritik av Schleiermacher och Kant, klarlägga religionens transcendentala nödvändighet, och kommer så till frågan om religionens historiska realisering. Det är icke vem som helst som efter en dylik inledning skulle vara beredd att taga upp en diskussion med Nygren om det följande kapitlet, Kristendomens väsen, där kristendomens egenart också behandlas.

Liksom Aulén värnar Nygren om gudstankens suveränitet. Därvid riktar han uppmärksamheten på den kristna gudsgemenskapen och dess inre struktur. Det utmärkande för den kristna gudsgemenskapen är att den är teocentrisk, icke egocentrisk. Det är Gud som kommer till människan, icke människan som kommer till Gud. Den kristna gudsgemenskapen bygger på Guds självutgivande, spontana, omotiverade kärlek, die quellende Liebe, den kärlek som människan sedan har att giva tillbaka till Gud och till nästan. När Guds kärlek i Kristus Jesus får makt över en människa och besegrar henne, så kan detta uttryckas med de välkända orden: Gud rättfärdiggör människan genom tron. Om vägen till gudsgemenskapen, till Gud, skulle gå nedifrån, så finge människan taga utgångspunkten i sig själv. Gudsgemenskapens struktur bleve därigenom egocentrisk. Därav blev följden att

ur en dylik gudsgemenskap icke några källsprång kunde flöda fram av den kärlek till nästan som icke söker sitt.

I »Eros och agape» konstaterar Nygren klart och sakligt att platonism och kristendom äro två skilda ting. Vägen nedifrån och uppåt är icke densamma som vägen uppifrån och nedåt, man må sedan värdera de bägge vägarna på det ena eller andra sättet. De bägge vägarna slingra ibland in sig i varandra under historiens lopp, kristendomen och platonismen. Man kan ibland undra vad kristendomen i själva verket är. Ändrar den sig allt efter kulturläget? Nygren svarar att det är lätt att konstatera motsatsen. Kristendomens struktur är alltid densamma tiderna igenom. Men människor kunna tvinna den kristna gudsgemenskapen samman med mångahanda ting, så att det ibland ser ut, som om fara vore för handen, att den ursprungliga strukturen skulle förändras, liksom man glömde bort vad verklig kristendom var. Det gäller då att tvinna upp härvan och låta den kristna gudsgemenskapens struktur klart göra sig gällande. Så gjorde Luther hänsynslöst på sin tid. Så får det ske tid efter annan. Lutherstudiet har fört också Nygren till att anse det vara för närvarande den viktigaste teologiska uppgiften att säga vad kristendomen är och vad den icke är. Uppgiften är att tvinna upp trådarna, icke att väva dem samman till en alltomfattande världs- och livsåskådning. Så kapar Nygren liksom Aulén av alla förtöjningar vid vilka den kristna tron har varit förankrad. Den står för sig själv.

Till 1927 års prästmöte i Göteborg utgav d:r Ivar Wallerius en avhandling med titel »Kristendomens självständighetskrav. En studie över förutsättningarna för en autonomt kristen universalåskådning.» Själva huvudtiteln angiver en tankegång som har beröring med Nygren, likasom denne också flera gånger citeras med instämmande. Under rubriken antyder däremot andra tankevägar. I avhandlingen ger Wallerius ett visserligen med bestämd kritik bemängt, men dock positivt erkännande åt den Barthska teologien. Den hade genom sin kritik luftat ut kvalmet av historicism, psykologism, intellektualism och annan »ism». Den hade med andra ord gjort kristendomens självständighetskrav gällande. Wallerius' avhandling betecknar väl den mest positiva värdering som den dialektiska teologien har erhållit i svensk teologisk litteratur. Skarpast kritik har den väl rönt av Bohlin, den vakne

iakttagaren av olika teologiska strömningar, i hans arbete »Tro och uppenbarelse. En studie till teologiens kris och 'krisens teologi'» (1926). Wallerius själv har också blivit mera kritisk med åren. I *Kyrka och Folk* 1932 säger han att den dialektiska teologien har gjort en vägvisaretjänst i rätt riktning, nämligen till *Ordet*, men att det ej ser löftesrikt ut med dess förmåga att åstadkomma något uppbyggande för Guds församling. Det är nyttigt, tillägges det, med desinfektionsmedel, men man kan ej leva på dem.

Ett faktum är, att den dialektiska teologien i motsats mot vad som har skett på andra håll utövat ett mycket ringa inflytande i Sverige. Med rätta har det mer än en gång blivit framhållet, att den främsta orsaken till denna återhållsamhet från den svenska teologiens sida har varit att denna långt före den dialektiska teologiens framträdande beaktat de religiösa motiv som denna senare med stor styrka har framfört. Särskilt har man härvid att tänka på Einar Billings energiska urgerande av den religiösa aspekten. Påtagligare är emellertid parallellismen mellan Aulén-Nygren och den dialektiska teologien. När den dialektiska teologien reagerar mot en föregående teologis immanenstanke, det evolutionistiska och inomvärldsliga, monistiska draget, det subjektivistiska draget, antropocentriciteten, erinras man om den frontställning Aulén i ständigt nya invändningar intager. Auléns kamp mot »idealismen» har sin motsvarighet hos den dialektiska teologien och för övrigt också hos andra strömningar i tysk teologi. Den dialektisk teologien vill komma bort från det horisontala planet och framhäver med intensiv energi den vertikala, lodräta linien, alldeles som Aulén utan återvändo urgerar gudstankens suveränitet och Nygren det kristna troslivets teocentriska struktur. Man kan t. o. m. uppdraga vissa paralleller beträffande det paradoxala och irrationella momentet. Men samtidigt finnes det en principiell åtskillnad i fråga om själva utgångspunkten, vilken medför differens över hela linien.

I den dialektiska teologien bestämmes motsatsen mellan diesseits och jenseits, mellan tid och evighet, mellan människan och Gud, mellan historia och uppenbarelse såsom en kvalitativ åtskillnad, liggande på det metafysiska planet. Gud är »der ganz und gar andere», den absolut transcendent, domaren över allt mänskligt, den som ställer människan inför die Entscheidung. Såsom av det föregående har fram-



gått, ligger det karaktäristiska för Auléns och Nygrens teologi däri att de radikalt utmönstra den metafysiska aspekten och strävar efter att restlöst genomföra den religiösa synpunkten. För dem kommer dualismen således att ligga på det religiösa, icke det metafysiska planet. De äro mera positiva, under det att den dialektiska teologien har sin säregna styrka i den negerande kritiken. Skillnaden betingas därav att den svenska teologien är djupt förankrad i Luther, under det att Calvin har varit Barths läromästare.

Om dualismen förlägges till det metafysiska planet, så är därmed ett rationellt moment infört i själva utgångspunkten. Därav uppkommer den egendomliga dialektiken hos den dialektiska teologien, att den å ena sidan, på grund av sin religiösa inställning, negerar filosofien i dess egenskap av spekulation och metafysik, världåskådning och system, å den andra sidan, på grund av det metafysiska inslaget själv driver filosofi just i den meningen. Den ene efter den andra av representanterna för den dialektiska teologien har kommit fram med försök till en totalåskådning på teologisk-filosofisk basis. Särskilt Nygren har med obönhörlig konsekvens och skarpsinnighet avslöjat ohållbarheten av alla ansatser åt detta håll.

Det har i det föregående blivit påvisat huru energiskt man på den Aulén-Nygrenska linien opponerar mot den mer eller mindre *demonstrerbara* samsynen, detta för att bevara Kristendomens egenart. Varje tendens i nu nämnd riktning negeras. Men det är samtidigt påfallande huru på andra hållet med samma ihållande energi den demonstrerbara samsynen göres gällande. Det intresse som man här vill gardera kräver ytterligare någon belysning.

En intensiv förespråkare för samsynens linie är biskop J. A. Eklund. Såsom teolog följer han i varje fall denna linie, under det att han såsom predikant i sällsynt grad anlägger den rent religiösa aspekten. Varför urgerar han samsynen? Mer än en gång svarar han på denna fråga. Vid ett tillfälle (i *Vår Lösen* 1929) yttrar han, att han hör till dem som icke vilja isolera sig från det humant mänskliga. Hans sympati, säger han, ligger på deras sida, som under kyrkans långa historia ha strävat att i tanke och fostran famna kristen och utomkristen antik, famna Israel och Hellas och Rom, varvid han emellertid gör det karaktäristiska tillägget, att det vore att flytta hemifrån,

om man religiöst skulle leva i »unismens» värld. En annan gång gör han det uttalandet, att man aldrig kommer förbi de problem som ligga just i förhållandet mellan det specifikt religiösa och de övriga livsformerna, de sedliga, de vetenskapliga, de estetiska, de rättsliga, de statliga, de ekonomiska, de biologiska. (Sv. Teol. Kvart. 1930.) När Eklund urgerar samsynens linie, så kämpar han således mot en kristendomens isolering i och genom bristande samsyn.

Liknande iakttagelser kunna göras hos Runestam. 1931 samlade Runestam en del förut publicerade uppsatser i ett arbete med titeln »Kärlek, tro, efterföljd». Underrubriken hade den något frapperande lydelsen »Om moralens anpassning efter verkligheten». Vad Runestam åsyftar är emellertid uppenbart, nämligen just den demonstrerbara samsynen. Om denna, »anpassningen efter verkligheten», icke kommer tillstånd, så är det fara värt, menar Runestam, att kristendomen med sin sedlighet blir hänvisad till att stanna i en rymd ovan verkligheten. Den blir isolerad och därmed skjuten åt sidan.

I en uppsats av år 1931, »Den kristna människouppfattningen», brukar Runestam andra uttryck för samma tankegång. Han påtalar här den nihilism i människouppfattningen som gör sig gällande hos den för en platoniserande människouppfattning ängsliga evangeliska teologien. Det synes mig, säger han, som om negationen av människan understundom tedde sig något överansträngd eller som en 'överkompensation', och det inte bara i den dialektiska teologien, utan också i annan evangelisk teologi. En viss nihilism och negativism finner således Runestam hos den teologi, som icke beaktar samsynen sådan han uppfattar den. Han talar i detta fall också om en för vetenskapen icke försvarlig förenkling av teologien. Man går förbi de närgångna frågor som vetenskapen gör.

I kristendomens eget intresse kräves således samsyn, men framför allt gäller detta teologien, som skall klarlägga kristendomens väsen. Att Runestam därvid kommer in på den demonstrerbara samsynens väg, har ovan framhållits. Belägg därpå kan hämtas också från den nys omnämnda uppsatsen »Den kristna människouppfattningen». Vad J. A. Eklund beträffar, så slår han in på samma väg ehuru efter andra linier än Runestam. Så säger han t. ex. att man aldrig kommer förbi den grundtanke som både hos Dilthey och Spranger och hos alla

erfarenhetsfilosofer och alla teologer av liknande universell tendens ligger klar: den religiöst erfarna verkligheten är dock ett moment, om ock det högsta, inom det som man kan kalla det andliga såsom erfaren verklighet.

Här kan emellertid den frågan uppställas, om det verkligen är nödvändigt att gå den *demonstrerbara* samsynens väg, när man kämpar för samsyn mot isolering. Den frågan upptager Lindroth till behandling i en uppsats i festskriften till Einar Billings sextioårsdag, med titeln »Logos-Ordet. Till frågan om den filosofiska och den kristna sanningsprincipen», och han besvarar den nekande, i det han hänvisar till Einar Billings teologi just från denna synpunkt. Lindroth påvisar först huruom Einar Billing har sin säregna styrka i den klart religiösa utgångspunkten. Billing har åt sig utvalt den specifikt kristna sanningsprincipen i medveten motsättning mot den filosofiska. Men samtidigt som han avvisar den filosofiska principen från teologiens område, såsom hindrande det religiösa förståendet av trons liv och väsen, erkänner han denna principens berättigande på dess eget område, det filosofiska och allmänt kulturella. Den dualism, som så synes uppstå, övervinnes emellertid, ingalunda genom syntes eller kompromiss, utan så, att den filosofiska principen böjes in under och underordnas den religiösa, dock utan att den förras egenart undertryckes. Lindroth citerar ett yttrande av Einar Billing: »I fråga om kulturens likasom i fråga om idéernas historia giva vi vår tids älsklingssynpunkt: utvecklingens dess rätt, på samma gång som vi där visserligen ofta nog erinras om sanningsmomentet i den ursprungliga helleniska synpunkten: det eviga kretsloppet. Men på djupet se vi över allt *dramat* fortgå, striden utkämpas mellan det godas och det ondas makter.» Inför trons blick har historiens levande och verkande Gud det första och det sista ordet. Natursynpunkten får till sist böja sig in under trons syn som talar ur Jesu ord: Min Fader verkar intill nu. Einar Billing menar således, att för en av den inre erfarenheten öppnad blick den horisontala och den vertikala linien till sist mötas. Intentionen till en samsyn av icke demonstrerbar art finnes hos honom.

Ser man på de teologer som ha tagit mer eller mindre intryck av Einar Billings teologi, finner man att Runestam, samtidigt som han starkt betonar den religiösa aspekten, energiskt hävdar samsynen, men

att han beträffande denna, som ligger honom så varmt om hjärtat, ständigt slår in på den demonstrerbara samsynens väg. Det naturliga grundfaktum som han eftersträvar såsom basis för en totalåskådning söker han, såsom förut har blivit antytt, på den fördjupade psykologiens linie, varvid han arbetar med tankar från Max Scheler. Denne filosof har uppenbarligen under senare år spelat en betydande roll i Uppsala. Det är ganska frapperande att det är Einar Billing som i Uppsala har introducerat honom, såsom Oscar Krook framhåller i en minnesruna i Svensk Teologisk Kvartalskrift över den nu hädangångne tyske filosofen.

Så målmedvetet som möjligt anlägger Aulén den religiösa aspekten, men för vad som här med en kanske mindre lyckad term har kallats samsyn har han hittills visat föga intresse, delvis beroende på att han har sysslat med forskningar som icke direkt påkalla dylik samsyn. Men för denna lägger hans teologiska position i och för sig intet som helst hinder i vägen. Den nyss nämnde Lindroth, som med synbart instämmande har refererat Einar Billings teologi, släpper, också han, samsynen, då han i sin slutreflexion gör gällande att man för närvarande bäst tjänar teologiens sak genom att låta Ordet, Guds levande ord, utan sammanblandning eller förvandling, vara vad det är, det rena, över alla mänskliga resurser gående nådens ord, det som till sist övergår allt vad vi kunna tänka eller begära. Och likasom det icke finnes i Nygrens grundposition något som helst som strider mot samsyn, för att åter använda detta uttryck, så är det å andra sidan uppenbart att han för närvarande mindre än tidigare ägnat sina skrifter åt dessa frågor.

På den Aulén-Nygrenska linien kan man för närvarande blott i Ragnar Brings senaste teologiska arbeten upptäcka något direkt intresse för samsynens problem. Karakteristiskt är, att ansatserna äro att finna i Lutherforskningen. Bring har här tagit upp och understrukit betydelsen av mera djupgående undersökningar än som hittills ha företagits av de högst innehållsrika uttrycken hos Luther »coram deo» och »coram hominibus». Man måste vidare klargöra Luthers uppfattning om det yttre och det inre, om trons yttringar i de givna »skapelseordningarna» samt motiveringen för livet i dessa. Skapelse-tanken hos Luther måste också närmare utredas.

Det synes mig uppenbart, att den Aulén-Nygreiska linien fullföljer en utomordentligt viktig uppgift, när den söker skaffa klarhet om vad kristendomen är och vad den icke är, resp. vad filosofien är och vad den icke är. För andelivet över huvud — den J. A. Eklundska termen må här komma till användning — är det nödvändigt att oklarhet och sammanblandning på denna punkt undanröjes, nödvändigt både för det religiösa värdet och för övriga värden. Det är därför också nära till hands liggande att man på denna linie för närvarande är upptagen av att riva bryggorna, att spärra vägen för den demonstrerbara samsynen, vilken just leder till oklarhet och förvanskande sammanblandning. Men renodlingen har sina faror med sig. Den kan verka i motsatt riktning mot vad som åsyftas.

Den kristna människan tager faktiskt emot av livets rikedom och kan uppskatta andra egenvärden. Hon behöver icke stå främmande för det hellenska arvet, för statsliv och ekonomiskt liv, estetiska värden o. s. v. Men huru går samsynen till, huru sker samvarat mellan det religiösa värdet och andra värden, i vilken relation står det högsta värdet till andra värden, vilket budskap eller ärende har det till andra värden? Det är ödesdigert, om man icke söker att positivt besvara frågorna, utan i stället fasthåller vid renodlingen endast. Man får skenet, och kanske mer än det, av att hamna i abstraktionens värld. Den ensidiga renodlingen kan giva ett skenbart berättigande åt andra möjligheter. Den demonstrerbara samsynen leder till kultursyntesen såsom det högsta — religiöst kan man icke leva i en dylik unismens värld sågo vi J. A. Eklund förklara. Den andra ytterligheten är en kristendom, som ter sig livsfientlig i sina konsekvenser — den dialektiska teologien kan icke fritagas härifrån. En annan möjlighet är en uppdelning av värdena på resp. representanter, kanske under ömsesidigt erkännande av de olika värdenas egenvärde. Vi äro på god väg mot en dylik uppdelning. Men det betyder människolivets ohjälpliga splittring och söndertrasande. Vem vill förneka att här föreligger ett svårlöst praktiskt livsproblem och samtidigt ett djupgående teologiskt problem, som under inga förhållanden får försummas.

# T V E N N E   F R Ä L S N I N G S V Ä G A R

AV PROFESSOR ANDERS NYGREN, LUND.

A vsikten med efterföljande framställning är icke att upptaga en specialfråga till behandling. Frälsningsfrågan är icke en enskild religiös fråga vid sidan av andra, utan den är den religiösa frågan överhuvud. Fastmer skall här försöket göras att leda fram till en utsiktspunkt, där de stora sammanhangen, men därmed också de stora principiella motsatserna inom religionens värld avslöja sig.

Genom hela religionens värld går nämligen en väldig remna. När man på den ena sidan om denna remna talar om »frälsning», så betyder detta något helt annat än när man brukar samma ord på andra sidan. Och icke annorlunda förhåller det sig i fråga om vägen till frälsning; på ömse sidor hänvisar man till diametralt motsatta frälsningsvägar. Det som ger denna motsats en så utomordentlig betydelse från teologisk synpunkt är den omständigheten, att vi på den ena sidan om denna remna finna kristedomens, på den andra sidan praktiskt taget allt vad utomkristen religion heter.]

Man har stundom använt namnet »frälsningsreligion» såsom beteckning för en särskild art av religion eller för religionens högsta stadium. Kristendomens företrädare framför andra religioner skulle då bestå däri, att den framför andra är »frälsningens religion». Nu måste emellertid detta betraktelsesätt betecknas såsom mycket missvisande, och detta redan av den orsaken, att *all* verklig religion är frälsningsreligion. »Fräls oss ifrån ondo» — det finns väl knappast någon bön, som mera omedelbart förstås och vinner genklang på alla religionens stadier och inom alla dess former. Den kan tjäna som uttryck för den elementära längtan, som bryter fram på primitivaste stadium. Vad människan här vill är frälsning, förlossning från det onda, förlossning från olyckor och från allt det ve, som vilar tungt på människolivet. Hon söker i religionen frid och ro och ett lycksaligt liv. Men samma bön kan tjäna som uttryck för det allra högsta inom det religiösa livet. Att »frälsningen» icke är något blott för kristendomen specifikt, fram-

går allra tydligast därav, att alla de religioner, som omgävo kristendomen vid dess första framträdande, att alla de hellenistiska mysteriereligionerna voro typiska frälsningsreligioner. Frälsare-gestalten, σωτήρ-gestalten intar ju också en väsentlig plats inom den senantika religionen överhuvud. Skillnaden mellan kristendomen och övriga religioner består alltså icke däri, att den allena skulle vara frälsningsreligion. Skillnaden består fastmer däri, att frälsningen för kristendomen betyder något väsentligt annat än för övriga religioner samt att dess frälsningsväg är en annan än dessas.

## I.

Låt oss alltså fatta de båda motsatta frälsningsåskådningarna något närmare i sikte.

Den *utomkristna* frälsningsåskådningen, sådan denna träder oss till mötes i hela den hellenistiska världen, bygger på en metafysisk konstruktion av människans väsen. I sitt innersta är människan ett gudomsväsen. Hon är väsensbesläktad med det gudomliga, hon bär en gudomsgnista inom sig. Men denna gudomsgnista har — och häri ligger grunden till det mänskliga livets tragik — blivit bunden i materiens mörka värld. Själens är såsom en pärla, som blivit tappad ned i det mörka havsdjupet. Kroppen är själens grav, den är det fängelse, vari den gudomliga anden försmäktar. Nu är härmed visserligen icke sagt, att det materiella i och för sig behöver uppfattas såsom lika med det onda. Men ont blir det i sin egenskap av själens fängelse. Det onda består egentligen däruti, att tvenne skilda ting, som till sin natur ej hava med varandra att skaffa, falskeligen blivit förbundna med varandra. Eljest råder i hela universum så att säga en andlig tyngdlag, som anvisar varje väsen dess rätta och naturenliga plats i det stora sammanhanget. *Materien* måste på grund av sin tyngd intaga den lägsta platsen. *Andens* naturliga plats åter är därovan i en högre värld. Men på *en* punkt i tillvaron är harmonien störd: hos människan. Hon är på en gång en andlig och en sinnlig varelse. Till sitt andliga, gudomliga väsen hör hon den högre världen till, och hon kan därför med full rätt göra anspråk på den översta platsen. Men till sin kroppsliga, sinnliga natur hör hon å andra sidan med till den lägre världen. Det

blir därför en ständig slitning mellan de båda tendenserna, andens eller själens tendens uppåt, och det kroppsligt-sinnligas tendens nedåt. Denna kamp och slitning är grundad i människans närvarande konstitution. Detta är den nöd, ur vilken människan skall frälsas. Frälsningen består då däri, att det onaturliga bandet slites, och att den gudomliga anden löses ur sin fångenskap och åter får höja sig upp till den övre världen, där den har sin naturliga plats.

Det är denna allmänna åskådning, som behärskar såväl religionen som det idealistiska tänkandet inom den grekisk-hellenistiska världen, och som med obetydliga modifikationer möter oss i mysteriereligionerna, i platonismen och nyplatonismen eller i gnosticismen. Överallt opererar man med en och samma grundförutsättning, nämligen med tanken på människan såsom ett gudabesläktat väsen. Det gäller blott, att hon skall bli medveten om sin egentliga adel och kasta av sig förklädnaden. Men detta låter sig icke göra i ett slag. Det är en lång och mödosam väg, som människan måste tillryggalägga för att från den nuvarande bundenheten vid materien komma till det slutliga uppgåendet i gudomen. Här kan man i egentligaste mening tala om en frälsningsväg, en väg med många stadier och trappsteg. Blott de allra viktigaste stadierna på denna väg hava fått plats i det traditionella schemat: rening, upplysning, förening; rening från det sinnligt materiellas besmittelse, tillägnande av den andliga världens upplysning och till sist föreningen eller det restlösa uppgåendet i gudomsväsendet. Denna ursprungligen hellenistiska religionsåskådning har sedan gjort sitt inträde i den kristna mystiken. Grunddogmen i den här framställda frälsningsåskådningen är läran om *själens odödlighet*, ty detta är blott ett annat uttryck för själens gudomliga väsen.

I skarpaste motsats mot allt detta står *det kristna frälsningsbudskapet*, sådant detta träder oss till mötes i Nya testamentet. Här vet man icke av någon dualism mellan andens och materiens värld. Gud är »himlens och jordens skapare»; också materien är hans verk och grundar sin tillvaro på hans vilja. Människan är intet gudomsväsen, utan till hela sin varelse rätt och slätt en del utav skapelsen, men en del, som Gud i fri nåd bestämt till gemenskap med sig. Människans adel består icke däri, att hon innerst i sin själ döljer en gudomsgnista, utan den



består däri, att Gud vill gemenskap med henne, ehuru hon blott är stoft och aska. Och skulle man åter fråga, varför Gud vill gemenskap med henne, så kan svaret icke givas genom en hänvisning till hennes beskaffenhet; grunden därtill ligger fastmer uteslutande i Guds kärlek, som är alltigenom »omotiverad». Nu har man visserligen ofta sökt att i kristendomen insmuggla den hellenistiska tanken om människosjälens såsom ett stycke av gudomen själv. Därvid är det framför allt berättelsen om människans skapelse (Gen. 2:7), som fått tjäna som stöd. Här står det ju uttryckligen — har man sagt — att människans kropp härstammar från jorden, och hennes själ från Gud, vilken inbläste i henne något av sin egen ande. Till och med Augustinus, som eljest är så angelägen att förena nyplatonism och kristendom, har emellertid vänt sig emot försöket att här läsa in den hellenistiska människouppfattningen. Det är ju här alls icke tal om *Guds* ande, utan rätt och slätt om »livsanden». Gud danade människan av stoft från jorden, och han blåste på den bild han danat, och den blev en levande varelse. Men också såsom levande varelse är människan en Guds skapelse och icke ett gudomsväsen. I den hellenistiskt influerade judiska vishetslitteraturen kan man visserligen återfinna den dualistiska betraktelsen (Pred. 12:7), men för den genuina judendomen är den främmande. Det är också betecknande, att man inom de första århundradenas kristendom ofta känner sig i så kraftig opposition just mot den platoniska läran om själens odödlighet. Vad är orsaken till denna i första ögonblicket kanske överraskande omständighet? Svaret är enkelt och nära till hands liggande: man finner det blasfemiskt att tala om en odödlighet, som skulle tillkomma själen på grund av dess natur, en s. k. naturlig odödlighet. Liksom det liv, som vi nu leva, är oss givet av Gud, så kunna vi också mottaga det eviga livet endast ur Guds hand. Själens är i och för sig lika dödlig som kroppen. I skarpaste motsats mot läran om »själens odödlighet» proklamerar man därför tron på »de dödas uppståndelse», tron på »köttets uppståndelse»; men det karakteristiska för denna är, att det här är fråga om ett gudomligt ingripande, en gudomlig maktgärning.

Kristendomen har alltså intet gemensamt med antikens metafysiska människouppfattning eller med dess lära om människosjälens gudomliga väsen. Kristendomen tar sikte på människan i hennes konkreta

beskaffenhet, just sådan som hon är, nu och här, och säger att Gud bestämt henne till sin gemenskap. Men härav följer nu för det andra, att kristendomen, när den talar om *det onda och synden*, gör detta i en helt annan mening än den förutnämnda frälsningsåskådningen. Synden eller det onda består icke i förbindelsen mellan det andliga och det kroppsligt-sinnliga hos människan. Denna förbindelse är tvärt om grundad i Guds vilja. Han har skapat oss med kropp och själ; att med förakt se ned på den sinnliga sidan i vårt väsen är att sätta sig till doms över Guds verk. Som en protest mot den hellenistiska frälsningslärans spiritualiserande betraktelse står den gamla kyrkans tro på »köttets uppståndelse». Det är så långt ifrån att »köttet», att den kroppsliga sidan i människans väsen skulle vara något mindervärdigt eller ont, att denna fastmer tillerkännes en plats i själva fulländningens stadium. — Men vari består då det onda? Det består däri, att jag, denna konkreta människa, som av Gud var bestämd och kallad att leva i gemenskap med honom, slitit mig loss från denna gemenskap. Synden består däri, att jag, som är skyldig Gud en obegränsad lydnad, i mitt konkreta liv bryter emot hans vilja. Synden betyder *icke* det materiellas uppror mot det andliga, utan den betyder primärt det egna jagets uppror mot Gud. Min vilja mot hans vilja! Synden är viljeförvändhet; dess väsen är själviskhet. Bakom varje enskild synd i det konkreta livet ligger det ett: »vi vilja icke, att denne skall bliva konung över oss». Syndens väsen består ytterst däri, att vi sätta oss själva i Guds ställe.

Härav följer nu också för det tredje, att *frälsningen* inom kristendomen icke betyder detsamma som i de ovan omtalade frälsningsreligionerna. Det onda, som vi skola frälsas ifrån är ju icke det materiella livet, utan det själviska, mot Gud likgiltiga eller fientliga livet. Och det goda, som vi skola frälsas till, är icke ett rent andligt — immateriellt tillstånd, utan det är gemenskapen med Gud, livet i Gud.

Vi stå härmed inför frågan om den kristna *frälsningsvägen*. Här måste emellertid en anmärkning förutskickas. Som överskrift över vår framställning ha vi satt uttrycket »tvenne frälsningsvägar». Emellertid är detta uttryck icke alldeles utan sin risk; ty det kan lätt undanskymma något av den motsats, som här består mellan kristet och utomkristet. Uttrycket »frälsningsväg» betecknar redan ett för stort medgivande åt den utomkristna frälsningsåskådningen. Där passar näm-

ligen ordet »frälsningsväg» fullständigt in; där hör det i allra egentligaste mening hemma. Det leder tanken till en fortskridande process, där människan steg för steg höjer sig upp till det gudomliga livet. I denna mening har kristedomens ej bruk för talet om »frälsningsväg». Frälsningen är ju icke människans eget verk, utan Guds verk i Kristus. I den mån man då längre skall tala om en frälsningsväg, kommer detta att betyda, huru Gud banar sig väg till den förlorade mänskligheten.<sup>1</sup>

Den nyss omtalade remnan mellan de olika frälsningsuppfattningarna framträder här så tydligt som möjligt:

I ena fallet betyder frälsning, att det mänskliga stegras upp till det gudomliga — i andra fallet att Gud i förbarmande kärlek sänker sig ned till människan.

I ena fallet är målet: »I skolen bliva såsom Gud» — i andra fallet betraktas just denna hos människan inneboende tendens såsom roten till all synd; här heter det i stället: Gud har i Kristus blivit såsom en av oss; han »tog sin boning ibland oss».

I ena fallet självrälsning — i andra fallet frälsning genom en Guds gärning.

I ena fallet egocentrisk — i andra fallet teocentrisk frälsningsuppfattning.

Den här till sist uppnådda formeln är kanske den, som låter den principiella motsatsen mellan de olika frälsningsåskådningarna allra tydligast framträda. *Den utomkristna frälsningsåskådningen är egocentrisk.* Den är orienterad utifrån det egna jaget, och detta vare sig man tänker på frälsningens innebörd eller på frälsningsvägen. Frälsningens innebörd är ju här, att jaget, d. v. s. dess bättre och ädlare beståndsdel skall frälsas och räddas ut ur förbindelsen med den mindervärdiga omgivningen. I jämförelse med det naturliga jagets begär

<sup>1</sup> Det kunde i detta sammanhang hava varit av intresse att närmare påvisa, huru som den *egocentriska "ordo salutis"-läran*, vilkens anor kunna följas tillbaka till nyplatonismen och över denna till den antika mysteriefromheten, under kristet inflytande omvandlats till en väsentligen *teocentriskt orienterad "nådens ordning"*. Då ett dylikt påvisande emellertid skulle kräva indragandet av ett omfattande historiskt material, men då det här för oss huvudsakligen kommer an på att så klart som möjligt få fram den principiella skillnaden mellan de båda omtalade frälsningsåskådningarna, måste vi låta det bero vid detta korta påpekande.

efter frälsning ur all nöd och olycka må väl denna frälsningsåskådning, som tar sikte på den bättre och ädlare delen inom jaget såsom det som framför allt skall frälsas, betecknas såsom i hög grad förändligad och sublimerad — men en sak står dock här oförändrad kvar: den egocentriska orienteringen. Vid frälsningen har människan egentligen endast med sig själv att göra. Det är här väsentligen fråga om en uppgörelse mellan den högre och lägre delen hos henne. Och alldeles samma blir resultatet, om man riktar sin uppmärksamhet på frälsningsvägen: frälsningen är väsentligen människans egen prestation, frukten av hennes rening. *Den kristna frälsningsuppfattningen åter är alltigenom teocentrisk.* Frälsningens innebörd är att jag blir upptagen i Guds gemenskap, att jag blir ställd in under hans viljas herravälde. Och frälsningsvägen — om den kan det egentligen icke vara tal från människans sida. Från människans sida finns det icke någon väg, på vilken hon kunde arbeta sig upp till Gud. Men Gud har i Kristus banat sig väg till oss. Frälsningen är Guds gärning. Alltså också här teocentriskt!

Huru sker det, att människan kommer i gemenskap med Gud? På denna fråga giva de olika frälsningsuppfattningarna motsatt svar. För det naturliga tänkandet förefaller det självklart, att det endast kan finnas en väg till Gud. Han är den helige; om människan skall kunna träda i förbindelse med honom, måste också hon först bliva helig och rättfärdig. Den utomkristna frälsningsuppfattningen når därför sin kulmen i den »rättfärdiges» gestalt. Den rättfärdige är den, som bragt det så långt i helgelse, att Gud kan vilja hava med honom att skaffa och upptaga honom i sin gemenskap. Men häremot ställer Jesus sitt ord: »Jag har icke kommit för att kalla rättfärdiga, utan för att kalla syndare». Här är alltså fråga om en gudsgemenskap, som icke vilar på den mänskliga helighetens grundval. Den utomkristna frälsningsåskådningen har i alla tider drömt om att människan skall svinga sig upp på Guds eget plan och där träda i gemenskap med honom. Det kristna frälsningsbudskapet förkunnar oss motsatsen: att Gud i Kristus velat sänka sig ned till oss och umgås med oss på vårt mänskliga plan, trots vår synd.

## II.

Vi ha sett, att det går en remna genom religionens värld: på ena sidan den kristna, teocentriska frälsningen, på andra sidan den utomkristna, egocentriska frälsningen. På ena sidan kristendomen, där Gud sänker sig ned och träder i gemenskap med oss på vårt plan, på andra sidan människans försök att höja sig upp och umgås med Gud på hans plan och träda i gemenskap med honom i hans majestät.

Men nu inträffar det egendomliga, att samma remna också sträcker sig igenom kristendomen själv: på ena sidan ligger den evangeliska, på andra sidan den katolska kristendomen. I allmänhet skildrar man motsatsen mellan katolsk och evangelisk kristendom så, att människan av katolicismen skulle hänvisas till självfrälsning, under det att den evangeliska kristendomen hänvisar henne till Guds nåd. Nu skall det ingalunda förnekas, att det ligger en riktig iakttagelse bakom denna beskrivning. Och dock gör man icke den katolska åskådningen full rättvisa, om man utan vidare karakteriserar dess frälsningsväg såsom självfrälsning. Ty också den katolska kyrkan har alltsedan Augustinus vetat, att människan endast med den gudomliga nådens hjälp kan göra det goda. Vilja vi finna den avgörande skillnaden mellan den evangeliska och katolska kristendomsförståelsen, så måste vi söka den på ett annat och djupare plan, än där man i allmänhet trott sig finna den: det är en motsats med avseende på själva gudsgemenskapen. För katolicismen är det fråga om gudsgemenskap på Guds eget plan, på helighetens grundval, för den evangeliska kristendomen är det åter fråga om gudsgemenskap på vårt plan, på syndens basis. Det vill alltså med andra ord säga, att den katolska åskådningen väsentligen stannar kvar på det naturliga tänkandets och den utomkristna frälsningsåskådningens plan, och att den specifikt kristna synen på gudsgemenskapen först kommit till fullt genombrott i reformationen.

På ett utomordentligt klart sätt kommer den här omtalade motsatsen mellan katolsk och evangelisk kristendom till uttryck i deras olika sätt att tala om rättfärdiggörelsen. Att Gud rättfärdiggör människan är nämligen blott ett annat uttryck för att han upptar henne i sin gemenskap. Kampen om rättfärdiggörelseläran är därför icke — såsom den ofta uppfattats — blott en kamp om en dogmatisk läropunkt och

dennas teoretiska utformulering, utan det är en kamp om det innersta i kristendomen, om själva gudsgemenskapens struktur. Då det gäller att visa, huru det går till att människan blir upptagen i Guds gemenskap, gå vägarna isär mellan den evangeliska och katolska kristendomen.

Den katolska vägen kommer till uttryck i lösensordet »fides caritate formata». Häremot ställer Luther sitt lösensord »sola fides». Nu kan visserligen också katolicismen tala om en »rättfärdiggörelse genom tron», men den måste då alltid tillfoga, att det icke är fråga om »tron allena», utan om tron försåvitt den blivit fullkomnad genom kärleken, eller — såsom man i anslutning till Aristoteles brukar uttrycka sig — försåvitt den blivit »formad» av kärleken. »Formen» är, aristoteliskt tänkt, det värdefulla, som genom att trycka sin prägel på materien också meddelar denna värde. Denna betraktelse tillämpar nu katolicismen på förhållandet mellan tro och kärlek, fides och caritas. Tron är materia, och såsom sådan något väsenlöst och kraftlöst. Kärleken är formen, den formande principen, som genom att sätta sin prägel på eller »forma» tron också ger värde och egentligt varande åt denna. Till sist blir det alltså icke genom tron, utan genom kärleken som människan blir rättfärdiggjord och kommer i gemenskap med Gud. Man kan fråga, huru det kommer sig, att den katolska åskådningen har ett sådant utomordentligt intresse för kärleken, att den låter denna vara det, som verkar människans rättfärdiggörelse. Svaret är lätt att finna. Kärleken är ju lagens uppfyllelse. Lagens hela fordran sammanfattas i budet om kärleken till Gud och kärleken till nästan. Om denna kärlek finnes hos människan, så är därmed all rättfärdighet uppfylld. Människan är då icke längre syndare, utan helig. Om Gud alltså i överensstämmelse med formeln »fides caritate formata» rättfärdiggör människan och upptar henne i sin gemenskap på grund av den kärlek (caritas), som han finner hos henne, så lider därmed den gamla tanken, att Gud endast vill hava med den helige och rättfärdige att göra, icke något som helst avbräck. Så blir »fides caritate formata» det klassiska uttrycket för gudsgemenskapen på Guds eget plan och på helighetens grundval. Med syndaren har Gud ingen gemenskap. Om Gud skall kunna ha umgänge med en syndig människa, så måste han först få så att säga göra om henne, så att hon blir något annat än hon var. Vägen

till gudsgemenskap går alltså enligt denna åskådning fram genom tvenne stadier: *först* måste Gud omvandla syndaren och genom kärlekens ingjutande» (*infusio caritatis*) gör honom till en helig människa; *sedan* kan han upptaga denna ommodellerade och numera heliga människa i sin gemenskap.

Mot hela denna betraktelse höjer Luther sin protest. Såsom ingen annan har han förstått Jesu ord: »jag har icke kommit för att kalla rättfärdiga, utan för att kalla syndare», och Pauli ord, att det just är syndaren, som Gud rättfärdiggör. Såsom ingen annan har han förstått, att Guds kärlek är en gemenskapsvilja, som icke låter sätta gräns för sig ens genom vår synd, utan som i självtgivelse stiger ned till oss och vill gemenskap med oss trots vår synd. Vid denna Guds kärleks- och gemenskapsvilja håller sig tron fast. Sin rättfärdiggörelse, d. v. s. sin gudsgemenskap kan människan visserligen icke grunda på någon hos henne själv förefintlig kärlek, som gör henne helig och rättfärdig inför Gud; inför Gud är hon fastmer med hänsyn till sin beskaffenhet alltjämt syndare. Detta betyder emellertid ej, att hon skulle vara utesluten från gemenskapen med Gud. Men hennes gudsgemenskap vilar på en helt annan grundval, nämligen därpå att Gud i Kristus söker gemenskap just med syndare. Därför kan Luther tala om den troende människan såsom på en gång rättfärdig och syndare, »*simul iustus et peccator*». Så blir »*sola fides*» det klassiska uttrycket för den gemenskap, som Gud stiftar med oss på vårt mänskliga plan. Det ger uttryck åt att frälsningen uteslutande är frukten av den gudomliga kärlek, som stiger ned till oss och antager sig det förlorade.

När man fått ögonen upp för att detta är den egentliga innebörden i motsatsen mellan katolsk och evangelisk kristendom, då förstår man först, vilken betydelsefull gärning det var, som reformationen genomförde. Inom katolicismen hade man inlåtit sig på en kompromiss mellan kristen och utomkristen frälsningsväg, och resultatet hade blivit, att den utomkristna frälsningsåskådningen hade avgått med seger. I reformationen bryter åter det kristna frälsningsbudskapet igenom i hela sin kraft — men visserligen blott för ett ögonblick. Evangeliet om Gud, som söker gemenskap med syndaren, är något från mänsklig synpunkt så oerhört — för judarna en stötesten och för hedningarna en dårskap — så att man endast kunnat tillägna sig det i avtrubbad form. Orto-

doxien, pietismen, upplysningen, idealismen — alla hava de gjort sina avtrubbningar och kompromisser, alla hava de på ena eller andra sättet sökt utfylla remnan mellan de tvenne frälsningsåskådningarna, men därmed också berövat det kristna frälsningsbudskapet dess kraft.

Det här sagda kan tjäna som illustration till den nu livligt diskuterade frågan om syntes eller reformation, om samsyn eller koncentration inom teologien.<sup>1</sup> Utan tvivel är samsyn i en mening en synnerligen viktig angelägenhet. Kristendomen får icke stå där isolerad från livet i övrigt. Det gäller att se den på dess plats inom andelivet överhuvud. Här har religionsfilosofien ett av sina huvudproblem. Men man stannar i allmänhet icke vid denna legitima art av samsyn. Man utsträcker den ock till ett försök att sammanskåda de olika med varandra konkurrerande världsåskådningarna. Man säger: vi måste dock tillvarata arvet från Hellas. Men vad menar man med detta mångtydiga uttryck? Till Hellas gå åtminstone till stor del rötterna till vår vetenskapliga odling tillbaka. Vem skulle vara nog dåraktig, att icke vilja vårda detta arv? Men arvet från Hellas — *det är också och väsentligen den hellenistiska frälsningsvägen*, och i denna mening sträcker sig det hellenska arvet genom hela den kristna dogmhistorien. Skall nu samsynen omfatta även den hellenistiska frälsningsvägen? Det är som svar på denna fråga, men också blott på den, som vi måste säga ett avgjort nej till varje försök till samsyn. Det kan aldrig med tillräcklig kraft betonas, att det i en samsyn av det sistnämnda slaget icke är fråga blott om en »*kultursyntes*», såsom man gärna brukar uttrycka sig. Kultursyntes är i och för sig en fullkomligt legitim företeelse: kristendomen kan ingå förbindelse med skilda kulturer, utan att därför behöva förlora något av sin egenart. Men här är det fastmer fråga om en »*religionssyntes*» — eller låt oss gärna använda det mest adekvata namnet: här är det fråga om »*religionssynkretism*». I detta läge kan teologiens uppgift endast vara en, nämligen att låta detta vara detta, att låta den hellenistiska och den kristna frälsningsvägen framträda var och

<sup>1</sup> Jfr EDV. RODHES uppsats i detta häfte av Svensk Teologisk Kvartalskrift över »Nutida tendenser inom den svenska systematiska teologien» samt min uppsats »Syntes eller reformation? Till orientering i det närvarande andliga läget» i Svensk Teologisk Kvartalskrift, 8:e årg. 1932, sid. 103 ff.



en i sin karakteristiska egenart. Vilken mening har det för övrigt att vilja sammanskåda tvenne så diametralt motsatta företeelser? Den bild, som man så erhåller, kan i varje fall icke bliva annat än grå, dimmig och konturlös. Vetenskapens uppgift är att se och framställa sitt föremål så klart och skarpt som möjligt. Teologiens föremål är kristendomen. Därför är det teologiens uppgift att förstå och så klart och skarpt som möjligt framställa kristendomen i dess egenart.

# KRING DEN WALDENSTRÖMSKA FÖR- SONINGSLÄRAN

AV PROFESSOR ERNST NEWMAN, ÅBO.

**K**ring Paul Peter Waldenströms person och gärning har det ofta stått strid. Många ha stötts bort av det självsäkra, härsklystna, stundom vulgära, ja brutala draget i den ryktbare lektorns offentliga framträdande. Andra ha fascinerats av den profetiska kraften, den obändiga optimismen, den fryntliga humorn och den trygga bredspårigheten. För den stora massan av okritiska beundrare var och är väl Waldenström ännu i dag »den store lärde», »Sveriges Luther», som med osviklig säkerhet visat sitt folk vägen till trygghet och välmåga i det lekamliga likaväl som i det andliga. Inom hans eget läger har hagiografien i alla händelser odlats med en självklarhet, som påverkat opinionen i långt vidare kretsar.

Under sådana omständigheter är det inte så underligt, att min i våras offentliggjorda avhandling »Den Waldenströmska försoningsläran i historisk belysning» kommit att bli en stötesten för scmliga. Man har chockerats av kritiken mot huvudpersonen och glömt bort erkännandet, ehuru Waldenström väl aldrig tidigare haft en i de historiska sammanhangen initierad granskare med större frikostighet och fördomsfrihet i bedömandet. Mera underligt är det, att en recensent från det waldenströmska lägret — lektor Carl Olsson i Hudiksvall — fått Svenska Morgonbladets spalter upplåtna för tre, mycket vidlyftiga artiklar (uppl. A. den 14, 15 och 16 april), vilka gå ut på att framställa min undersökning som ett av kyrkopolitiska biavsikter dikterat »*angrepp*» mot Waldenström och Svenska Missionsförbundet.

Mot denna fullständigt missvisande framställning måste en kraftig gensaga inläggas. Att detta sker först nu och i denna tidskrift har sina särskilda skäl. Redan den 19 april — så fort lektor Olssons sista artikel kommit i mina händer — avsände jag till Sv. Morgonbladets chefredaktör ett utförligt genmäle. Då detta refuserades under hän-

visning till »vårt i dessa dagar ytterst hårt anlitade utrymme», skickade jag den 25 april åstad ett nytt, starkt förkortat inlägg, i vilket jag tillkännagav min avsikt att låta det första genmålet inflyta i denna tidskrift. Den 27 april togs detta korta inlägg in i Morgonbladet, men det nämnda, för den av sakfrågan intresserade läsaren viktiga tillkännagivandet hade redaktören strukit bort, och ehuruväl han själv vägrat mig utrymme för det ursprungliga, i sak starka genmålet, så drog han sig icke för att förse det förkortade inlägget med följande ingress: »Svenska Morgonbladet har från professor E. Newman i Åbo mottagit följande temperamentsfulla men i sak skäligen svaga genmåle till lektor C. Olsson».

När Morgonbladets redaktör på detta sätt gjorde sig till part i målet, hade han ännu icke läst min bok. Sedan detta skett och påtryckning övats från kretsar inom Missionsförbundet, vilka icke kände sig solidariska vare sig med honom eller med lektor Olsson, fick jag mottaga ett d. 3 maj daterat brev av följande lydelse: »Beklagligtvis är det ej möjligt för en redaktör att på förhand personligen läsa alla de böcker, som recenseras i hans tidning. Hade jag varit i tillfälle att läsa Professor Newmans sista bok, skulle lektor Olssons recension ej ha influtit. Ehuru jag alltfört anser, att boken vanprydes av vissa uttalanden om Waldenström och 'den Waldenströmska fromhetstypen', finner jag, att boken till sin huvudpart varit förtjänt av erkännande i stället för klander ... För att ... söka gottgöra den orättvisa, som Lektor O:s behandling av arbetet nog inneburit ... vill jag antingen bereda plats för en fristående uppsats om boken av missionslärare W. Bredberg eller göra ett klipp ur en recension av B. i 'Tidskrift för Predikanter'.» Men »jag önskar ej införa Professor Newmans inlägg».

Reflexionerna göra sig själva. Man blåser till reträtt, men någon verklig gottgörelse vill man icke lämna. För en klargörande framställning från min egen sida fanns det fortfarande intet utrymme. Svenska Morgonbladets läsekrets har ännu i dag ingen aning om att jag haft vida mer att anföra mot lektor Olsson än det lilla, av redaktören stympade och med en förklenande ingress försedda inlägg, som inflöt den 27 april. Det synes mig därför nödvändigt att på detta sätt draga saken fram inför offentligheten — till belysning av Svenska

Mcrgonbladets journalistiska metoder och till vederläggning av en kritik, som högst betänkligt skjutit över målet.

I en i »Missionsförbundet» — Svenska Missionsförbundets organ — den 21 april införd artikel med rubriken »Waldenström» anger lektor Olsson som den viktigaste anmärkningen mot min framställning den omständigheten, att jag vågat »fälla värdeomdömen om Waldenström och hans tankar om försoningen». »Detta är i varje fall icke en historikers uppgift», heter det »I samma mån som en historiker slår in på den vägen, så avviker han från forskarens väg, vilken är den enda, som anstår honom». Detta är ju en ganska originell syn på den historiska forskningens uppgifter och metoder. Finge lektor Olsson råda, så skulle tydligen all verklig historieskrivning omöjliggöras. Man finge nöja sig med materialsamling, referat och registrering. Resultatet skulle på sin höjd bli en *krönikeskrivning* i den stil från 1600-talet och tidigare, som man numera icke möter hos en enda historisk forskare med vetenskapliga anspråk. Nej — värdeomdömen måste varje verklig historiker fälla. Det kan nu icke hjälpas, att framställningen därigenom till en viss grad blir präglad av författarens personliga uppfattning. Söker historikern blott sakligt motivera sina omdömen, så är han i sin fulla rätt.

En dylik motivering ligger det också bakom de av mig fällda värdeomdömena. Endast på två punkter — när det gäller Schartau och vissa hos den waldenströmska fromhetstypen stundom framträdande svagheter på det etiska området (se mitt arbete sid. 356 f.) — kunde denna motivering varit utförligare. Då det i båda fallen är fråga om sådant, som tidigare påtalats av andra, har jag emellertid icke haft någon anledning att gå närmare in på saken. Framställningen hos mig har närmast refererande karaktär.

När jag med gillande återgivit Edv. Rodhes 1917 gjorda uttalande, att Waldenström »varken i fråga om religiöst djup eller intellektuell klarsyn kan nämnas på samma dag som Schartau», så ligger det icke någon som helst kyrkopolitik men väl mångåriga studier av Schartau och Waldenström bakom. Uppfostrad inom Missionsförbundet närstående kretsar, var jag från början ytterst kritisk och oförstående inför schartauanismen. Under studiernas gång måste jag emellertid undan för undan justera min tidigare uppfattning. Driven av den

sanningskärlek, som är varje vetenskaplig forskares djupaste lidelse, har jag undan för undan låtit fördomarna vika för vad som för mig har tett sig som ofrånkomliga fakta. Redan i min 1925 publicerade avhandling om »Nordskånska väckelserörelser» var jag på det klara med, att »schartauanerna» — och framför allt Schartau själv — voro bättre än sitt rykte inom Missionsförbundskretsar (se sid. 349 ff. om »den Schartauska vänstern»). Sedan — i ljuset av de senaste årens intensiva Lutherforskning — har det blivit mig klarare än någonsin, att de religiösa värden, som ligga inkapslade i Schartaus till synes ofruktbara dogmatik, i allmänhet äro av allra högsta valör. Betraktar man den evangelisk-lutherska kristendomssynen som normgivande och sker värdesättningen, såsom tillbörligt är, ut ifrån höjdläget inom nutida systematisk teologi, så är och förblir det ofrånkomligt, att Schartau i det religiösa livets angelägenheter sett djupare och klarare än Waldenström. Den på förenklingens väg vunna »klarhet», som är det mest utmärkande draget i Waldenströms teologi, står sig verkligen slätt vid jämförelse med en »intellektuell klarsyn» av den art, som möter en i många av Schartaus predikningar och brev i andliga ämnen.

Håller man fast vid den angivna måttstocken, så kan man icke komma ifrån intrycket, att Waldenströms religiositet präglas av en viss »ytlighet» och »rationalism». Sid. 248 f., not 263, har jag preciserat, vad jag här åsyftar. »Det är icke i första hand intellektet utan den religiösa känslan, som han vill tillfredsställa. För de rent teoretiska problemen har han föga intresse. Allt rör sig kring den religiösa visshetsfrågan. Vad hans egen religiösa känsla beträffar, så saknar denna emellertid den inre rikedom och spänning, den till enhet samman gripna mångfald av skiftningar, som man kallar för komplikation. Här är det hos Waldenström fråga om en oerhörd förenkling icke blott i jämförelse med t. ex. en Kierkegaard eller den religiösa mystikens män i alla tider utan också i jämförelse med Rosenius. Den känslomässiga erfarenheten av det enorma avståndet till Gud, ångesten inför den Helige, den djupa intighetskänslan inför Guds eviga och oändliga majestät, våndan inför den religiösa kallelseuppgiften — detta saknas så gott som helt hos Waldenström.»

Detta är vad jag avser, då jag talar om Waldenströms »ytlighet», och ingen torde på sakliga grunder kunna förneka riktigheten i min

analys. Själve David Nyvall vittnar, att »Waldenström älskade klarhet» men »icke djup i sitt och andras tänkande» (sid. 355). Waldenström nådde aldrig ner till samma djup som Luther, Schartau, Kierkegaard eller Rosenius. Det är någonting, som man kan konstatera alldeles oberoende av vad H. Nilsson i Vår Lösens juninumner kallar för »den moderna Lutherharmoniseringen». Hur ett dylikt konstaterande av faktum för lektor Olsson kan te sig som »ett angrepp på Waldenströms person» (Sv. Morgonbl. d. <sup>16</sup>/<sub>4</sub>) förstår jag icke. Man »angriper» väl inte en person, om man påvisar, att han ägt en viss begränsning i den naturliga utrustningen på känslans och intellektets områden. När jag i det sammanhanget (s. 306 f.) säger, att Waldenström, om hans ansvarskänsla ägt den för en man i hans ledareställning tillbörliga styrkan, icke gång efter annan skulle ha »kastat ut sina ofullgångna tankefoster bland den breda, okritiska allmänheten», så tror jag mig ha rätt till en dylik kritik av folkhövdingen. Hade Waldenström av naturen en drift till »snabba reaktioner» (H. Nilsson), så borde han ha varit så mycket mera angelägen om att icke förhastas i det offentliga framträdandet utan ge sig tid till grundlig prövning — icke inför »fakulteter och kyrkomöte» men väl tillsammans med sådana »fromma och lärda representanter för dogmatiken och exegetiken» som t. ex. Beckman och Myrberg. Att även den förstnämnde omfattade den unge Waldenström med stor förståelse och välvilja framgår synnerligen klart av Per Sondéns först efter mitt arbetes uppsättning för tryck utkomna bok »Biskop A. F. Beckman». Vad jag funnit »häpnadsväckande» och »beklämmande» hos Waldenström, det är icke den snabba ombytligheten i och för sig utan den självtillräcklighet och hänsynslöshet gentemot oliktänkande, som han på varje nytt utvecklingsstadium lade i dagen. Dessa drag hos honom gjorde sig även efter 1875 förnimbara. I striderna mot Stave och Ekman var han »icke alltid så noggrann i bevisföringen och stridsmetoderna». Hans »ganska personliga» angrepp mot den förre verkade »mera slagsmål än saklig vederläggning» (Axel Andersson, »Förr och nu. Ett ord om Svenska Missionsförbundet», Sthlm 1931, sid. 96 f. och 150).

Från »ytligheten» i den av mig angivna bemärkelsen kommer man lätt fram till en bestämning av Waldenströms »rationalism». I omedelbar anslutning till det ovan från sid. 248 f., not 263, anförda citatet

angående bristen på komplikation i Waldenströms religiösa känsloliv fortsätter jag så här: »Därför bli också alla *problem*, även de religiösa, av honom till ytterlighet förenklade. För tvivel och teoretiska svårigheter i det religiösa hade han ingen förståelse. Den psykologiska analysen och sinnet för nyanser i det religiösa tanke- och känslolivet var icke hans sak. Mot allt sådant satte han en viss robust manhaftighet och godmodighet och en förmåga av rationell tillrättaläggning, som ibland urartade till torrt logikmakeri.»

Någon annan »rationalism» än denna »rationella tillrättaläggning» av det i bibeln uppenbarade gudsordet — »en mer eller mindre medveten strävan att så lindrigt som möjligt slippa ifrån det för tanke och tro paradoxala och motsägelsefulla» (sid. 355) — har jag icke påbördat Waldenström. Hos honom är — såsom före mig t. ex. Alarik Klefbeck framhållit — »ett nyktert-rationalistiskt betraktelsesätt på ett märkligt sätt förbundet med religiös innerlighet och värme» (cit. i min bok sid. 354). Menar man med rationalism »en sådan åskådning, som gör det mänskliga förnuftet (*ratio*) till högsta kunskapskälla för allt som hör till det religiösa och sedliga livet» (cit. efter Olsson, Sv. Morgonbl. d. 16/4), så är Waldenström ingen rationalist. Detta har jag icke heller påstått. När jag skriver, att den Waldenströmska försoningsläran utgör slutpunkten i en »rationaliserings- och eticeringsprocess», så betyder naturligtvis »rationalisering» här ingenting annat än »rationell tillrättaläggning» i ovan angivna mening, och en dylik, ofta för vederbörande själv omedveten »tillrättaläggning» kan mycket väl finnas även hos en »bibelteolog». För den, som med eftertanke läser framställningen i min bok, erbjuder det inga svårigheter att förstå, vad jag inlägger i den omstridda termen.

Vad lektor Olsson menar är inte lika klart. Först säger han, att varken ortodoxien eller Waldenström kunna »med rätt inordnas under rationalismen, ty i princip sätta de båda Guds uppenbarelse såsom högsta norm». »Men», heter det i nästa mening (Sv. Morgonbl. d. 16/4), »ser man rent sakligt på denna fråga, så är det klart, att ortodoxien är långt mera rationalistisk än Waldenström. Ty vad är det annat än rationalism . . .» Lektor O., som låter förstå, att han »innan han går vidare», vill »klargöra vad detta så ofta missbrukade slagord *rationalism* innebär», använder omedelbart därefter samma term

i två helt olika bemärkelser, utan att detta tycks genera honom det allra minsta. På det sättet är det naturligtvis ingen konst att bevisa, att den Waldenströmska åskådningen icke är resultatet av en »rationaliseringsprocess» utan av »en renings- och befrielseprocess från rationalistiskt slagg».

Så var det svagheter hos den waldenströmska fromhetstypen. På sid. 356 i min bok läses följande: »Det är dessvärre icke alldeles utan skäl, som den waldenströmska fromhetstypen ansetts gynnsam för uppkomsten av en egendomlig 'förening av ekonomisk smartness och yttre gudaktighet'. Stundom tycks den också ha fört med sig en viss slapphet och 'Verschwommenheit' på sexualmoralens område. För åtskilliga — om också ej 'för otaliga personer', såsom Lars Landgren förutspådde — har den till slut blivit 'en brygga öfwer till den *allmänna wälwiljans religion*, det will säga, till den blanka rationalismen'». Detta uttalande sväller i lektor Olssons framställning ut till en upprörande anklagelse mot Waldenström och »Svenska Missionsförbundets folk i stort». Det är »en fläck på svensk teologi», som »professor Newman gärna kunde ha besparat densamma. Den har tillräckligt med fläckar ändå i sitt förhållande till Waldenström» (Sv. Morgonbl. d. 17/1).

Ingen, som fördomsfritt läser det omstridda uttalandet, skall emellertid kunna känna sig manad att med lektor O. tolka detta som ett avsiktligt angrepp mot Waldenström och hela Missionsförbundet. »Det är icke *alldeles* utan skäl» — däri ligger väl dock en bestämd begränsning. »*Stundom tycks* den också» — detta ger ju uttryck åt en ännu starkare begränsning av det närmast följande omdömetts räckvidd. »För *åtskilliga*» — inte heller här yttrar jag mig om »alla» eller ens om något större antal. Hela tiden gäller det enstaka fall, men dessa ha dock enligt min och många mening varit så pass talrika, att man kan känna sig oroad och fråga, om det i själva den religiösa grundkonceptionen finnes något, som främjar en utveckling i den antydda riktningen. Om jag här griper tillbaka till försoningsläran och enkannerligen gudsbilden, så borde detta icke vara ägnat att väcka någon förvåning. Ty om det är något, som jag med min undersökning lyckats klargöra, så är det väl det inom alla svenska fromhetsriktningar alltsedan 1600-talet föreliggande nära sammanhanget mellan



dogmatisk åskådning och praktisk livsföring. Att detta sammanhang icke är någon teoretisk konstruktion framgår även av mina egna mångåriga erfarenheter bland unga och gamla inom de till Missionsförbundet anslutna fromhetskretsarna i olika delar av landet. Sedan tidiga ungdomen har jag grubblat över detta förhållande, att en fromhet, som i sina bästa representanter når synnerligen högt, dock så ofta kännetecknas av en viss oredlighet, slapphet och löslighet på det etiska området.<sup>1</sup> Många av mina jämnåriga bland »väckelsens barn» ha känt och känna detsamma. För ett par veckor sedan fick jag ännu ett belägg härför. Från en akademiskt bildad man, som intar en ganska framskjuten ställning inom Missionsförbundet, fick jag ett brev, i vilket det heter så här: »Har Ni lidit av de sedliga svagheterina inom svensk frikyrklighet, så torde jag ha gjort det i ännu högre grad. Och jag gör det än. Det värsta är inte, att bristerna finnas, utan att de tolereras.»

Orsakerna till dessa brister äro icke så lätta att klarlägga. Många faktorer torde ha spelat in. Men att en av de viktigaste är att finna i Waldenströms alltför mänskligt veka gudsbild, det synes mig visst. Ett konstaterande härav innebär naturligtvis icke, att jag, såsom lektor O. påstår, skulle ha beskyllt Waldenström för att ha »bidragit till

<sup>1</sup> Att Waldenström själv hade klar blick för detta missförhållande framgår bl. a. av ett uttalande på andra sidan av omslaget till julinumret av Pietisten 1906: »Rättfärdighet i handel och wandel är för wisso något, som hör till ett sannt kristligt lif», skriver han. »Men tyvärr finnas rätt många, som ehuru de berömma sig af tron på Kristus, dock alltför litet besinna detta. Ja, det finnes rätt många, som äro mycket slarfwiga i affärer, som wingla och låna till höger och wänster men tänka aldrig på att betala, ja låtsa aldrig om sina skulder. Under tiden lefwa de ganska öfwerflödigt . . . När de bli påminta om att betala, så bli de stötta o. s. w. Detta är en mycket sorglig företeelse och en swår anstöt. Men det är icke ofta sådant blir föremål för församlings-tukt . . . Det är nog fara för handen, att många, som gällt för att wara troende, och som trott sig själfwa lefwa i Gud, warit genom denna synd utestängda från paradiset, medan man på deras graf sjungit: 'O att få hemma wara', eller någon liknande sång . . . Men det är icke blott på detta sätt orättfärdighet i handel och wandel öfwas, utan att de, som göra det, tänka på att de synda. För en tid sedan wisade mig en bekant en fin bordduk, som han fört med sig från utlandet. Han omtalade en smula triumferande, att han lyckats undandra sig att betala tull därför. Jag anmärkte, att det borde kännas obehagligt för hans samwete hwar gång han såge duken, att det häftade orättfärdighet wid densamma. Då log han bara.»

I detta sammanhang kan det också ha sitt intresse att studera det kapitel om »skuggsidorna», som ingår i missionsföreståndaren Axel Anderssons redan citerade bok om »Förr och nu» (s. 145 f. och 148 ff.).

att skapa oärlighet, osedlighet och blott yttre gudaktighet». Detta »bidragit» förutsätter nämligen en medvetenhet och avsiktlighet hos Waldenström, som jag aldrig tillvitat denne.<sup>1</sup>

Hos mig låter det i stället så här: »Det ligger någonting djupt tragiskt i detta, att Waldenström, som besjälades av ett så starkt etiskt intresse, icke förmådde göra själva gudsbilden till det sedliga livets fasta ankargrund» (sid. 354). I själva verket markerar jag ju om och om igen, att det är ett det allra starkaste etiska intresse, som ligger bakom Waldenströms nyorientering i försoningsfrågan. Läs t. ex. sid. 343: »Ur etisk synpunkt betecknar den waldenströmska rörelsen i dess äldre skede i alla händelser ett avgjort framsteg i förhållande till 1860-talets på den ortodoxa satisfaktionsläran uppbyggda ultraevangelism. Starkare än Waldenström kunde ingen framhäva den fria och oförskyllda nåden, men ingen kunde heller mer energiskt än han betona vikten av den ur en etiskt kvalificerad frälsningstillägnelse framsprungna helgelsen. Hos honom som hos de tidigare opponenterna mot läran om straffvikariatet märker man en mer och mer framträdande strävan att tillvarataga de sedliga intressena.» Med tanke härpå betecknar jag också Waldenström som »en av de främsta personliga krafttillgångarna i 1870-talets Sverige» (sid. 341). Detta och mycket annat, som strider mot lektor Olssons teser, förtiges av denne.

Som mitt näst värsta »grundfel» anför lektor O., att jag »icke sett på frågorna tillräckligt djupt». Rikedomen på detaljkunskaper har, menar han, hindrat mig från att »tränga in till sakens verkliga väsen». »Ett tydligt belägg härför finner jag», heter det (Sv. Morgonbl. d. 15/4), »i hans påstående, att det är 'den religiösa visshetsfrågan, som driver Waldenström att från Kristus till Gud själv överföra den oföränderliga kärlekens predikat'. Jag skulle tro, att man knappast kan mera grundligt missförstå, vad det var fråga om i den stora försoningsstriden,

<sup>1</sup> Att den av Waldenström förfäktade gudsbilden med dess förtunnande och försvagande inverkan på det religiösa och sedliga livets områden satt spår efter sig långt utanför Svenska Missionsförbundets ramar behöver ju knappast påpekas. I själva verket ha vi väl här en av anledningarna till att det djupa behov att syssla med dogmatiska och religiösa spörsmål, som var den stora folkväckelsens mest anmärkningsvärda företeelse, redan vid tiden kring sekelskiftet i mycket stor utsträckning ersatts av en mot de allt starkare sekulariseringssträvandena kraftlös ljumhet eller likgiltighet för frågor av denna art.

än när man som författaren här söker göra, hänför den till den religiösa visshetsfrågan. Ty när det gällde frågan om verklig visshet, så kunde väl ingen åskådning giva säkrare visshet än den som förklarade, att Gud 'för 1800 år sedan vore fullkomligt tillfredsställd och nu intet mera fordrade . . . Är det någon åskådning, som kunde giva visshet, så nog var det ortodoxiens lära om att 'Kristus betalt allt'»

Detta låter ju mycket bestickande. Det »tydliga belägget» bevisar det oaktat ingenting alls. Så länge »ortodoxiens lära om att 'Kristus betalt allt'» förblev oanfäktad, kunde den visserligen vara en nog så bra visshetsgrund. Men när denna lära på 1860-talet från skilda håll började bestridas på ett sätt, som väckte stort uppseende över hela landet, så låg det för den, som ville hålla frälsningsvissheten bland »Herrens elända» vid makt, mycket nära till hands att »från Kristus till Gud själv överföra den oföränderliga kärlekens predikat».

När lektor O. nu i alla fall påstår, att jag »står liksom utanför ämnet» i stället för att se det »inifrån dess hjärtpunkt och utifrån denna ordna materialet», så skulle jag kunna lägga fram skriftliga vittnesbörd från några av våra främsta representanter för den systematiska teologien, vilka frapperats av min förmåga att tränga igenom det yttre skeendet och uppdaga trådarna i den inre utvecklingen. Jag nöjer mig emellertid med att anföra några rader ur en av teol. d:r H. Hägglund skriven recension, tryckt i Församlingsbladet d. 21/4. Boken om den Waldenströmska försoningsläran, ger, heter det, ej blott referat »utan förstahandsforskning på flera punkter och överallt självständigt bedömande. Så blir det verkligen historisk *belysning* över den brytningstid förf. närmast avser att teckna och tyda. Även det senare: tyda. Man kunde ock tala om en dogmatisk belysning. Det är ej det minst, utan, enligt recensentens mening, det mest värdefulla i boken, att förf. gör sin undersökning från det höjdläge, som den nutida teologiska forskningen, ej minst i Sverige, innebär. Han ej blott överskådar utan *genomsådar*»

Enligt lektor Olsson skulle den religiösa visshetsfrågan icke ha betytt någonting för Waldenströms uppfattning av Gud och försoningen. Vad Waldenström siktat till, det har varit att mot »en kvantitativ värdering av Kristi gärning» sätta ett mera kvalitativt betraktelsesätt. Det är »det personliga i kristendomen, som Waldenström strider för

och icke för att giva en bättre visshetsgrund än den ortodoxien gav». I detta sammanhang påpekar lektor O., att det för Myrberg varit en huvudsak »att hävda det kvalitativa betraktelsesättet till skillnad från det kvantitativa».

Detta sista har jag nu själv med synnerlig energi poängterat (sid. 265 ff., se även noterna). Likaså har jag påvisat när och hur samma betraktelsesätt gör sig gällande hos Waldenström (sid. 293 och 301 f.). Men om *vi* numera betrakta denna förskjutning hän emot mera personliga kategorier som den största vinningen av Myrbergs och Waldenströms insatser, så ger detta oss dock ingen som helst rätt att framhäva denna vinning på bekostnad av den religiösa visshetsfråga, som för Waldenström och hans samtida faktiskt spelade den allt dominerande rollen. Det hos Waldenström *primärt* drivande motivet var *icke* »den kvalitativa synen på de religiösa värdena» utan just visshetsfrågan.

Lektor O. ordar mycket om »att det är ifrån Kristi person, som Waldenström strävar att uppbygga hela sin teologi». Men de av honom här anförda citaten och synpunkterna saknas ingalunda i min framställning. Jag kan t. ex. hänvisa till sid. 343 och *bela* sid. 331: »Med aldrig slappnande iver grep han till nya bilder och vändningar för att övertyga sina åhörare därom, att det var Gud själv, som handlade i och genom Sonen». »Det är Fadrens ord och gärningar Sonen talar och gör'. 'Det är en och samma kärlek, ett och samma begär att frälsa syndare, ett och samma hat till synden hos Fadren och Sonen', säger han. De, som vandra i 'det katolska mörkret', ha 'känt sig behöfva skydd mot Gud' och ha därför 'gömt sig bakom jungfru Maria och andra helgon'. På samma sätt ha de protestantiska anhängarna av den gamla satisfaktionsteorien gömt sig bakom Jesus och begagnat honom som ett medel att värja sig mot Gud. Men 'Fadren är lika god som Sonen'. Det innebär en hednisk villfarelse 'att gömma sig bakom denne Sonen, som Gud sändt för att föra oss hem till sig'. Så varierar han sitt grundtema i det oändliga.»

Att detta efter 1875 blir Waldenströms »grundtema» har jag sålunda uttryckligen framhävt. Därmed förlorar lektor O:s påstående, att jag icke skulle ha »tillbörligt beaktat den allt avgörande och centrala ställning, som Jesus Kristus har i hela Waldenströms inställning»,

allt berättigande. Det är »från Kristi person, som Waldenström söker att uppbygga hela sin teologi», skriver han. Javisst. Men det är — jag upprepar det, ty här betyder den historiska dokumenteringen i min bok mer än lektor O:s systematiska konstruktion — den religiösa visshetsfrågans läge på 1860-talet, som driver Waldenström fram till detta starka betonande av att Kristi person är en uppenbarelse av Guds eget väsen.

I vilken utsträckning lektor O. nått sitt i »Missionsförbundet» öppet antydda syfte att bland Svenska Missionsförbundets folk undergräva »förtroendet för professor Newmans skriftställarskap» vet jag inte. Att döma av recensioner, brev och muntliga meddelanden från frikyrkligt håll har syftet emellertid i väsentlig mån förfelats. Man har varit ledsen, stundom indignerad, över vissa av mina uttalanden om Waldenström, men i fråga om arrogans och brist på »good will» i förening med brist på intellektuell reda och stringens torde lektor O. stå tämligen ensam. Redan den 1 maj fick jag från missionskolan, på Lidingö en skriftlig försäkran, att såväl dess rektor som dess båda teologiskt bildade lärare ansågo »Olssons kritik alldeles orättvis». »I går», heter det bl. a., »träffade jag Josef Roth, en av våra mest intelligenta predikanter, och han sade detsamma innan jag fört saken på tal». »Det finns visserligen några uttryck och omdömen i boken, vilka jag gärna skulle velat ha något annorlunda formulerade, men de röra intet som är väsentligt». Det som säges om »tendenser till moralisk slapphet bland Missionsförbundets folk är naturligtvis inte menat så, att det i detta fall skulle stå sämre till bland dem än bland exempelvis metodister och baptister. Att det förekommer syndafall hos oss vill ingen förneka. Mycket ledsamt i den vägen ha vi att dragas med, men icke tror jag, att det är värre hos oss än i de andra samfundet. Men Ni har ju alls icke gjort någon jämförelse i det sammanhanget. Jag anser alltså Olssons kritik alldeles missvisande.»

I samma riktning har en av veteranerna inom Missionsförbundet, f. d. fängelsedirektören och riksdagsmannen U. Leander, uttalat sig: »Då ett tillfälle yppats att sända Herr Professorn en hälsning, begagnar jag mig, ehuru icke personligen bekant med Professorn, med nöje därav och tackar för Professorns bidrag att genom sitt värdefulla arbete göra 'den Waldenströmska försoningsläran' känd. Samtidigt beklagar

jag djupt den ställning Sv. Morgonbladet och lektor Olsson intagit. Waldenström var så stor, att han gott kan kritiseras för de brister, som vidlådde även honom. Inom Sv. Morgonbladet har jag ingen talan och lektor Olsson känner jag icke men jag skall tillskriva riksdagsman Sv. Bengtsson rörande lektor O:s partiskt färgade anmälan i 'Missionsförbundet'.»

I den nya, mycket förståelsefulla anmälan av min bok, som missionsläraren teol. kand. W. Bredberg den 13 maj fick införd i Sv. Morgonbladet (A-uppl.), heter det också så här: »Det är beklagligt, att kritiken av professor Newmans bok om den waldenströmska försoningsläran skjutit över målet. Väl är det sant, att författaren till den lärda avhandlingen i någon mån har sig själv att skylla därför. Ty isynnerhet i det femte kapitlet faller han flerstädes omdömen, som genom sin skarpa tillspetsning måste väcka opposition . . . bland det folk som känner sig mer eller mindre direkt träffat utav dem.» Men »det vore dock att missförstå eller misstyyda boken, om dessa kritiska omdömen betraktades såsom det centrala i författarens framställning. Reduceras de till vad de i själva verket äro och jämföras de med vad författaren i övrigt säger, kunna de omöjligent rättfärdiga ett generellt misstänklighörande av boken. Om Newmans syfte och avsikter kan ingen läsare av boken misstaga sig. Han har utifrån till väsentlig del ännu obrukat material sökt att så objektivt som möjligt skildra den 'nya' försoningslärans framväxt och bedöma den och dess mest typiske representant. Det är under sådana förhållanden ingenting annat att vänta än att det måste bli både ros och ris . . . Någon illvilja eller några kyrkopolitiska biavsikter ha i varje fall icke dikterat Newmans omdömen.»

Till detta skulle kunna fogas en lång rad av uppskattande uttalanden från frikyrkliga recensenter — riksdagsman Leander i Blekinge Läns Tidning (d.  $\frac{29}{3}$ ), rektor N. J. Nordström i Veckoposten (d.  $\frac{6}{5}$ ), fil. lic. Ivar Wennfors i Sydposten (d.  $\frac{20}{3}$ ), fil. och teol. kand. Bernh. Nyrén i Sanningsvittnet (d.  $\frac{12}{5}$ ; i en d.  $\frac{5}{5}$  införd art. lät sig N. ännu helt bestämmas av det vilseledande intrycket från Olssons Morgonbladsartiklar), predikanten Anders Hultman i Jönköpingsposten (d.  $\frac{17}{6}$ : »En bok som äntligen kommit») m. fl. Blott ett enda citat, hämtat från en i den sistnämnda tidningen tidigare införd anmälan av teol. kand. Robert Fur, rektor vid Missionsförbundets folkhögskola i Jön-

köping: »Många hava ju tagit sig före att skriva om dessa ting, men förtjänsten av vetenskaplig noggrannhet, intellektuell klarsyn och känsla för de andliga realiteter, som behandlas, tillkommer helt visst i särskild grad denne författare.»

De bortåt 50 recensenter utanför det frikyrkliga lägret, vilka hittills yttrat sig om min Waldenströmsbok, ha så gott som undantagslöst haft idel lovord att komma med. Den kritik, som i ett par fall har övats, har saknat saklig tyngd och substans. Efter Henning Wijkmarks med en även på detta område förbluffande sakkunskap gjorda vederläggning av ett par uppsaliensiska anmälare (se »streckare» i Sv. Dagbl. d. 7/8) har jag ingen anledning att närmare gå in härpå. När Wijkmark håller före, att epitetet »ytlig» icke slår in på Waldenström, så medger jag gärna att själva uttrycket kan missförstås. Waldenström var naturligtvis ingen ytlig människa i vanlig populär mening. Det är — jag upprepar det — i jämförelse med sådana stormän i andens värld som Luther, Kirkegaard, Schartau och Rosenius, som han ger intryck av en viss ytlighet. Vill man icke acceptera *ordet*, så måste man nog i alla fall erkänna *saken*. Det gör nu Wijkmark också indirekt, då han längre fram i sin artikel skriver: »Newman har rätt, det låg ett rationaliserande drag över Waldenströms framställning».

»En och annan källa har undgått även denna skarpsynte forskare», skriver Wijkmark. Det är mycket troligt. Men till Johan Dellners avhandling om »Den wolffska filosofien och svensk teologi» kunde jag verkligen icke hänvisa, eftersom denna kom i bokhandeln först flera månader efter det jag i mars 1930 hade kapitlet om Knös färdigt i korrektur (se förordet i min bok!). Göteborgs Veckoblad kände jag väl till men hade ingen anledning att därifrån hämta ytterligare belägg för Waldenströmska åsikter, vilka genom »Vittnet» och en lång rad av andra primärkällor voro mer än tillräckligt verifierade.

När jag i allt väsentligt måste hålla fast vid min uppfattning av Waldenström och hans försoningslära, så begagnar jag dock gärna detta tillfälle att uppriktigt beklaga, om jag genom skärpan i formuleringen hos vissa av mina omdömen kommit att såra de känslor av pietet inför den märklige kraftverkarens person och gärning, som jag icke avsiktligt velat kränka.

ERIK STAVE  
HANS PLATS INOM SVENSK TEOLOGI

AV PROFESSOR JOH. LINDBLOM, LUND

Just när senaste häftet av denna tidskrift skulle gå i press, ankom Junderrättelsen om domprosten Erik Staves övåntade bortgång den 30 april.

Med Stave gick en av förgrundsgestalterna inom det senaste halvseklets svenska teologi ur tiden. Hans namn måste anföras i allra främsta linjen, när det blir tal om den historisk-kritiska teologiens genombrott i vårt land, ingen kan nämnas vid hans sida, när det gållt att genom undervisning och popularisering skaffa den historiska bibeluppfattningen insteg och fäste hos oss, och han var slutligen den förste i sin generation, som utgav ett verk på den historiska religionsforskningens område, som fått förblivande internationell betydelse. Den senaste satsen kråver kanske någon motivering. Då Stave 1898 utgav *Über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum*, hade visserligen S. A. Fries några år tidigare (1895) för vinnande av teologisk doktorsgrad utgivit sin bok *Den israelitiska kultens centralisation*. Men om också, egendomligt nog, på allra sista tiden idéer, som Fries redan 1895 hävdade, ånyo börjat dyka upp i den på nytt brännande diskussionen om Deuteronomium (Oestreicher, Welch, Staerk, Hölscher o. s. v.), kan man icke finna att Fries' arbete utövat något inflytande på de nya undersökningarna. Först efter märkesåret 1898 utkommo Söderbloms båda viktiga religionshistoriska verk *Les Fravashis* (1899) och *La vie future d'après le mazdéisme* (1901). Söderblom, som just nu ivrigt sysslade med den persiska religionen, presenterade i *Revue de l'histoire des religions* 1899 med mycket erkännande, om också givetvis med åtskillig kritik, Staves forskningar för det internationella vetenskapliga forum. Lehmann har vid något tillfälle uttalat att Staves arbete är vägledande för alla kommande undersökningar i ämnet. Det händer ej sällan att man fortfarande finner denna bok citerad och utnyttjad i



den vetenskapliga litteraturen på området. Det gällde alltså frågan huruvida en del för senjudendomen typiska drag och idéer, såsom eskatologien, änglaläran, dualismen, föreställningen om satan o. s. v., äro att förstå såsom resultat av en inre utveckling inom Israel eller måste förklaras genom inflytande från främmande, persiskt håll. Efter att omsorgsfullt ha diskuterat de historiska betingelserna för en påverkan på judendomen av parsismen och framförallt ha undanröjt det hinder för en sådan, som låg i Darmesteters på sin tid mycket berömda, några år förut publicerade åsikt om avesta såsom yngre än Gamla testamentet och om gathasångernas beroende av alexandrinsk religionsfilosofi i första århundradet e. Kr., kom Stave till det resultatet att de ifrågavarande idéerna visserligen fortsatte utvecklingslinjer, som voro dragna i den äldre israelitiska religionen, men att de dock icke skulle ha tagit den gestalten, om icke främmande inflytelser hade varit i verksamhet. Stave formulerade här den för all religionsforskning betydelsefulla satsen om en religions förmåga och uppgift vid mötet med en annan att »pådriva utvecklingen» inom denna och ge växtkraft åt frön, som i den andra voro tillstädes, men icke av sig själva skulle ha kommit till full utveckling.

Arbetet om judendomen och parsismen, som utom det Teylerska priset också förskaffade Stave en exegetisk professur i Uppsala, kom icke alldeles oförberett. En undersökning om den gammaltestamentliga kanons uppkomst (1894), Danielskommentaren (s. å.) och icke minst de metodiskt mönstergilla undersökningarna rörande källorna till översättningarna av Nya testamentet 1526 och 1541 (1893 och 1896) varslade om vad som skulle komma. När det gällde 1526 års nya testamente, lyckades Stave uppvisa att dess källor voro: Erasmus' grekiska edition 1522, densammes latinska översättning, versio vulgata (sporadiskt) samt Luthers tidigaste översättning. Sedermera, 1541, inträdde ett mera slaviskt beroende av Luther samt anslutning till en luthertext, som fått sin utgestaltning omkring 1535.

Kastar man en blick på Staves produktion under 1890-talet, konstaterar man härjämte, vilken betydelse den stora orientaliska resan 1891 hade för honom även såsom vetenskapsman. Ända in i de senaste årens författarskap kan man skönja spåren av densamma.

Efter sekelskiftet antog Staves vetenskapliga gärning en något för-

ändrad gestalt. Han blev nu framför allt tidskriftsutgivare, läroboksförfattare, popularisator och undervisare. Var det skada att så blev fallet? Man måste väl med ett visst vemod tänka på att Staves insats i det internationella forskningsarbetet nu i det väsentliga var slut, men å andra sidan började vid denna tid hans eminent betydelsefulla gärning såsom uppfostrare i stor stil till en historisk bibeluppfattning. Det är icke lätt att avgöra om denna kallelsegärningens omgestaltning kändes för honom själv som ett offer. Visst är, att när han en gång valt den vägen, så gick han den troget framåt med obönhörlig konsekvens och utan att rygga tillbaka för alla de stötar och slag, alla de yttre och inre lidanden som den vandringen åsamkade honom. Han påtog sig här en den ställföreträdande mödens och kampens börda, som han bar på ett sätt som gjorde det bra mycket lättare för oss yngre att följa efter och gå vidare. Populariseringens uppfostrargärning är i huvudsak gjord, och vi kunna med bättre samvete ägna oss åt vetenskapliga specialuppgifter.

Stave var ej den förste teolog i vårt land, som ställde sig på den kritiska bibelforskningens ståndpunkt, ej heller den ende som förtjänar namnet banbrytare. S. A. Fries' för sin tid mycket uppseendeväckande *Israels historia* kom ut redan 1894. Här lågo redan de kritiska grundlinjerna klara och alldeles rena från förblommerade talesätt. Ludvig Bergström hade sedan 1892 börjat utge populära skrifter, i vilka han förfäktade den historiska bibelforskningens resultat. O. F. Myrberg, som i allmänhet, trots sin originalitet och sin i mycket skarpsinniga bibelutläggning, i det hela stod personligen främmande för den nyare kritiska bibelforskningen, hade dock 1887 erkänt Deuterocesaja, alldeles som J. A. Ekman tio år tidigare i sin ofta omnämnda docentavhandling om Jesaja 40—66, och likaledes Fredrik Fehr, som i ett däremot sällan omnämnt skolprogram 1877 hävdade en fullt »modern» syn på kompositionen av Jesajas bok. Även J. Personne framträdde från 1880-talets slut i de nya idéernas tjänst. Av större betydelse i vidare kretsar blev W. Rudins installationsföreläsning i Uppsala den 23 februari 1893 *Den gudomliga uppenbarelsens förnedringsgestalt i den heliga skrift*, upprepad vid Svenska bibelsällskapets årshögtid i april samma år. S. A. Fries anknöt uttryckligen till detta föredrag i förordet till sin *Isra-*

*els historia.* Och P. P. Waldenström hade rätt, när han om detsamma yttrade: »Dörren var nu ställd på glänt» för en ny teologi.

Utvecklingens gång kan mätas, om man jämför Rudins skrift om uppenbarelsens förnedringsgestalt med J. A. Ekmans tal över det liknande ämnet *Den heliga skrift som gudomlig och mänsklig* vid Bibelsällskapets årshögtid 1887. Såsom Rudin talade om Skriftens »härlighetsgestalt» och »förnedringsgestalt», hade Ekman talat om »skatten i lerkärl». Man skulle ock i detta sammanhang ha skäl att bland andra namn särskilt nämna sådana som K. U. Nylander, F. A. Johansson, J. Walles, M. Lundborg och först och sist S. Herner som från 1890-talets slut alltmer trädde fram vid Staves sida. Om Söderbloms betydelse även för den bibliska forskningen hos oss är här ej behöfligt att orda. Men ingen av dessa — jag håller mig här till exegeterna av facket — skulle ensam ha kunnat åstadkomma det som Stave lyckades med. Fries hade med sin något bristfälliga skolning en dragning åt det hyperoriginella och kuriösa, som i ej ringa grad paralyserade hans inflytande. Den låg honom också tyvärr i vägen för en akademisk karriär, för vilken han annars i många avseenden skulle ha varit väl skickad. De övriga, åtminstone om jag här bortser från Herner, voro antingen alltför trevande och odeciderade eller också utan tillräcklig position och auktoritet, för att deras ord skulle få den tyngd och slagkraft som Staves.

Ett föredrag vid nordiska studentmötet på Läckö sommaren 1901: *Bibelkritikens inflytande på det kristliga troslivet* står som en ingångsport vid den nya vägens början. Vid studentmötet hade Stave funnit ett stort, bildat, tänkande auditorium, som kunde ta emot vad han ville ge och föra det vidare. Men nu bröt striden ut på skarpaste allvar. Waldenström slungade fram sin bittert hänfulla pamflett *Låt oss behålla vår gamla bibel*, en skrift som är tröstlöst fattig på positiva tankar, men dock utkom i många upplagor och blev till en veritabel folkbok. Efter detta angrepp av den inflytelserike frikyrkohövdingen kom Stave i var mans mun. Från den stunden stod han dagen igenom på valplatsen, omgiven av stridens rök och damm, tagande och givande hugg, bådadera med lika oförfärat mod. Det ligger något providentiellt i att den man som skulle komma att intaga denna position i vårt land var utrustad med en så pass härdad hud, ett sådant stridshumör, en så okuvlig energi och att han tillika lyckades bevara en så stor auktoritet

såväl bland de lärdas skrå som inom de frommas kretsar. För hans för-  
måga att komma till samförstånd, där man trots olika meningar kunde  
mötas i det centrala finnas många bevis. Det kan här t. ex. erinras om  
ett meningsutbyte mellan honom och överste E. Melander, publicerat  
med rubriken *Den nyare teologien* (1911).

Under stridens gång blev Stave tvingad att taga upp och genom-  
tänka en rad problem, som så att säga rörde sakens innersida, framför  
allt problemet om den historiska forskningens förhållande till den  
kristna tron. Redan i läcköföredraget betonar han den nya vetenskap-  
liga synens sammanhang med sanningskravet. Det är icke värdigt tän-  
kande människor, allra minst den tänkande ungdomen, att stänga till  
sig för betraktelsesätt, som hade bakom sig en klar vetenskaplig bevis-  
ning. Denna vädjan till sanningssinnet klingar som ett ledmotiv genom  
Staves hela populära författarskap under kommande år. Den klen-  
modiga rädslan för sanningen kommer det inre livet att krympa och  
fyller själen med unken luft. Det är viktigt att det blir harmoni mellan  
huvudets och hjärtats krav. Att bära på en inre disharmoni är något  
farligt och förödande för det personliga livet. Det gäller för den upp-  
riktige att med frimodighet gå framåt på sanningens väg, i tron på den  
Gud som — detta var ett av Staves älsklingsord — »sitter vid rege-  
mentet». Det var icke minst det själavårdande draget i detta läckötal,  
som gjorde ett så starkt intryck. Stave begär vidare att den historiska  
kritiken ej blott skall tolereras, den måste också värderas och älskas,  
därför att den tillika positivt kan gagna tron genom att ge en sannare  
bild av uppenbarelsen själv och dess väg.

Redan nu är Stave inne på ett problem som han sedan ofta åter-  
kommer till. Hur kan den kristna tron finna sig i att själva grund-  
valarna för densamma göras till föremål för sönderfrätande kritik och  
ställas under relativitetens bann? Staves tankegång torde kunna återges  
så. Bibeln är ett medel varigenom människor föras till Kristus och Gud.  
Den avgörande trosupplevelsen betyder dock en frigörelse från all  
yttre auktoritet, den ställer människor i omedelbar rapport med Gud  
och evighetens värld. Av detta skäl kan tron undgå att störas av kri-  
tiken. Jag kan njuta av solens värme och regnets fukt utan att förstå  
hur solen kan utsända sin värme, och hur regnet bildas. Så kan jag er-  
fara Gud utan att i detalj känna till uppenbarelsens gång och form.

Men om kritiken rubbar bibelns auktoritet så, att den ej mer kan göra tjänst ens som medel? Stave brukade inför den frågan ta sin tillflykt till distinktionen mellan en »sund» och en »osund» kritik. Han räknade endast med en vetenskap som lämnar det väsentliga i Skriften oberört. I en uppsats i *Bibelforskaren* 1907 gick han hårt till rätta med de religionshistoriska folkböcker som i översättning från tyskan vid denna tid började spridas i Sverige. De gingo enligt Staves mening »för långt» och sveko kravet på en »sansad», måttfull och fördomsfri forskning. De voro »ett utslag av ett ytterlighetsparti» inom vetenskapen och ställde genom sin radikalism och skepticism hinder i vägen för en »sund utveckling». Staves styrka låg icke på det systematiska tänkandets område. Genom distinktionerna form och innehåll, skal och kärna, väsentligt och oväsentligt, en sund forskning och en som »överträdde sin befogenhet» skaffade han sig en praktisk *modus vivendi* i den teologisk-religiösa situation som bibelkritiken framkallat. Till en principiell lösning på det för den nyare protestantismen typiska problemet om trons visshet och uppenbarelsförmedlingens relativitet nådde han aldrig fram — och vem kan väl förebrå honom det?

Frågan om Gamla testamentet som gudsuppenbarelse sysselsatte Stave mycket, och i ett otal skrifter och populära föredrag har han återkommit till densamma. Gudsuppenbarelsen i Gamla testamentet är först och främst Israels egen historia. Egendomsfolkets historiska väg från Egypten till Kanaan, från Kanaan till Babel och sedan hem igen till Jerusalem betyder en Guds ledning av yttre och inre natur med sitt folk, vartill intet annat folks historia kan uppvisa något motstycke. Här kunna vi ej nöja oss med blott en immanent, evolutionistisk, rent »naturlig» utveckling. Här uppenbara sig »krafter som på sitt språk tala om ett rike som icke är av denna världen». Här ligger förklaringen endast i ett hemlighetsfullt, planmässigt, providentiellt handlande av Gud. Men uppenbarelsen ligger ej blott i det historiska skeendet som sådant, utan tillika i de »tankar» som växte fram därvid hos Israels utvalda andar. Det är tankar som icke på en gång äro färdiga, utan under tidens gång födas fram, bryta sig mot varandra och undergå förvandlingar mot allt större fullkomlighet. Historien står för Stave som den store läromästaren, som lär folket att tänka allt djupare och djupare, allt sannare och sannare om Gud, hans väsen, hans vilja,

hans krav på människor. Stave tröttnade aldrig att taga fram dessa »tankar» och demonstrera dem såsom gudomliga uppenbarelsetankar. Och ej heller tröttnade han på att söka göra dessa tankar levande och betydelsefulla även för vår tid. »Israels profeter och vi», »Profeternas sociala förkunnelse och vår tid», »Arvet från Israel» — dylika titlar och rubriker älskade han att ge sina föredrag och skrifter. Profeterna voro för Stave den gammaltestamentliga forskningens huvudföremål. De voro i första hand bärare av inspirationen. Hos dem togo de gudomliga tankarna gestalt. För otaliga åhörare vid universitetet, vid kurser och sommarmöten ha Staves teckningar av gammaltestamentliga profetgestalter verkat som uppenbarelser.

Omkring 1913 kan man konstatera vissa nyanser i Staves uppenbarelsebegrepp. Han började nu att tala om »den levande Gudens stora gärningar i Israels historia», gärningar som fortsatte fram genom Nya testamentet, genom kyrkans och församlingens historia, ja, i vårt eget folks historia, alltsammans bildande ett stort och underbart sammanhang. Det är ej svårt att se varifrån de nya tonerna komma — det är inflytelser från Einar Billings teologi, för vilka Stave nu öppnat sig. Här kan t. ex. hänvisas till ett föredrag hållet i Mösseberg 1913 (tryckt i *Bibelforskaren* s. å.).

Tidskriften *Bibelforskaren* började att utges av O. F. Myrberg 1884. Efter Myrbergs död 1899 togs den om hand av J. A. Ekman. 1901 övertogs den av Stave, som redigerade den till dess nedläggande 1923. I *Bibelforskaren* skaffade Stave sig ett organ, genom vilket hans röst kunde ljuda fritt. Tidskriftens betydelse låg också och ej minst däri att den gav de unga tillfälle att pröva sina krafter i författandets konst. Det är intressant att bläddra igenom de många årgångarna och se hur i innehållsförteckningarna det ena efter det andra av de namn dyker upp, som nu bäras av de ledande teologiska författarna i vårt land. Stave var själv angelägen att tidigt sätta de unga pennorna i rörelse. De äro icke få, som i *Bibelforskarens* spalter för första gången fått ett opus tryckt.

Härmed komma vi in på Staves gärning såsom akademisk lärare och uppfostrare av talrika teologgenerationer. Det var kanske mindre i föreläsningarna än vid seminarieövningarna och i det privata umgänget, som hans pedagogiska styrka visade sig. Han hade en sällsynt

förmåga att ge prestige åt sitt ämne och att inge de unga alumnerna en känsla av att det var något förnämligt att studera teologi, framför allt Gamla testamentets exegetik. Det var väl också så, att under början av seklet det gammaltestamentliga studiet mer än något annat, kanske med undantag av religionshistorien, ingav känslan av att leva på ett stort, internationellt forskningsplan, att syssla med vetenskap i eminent mening. I Staves seminarier fick man lära sig att ställa problem, träna sig i historisk metod och vänja sig vid att värdesätta vetenskapliga lösningar och uppslag efter deras rätta halt. Såsom Stave tog sitt ämne, blev det fakultetens från *pedagogisk* synpunkt viktigaste. Ingenstädes ligga ju problem så klara och påtagliga som på det gammaltestamentliga området. Och ingenstädes kunna, genom själva ämnets natur, de unga studenterna bättre lära sig exakt forskning och vetenskaplig metod. Så får den gammaltestamentliga exegetiken värde även för de övriga disciplinerna och gör undan ett arbete, som kommer även deras representanter till godo. Det rent personliga intresse med vilket Stave tog sig an sina älsklingselever hör till det vackraste i bilden av läraren. Han drog sig icke för att taga dem »per aures», när så var av nöden, men kunde också visa dem den största uppmuntran, när sådan behövdes. Tre av hans närmaste lärjungar ha blivit professorer i exegetik. Och en stor del av de teologer som nu stå i ledningen kunna framvisa höga betyg i gammaltestamentlig exegetik i sina teologiska examina.

Genom ett ytterst rikt läroboksförfattande har Stave gjort en högst betydande insats i hela vårt undervisningsväsende. Hans läroböcker ha icke sin styrka i någon stilens elegans eller en fantasieggande framställningskonst överhuvud, utan i sakligheten, klarheten, det väl avvägda omdömet, soliditeten. En smula av mannens egen något massiva »kabod» och pondus vilade ock över hans framställningssätt i tal och skrift.

Hans läromästare och mönster framför andra voro J. Wellhausen, R. Kittel och Fr. Buhl. Rent personligt stod W. Robertson Smith såsom en förebild för honom. Bilden av denne den skotska frikyrkans ädle protagonist för en historisk bibeluppfattning och en av den kritiska teologiens mest sympatiska martyrer prydde åren igenom väggen i uppsalaprofessorns arbetsrum.

Stave stod med hänsyn till sin andliga läggning och sina ungdomsupplevelser väckelsefromheten nära. Det är icke en tillfällighet att han

ej sällan just från det hållet fick röna bevis på personlig uppskattning. I stort sett tog han dock avstånd från de friare sammanslutningarna i vårt land. Detta, som det tyckes, förnämligst av två orsaker. Han kunde ej lida den ljusskygghet vis à vis de nya idéerna, som enligt hans åsikt på den tiden utmärkte dessa kretsar, och han, den karga sakligheten själv, förstod sig ej på en kristendom där känslorus och ordasvall äventyrade äktheten och den etiska sältan i religionen. Han skulle ha kunnat göra sin gode vän J. Kerfstedts kyrkliga bekännelse till sin: han var icke »stenkyrklig» och icke »högkyrklig», icke heller »bredkyrklig», men kanske »lågkyrklig». Han hade i sitt dalekarlistiskt trotsiga frihetsbegär och naturellens kärvt ofasonerade folklighet en djupt ingrodd motvilja mot allt som syntes smaka av kyrkligt maktspråk eller »prelatensiska later». Det fanns intet ord i språket, som i hans öron klingade fulare än »kyrkofurste». När han kom in på kyrkopolitiska frågor, blev han ej sällan orättvis. Hans inlägg i kyrkomötesdebatterna visa honom ej alltid från den bästa sidan. Vid kyrkomötet 1915 uppträdde han som en vresig motståndare mot den nya bibelöversättningen — men kanske än mer mot dem som stodo bakom. Det fanns något mörkt på botten av hans lynne, som helt säkert skaffade honom själv många svärmodsstunder.

På 65-årsdagen 1922 erhöll Stave en festskrift med uppsatser av landets flesta vetenskapligt arbetande teologer. Den var i hög grad välförtjänt såsom ett uttryck för en tacksam lärjungahyllning. Vid ett tidigare högtidstillfälle hade han hyllats med en adress. Där stod, om jag ej missminner mig, ett ord ur Syrak att läsa: *non soli mihi laboravi, sed omnibus exquirentibus veritatem*. Vi yngre, som efter hans bortgång ha att bära dagens tunga och hetta, ha förvisso anledning att besinna innebörden av det ordet.



## FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

De planer på upprättandet av en *Lutherakademi*, för vilka en redogörelse gavs i innevarande årgångs första häfte (sid. 58 ff.), ha nu förverkligats. Söndagen den 7 augusti öppnades den nya akademien i Sondershausen i Thyringen under särdeles högtidliga former. Akademien har sin bostad i Sondershausens monumentala slott, där 32 rum förhyrts för akademiens räkning. Äran för att den stora planen kunnat förverkligas i en tid av enastående ekonomiska svårigheter tillkommer i främsta rummet den egentlige initiativtagaren, den kände systematikern och Lutherforskaren professor Carl Stange i Göttingen.

Akademien började sin verksamhet med en fjorton dagars föreläsningsserie. Den internationella karaktären blev starkt betonad därigenom att föreläsare hämtats icke blott från Tyskland utan också från Sverige, Danmark och Ungarn. Svenska föreläsare voro professorerna Aulén, Nygren och Runestam. Den förstnämnde föreläste över *Die Dogmengeschichte in Beleuchtung der Lutherforschung*, prof. Nygrens ämne var *Die Versöhnung als Gottestat* och prof. Runestams *Die Psychologie des Glücks und das Christentum*.

Akademiens verksamhet är fördelad på tre sektioner. Den första har till uppgift att anordna akademiska kurser av samma typ som den vilken innevarande sommar ägde rum i Sondershausen. Den andra sektionen skall årligen ordna »eine christliche Hochschultagung» på cirka tio dagar, vid vilken kristna världsåskådningsfrågor komma att behandlas av representanter för de olika fakulteterna. Vad den tredje sektionen beträffar har den fått sig ett ganska mångskiftande program förelagt, i det att den skall ordna sammankomster för yttre och inre mission, för religionspedagogik och för kultteori samt arbetscirklar för studium av Luthers teologi och de lutherska kyrkornas liv. Slutligen ingår det i akademiens syften att upprätta ett Lutherbibliotek och ett lutherskt kyrkomuseum i Sondershausens slott. Ledningen av akademien skall ligga i händerna på en senat, i vilken även den icke-tyska

lutherdomen är representerad. Det säger sig självt, att Lutherakademien skall utgiva en särskild skriftserie. Denna kommer att inledas med en del av de föredrag, som i somras höllos i Sondershausen. Vi hälsa den nya akademien med livliga välgångsönskningar och bästa förhoppningar.

\*                    \*  
\*                    \*

Helt oväntad kom söndagen den 14 augusti underrättelsen om biskop Edgar Reuterskiölds plötsliga bortgång. Blott några få år förunnades det honom att verka i det kall såsom stiftschef, åt vilket han ägnade sig med odelad entusiasm och tacksam kärlek. Om denna tidskrift vill bringa honom en minnesruna, sker detta givetvis framför allt med tanke på den gärning han tidigare utfört såsom teologisk universitetslärare. Edgar Reuterskiöld började sin vetenskapliga bana på religionsvetenskapens yttersta utmarker. Han var i sin ungdom museiman och sysselsatte sig därvid med ordnandet av etnografiska samlingar i Stockholm. Sedan Nathan Söderblom blivit professor i Uppsala och givit nytt liv åt det religionshistoriska studiet, drogs Reuterskiöld efterhand allt mer och mer över till detta. Han flyttade över till Uppsala, grep sig an med ett ämne, som vid denna tid i särskild grad tilldrog sig religionsforskningens uppmärksamhet och publicerade 1908 en avhandling med titel Till frågan om uppkomsten av sakramentala måltider med särskild hänsyn till totemismen. Kort därefter blev han docent i religionshistoria vid Uppsala universitet. Det må antecknas, att den nyssnämnda avhandlingen blev refererad och värderad i den stora engelska encyklopedien Religion and Ethics samt att Reuterskiöld på tyska offentliggjorde ett par följskrifter: Der Totemismus, i Archiv für Religionswissenschaft, 1912, samt Die Entstehung der Speisesakramente, i Streitbergs Religionswissenschaftliche Bibliothek, 1912. Sedan Söderblom 1914 blivit ärkebiskop, blev Reuterskiöld 1916 utnämnd till hans efterträdare såsom professor i teologisk encyklopedi och teologiska prenotationer. Det stora intresse för utforskandet av primitiv religion, som Reuterskiöld visat i sina tidigare arbeten, följde honom också i hans senare forskning och ledde till en rad undersökningar om lapparnes religion — ett större arbete härom utgavs 1912. Alldeles särskilt



länge B. levde, ville man trots allt ej släppa hoppet att en gång få se den andra delen, som skulle ha givit oss också en edition av de icke-romerska latinska liturgierna, vilka nu ej äro tillgängliga i någon tillfredsställande edition, och vilkas utgivande man knappast har att vänta av den romerska kyrkans liturgiska forskare. Vid sidan av detta arbete, som också i sitt ofulländade skick säkert för mycket lång tid kommer att förbli oundgängligt för var och en, som på allvar ägnar sig åt liturgikens studium, står hans ståtliga edition av de grundläggande dokumenten till den engelska liturgiens historia, *The English Rite*, som utkom i två volymer år 1915. Vid sidan av dessa bör nämnas ett annat editionsarbete, en översättning av den gamle 1600-talsbiskopen Lancelot Andrews' grekiska bönbok, *The Preces Privatae of Lancelot Andrews* (1903). Hans filologiska skolning och hans långt drivna krav på exakthet gjorde honom särskilt skickad för utgivarens tålmodsprövande arbete. Hans lärdomstyp var i sällsynt hög grad den gammaldags humanistens. Hans produktion i övrigt består nästan helt av uppsatser i *Journal of Theological Studies*, till vars utgivare han hörde, och andra samlingar. Mest känd bland dessa är avhandlingen *Terms of Communion and the Ministration of the Sacraments in early times*, i Swete's »Essays on the early History of the Church and the Ministry». Mången hade väl den känslan, att den ovanliga lärdom, som man visste, att B. satt inne med, knappast blev så fruktbar, som man skulle önskat. Detta sammanhängde med de mycket höga anspråk på formell fulländning, som han ställde både på sig själv och på andra, men det hade framför allt sin grund i hela den lärdomstyp, han representerade — i viss mån utmärkande för äldre engelsk akademisk kultur —, och för vilken det var så främmande som möjligt att bedöma en lärd efter produktionens kvantitet. Med den största frikostighet ställde han också städse sin lärdom till andras förfogande.

Han hade rest vida. Särskilt hade han stiftat personlig bekantskap med de österländska kyrkorna. Inom Englands kyrka hörde han snarast till den högkyrkliga skola av äldre typ, som kännetecknas av namn som dean Church och B:s faderliga vän biskop King i Lincoln. I dagens strider ingrep han föga — hans andliga hemvist låg egentligen över de partiskiljande slagordens nivå. Men i debatten om den nya bönboken deltog han med en energisk kritik. Det var egentligen

språket i den nya ritualen, som icke tillfredsställde hans något pedantiska krav. Han framhöll gärna den gamla bönbokens stora förtjänster i detta avseende. Men man frågade sig ej utan skäl, om över huvud någon ny liturgisk text hade utsikt att hålla stånd inför hans granskning.

Den som en gång funnit vägen till hans rum i det grågula, vittrade 1700-talshus i Magdalen College's trädgård, som bär namnet the New Buildings, vände gärna åter dit. Han var en egendomligt fängslande personlighet. Han räddades från att nedtyngas av lärdomens börda genom en mild humor, som tog sig uttryck bl. a. i hans från skilda länder sammanförda samling av leksaker. Till dessa räknade han egentligen också sin kollektion av radband från olika kyrkor. En stilsamt satirisk åder gav krydda åt hans samtal. Under det akademiska originalets oansenliga yttre dolde han ett varmt hjärta och en innerlig fromhet. Oxford har blivit fattigare genom hans bortgång.

# TEOLOGISK LITTERATUR

## AMOR PROXIMI HOS AUGUSTINUS.

ARENDE, HANNAH: *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation.* (= *Philosophische Forschungen hrsg. von Karl Jaspers, Heidelberg, Nr 9.*) Berlin (Verlag von Julius Springer) 1929. 90 sid. RM. 6: 90.

Inom den kristna kärlekstankens historia intar Augustinus en fullkomligt dominerande ställning. Ingen varken före eller efter honom har lyckats att i så hög grad som han trycka sin prägel på den följande utvecklingen. Det som ger Augustinus hans enastående religionshistoriska ställning, är framför allt detta, att i honom tvenne religiösa världar, närmare bestämt tvenne religiösa kärleksåskådningar, nämligen den hellenistiska erosåskådningen och den urkristna agapeåskådningen, flyta över i varandra. Det är uppenbart, att denna sammansmältningsprocess också erbjuder ett psykologiskt problem av allra största intresse.

Föreliggande arbete över »kärleksbegreppet hos Augustinus» ser emellertid icke såsom sin uppgift varken att framställa Augustinus' betydelse såsom knutpunkt i den kristna kärlekstankens historia eller att lämna ett bidrag till förståelsen av huru förbindelsen mellan dessa båda motiv psykologiskt kom till stånd. Det vill i stället, såsom också undertiteln angiver, vara ett försök till *filosofisk interpretation* av Augustinus' kärlekstanke. Det må genast framhållas, att det inom den sålunda ställda uppgiftens ram är ett ypperligt arbete.

Det gäller alltså att filosofiskt rekonstruera det inre sammanhanget i Augustinus' kärleksåskådning, att rätt och slätt förstå den i dess egen innebörd eller eventuellt se huru olika stridiga intressen taga sig uttryck i densamma. Härvid kan författarinnan med full rätt bortse ifrån frågan om Augustinus' utveckling, under följande motivering: »Nichts von dem Gedankengut antiker und spätantiker Philosophie, das Augustin in den einzelnen Epochen seines Lebens in sich aufgenommen hat, von Ciceros Hortensius bis zu der Übersetzung Plotins durch Victo-

rinus Rhetor ist je aus seinem Denken wirklich und radikal ausgeschieden worden» (s. 4 f.).

Undersökningen skrider fram genom tre relativt självständiga problemkomplex. Först behandlas frågan »amor qua appetitus». När Augustinus skall bestämma, vad kärleken är, stannar han alltid till sist vid att den är ett begär. Och dock kan man från denna utgångspunkt icke nå till någon avslutande uppfattning om Augustinus kärleksåskådning. Kärleken framträder också för det andra under aspekten »creator — creatura». I kärleken tar det skapade sin tillflykt till sitt ursprung. Men slutligen framträder kärleken hos Augustinus ännu under en tredje synpunkt, som av förf. behandlas under rubriken »vita socialis». Dessa trenne tankekomplex sammanhållas nu emellertid av förf. i en gemensam, strängt enhetlig problemställning, nämligen frågan om *vilken plats kärleken till nästan intar inom den augustinska kärlektänkens sammanhang*. Inom det första problemkomplexet, där kärleken framträder uteslutande under begärets form, finns det tydligen principiellt icke något rum för kärleken till nästan. Men icke heller inom det andra problemkomplexet erhålles någon verklig förklaring till att kärleken till nästan skall spela någon avgörande roll inom det kristna livet. Från denna utgångspunkt måste det alltid te sig problematiskt, huru den från allt världsligt isolerade och allenast på Gud riktade människan överhuvud längre kan hava något intresse av nästan. Först inom det tredje problemkomplexet ges det slutgiltiga svaret på denna fråga. Den kristna tron uttar människan ur det världsliga sammanhanget, men insätter henne tillika i ett nytt »vita socialis».

Den här föreliggande undersökningen är synnerligen grundlig och solid. Det är ett lyckligt grepp att behandla Augustinus' tankar i relativt självständiga tankekomplex. Därigenom blir det möjligt att komma tillrätta med de många skenbara motsägelserna såsom utflöden ur skilda intentioner, som icke utan vidare kunna bringas i överensstämmelse med varandra. »Es gilt die Widersprüche als das, was sie sind, stehen zu lassen, sie als Widersprüche verständlich zu machen, das, was hinter ihnen steht zu erfassen» — detta är en sund tolkningsprincip. Men ett icke mindre gott grepp är det, när undersökningen i dess helhet koncentreras kring frågan om kärleken till nästan. Den framskjutna plats, som denna tanke intar hos Augustinus på samma gång som han principiellt saknar plats för den i sitt från den antika filosofien övertagna tankeschema, gör att man från denna utsiktspunkt får en ganska djup inblick i Augustinus' kärleksuppfattning och den

spänning, som råder inom densamma. Även om undersökningen medvetet inskränkts till en immanent filosofisk interpretation av Augustinus' tänkande, lämnar den därför också god avkastning för den mera omfattande frågan om de båda andliga världarna, som lämnat bidrag till hans kärleksåskådning. Men tillika har uppgiftens begränsning möjliggjort, att analysen kunnat bliva så inträngande, som nu är fallet.

ANDERS NYGREN.

### LUTHER OCH SCHELER.

EKLUND, HARALD: *Evangelisches und Katholisches in Max Schelers Ethik. Inaugural-Dissertation. Uppsala Universitets Årsskrift 1932. XX + 314 sid.*

Max Scheler är otvivelaktigt en av de allra intressantaste gestalterna inom den senaste filosofien. Personligen en bohême-natur, utrustad med en utomordentlig andlig rörlighet, med stark känsla för »livets innersta frågor», djupt förankrad i den katolska fromheten men tillika med avgjorda intryck från Luther, därtill en mästare i den psykologiska analysen men ej besvärad av någon alltför stor vetenskaplig noggrannhet, har Scheler förmågan att rycka läsaren med sig såsom få andra författare. Hans stora huvudintresse gick ut på att giva så att säga det andliga livets fenomenologi i dess olika riktningar. Till att börja med trodde han sig i Euckens noologiska metod hava funnit det bästa hjälpmedlet härtill, men så småningom föres han över till den Husserl'ska fenomenologien, som han emellertid tillämpar i utpräglat metafysisk riktning. Hans vetenskapligt mest betydande arbete bär titeln »Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik» och är en uppgörelse i stor stil med Kants etik. När Scheler gentemot Kants formala etik uppställer kravet på en »materiell värdeetik», så betyder detta emellertid icke, att han skulle taga parti för den av Kant avvissade ändamålsetiken. Gentemot denna ger Scheler Kant obetingat rätt, och i likhet med denne vill han hävda det etiskas aprioriska karaktär. Schelers huvudinvändning mot Kant är, att denne från den riktiga insikten angående etikens aprioriska karaktär drar den falska slutsatsen om dess »formala» karaktär. Icke blott de formella kategorierna, utan också »värdenas» värld representerar för Scheler något aprioriskt. Man måste blott klart skilja värdena från allt vad »Güter» och »Zwecke»



heter. De objektiva värdena och deras inbördes rangordning äro ej blott något empiriskt givet, utan äga aprioriskt innebörd. För att uppfatta dem hänvisas vi av Scheler till en apriorisk »Wesensschau».

Trots påtagliga svagheter i argumenteringen har Scheler genom detta och andra arbeten, kanske huvudsakligen på grund av den däri nedlagda mängden av träffande psykologiska iakttagelser angående det etiska livet, kommit att utöva ett utomordentligt inflytande. Sålunda kan Nikolai Hartmanns år 1926 utkomna etik helt enkelt betraktas såsom ett försök att genomföra det Schelerska programmet. För att blott ytterligare anföra ett exempel, så visar sig G. Wünsch i sitt stora arbete »Evangelische Wirtschaftsethik» vid problemets principiella uppläggning i hög grad beroende av Scheler. I vårt land är det särskilt Einar Billing och Arvid Runestam, som mottagit avgörande intryck av Schelers tänkande.

Det kan icke råda skilda meningar om, att en tänkare av Max Schelers rang är ett värdigt objekt för en gradualavhandling. Från teologisk sida är det kanske särskilt brytningen mellan katolskt och evangeliskt i hans åskådning, som är ägnad att tilldraga sig uppmärksamhet. Helt nyligen har just denna fråga gjorts till föremål för en ingående undersökning av docenten Harald Eklund. Ett särskilt intresse utöver den speciella frågan om Schelers ställning får denna skrift därigenom att den tillika utgör ett inlägg i den svenska teologiens aktuella läge. Frågan om Scheler blir på samma gång frågan om vissa tendenser inom den senare svenska teologien och dessa tendensers förhållande till evangelisk och katolsk kristendomssyn. Hela framställningen är också buren av ett sådant aktuellt intresse; författaren är själv livligt med-intresserad i huru domslutet utfaller över de olika sidorna i Schelers åskådning, och detta gör att också läsaren med intresse följer framställningen, vare sig han kan gå med på förf:s synpunkter eller icke.

När man går att undersöka en viss tänkares ställning till den evangeliska och katolska kristendomssynen och speciellt den evangeliska och katolska etiken, måste den första angelägenheten rent metodiskt vara att vinna en klar och entydig måttstock, medelst vilken man kan skilja mellan evangeliskt och katolskt. Att här endast lita till den populära uppfattningen kan givetvis ej göra till fyllest; man måste finna en principiell utgångspunkt för bedömandet. Härefter har också förf. sett sin första huvuduppgift. Sedan han inledningsvis mera preliminärt avgränsat begreppen evangeliskt och katolskt från varandra samt yt-

terligare lämnat en kortfattad och som det synes mig träffande karakteristik av Schelers värdelära såsom bakgrund för den följande utredningen, vänder han sig nämligen i det första stora huvudkapitlet till utredningen av problemet »evangelische und katholische Ethik». Den grundläggande skillnaden finner han i motsatsen mellan de båda formerna »fides caritate formata», som är karakteristisk för den katolska etiken, och »sola fides», som är den evangeliska kristendomens karakteristiska formel. Emellertid vill han ej bliva stående vid denna abstrakta formulering av motsatsen, utan söker fylla den med mera konkret innehåll. Bland de därvid sig erbjudande möjligheterna väljer förf. den antropologiska synpunkten såsom den, som på en gång klarast ger uttryck åt motsatsen mellan katolsk och evangelisk uppfattning samt låter Schelers åskådning tydligast framträda.

Då det gäller att ange det för Luthers människouppfattning karakteristiska, anknyter förf. vid den inom den senare Lutherforskningen framför allt av C. Stange, E. Schott och G. Ljunggren kräftigt framhävda *totalitetsaspekten*. Synden häftar icke blott vid en viss del av människans väsen, utan den har med hela människan att göra. Och likaså gäller rättfärdiggörelsen hela människan. Coram Deo står människan alltid såsom totalitet, såsom »totus homo». Denna vanliga tankegång erfar emellertid hos förf. en originell omböjning, vilken torde kunna uttryckas så: det är icke möjligt, att på den empiriska verklighetens plan finna någon enhet i det mänskliga jagmedvetandet; så länge man stannar på detta plan, faller jaget isär i en mängd olika akter och förmögenheter; först coram Deo blir människan ett enhetligt subjekt, en »hel människa»; endast coram Deo kan man därför komma till insikt om människans väsen, och den gestaltande principen är härvid belägen utanför henne, i Kristus.

Vad är då — detta blir förf:s nästa fråga — på katolsk sida motsvarigheten till Luthers »totus homo»? Vad är här den enhetsbildande principen? Förf:s svar är följande: Luthers »totus homo»? har sin motsvarighet i den genom den övernaturliga och ingjutna kärleken bestämda människan. Den ingjutna kärleken är inom katolicismen den högsta enhetsprincipen i det etiska livet. Om enhetsprincipen hos Luther ligger utanför människan, så är det alltså här fråga om en immanent enhetsprincip.

Huru förhåller sig nu Schelers antropologi till denna motsats mellan evangelisk och katolsk människouppfattning? Förf. menar sig kunna konstatera, att den står i närmaste överensstämmelse med den lutherska,

men däremot i skarp motsats mot den katolska åskådningen. »Scheler stimmt also darin mit Luther überein, dass er den Menschen an und für sich als ein 'Nichts' betrachtet, von den Gesichtspunkten aus, von denen man letzten Endes entscheiden muss, ob man von einem Menschen sagen kann, dass er als einheitliches Wesen existiert oder nicht. D. h., er ist Mensch im strengen Sinne nicht 'secundum mentem', sondern nur 'secundum gratiam', und man muss daher unmittelbar zu dem allerhöchsten Faktor im menschlichen Leben gehen, um von einem menschlichen Wesen reden zu können. Wie bei Luther werden zwei Aspekte auseinander gerissen und bleiben streng getrennt, sodass man mit recht von einem Dualismus reden kann, der dem Lutherschen gleicht» (sid. 45).

Från den sålunda givna allmänna utgångspunkten går förf. nu vidare till den mera speciella »undersökningen av den Scheler'ska etiken från konfessionell synpunkt» (sid. 56 ff.). Först kommer därvid den för Scheler så centrala *kärleksidéen* under debatt. Om denna idé hos Scheler gärna framträder i förbindelse med den kyrkliga »solidaritetsprincipen», så pekar detta enligt förf. närmast i riktning mot den katolska åskådningen. Här står Scheler såsom den avgjorda motståndaren mot den »lutherska individualismen». Men å andra sidan skall det sätt, varpå Scheler bestämmer själva kärlekens begrepp, visa i rakt motsatt riktning. Avslutande konstaterar författaren: »Schelers Liebesbegriff ist also der Struktur nach von dem katholischen durchweg verschieden, gleicht aber dagegen in allen wesentlichen Punkten dem Lutherschen» (s. 104). Särskilt när kärleksbegreppet förbindes med Schelers antropologiska uppfattning och med personbegreppet, skall dess evangeliska art träda i dagen. Likheten mellan Schelers och Luthers kärleksåskådning är enligt förf. så stor, att han rent av kan låta dem täcka varandra och tala om »det Scheler-Lutherska kärleksbegreppet» (t. ex. s. 77).

Om det evangeliska inslaget i Schelers kärleksåskådning emellertid i någon mån motväges dels av dess ovannämnda förbindelse med solidaritetsprincipen, dels av Schelers polemik mot den evangeliska solafides-principen, så kommer den däremot enligt förf. till ett mera restlöst genomförande i *efterföljds-tanken*. Här kretsar för Scheler allting kring Kristus såsom den högsta *förebilden*. Förutsättningen för att något överhuvud taget skall vara gott i handlingslivet är en central godhet hos den handlande personen. Här kan Scheler citera Luthers ord, att man måste vara salig för att kunna göra det goda. Men huru

vinnes denna centrala godhet? Den kan icke vinnas genom något som människan själv gör, ty detta ligger på ett ytligare plan än det, varom här är tal. I Schelers värdehierarki intar personvärdet översta platsen. I överensstämmelse härmed blir svaret på den uppställda frågan: »Die Gutheit einer Person muss aus der Wirkung einer höheren Person abzuleiten sein» (s. 120). Förebilden utövar en dragning på lärjungen, och denne senare ombildas i överensstämmelse med det värde, som han finner hos den förebild, han älskar och efterföljer. Detta är enligt Scheler den enda väg, på vilken en förändring kan ske med avseende på personens kärna. Men härvid utgår aktiviteten icke från lärjungen, utan från förebilden, som »drager». Här vill förf. se en påtaglig parallel till Luthers tros- och nådesbegrepp. »Dies bedeutet, dass Glaube und Nachfolge, gerade weil sie sich auf die Werte in der tiefsten Gefühlsschicht beziehen, notwendig mit keinerlei Streben vermischt sind und die für das Werkleben charakteristische Einstellung auf Selbsterwerb statt auf Hingabe ausschliessen. Schelers Nachfolgebegriff ist also völlig mit dem Lutherschen »sola fides» vergleichbar» (s. 146).

På liknande sätt behandlas frågorna om »trons uppkomst» och om »den kristnes frihet» samt slutligen om »solidaritetstanken», inkl. kallelse- och kyrkobegreppen. I en kortfattad återblick finner författaren till sist *Schelers katolska drag koncentrerade kring solidaritetstanken, under det att däremot personbegreppets innehåll skulle representera det evangeliska.*

Till denna kortfattade innehållsöversikt vill jag nu foga några kritiska anmärkningar.

Först och främst kan då ifrågasättas, om icke redan själva problemet döljer en fara för den vetenskapliga behandlingen. Det skall förvisso icke förnekas, att Scheler varit i hög grad beroende av den katolska etiska traditionen, ej heller att han mottagit vissa intryck från Luther, vilken han ofta citerar och stundom bekämpar. Det skall icke heller bestridas, att en utredning av dessa förhållanden samt huru de olika inslagen bryta sig mot varandra i Schelers åskådning har sitt stora intresse. Men om man som här ställer frågan så: vad är evangeliskt? och vad är katolskt i Schelers åskådning? så kan det knappast undgå, att svaret kommer att bli ett rätt mekaniskt skiljande; redan genom själva frågeställningen drives man till en atomistisk behandling, som ej låter läsaren ana det inre sammanhanget. Även om Scheler varit en ganska fladdrande ande, så har det väl dock bestått så mycket

sammanhang i hans tänkande, att man icke kan taga ut vissa tankar hos honom och om dem säga: dessa tankar äro evangeliska, och om vissa andra tankar: dessa äro katolska. De olika tankarna hava dock åtminstone för Scheler själv psykologiskt bildat en enhet. Men det sammanhang, vari en tanke förekommer, är dock icke likgiltigt för dess innebörd. Även om vi alltså t. ex. påträffar en tanke, som Scheler direkt övertagit från Luther, så ha vi all anledning att misstänka, att den hos honom ej längre betyder alldeles detsamma, eftersom den står inställd i en annan omgivning. Längre fram vill jag lämna konkreta exempel på detta förhållande. Ställer man emellertid problemet på det sätt som här skett, så kan det knappast undgås, att man på varje punkt mötes av ett: å ena sidan — å andra sidan, eller ett: när Scheler tänker katolskt, tänker han så och så, när han åter tänker evangeliskt, tänker han annorlunda. (»Während nun aber die Liebe für den Katholiken Scheler auch als menschliche Liebe die Bewegung ist, in der jede Person ihre höchsten Werte verwirklicht, hat Scheler, wo er evangelisch denkt, den Begriff der Nachfolge in einem Sinne eingeführt, der ihn im Grunde als Dublette des Liebesbegriffes erscheinen lässt». S. 116.) Frågan om Schelers konfessionella ställning och vilka tankegångar hos honom som mera peka i den ena eller andra riktningen, har ju från vetenskaplig synpunkt relativt underordnad betydelse. Ett helt annat intresse ha då frågor sådana som dessa: vilka åskådningar ha bidragit att prägla Schelers tänkande? I vad mån ha evangeliska och katolska tankar påverkat honom? Huru har han av dessa disparata inflytelser kunnat uppbygga en enhetlig åskådning? Och vilken omformning har han underkastat dessa tankar, då han införlivat dem med sin tankevärld? Inför dessa frågor hade det varit av vikt att icke inskränka undersökningen till det tidigare skedet i Schelers tänkande. Mycket tyder på, att hans senaste utvecklingsstadium, som utifrån sett lätt ter sig såsom en fullständig frontförändring, i själva verket blott är konsekvensen av det som redan ligger inneslutet i hans tidigare åskådning. Ett hänsynstagande till detta sista skede, om vilket förf. konstaterar, att det fört Scheler till åskådningar, »die sich im Rahmen unserer Fragestellung jeder Beurteilung entziehen» (s. 2), hade måhända, i den mån rötterna till dessa åskådningar eventuellt kunna spåras redan i det tidigare skedet, kunnat bidra till att frågeställningen också för detta hade omformats.

Hålla vi oss emellertid till den nu föreliggande frågeställningen, så måste uppmärksamheten först riktas på den *måttstock*, som an-

vändes för att skilja mellan evangeliskt och katolskt. Därvid kunna vi till att börja med konstatera, att den av förf. valda utgångspunkten, motsatsen mellan »sola fides» och »fides caritate formata» är synnerligen användbar. I själva verket ge dessa båda formler, rätt förstådda, på oöverträffligt sätt uttryck åt skillnaden mellan den evangeliska och katolska frälsningsvägen. För evangelisk kristendom har frälsningen sin grund endast och allenast i *Guds kärlek*, vilken vi i tron, alltså utan varje egen tillsats mottaga (sola fide), för katolicismen grundar sig frälsningen på *vår caritas*, vilken visserligen är en Guds gåva till oss, men som dock såsom en hos oss förefintlig kvalitet är en nödvändig förutsättning för frälsningen (fides caritate formata). Just i det närvarande sammanhanget är denna måttstock så mycket bättre, som Scheler gång på gång och med utomordentlig energi vänder sig emot Luthers »sola fides»-tanke såsom det som förstör det rätta gudsförhållandet. *Scheler vill till varje pris värna om tanken angående caritas såsom vår väg till Gud. Därmed bekänner han sig medvetet till den katolska frälsningsvägen.* Härmed vore alltså en fast och konkret utgångspunkt given, såtillvida som Scheler på denna avgörande punkt själv uttryckligen tagit ställning till den konfessionella motsatsen.

Tyvärr fasthåller förf. emellertid icke vid denna första utgångspunkt. Han finner denna formulering av motsatsen visserligen riktig, men alltför »abstrakt», och han vill därför komplettera den med den mera »konkreta» *antropologiska* synpunkten. Här kommer han emellertid till det något överraskande resultatet, att Schelers antropologi befinner sig i skarpaste motsats mot den katolska åskådningen, men däremot står i bästa överensstämmelse med den lutherska. Detta verkar ju närmast såsom en motsägelse. 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 (om det verkligen är mera konkret må här lämnas därhän), 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. Endast genom att omtolka Luther i överensstämmelse med Scheler har förf. lyckats framkonstruera en sådan motsvarighet. Scheler intresserar sig mycket för problemet »Einheit des Menschen». Sålänge gudrelationen saknas, saknar människan enligt Scheler det som egentligen gör henne till människa, först i denna rela-

tion vinner hon sitt mänskliga väsen, blir en hel människa. »'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!» (Scheler: Vom Umsturz der Werte, I, s. 295 f.). Dylika tankar om människan såsom en »övergång» till det högre gudomliga möter visserligen ofta i erosbetonad fromhet; men hos Luther lysa de fullkomligt med sin frånvaro. Han har icke något som helst intresse av några metafysiska bestämningar av människans väsen. När han talar om människan i hennes förhållande till Gud, så är det fråga just om den konkreta människan, och det är också i detta intresset, nämligen att komma bort från de metafysiska bestämningarna, vilka icke ha här att göra, som han talar om »hela människan». Under inflytande av Schelers uppfattning har förf. emellertid, då han hos Luther möter termen »totus homo» omedvetet underkastat den en omtolkning, som ger den en rakt motsatt innebörd mot den av Luther åsyftade.

Det här anmärkta förhållandet berör emellertid icke blott en enstaka punkt i utredningen, utan sätter sin prägel på denna i dess helhet. Schelers åskådning känner förf. grundligt, Luthers mindre. Följden har blivit, att han rätt genomgående anpassat Luther efter Scheler. För att antyda, huru lätt förf. menar sig finna analogier dem emellan, må här anföras ännu ett karakteristiskt uttalande beträffande bådas antropologi. »Scheler geht hier denselben Weg wie Luther, indem er den sittlichen Menschen einem Entweder-Oder unterstellt, das zu besonderen paradoxalen Konsequenzen führt. Das Leben des Menschen ist entweder tierisch oder übermenschlich, wie es bei Luther entweder fleischlich oder geistig, aber nicht 'vernünftig' ist; oder vielleicht ist es richtiger, von einem Zweifachen zu reden und zwar in dem Sinne, dass alles menschliche Leben doch letztlich beide Teile enthält, trotz ihrer entgegengesetzten Beschaffenheit. Es gibt beim Menschen keine 'Regung' und kein 'Gesetz', das sich nicht ausser in seinem eigenen Leben auch entweder in der unter ihm liegenden Natur oder auch im Reiche Gottes findet, was in Luthers Ausdrucksweise, die Scheler hier anwendet, im 'Himmel' heisst. Der Mensch ist nur ein 'Übergang' oder eine Brücke zwischen diesen beiden Reichen und nur in der Bewegung zwischen beiden, hat er Existenz. 'Das Feuer, die Leidenschaft über sich hinaus — heisse das Ziel Übermensch oder Gott — das ist seine einzige wahre Menschlichkeit'» (s. 46). Vad detta än må vara, med

Luthers tankar har det icke det ringaste att skaffa. Luther var ingen eros-teolog, för vilken den sanna mänskligheten skulle bestå i »Leiden-schaft über sich hinaus» med övermänniskan eller Gud såsom mål. Och det vore en lätt sak att påvisa, att de lutherska begreppen »fleischlich» och »geistig» endast genom att omtolkas till sin diamentrala motsats få någon mening, då de infogas i detta sammanhang. Emellertid torde det vara överflödigt att ytterligare kommentera detta uttalande. Den som känner Luther, känner i varje fall icke igen honom här.

På liknande sätt förhåller det sig med den påstådda vittgående överensstämmelsen mellan Luthers och Schelers *kärleksåskådning*. Utan tvivel har Scheler lärt åtskilligt av Luther på denna punkt. Klarare än de flesta har han också sett att det fins en skillnad mellan den antika och den kristna kärlekstanken. Framför allt har han haft blick för den kristna kärlekens spontana karaktär, vilket kommit honom väl till pass vid uppgörelsen med Nietzsche och med den moderna altruismen. Men detta är långt ifrån tillräckligt för att motivera ett sådant sammanförande av Luthers och Schelers åskådning, som förf. gör, då han talar om det »Scheler-Lutherska kärleksbegreppet». Schelers kärleksåskådning vilar dock liksom hans etik överhuvud på hans lära om *värdena och deras rangordning*. Men detta är å andra sidan något, för vilket Luther står fullkomligt främmande. Den grundläggande motsatsen mellan den katolska och den lutherska kärleksåskådningen kan från en synpunkt rent av angivas så, att den katolska vilar på värdenas rangordning, den lutherska däremot icke. *Här hade undersökningen måst sätta in*. Och då hade det visat sig, att Schelers kärleksuppfattning liksom den katolska är en komplexföreteelse, vari ingå element både av eros och agape, och därför endast med orätt kan sammanställas med Luthers kärlekstanke; *hans verkliga läromästare är icke så mycket Luther, som fastmer Augustinus*. Här upprepas ständigt ånyo det samma, som vi ovan kunnat konstatera: vad som gäller om Scheler, låter förf. utan vidare och utan angivande av tillräckliga grunder gälla också om Luther. Om Schelers kärlekstanke kan det möjligen sägas, »dass er ausschliesslich eine Seite im Amicitia-Gedanken ausgeführt hat» (s. 88). Men varpå vill förf. egentligen stödja sitt påstående, att detta omdöme också skulle gälla om Luthers kärlekstanke?

Eller ännu ett exempel på osäkerheten i förf:s uppfattning av den evangeliska kärlekstankens innebörd. Sid. 70 erinrar han om Pierre Rousselots försök att påvisa, hurusom inom den medeltida kärleksåskådningen tvenne olika kärleksbegrepp, det »fysiska» och det »ek-



statiska», bryta sig mot varandra. I denna motsats vill förf. nu tillika se ett »tämlichen träffande» uttryck för motsatsen mellan katolsk och luthersk åskådning. Men man har förvisso icke fattat den verkliga innebörden i Luthers kärleksåskådning, om man karakteriserar den såsom ett fullföljande av den nyplatoniska »ekstatiska» kärleksåskådningen, som infördes i kristendomen av Pseudo-Dionysios och sedan vidare utvecklades av medeltidsmystiken. Om Scheler med hans opposition mot thomismen och med hans mera mystiska orientering må det gälla, att han står nära den katolska traditionslinje, som kan betecknas såsom den »ekstatiska». Men detta förändrar icke i något avseende det förhållandet, att även denna är ett uttryck för katolsk, men däremot icke för evangelisk kärleksuppfattning.

Det vore frestande att till kritisk granskning upptaga ytterligare en rad punkter beträffande Schelers kärleksåskådning. Men vi måste gå vidare till behandlingen av *efterföljdstanken*.

Också här möter oss alldeles samma osäkerhet. Såsom vi ovan påpekade kretsar allting här för Scheler kring tanken på Kristus såsom den högsta *förebilden*. Nu vet ju var och en, som äger den ringaste kännedom om Luther, vad han har att säga om den uppfattning som tolkar Kristi betydelse väsentligen från förebildens synpunkt. Man undrar därför huru det skall lyckas förf. att få Schelers åskådning att sammanfalla med Luthers. Tillvägagångssättet är härvid detsamma som eljest: Luther omtolkas efter Scheler. Enligt Scheler beror förebildens inverkan på lärjungen därpå, att denne *inser* förebildens godhet. »Die Person wirkt nämlich dadurch, dass der Jünger ihre Gutheit *einsieht*; dies ist *alles*, da es nichts anderes gibt, das so wie diese Einsicht einen Menschen gut macht» (s. 152). Den enskildes etiskt-religiösa förnyelse kommer alltså till stånd uteslutande därigenom att han kommer till insikt om Kristi »värde» såsom förebild. Genom ett i allmänna talesätt förlöpande resonemang söker förf. nu tolka Luthers uppfattning om tron så att den kommer att bilda en parallell till denna Schelers uppfattning. Själv har han emellertid uttalat domen över detta sitt försök, då han måste göra det medgivandet: »es ist freilich nicht ganz leicht, einen solchen Gedankengang direkt zu belegen» (s. 149 anm. 5). För motsatsen kan man däremot utan svårighet anföra belägg i mängd.

Det som vilselett förf. torde vara det hos Scheler ständigt återvändande talet om »nåden», liksom ock att Scheler med instämmande citerar Luthers ord, att man måste vara salig för att kunna göra det goda.

Men varken i ena eller andra fallet består någon verklig överensstämmelse med Luthers åskådning. Saligheten är för Luther lika med gudsgemenskapen. Att man måste vara salig för att kunna göra det goda betyder alltså, att endast den som redan lever i gemenskap med Gud är i stånd till något verkligt gott. Därmed är den katolska tanken, att människan genom att göra det goda skall bana sig väg till gudsgemenskapen, försatt ur giltighet. Till gemenskap med Gud kan människan komma endast därigenom att Gud av nåd upptager henne i denna gemenskap. — Men vad betyder det då, när Scheler brukar samma uttrycksätt? Här finna vi oss försatta i en helt annan värld. Saligheten betyder nu en lyckokänsla, men en lyckokänsla, som har avseende på människans allra djupaste skikt. Luther skall nu enligt Scheler hava upptäckt, att denna personlighetens livets djupaste lycka tillhör ett sådant »djupskikt» inom människan, att det icke är tillgängligt för påverkan genom hennes gärningar. Den djupaste lyckan eller saligheten kan icke vinnas genom vad människan gör, den är en gudomlig gåva. Endast den som är lycklig kan verkligen göra det goda. Men om man i sitt innersta är lycklig eller olycklig beror icke på en själv. Att vara lycklig — det är något som man icke tar sig själv, utan något som blir en givet, det är gudomlig »nåd». Den som känner Luther vet, att saligheten icke är lika med blott en lyckokänsla, skulle denna än beröra det allra djupaste »djupskikt» hos människan, samt vidare att »nåden» icke är lika med en lycklig naturutrustning. Men därmed är i grunden allt sagt, som behöver att sägas för att avslöja Schelers tolkning av Luther såsom vantolkning. Författaren accepterar förtroendefullt denna vantolkning, som om den skulle vara ett riktigt återgivande av Luthers uppfattning, och konstaterar på grundvalen härav en djupgående överensstämmelse mellan Scheler och Luther.

Till ren karikatyr stegrar sig förf. vantolkning av Luther, då han skriver: »Die katholische Auffassung gestattet keine derartige 'Seligkeit', die von innen, nur durch die Beschaffenheit der Person (wie diese durch das Nachfolgeverhältnis zu Christus werden kann) bestimmt, und ohne alle Bedingungen der Personakte und eine durch sie erworbene Würdigkeit entstanden ist. Denn darin liegt eine Befreiung der Person von all den Relativitäten, die in der katholischen Anschauung zu den Bedingungen der Seligkeit gezählt werden müssen. Die Person ist schon jetzt im Wesentlichen so »erneuert» (wie dies nicht anders sein kann, wenn die Seligkeit festen Grund haben soll), dass die katholische Anschauung gegen eine solche »Übertreibung» reagieren muss: der

in dieser Weise geschilderte Mensch ist etwas, was der Zukunft angehört. Nur Luthers Auffassung von dem durch Gott jetzt befreiten Christenmenschen bildet eine Analogie zu dieser Person, deren *zentrales Wertwesen* so beschaffen ist, dass sie das Fundament für Seligkeit schon im Jetzt bilden kann. Man kann also sagen, dass Scheler der zentralen »Gutheit« der Person eine Dignität und einen Charakter des *Unbedingten* gibt, den sie nach der katholischen Anschauung nicht haben kann, der dagegen ganz mit der Lutherschen übereinstimmt» (s. 130 f.). Skillnaden mellan den katolska åskådningen och Luther skulle alltså bestå däri, att den förra låter saligheten vila på våra gärningar och prestationer, Luther däremot på vårt *centrala värdeväsen!* Längre kan man knappast driva förvanskningen. Om den katolska uppfattningen, såsom förf. riktigt framhåller, icke tillåter en sådan salighet, som är bestämd blott genom personens beskaffenhet, så måste det om Luther sägas, att han ännu mycket mindre har plats därför. I denna uppfattning återvänder ju i potenserad form det fel, som han finner i den katolska åskådningen. När förf. menar sig finna en påtaglig analogi mellan Luthers åskådning och den uppfattning, som söker »salighetens fasta grund» i personens obetingade centrala godhet eller i dess »centrala värdeväsen», då förundrar man sig icke längre över alla de andra analogier, som förf. trott sig kunna konstatera mellan Scheler och Luther. Men man frågar sig också, vartill det skall tjäna att längre bedriva några undersökningar, då varje företeelse godtyckligt kan betecknas såsom analogi till varje annan företeelse, även om den såsom i det nyss anförda fallet skulle vara dess diametrala motsats. Vartill tjänar det, att Lutherforskningen sedan länge varit i färd med att utarbeta det för Luthers religiösa syn karakteristiska, om även dess mest oemotsägliga resultat i en handvändning skola utsuddas, närhelst t. ex. analogien med Scheler så kräver?

Vi behöva icke vidare fullfölja den kritiska granskningen. Ett dylikt fullföljande skulle blott ytterligare bestyrka vad som redan blivit framhållet, men ej lägga något väsentligt nytt drag till karakteristiken av förf:s framställning. Men även om förf. på grund av olycklig frågeställning, saknad av vetenskaplig metod samt bristfällig kännedom om Luthers åskådning — även hans kännedom om katolsk åskådning — företer väsentliga svagheter, något som vi emellertid icke varit i tillfälle att direkt demonstrera ovan — icke lyckats giva något bidrag till besvarande av den fråga, som han ställt sig, så behåller hans arbete deck ett visst värde. Han har grundligt arbetat sig in i Schelers ingalunda

alltid lättillgängliga tankevärd. Den som rätt och slätt vill lära känna Scheler, kan — under bortseende från frågan om evangeliskt och katolskt hos honom — erhålla en god introduktion i hans religiösa och etiska tänkande.

ANDERS NYGREN.

### EN EVANGELISK SOCIALETIK.

GEORG WÜNSCH: *Evangelische Wirtschaftsethik. Tübingen (J. C. B. Mohr) 1927. 740 sid.*

Man brukar sedan gammalt inom etiken skilja mellan individuell och social etik. Ätminstone vad den kristna etiken beträffar är denna uppdelning principiellt ogenomförbar. Kristendomens etiska princip, kärleksprincipen, korsar och genomskär varje dylik uppdelning. Det finns intet socialt tillstånd, som från kristendomens synpunkt skulle kunna — bortsett från den kristna kärleken — betecknas såsom etiskt gott: såtillvida är *all* kristen etik individuellt förankrad. Men å andra sidan är kärleken själv ett gemenskapsbegrepp: såtillvida är *all* kristen etik till sitt väsen gemenskapsetik, socialetik.

Icke desto mindre kan det vara av stor praktisk betydelse att tala om en kristen »socialetik». Därigenom inskärpes på ett hälsosamt sätt, att de sociala förhållandena ställa den kristna etiken inför betydelsefulla problem, vilka i allmänhet blivit i alltför hög grad försummade.

Ett viktigt bidrag till dessa problems behandling har lämnats av professorn i Marburg Georg Wunsch i hans år 1927 utkomna stora arbete »Evangelische Wirtschaftsethik». Det är en storslagen plan, som förf. härmed gripit sig an att realisera. Förordet upplyser om, att det föreliggande arbetet, som ensamt för sig omfattar 740 sidor, är tänkt såsom första bandet av en evangelisk socialetik, i vilken de följande banden skola behandla »die Religionssoziologie, die Politik, das Volkstum, die Sexualität, Familie und Bevölkerungsfrage, Sport, Frauenfrage, vielleicht auch Kunst und Wissenschaft, jedes Gebiet mit dem Versuch ähnlichen Eindringens in den objektiven Sinn und Gehalt der Sache». När det sålunda planerade verket en gång föreligger avslutat, kommer den evangeliska socialetiken att däri äga ett sammanfattningsverk, lika mångsidigt och stoffrikt som de hittillsvarande arbetena i samma ämne varit torftiga.

Givetvis kan det här icke bli fråga om att lämna ens en knapphändig redogörelse för arbetets innehåll, utan endast att säga några ord till arbetets karakteriserande. Författaren, som ursprungligen är en lärjunge till Ernst Troeltsch, har tidigare framträtt med en rad skrifter, bland vilka må nämnas »Die Bergpredigt bei Luther. Eine Studie zum Verhältnis vom Christentum und Welt» 1920, »Gottese Erfahrung und sittliche Tat bei Luther» 1924, »Theologische Ethik» 1925 (Sammlung Göschen), »Religion und Wirtschaft» 1925. För en bredare publik är han bekant såsom ledare för »Bund der religiösen Sozialisten Deutschlands» och såsom utgivare av dess organ »Zeitschrift für Religion und Sozialismus». Hans bemödande går därvid ut på att förena kristendom och marxism med varandra, varvid marxismen givetvis icke betraktas från världsåskådningssynpunkt. »Marxismus ist die Methode, die diesseitige Realität des Zusammenlebens von Menschen kennen zu lernen, ein Mittel diesseitiger Realitätserkenntnis — nicht mehr nicht weniger». Emedan kristendomen och marxismen sålunda icke ligga på samma plan, behöver enligt förf:s mening någon konflikt dem emellan ej att inträda. Sin uppfattning i dessa frågor har Wunsch framlagt i en för icke länge sedan utkommen skrift, »Reich Gottes — Marxismus — Nationalsozialismus».

Detta om förf. och hans allmänna inställning. Vända vi oss nu till hans »Evangelische Wirtschaftsethik», så kunna vi genast konstatera, att det här icke är fråga om framställandet av ett partipolitiskt program, utan om en objektiv, vetenskaplig framställning. Författaren har uppriktigt bemödat sig om att låta alla subjektiva uppfattningar träda i bakgrunden till förmån för en rent saklig behandling av problemen. I den första, grundläggande delen av sitt arbete (sid. 13—269) undersöker han den kristna socialetikens filosofiska och teologiska förutsättningar. Hans allmänna syn på det etiska livet, kan karakteriseras såsom *en syntes av Kants etiska formalism och Schleiermachers materiella kulturetik*. När det gäller att få fram den etiska erfarenhetens allmänna struktur, menar sig förf. i stor utsträckning kunna ansluta sig till Kant, när det åter gäller den etiska fordrans konkreta innehåll, måste man slå in på andra vägar och söka komma fram till fastställandet av vissa materiella värden. »Kant hat gezeitigt das *Wie*, unter dem eine Handlung zustandekommen muss, um als sittlich gelten zu können, aber uns im Stiche gelassen, sobald es sich um das *Was* handelt, um die Tätigkeit an den konkreten Inhalten des Daseins, die man gemeinhin 'Kultur' nennt» (sid. 20 f.). Wunsch vandrar här liknande vägar som

före honom Troeltsch, vilken just sökte uppnå en syntes mellan Kant och Schleiermacher, mellan formell sinnelagsetik och materiell värdeetik.

Om förf. med hänsyn till frågan om de värden, som böra förverkligas, i stor utsträckning kan ansluta sig till den moderna värdeetikens, i främsta rummet Max Schelers utredningar, så står det dock klart för honom, att det icke är möjligt att uppställa någon objektivt faststående värderangordning. Det är i sista hand detta förhållande som gör, att den etiska frågans besvarande enligt förf. måste sökas på religionens mark. Förf:s tankegång är i korthet följande. Förutsättningen för att man skall kunna tala om en värderangordning är att man känner ett huvudvärde, som alla andra värden hava att tjäna. Men nu har varje värde tendensen att vilja svinga sig upp till huvudvärde; det överskrider därmed sin kompetens och blir till »värde-demoni» (sid. 81). Det enda värde, som genom själva sin mening och innebörd med rätta skulle kunna göra anspråk på att vara huvudvärde eller absolut värde, är helighetsvärdet. Om blott detta värdes *realitet* kunde påvisas, så vore grundvalen för en objektiv värderangordning given. Men nu är det just detta, som värdefilosofien saknar möjlighet att påvisa. Och därmed pekar den ut över sig själv till en teologisk grundläggning av värdenas rangordning. Här kan endast en »Entscheidung» göra till fyllest, nämligen först och främst en »Entscheidung» för det heliga såsom huvudvärdet, såsom detta möter oss i den religiösa tron, och vidare en »Entscheidung» för det heliga i dess kristna form.

Huvuduppgiften för den »teologiska grundläggningen» blir därför att framställa det kristna gudsbegreppets innebörd. Det skulle föra för långt att här ingå på detaljer. Det må blott anmärkas, att författarens framställning i denna avdelning liksom i den föregående noggrant ansluter sig till den mera kortfattade behandlingen i hans tidigare arbete »Theologische Ethik». Den som önskar att så fort som möjligt komma fram till de egentliga social-etiska problemen kan därför förkorta vägen för sig genom att i stället för den synnerligen brett anlagda »grundläggningen» läsa förf:s »Theologische Ethik», vilken ger tillräcklig kännedom om förf:s allmänna uppfattning för att läsaren skall kunna tillgodogöra sig den följande framställningen.

Arbetets senare del bär överskriften »Die Wirtschaft» (sid. 270—729). Resultatet av den förutgående utredningen var, att man på det social-etiska området icke kan komma fram till något »böra» i all allmänhet, utan att detta endast kan fastställas ut ifrån en alldeles be-

stämd synpunkt, för vilken man måste avgöra sig. Förf. avgör sig för den »kristligt-religiöst-etiska» synpunkten. Huvudfrågan blir därför: »Wie soll die Wirtschaft sein, da der Gott der Christenheit wirklich ist?» Här möter emellertid genast en svårighet: de båda värdesfärerna »Gott und Wirtschaft» ligga så långt ifrån varandra, att de synas vara fullkomligt främmande för varandra. Det är detta som gjort, att man inom kristenheten så ofta vänt de jordiska värdena ryggen och ej velat ha med dem att skaffa. Men denna »Wertferne» tar sig också uttryck i de världsliga värdenas påstådda »Eigengesetzlichkeit», som skulle göra dem oåtkomliga för en reglering under etisk-religiös synpunkt. Åt bekämpandet av denna »Eigengesetzlichkeit» ägnas en stor del av det föreliggande arbetet. I viss mening kan man visserligen icke frånkänna »die Wirtschaft» autonomi. Dess mål är täckandet av de mänskliga behoven överhuvud. Dessutom kan man även tala om en viss teknisk autonomi; det är icke möjligt att utan skada godtyckligt ingripa i det samhällsekonomiska maskineriet. Men liksom man i allmänhet kan iakttaga en tendens hos värdena att absolutifiera sina anspråk, varigenom en »värdedemoni» kommer till stånd, så finns det också på detta område en tendens i riktning mot »Wirtschaftsdämonie». Den är förhållanden, där man vägrar att ställa det ekonomiska livet in under religiöst och etiskt bedömande. Den kristna socialetikens uppgift är nu att sätta en gräns för denna »Wirtschaftsdämonie» genom att infoga »Wirtschafts»-värdet på dess rätta plats i det stora värdesystemet och därmed låta det framträda såsom det värde, det verkligen är, d. v. s. såsom ett relativt värde. »Die Wirtschaft ist für den Menschen da, seiner persönlichen Bestimmung zu dienen, nicht der Mensch für die Wirtschaft . . . *Mit der christlichen Liebe erfährt also die Wirtschaftsdämonie, der die Betrachtung der reinen Autonomie der Wirtschaft kein positives Ziel setzen kann, weshalb sie in der unendlichen Produktivität dies Ziel sieht, ihre Begrenzung und damit die Wirtschaft die ihr gebührende Einordnung in die Wertskala als ein nur im Dienen wertvolles Sachgebiet*» (sid. 408). Det är det kristet social-etiska handlandets uppgift att under hänsynstagande till det ekonomiska livets faktiska lagbundenhet samt till den konkreta totalsituationen »christliche Liebe in der Wirtschaft wirklich werden zu lassen» (sid. 446).

Härifrån övergår förf. till en framställning av de olika i det närvarande aktuella »*Wirtschaftssysteme*», och ställer därvid emot varandra det *kapitalistiska* och det *socialistiska* systemet.

Vid behandlingen av *kapitalismens* problem måste man enligt förf.

först och främst skilja mellan två olika moment inom kapitalismen. I inskränkt mening betyder det kapitalistiska rätt och slätt det ekonomiska system, som bygger på kapital och kapitalbildning. Men härmed förbinder sig nu för det andra en liberalistisk idé, nämligen hävdandet av det *privat* kapitalistiska intresset. När man diskuterar för och emot kapitalismen, så är det icke fråga om kapitalismen i den förstnämnda meningen. Kapitalet självt och kapitalbildningen erkänns från alla håll såsom en nödvändighet i och för produktionens upprätthållande. Det som gör kapitalismen till en problematisk företeelse är dess intima förbindelse med den ekonomiska liberalismen. »Nicht eigentlich der Kapitalismus, sondern der ökonomische Liberalismus, ist das kapitalistische Problem» (sid. 451). Kapitalismen i denna senare mening är icke en rent ekonomisk angelägenhet, utan den är en del av en andehistorisk rörelse, nämligen den borgerliga liberalismen, vilken har sina rötter i upplysningstiden med dess absolutifierande av den individuella friheten. Den ekonomiska ordning, som uppväxer på denna grundval kommer därför också med nödvändighet att bära individualistiska och egoistiska drag. Allt blir anlagt på frambringandet av största möjliga vinst. Målet blir icke så mycket behovstäckning som fastmer privat kapitalökning. Kapitalismen i egenskap av privatkapitalism löper ut i en ohämmad förvärvsvilja, och därmed blir den ett uttryck för den ovan omtalade »demonien». Såsom en direkt sociologisk följd av kapitalismen framträder klassbildningen och proletariatet. Nu är författaren visserligen icke blind för att den ekonomiska liberalismen haft en historisk mission att fylla (sid. 469 ff.). Men det som från etisk synpunkt i sista hand tvingar till ett avgörande mot den, är enligt förf., att den med nödvändighet måste hamna i »Wirtschaftsdämonie».

I motsats härtill ställes nu det *socialistiska* systemet. I likhet med begreppet kapitalism är också begreppet socialism mångtydigt. Än större blir svårigheten därigenom, att socialismen ännu icke någonstades är förverkligad i historien, utan alltjämt blott existerar såsom vilja, såsom mål och såsom rörelse mot detta mål. När förf. brukar begreppet socialism, så skall detta betyda »die in der Arbeiterschaft wurzelnde, an der Tatsache der Klassenspaltung anknüpfende und aus ihr geborene Bewegung des proletarischen Sozialismus» (sid. 479). Om förf. till sist vid motsättningen mellan det kapitalistiska och det socialistiska systemet tar ställning till förmån för det senare, så beror det därpå, att han finner detta i högre grad anlagt på den materiella behovstäckningen och därmed på att tjäna människan (sid. 511 f.). Det socialistiska



systemet är enligt förf. att föredraga, »weil sie sich in der Tat ohne Bruch in die christliche Ethik einfügen würde; denn sie würde die Wirtschaft in ihrer reinen Sinnhaftigkeit herstellen, d. h. sie würde dafür sorgen, dass das Ziel des Handelns die materielle Bedarfsdeckung der Gesamtheit sei, nicht das Ziel der Bereicherung einzelner» (sid. 514). Men om det socialistiska systemet alltså enligt förf. måste bejakas av kristet-etiska grunder, så återstår ännu en fråga att besvara, nämligen om socialismen själv är möjlig såsom samhällsekonomiskt system. Vad kapitalismen i detta avseende kan prestera har den haft rikligt tillfälle att visa. Icke så socialismen, vilkens svagaste punkt just är, att den mera är ideell fordran, vilja, böra och ideal än förverkligat faktum. Förf. avgör sig också för den väsentligen såsom »regulativ idé». Härvid måste emellertid tvenne ting särskilt framhävas. Först och främst är förf. vid sitt ställningstagande för socialismen angelägen att betona, att denna principiellt icke behöver sammanbindas med en materialistisk världsåskådning. Att socialismen själv i så stor utsträckning gjort detta och därför hemfallit åt antikristlig propaganda, har helt naturligt haft till följd, att man icke heller från kyrkligt håll uppmärksammat de möjliga förbindelserna mellan det socialistiska systemet och den kristna etiken. För det andra gäller förf:s bejakande icke socialismen överhuvud, utan den »religiösa socialismen», vilken för honom är liktydig med »kristen socialism». »Unter religiösem Sozialismus ist zu verstehen die Wirtschaftsweise, welche in der heutigen wirtschaftsgeschichtlichen Lage aus der Verantwortung vor dem im Evangelium geoffenbarten Gott, also dem Gott der Heiligkeit, Allmacht und Liebe, als sein-sollende Wirtschaft zu fordern ist» (sid. 524). Den religiösa socialismen kan i yttre avseende i mycket gå tillsammans med den profana socialismen; deras socialpolitik kan i stor utsträckning tämligen sammanfalla. Men den inre motiveringen är i båda fallen helt olika. Den religiösa socialismen hämtar sin motivering från evangeliet och dess gudstro, den profana socialismen från sina förkämpars klassläge eller från historiefilosofiska eller humanitära överläggningar.

Utrymmet tillåter oss icke att vidare gå in på förf:s behandling av frågorna om arbete och kallelse, om arbetsstrid och egendom m. m., samt om kyrkans uppgift i det närvarande samhällsekonomiska läget, ej heller tillåter det oss att ingå på en kritisk granskning av förf:s framställning. Utan tveivel vore mycket att invända mot den filosofisk-teologiska grundläggningen för socialetiken med dess väl utvärtes sammanfogande av formell sinnelagsetik och materiell kulturetik. Och detta har även

medfört, att förf. i den social-etiska behandlingen själv alltför lätt opererat med kristendomen och de socialpolitiska förhållandena såsom liknämninga företeelser. Överhuvud ligger förf:s styrka icke egentligen på det principiella området. Men det som tillförsäkrar hans stora arbete ett bestående värde, är det samvetsgranna och insiktsfulla sätt, på vilket han här låter ett omfattande och för den kristna etiken utomordentligt viktigt stoff träda läsaren till mötes. I detta avseende har arbetet en verkligt stor uppgift att fylla.

ANDERS NYGREN.

### TILL DEN MODERNA SCHLEIERMACHER-KRITIKEN.

WILHELM BARTELHEIMER: *Schleiermacher und die gegenwärtige Schleiermacherkritik. Eine Untersuchung über den Subjektivismus.* J. C. Hinrichs. Leipzig 1931.

ROBERT BRUNNER: *Schleiermachers Lehre vom Gefühl schlechtthiniger Abhängigkeit mit besonderer Berücksichtigung seiner theologischen Methode.* Paul Haupt. Berlin und Leipzig 1931.

År 1914 kunde J. Wendland i Theologische Rundschau med rätta konstatera, att Schleiermacherforskningen efter 1900 ingått i en sannskyldig renässans, jämförlig med den Kant-renässans, som tagit sin början en mansålder tidigare. Omsider har det positiva utforskandet av Schleiermacher övergått till Schleiermacher-kritik. Första upplagan av Emil Brunners *Die Mystik und das Wort* (1924) torde vara den mest uppmärksammade exponenten för den moderna Schleiermacher-kritiken. Den har efterföljts av en serie mot Schleiermacher riktade kritiska skrifter, främst — ehuru ingalunda enbart — från den dialektiska teologiens håll. Att beklaga är, att det positiva utforskandet av Schleiermacher icke kunde sägas vara slutfört, då kritiken satte in. Det har gjort, att kritiken ofta gripit kapitalt miste. Följden härav har åter blivit den, att den allra senaste fasen av den moderna Schleiermacher-kritiken måst bliva en kritik av kritiken. Denna är emellertid icke att betrakta som en apologi för Schleiermacher, utan vill vara en Schleiermacher-kritik av högre potens och så att säga träffa Schleiermacher djupare in. De båda här ovan anförda arbetena äro närmast att karaktärisera som en Schleiermacher-kritik av denna andra potens.

Huruvida den icke i sin tur uppfordrar till kritik och leder till en kritik av tredje potensen, återstår oss att se.

Till Bartelheimers arbete har Fr. Gogarten skrivit förord. Bartelheimers skyldskap till den dialektiska teologien är redan härigenom på ett yttre sätt dokumenterat. R. Brunner visar — trots sin kritik av sin namne Emil Brunners Schleiermacher-interpretation — sig till sist djupast hemmahöra inom den dialektiska teologien.

Båda arbetena äro uppbyggda efter samma formella schema. Först en positiv framställning av grunddragen av Schleiermachers åskådning, sådan vardera forskaren fattar den och behöver den såsom bakgrund för den följande framställningen. Sedan på grund härav en kritik av framstående representanter för den moderna Schleiermacher-kritiken. Till sist på grund av de nyvunna synpunkterna en kritik av Schleiermacher själv och ett positivt program för den teologiska uppgiften. Den sakliga olikheten mellan de två arbetena har sin grund framför allt i de olika uppgifter, som var och en satt för sitt arbete och som framgår av arbetenas underrubriker. Bartelheimer har förelagt sig en undersökning av subjektivismen inom teologien. R. Brunner har ställt för sig en metodologisk undersökning. Naturligt är, att båda undersökningarna ha starka beröringspunkter.

Bartelheimers positiva framställning (s. 11—83) visar en sällsynt förtrogenhet med Schleiermachers tankar. Jag känner ingen framställning av motsvarande knapphändig omfång, som mera träffsäkert och klart ger oss den verkliga Schleiermacher. Att i mängden av vantolkningar, konstlade och felaktiga framställningar, varav litteraturen vimlar, möta en sådan naturlig och förtroendegivande teckning, är uppfriskande. Bartelheimer har inom ett relativt ringa utrymme medhunnit att beröra en rad av de problem, varmed Schleiermacher-forskningen sysslat. Han har undanröjt den gamla vanföreställningen, att Schleiermachers i Reden 1799 framlagda religionsbegrepp senare skulle ha undergått en väsentlig förändring (s. 15 ff.). Han har riktigt sett, att skådandet av det oändliga i det ändliga och av det ändliga i det oändliga djupast går tillbaka på en och samma grunduppfattning (s. 17). Han har framhållit, att Anschauung och Gefühl som religionsbestämningar båda innebära relation på ett objekt (s. 46). Han har gjort gällande, att »Universum», det oändliga, Gud, icke är att fatta blott immanent utan även transcendent (49 ff.). Han har hävdad, att Schleiermachers grundåskådning icke är att förlägga inom identitetsfilosofiens ram (s. 29). Han har framhållit, att det är en principiell missupp-

fattning att mena, att Schleiermacher endast via kausalitetskategorien kunde nå fram till det gudomliga (s. 30 f.). Han har undanröjt den vanliga vanföreställningen, att en principiell klyfta skulle föreligga mellan vad man kallat Schleiermachers »filosofiska» och »teologiska» åskådning (s. 68 f.). Han har riktigt framhållit, att Schleiermacher är att förstå endast utifrån sin tids andliga läge och utifrån kampen mot såväl ortodoxi som rationalism samt att, då idealismen ligger i rationalismens förlängning, Schleiermachers övervinnande av rationalismen står i direkt proportion till hans lossande på idealismens band (s. 34 ff.). Alla sådana resultat, som för Schleiermacher-forskningen i och för sig äro av största intresse, tjäna till att belysa Bartelheimers huvudresultat, nämligen att religionen enligt Schleiermacher icke saknar, utan i stället väsentligen innebär en kognitiv, intentional relation till ett religiöst objekt (s. 31 f., 33, 46, 63 etc.). De resultat, Bartelheimer kommit till, hava bringat rec. en glad överraskning, då de stå i frapperande överensstämmelse med en hel del av de resultat, jag kommit till i mina Schleiermacherarbeten (1926, 1930), en överensstämmelse, som från vetenskaplig synpunkt torde vara av så mycket större betydelse, som Bartelheimer synbarligen icke tagit del och sålunda icke kunnat influeras av mina undersökningar. Bartelheimers resultat äro så mycket mera erkännansvärda, som han — själv representerande den dialektiska teologien — träder i skarp motsättning mot den Schleiermacher-tolkning, som är vanlig inom denna teologiska riktning. Att Bartelheimer lagt principium individuationis till grund för Schleiermachers totalåskådning (s. 13), kan leda till den missuppfattningen, att Schleiermachers hela vetenskapliga arbete rymmes under den spekulativa filosofiens aspekt, men kan rättfärdigas utifrån den speciella uppgift, Bartelheimer ställt för sig: undersökning av subjektivismen, som ju är en undersökning av principiell, filosofisk art.

Sedan Bartelheimer med styrka framhåvt och ingående motiverat, att religionen såsom känsla av absolut beroende hos Schleiermacher icke betyder en i sig vilande objekts- och relationslöshet, utan intentionalitet och kognitiv relation till ett religiöst objekt, går han till kritik av Schleiermacher-tolkningen hos Erich Schaeder, F. Kattenbusch och Emil Brunner (s. 105—131). Här ha vi att begränsa oss till hans behandling av Emil Brunners Schleiermacher-kritik. Dennes grundvillfarelse finner Bartelheimer, såsom enligt det föregående naturligt är, i föreställningen, »dass die Religion Schl.s 'inhaltslose dionysische Mystik' d. h. Religion ohne jeden objektiven, erkenntnismässigen oder gedank-

lichen Inhalt, reine Subjektivität ohne Gegenstand, ein Naturvorgang sei» (s. 115). Här måste varje verklig kännare och fördomsfri tolkare av Schleiermacher ge Bartelheimer rätt. Men Bartelheimer nöjer sig icke med att visa, att Brunner på den avgörande punkten givit en falsk teckning av Schleiermacher, utan han vänder den kritiska udden mot Brunner själv och frågar sig, om Brunner i högre grad än Schleiermacher kan sägas ha övervunnit subjektivismen.

Trots sitt försvar av Schleiermacher vill Bartelheimer emellertid icke göra gällande, att denne helt övervunnit subjektivismen. Men denna föreligger hos Schleiermacher icke i den metodiska utgångspunkten från subjektet, självmedvetandet — även den, som tar sin utgångspunkt i det objektiva, Gud, kan vara fången i samma subjektivism — utan subjektivismen hos Schleiermacher ligger i arten av hans tänkande över huvud, i utgångspunkten från en naturlig allmänreligion, från en allmän idealism (s. 83). Brunner har själv i *Der Mittler*, 1927 (s. 179) medgivit, att hans ståndpunkt i *Die Mystik und das Wort*, 1924 kännetecknas av en oscillering mellan den allmänna filosofiska logos, idealismens princip, och den bibliska logos, uppenbarelsen. Såsom jag förut i denna tidskrift (5. årg. 4. hft. 1929) framhållit, kännetecknas Brunners ståndpunkt även i *Der Mittler* till en viss grad av samma oklarhet, ja den kan icke sägas vara helt övervunnen i hans sista arbete, *Das Gebot und die Ordnungen*, 1932. Det är denna oscillering och denna oklarhet, Bartelheimer i sin kritik av Brunner uppmärksammar (s. 119 ff.). Onekligen har Bartelheimer här träffat en grundbrist hos Brunner, som blir orsaken till att denne trots intentioner i motsatt riktning återfaller i subjektivism. Och Bartelheimers slutomdöme om Brunner blir därför, att han icke bättre än Schleiermacher lyckats övervinna subjektivismen.

Såsom positiv bakgrund till denna Bartelheimers kritik ligger synbarligen strävan att bevara kristendomens rena och oförvanskade uppenbarelseskaraktär och att hävda uppenbarelsen i Kristus såsom *enda* väg till verklig gudskännedom och gudsgemenskap. Det är utifrån denna princip, han förkastar varje tal om en allmän, naturlig religion, varav kristendomen jämte andra positiva religioner skulle utgöra specialfall. »Nur der christlich glaubende Mensch, die Gemeinde, das auserwählte Volk Gottes, hat es mit dem lebendigen Gott zu tun, alle anderen religiösen Menschen dienen als Heiden toten Götzen. Missachtet, vergewaltigt die Theologie diesen Anspruch, diese entscheidende Aussage des Glaubens über sich selbst, und sucht sie ihn aus dem allgemeinen

Wesen der Religion, aus dem 'Götzendienst' zu verstehen, so kann sie nie und nimmer den christlichen Glauben noch zu Gesicht bekommen» (s. 82). Samma princip, samma kristendomens absoluthetskrav — om ock i än vidare omfattning — har jag gent emot Brunner förut gjort gällande i denna tidskrift å nyss härovan angivet ställe. I långa stycken kan jag sålunda betyga, att jag är ense med Bartelheimer. Desto smärtsammare är det att till sist vara nödgad att på den avgörande punkten vända kritiken mot honom.

Då Bartelheimer vill övervinna subjektivismen hos Schleiermacher och dennes kritiker E. Schaefer, F. Kattenbusch och E. Brunner, gör han det genom att under tydligt beroende av Fr. Gogarten såsom teologisk utgångspunkt kräva erkännandet av Gud såsom skapare, människan såsom skapelse och Guds till människan utgående »Treuwort» (s. 94—104). Utförandet härav är i och för sig erkännansvärt. Men den teologisk-vetenskapliga framställningen har här plötsligen slagit om i religiös förkunnelse och predikan. Säkerligen fullt avsiktligt från Bartelheimers sida. Härmed har han dock visat, att han innerst förväxlat religion och teologi. Hans strävan att övervinna subjektivismen är allt erkännande värd. Men den positiva väg, han härför anger, leder icke till målet.

Hos Schleiermacher fanns dock, huru mycket han än f. ö. satt fast i subjektivismen, en anvisning till övervinnande av densamma i den form, den till sist möter oss hos Bartelheimer. Schleiermacher var på visst sätt mån om att skilja religionen från vetandet, tron från trosvetenskapen. Här tar Robert Brunner sin utgångspunkt i sin metodologiska undersökning. Hans positiva framställning av Schleiermachers åskådning (s. 11—56) erbjuder icke samma intresse som Bartelheimers. Han framhåller det välkända faktum, att teologien och med denna tros läran enligt Schleiermacher icke är ren vetenskap, utan positiv, som via apologetiken, religionsfilosofien och etiken — var och en i den egenartade betydelse, Schleiermacher givit dem — vinner anknytning till den rena vetenskapen och vetenskapligheten över huvud. Han gör ock gällande, att teologien (trosläran) i dess positiva art enligt Schleiermacher har två sidor: den är dels objektsvetenskap, dels praktisk vetenskap i kyrkoledningens tjänst. Det nya hos R. Brunner är egentligen den frimodighet, varmed han hävdar, att den enda metod, teologien enligt Schleiermacher använder sig av, är den empiriska. »Er (Schl.) kennt nur ein Wissen, das ein empirisches ist» (s. 56). R. Brunner accepterar utan betänkande det stundom framförda påståendet, att den

kopernikanska omvälvning, som Schleiermacher företagit inom teologien var: »Statt Wissen von Gott, ein Wissen von der Erfahrung, vom Erleben Gottes» (sid. 58).

Utifrån denna enkla grundsyn på Schleiermacher kan R. Brunner med en viss lättvindighet göra upp med åtskilliga Schleiermachers kritiker. Emil Brunner hade tolkat religionen hos Schleiermacher som »Mystik, Mysticismus, Erlebnisexpressionismus, Panästhetizismus» etc. »Alle diese wohlklingenden Namen verlieren in unserem Zusammenhang ihre Bedeutung mit dem Hinweis darauf, dass es Schleiermacher in der Glaubenslehre nie um Wertungen geht, sondern um Beschreibung und Darstellung» (s. 86). Men även en hel del andra teologer (G. Wehrung, G. Wobbermin m. fl.), som hos Schleiermacher se »eine Kreuzung verschiedener Methoden» avfärdas av R. Brunner genom hänvisning till att Schleiermacher skulle ha använt blott en enda metod, den empiriska.

R. Brunners egen syn på Schleiermacher såväl som hans principiella uppgörelse med honom kan i korthet så angivas: Schleiermacher har inom teologien konsekvent genomfört den empiriska metoden; »empirisk» tycks R. Brunner fatta i modern, rent vetenskapsteoretisk betydelse. För egen del anser R. Brunner, att teologien måste spränga det moderna vetenskapsbegreppet. Schleiermachers metod är icke tillräcklig, åtminstone icke för dogmatikens del. »Die Glaubenssätze dürfen durch ihre Verarbeitung zur Theologie ihren spezifischen Charakter, den Anspruch auf absolute Geltung, nicht verlieren. Die Dogmatik soll Reden, soll Sinnggebung sein aus dem religiösen Erleben heraus, also nicht Beschreibung und Erklärung solchen Redens — Schleiermacher! — nein, das Reden selbst» (s. 109). I detta sammanhang ger R. Brunner sitt erkännande åt den dialektiska teologien. Alltså — den väg utöver Schleiermacher, som R. Brunner rekommenderar, är en principiell sammanblandning av religion och teologi.

Mot R. Brunners uppfattning av Schleiermacher må emellertid sägas, att det är en fullständig missuppfattning att beteckna Schleiermachers metod såsom uteslutande empirisk. R. Brunner hänvisar dock sid. 21 till Kurze Darstellung, 2. Aufl., § 32. Schleiermacher säger här uttryckligen, att teologien kräver ett »vetenskapligt», spekulativt förfarande och ett empiriskt, sammanförda till en metod, den s. k. kritiska. Då Wehrung och Wobbermin tala om »eine Kreuzung verschiedener Methoden» hos Schleiermacher, äro de gent emot R. Brunner i sin fulla rätt. Dubbelheten i Schleiermachers metod kan belysas

därav, att han bestämde teologien såsom dels objektvetenskap, dels praktisk vetenskap i kyrkoledningens tjänst. Att detta för honom icke innebar en orimlighet, har sin grund däri, att teologien såsom positiv vetenskap via etiken vunnit anslutning till den högsta transcendentala förutsättningen för all vetenskap och allt praktiskt liv, det högre självmedvetandet eller religionen. Den nära anslutningen mellan religion och teologi (dogmatik), som R. Brunner för egen del kräver, fanns verkligen hos Schleiermacher, ehuru han i andra sammanhang kunde skarpt åtskilja religionen från vetandet.

Skall den moderna Schleiermacher-kritiken verkligen bidra till att övervinna subjektivismen och hävda metodisk fasthet och klarhet och objektivitet inom teologien, så har den för det första att besinna, att religionen — även såsom Schleiermacher bestämde den, däri har Bartelheimer fullt rätt — icke är religion, om den icke innebär intentional, kognitiv relation på ett objekt, Gud. Den har för det andra att besinna, att hos Schleiermacher förelåg jämte andra uppfattningssätt bestämningen av teologien såsom objektvetenskap, som i tros läran har att fastställa och klarlägga tron i dess egenart — däri har R. Brunner rätt. Men den har för det tredje att icke sammanblanda dessa två, religion och vetenskap, tro och teologi, såsom till sist sker både hos Bartelheimer och R. Brunner, utan besinna, att objektivitet inom religionens liv betyder en sak, nämligen levande gudskänedom och gudsgemenskap, inom teologien-vetenskapen en annan, nämligen metodisk fasthet, klarhet och stringens och obetingad respekt för den sak, man behandlar. Eljest — vid en korsning av de två — uppstå bastardbegrepp och vidunderligheter, varpå både Bartelheimer och R. Brunner i sin egen »teologiska» åskådning ge prov. Den senare kan mena, att en teologi, som gör allvar av den religiösa erfarenheten, samtidigt kan vara präglad av en agnostisk och skeptisk karaktär (s. 97 ff.). Som om det vore teologiens sak att draga i betänkande eller tvivelsmål, vad som för dess objekt, tron, är en levande verklighet! Den förre vill genom hänvisning till en enskild teologs »teologi» (Gogarten) visa vägen ut ur subjektivismen, men förfaller därmed till teologiskt-vetenskapligt godtycke, som är subjektivismens kulmen.

A. HJALMAR J. LINDROTH.



BANG, J. P.: *Gyllingpræsten Otto Möller. Liv og forfatterskab. København 1931. 234 sid.*

Lars Otto Möller, född 1831 och död 1915, var en enkel dansk lantpräst, vars yttre levnad icke företer några märkligare drag. I Gyllings idylliska prästgård några mil söder om Aarhus växte han upp under den grundtvigianske faderns stränga fostran. Dit återvände han 1860 som huskaplan efter avlagda teologiska examina. Där valdes han efter faderns död till sogneprest; och i Gylling förblev han, tills han mått av år och visdom fick lägga sitt trötta huvud till ro för alltid.

Det är som synes en ganska anspråkslös, om också trogen prästgärning som döljer sig bakom dessa data. Det kan därför tyckas överraskande, att en teologisk fackman som professor J. P. Bang ansett den vara värd en så utförlig undersökning som den vilken här blivit framlagd. Men man behöver icke ha läst länge i Bangs medryckande och klara framställning av Otto Möllers liv och författarskap, förrän man villigt instämmer i hans omdöme, att Möller i själva verket var »en af de betydeligste och ejendommeligste danske Præstesikkertelser». Sin lugna prästgård lämnade Möller endast sällan. Den som ville personligen komma till tals med honom måste söka upp honom i hans hem. Men från sitt »Studerekammer» — Möllers älsklingsuttryck — sände han ut den ena skriften efter den andra, alla präglade av hans självständiga personlighet och markerade åskådning. Därigenom blev Möller en faktor att räkna med i danskt andeliv. När striden böljade het mellan de olika kyrkliga och teologiska riktningarna, lyddes man gärna till vad den enslige prästen i Gylling hade att säga i frågan.

Möller var uppvuxen i en grundtvigsk miljö. Han ansåg sig också hela livet som en lärjunge till Grundtvig utan att dock förfalla till osjälvständig kopiering. Träffande angav han själv en gång sitt förhållande till den store lärofadern, när han för en besökande vän påpekade, att »det Spor Grundtvig havde traadt, var saa bredt, at vi gerne kunde følge ham, uden at vi behövede at træde hinanden i Hælene». Möller mötte också ofta kritik från de rättrogna grundtvigianerna. Hans på en gång konservativa och »ualdmindelig frigjorte» personlighet var dem för hårdsmält. Men de yngre teologerna — de »der hverken har kunnet aande frit i den kvalme, indremissionske Luft eller holde ud med de ortodokse Grundtvigianere i at gøre Øvelser paa samme sted», för att nu använda Möllers egen drastiska beskrivning — de sökte sig gärna hän till den originelle tänkaren i Gyllings prästgård och lyssnade troget till hans tankar i tidens olika spörsmål.

Har Grundtvig haft ett stort, ja avgörande inflytande på Möller, synes däremot Sören Kierkegaards tänkande ha satt föga spår hos honom. Möller reagerade rent instinktivt mot Kierkegaards hela kristendomsuppfattning. Han fann i den för mycket av lidandesstämning, för litet av segertoner. Men *vilka* faktorer det varit som betingat Möllers teologiska utveckling, det framgår icke fullt klart av Bangs framställning. I det avseendet skulle man ha önskat en mera fördjupad utredning. Att Möller på viktiga punkter står Luther nära är ju tydligt. Men då han å andra sidan kraftigt reagerar mot åtskilliga av reformatorns trostankar, måste detta bero därpå att han icke tillräckligt trängt in i innebörden av dessa.

Vill man i korthet klargöra Möllers religiösa grundsyn, kan man citera Möllers eget svar på den gamla frågan om kristendomens väsen: »Kristendommen er noget ganske for sig selv, den er Budskabet om den Frelsesforanstaltning, som Gud i sin Naade har truffet fra Verdens Begyndelse til det faldne Menneskes Oprejsning og Frelse og gennemført i Tidens Fylde ved Jesus Kristus. Den er ikke en Tankebygning opkommet i et Menneskes Hjærte eller en Ordning vedtaget af Mennesker, men et stort Værk, der er fuldført og som de, hvem det kundgøres for, kan finde Tröst og Frelse ved» (sid. 218). I detta uttalande spåras både den principiellt fria bibeluppfattning som Möller företrädde långt före sina samtida kolleger och den skarpa kampställning, som han intog gentemot all rationalism, såväl gammal som ny. Möller hävdade städse energiskt kristendomens egenart. Därför vände han sig med samma skärpa mot såväl Schleiermachers psykologiserande tendenser som den religionshistoriska skolans analogiförklaringar.

Bang menar, att det är två grundtankar, som behärska Möllers hela författarskap. Den ena huvudtanken är »Grundmodsaetningen mellem Livet og Döden; dette at stille sig paa Livets Side, at hævde Livet overfor den truende alt tilintetgörande Död er for ham den store Hovedsag» (sid. 136). Här spårar Bang inflytandet från Grundtvig. Den andra grundtanken som satt sin prägel på Möllers åskådning är hans uppfattning om lagen och dess betydelse. Lagen får då naturligtvis icke fattas som den av människor fastslagna lagen utan som livets egen lag, vilken giver genljud i människornas hjärtan.

Denna dramatiskt-dualistiska kristendomssyn präglar Möllers alla uttalanden, vare sig de röra rent teologiska frågor eller behandla politiska, sociala och pedagogiska spörsmål. Att den framträder tydligast i Möllers rent teologiska produktion är ju uppenbart. Detta gäller sär-

skilt hans huvudarbete från år 1884: »Genlösningen eller Jesu Kristi Liv, Död og Opstandelse til Verdens Frelse, försögt fremstillet i Sammenhæng». Det är ett verk som vittnar om stor lärdom men ännu mer om en självständig, djupt borrhande tänkarebegåvning och som giver den bästa inblicken i Möllers särpräglade kristendomssyn.

Möller beskriver själv de bärande idéerna i detta arbete, när han i sin självbiografi redogör för syftet med sin undersökning: »Det, jeg vilde vise, er dette, at Kristus ikke er sendt til Verden for at være vor Stedfortræder, saa at, hvad han gør, er vi fritaget for at gøre, hvad han lider, er vi fritaget for at lide, men at han er sendt for at sætte dem, der vil tro paa ham, i Stand til at gøre det, der skal göres, og taale att lide det, der skal lides. Han skal ikke fritage os for at gøre og lide, men dygtiggøre os til begge Dele ved selv at gaa foran og drage os efter sig i levende Efterfølgelse. Han skal udløse os af Trældommen, vi er i, og gøre os fri i Sandhed og Virkelighed. Vi skal derfor heller ikke fritages for at dø, men rustes til at kunne taale at dø og dog leve med ham. At bede sig fritaget for at dø er det samme som at bede sig fritaget for at løses ud af den Verden, hvor Döden raader, og altsaa fri for at overflyttes i hans evige Livsrige. Dette Syn paa disse Ting syntes mig saa selvfølgelig, at jeg ikke kunde lade være med at forsøge paa at dele det med andre» (sid. 79).

För Möller är sålunda synden och döden oskiljaktigt förenade. Döden är icke endast syndens straff. De tre: synden, döden och djävulen utgöra de makter, som Kristus har kommit för att tillintetgöra. Däri ligger också korsödens innersta mening. »Jesus maatte dö» — heter det på ett ställe — »fordi Döden maatte besegres af et Menneske, om der gennem den for Mennesker skulde være Adgang til evigt Liv.»

I en historisk överblick betonar Möller, att han med dessa tankar anknyter till den gamla kyrkans, särskilt Irenæus', försoningsuppfattning. Han påvisar, huru denna levat kvar i det fördolda genom hela medeltiden och åter med kraft bryter fram hos Martin Luther. Möllers egna ord må här citeras: »Det er en meget stor og lykkelig Mærkværdighed, at naar man spørger Morten Luther selv om Svar i denne Sag, og han skal give Svar, som skal have almenkirkelig Gyldighed i videste Forstand, saa er det, som han aldrig havde hørt Tale om Anselm og hans Visdom; saa gaar han udenom alle skolastiske Teorier tilbage til de enfoldige Sandheds-Kilder og taler ganske som de ældste kristelige Fædre vilde have talt. Vi sættes af ham med et over tusind Aar tilbage i de gamle lyse Dage» (sid. 170).

Dessa synpunkter på försoningens innebörd förefalla nog välbekanta för denna tidskrifts läsare. Det är samma totalsyn, som G. Aulén — naturligtvis helt oberoende av den bortglömde danske tänkaren — gjort sig till tolk för i sin historiskt-kritiskt dokumenterade framställning av »Den kristna försoningstanken». Även Bang har uppmärksammat denna överensstämmelse och konstaterar — med tydlig tillfredsställelse — att Otto Möller sålunda efter femtio år fått en »fuldständig Oprejsning». I hemlandet mötte Möllers tankar, när de först sågo dagen, endast undran och kritik. Den linje, som han slagit in på, vann ingen anklång. Om så emellertid skett, hade måhända det nutida läget i mycket tätt sig annorlunda.

HILDING PLEIJEL.

JOHANNES VON WALTER: *Die Geschichte des Christentums, I, Das Altertum*, C. Bertelsmanns förlag, Gütersloh, 238 sid.

Om undertecknad här vill anmäla detta kyrkohistoriska arbete, har det sin orsak däri, att tyngdpunkten i framställningen avgjort ligger på det dogmhistoriska området samt att den skiss, som här gives av den gammalkyrkliga idéhistorien onekligen erbjuder åtskilligt av intresse.

För var och en som är någotsånär initierad i det nutida dogmhistoriska forskningsläget torde det vara tämligen klart, att den traditionella, väsentligen på Harnacks monumentala dogmhistoriska verk byggande uppfattningen av den gamla kyrkans idéhistoria är i behov av en genomgripande revision. En dylik djupgående revision har under de senaste decennierna redan utförts på Lutherforskningens område. Den förändring av frågeställning och belysning, som här ägt rum, måste i själva verket medföra vittgående konsekvenser för dogmhistorien i dess helhet. Det är numera blott alltför uppenbart, att Harnacks framställning av den gamla kyrkan både vad den s. k. gammalkatolicismen och den kristologiska dogmbildningen — och dessutom åtskilligt annat — beträffar är i hög grad beroende av de bestämda tidshistoriska förutsättningar, från vilka han utgår, eller m. a. o. att Harnack intvingar det gammalkyrkliga stoffet i ett typiskt adertonhundredatalschema, som våldför sig på materialet och förrycker perspektiven.

Johannes von Walters teckning av fornkyrkan har sitt intresse icke minst därigenom att den visar oss åtskilliga beaktansvärda symtom på en revision av ovan antydd art. Det är tydligt att dogmhistorien

här befinner sig på marsch bort från den sedan 1800-talets slut härskande åskådningen. Den som skriver dessa rader håller visserligen före, att det här måste komma till en vida radikalare uppgörelse än den som von Walter presterat och att vår författare i många avseenden alltjämt är i alldeles för hög grad beroende av den traditionella betraktelsen. Men det är icke desto mindre synnerligen tacknämligt, att uppöjningsarbetet uppenbarligen kommit i gång. Jag vill för att en smula belysa arten av detta arbete fästa uppmärksamheten på ett par viktiga punkter i von Walters bok.

Den ena rör frågan om det rättmätiga i att betrakta det andra århundradets kyrka och teologi såsom innebärande en vändning till »katholicism». Det har ju som bekant varit vanligt att beteckna denna tid såsom »gammalkatholicismens» begynnelsestid under framhållande av att vi här skulle ställas inför ett helt annat läge än det urkristna: den urkristna friheten och »individualismen» skulle efterträdas av ett fast utbildat kyrkoskick. Walter fäster i detta sammanhang uppmärksamheten på den betydelse som Gottfried Arnolds 1699 utgivna *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie* haft för uppkomsten av ett dylikt bedömande av förhållandet mellan urkristendomen och den efterföljande tiden. Arnold skrev, säger von Walter, sin bok med utgångspunkt i samtidens nyvaknade — man skulle kanske t. o. m. kunna säga yrvakna — individualism. Han ser i allt vad fasta normer heter en fara för fromheten. Kyrkan uppfattar han såsom »eine entartete Religionsgesellschaft», emedan den genom författning, dogm och kanon hade upprättat en fast skyddsmur gentemot det fria religiösa livet. I överensstämmelse härmed måste det andra århundradets kyrkoväsen utan vidare te sig såsom ett avfall från den urkristna obundenheten. Motsättningen tänktes alltså här såsom en motsättning mellan individualistisk frihet och obundenhet å ena sidan och kyrkan å den andra. Walter påpekar på goda grunder, att hela denna betraktelse är en fri konstruktion, som icke har någon motsvarighet i verkligheten, alldenstund urkristendomen ingalunda har den karaktär Arnold här förutsätter: både kyrka, kanon, ämbete och dogm finnas redan under urkristendomens dagar. Inom parentes vill jag tillägga, att den som vill ha ytterligare bevis för den fullständiga ohållbarheten av denna gamla radikal-pietistiska konstruktion kan finna dem i den grundliga och synnerligen klarläggande avhandling, som Olof Linton detta år publicerat över ämnet *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung*. Arnolds bok fick emellertid mycket starka efterverkningar inom den

dogmhistoriska forskningen. Skillnaden mellan honom och den tankegång, som möter hos Harnack, är egentligen blott den att terminologien förändras, såtillvida som motsättningen urkristendom — kyrka utbytes mot motsättningen urkristendom — katolicism, resp. gammalkatolicism. Följden blev, att Harnack närmast ville uppfatta Luthers verk såsom en upplösning av den »auktoritet», som låg i kanon, symbola och författning. När så denna uppfattning visade sig omöjlig att genomföra, blev resultatet att man — såsom särskilt Troeltsch ville se Luther såsom sammanhängande med medeltiden och »katolicismen», medan däremot den verkliga »protestantiska» frigörelsen skulle anses begynna med upplysningen. — Också med hänsyn till frågan om den gammalkyrkliga kristologien och dess betydelse finna vi hos von Walter starka tendenser till en frigörelse från det traditionella doktrinära schemat. Walter skulle icke vara benägen att underskriva den välkända satsen, att den gammalkyrkliga kristologien bör förstås såsom ett verk av den helleniska anden på evangeliets mark. Enligt min tanke böra visserligen de kristologiska huvudlinjerna kunna dragas ännu klarare än som skett i den här föreliggande boken. Men detta hindrar icke, att framställningen av den gammalkyrkliga kristologiens historia innehåller synnerligen förtjänstfulla partier. Alldeles särskilt skulle jag vilja framhålla skildringen av förhållandet mellan origenismen och Athanasius. Den hellenistiska bakgrunden för Origenes' och hans efterföljares kristologi framträder i mycket skarp belysning och likaså Athanasius' motsättning till denna kristologiska typ. Det blir fullt tydligt, att Athanasius, när han vänder sig mot varje slags kristologi, som fattar Kristus såsom ett mellanväsen mellan Gud och värld, i själva verket kämpar för den karakteristiskt bibliska gudstron och att Athanasius därmed spränger de »filosofiska» bojar, i vilka origenismen hade bundit gudsbegreppet. Därmed vill jag emellertid icke hava sagt, att den religiösa betydelsen av den gammalkyrkliga inkarnationstanken tillfullo blivit klarlagd i von Walters utredningar. Det har icke blivit tillräckligt klart ådagalagt, att och varför denna tanke i själva verket är den unga kristendomens främsta hjälpmedel i dess självförsvar gentemot helleniserande omtolkningar.

Såsom redan antytt är emellertid von Walter ännu i flera avseenden alltför beroende av den traditionella, framför allt på Harnacks framställning återgående uppfattningen av den gammalkyrkliga idéhistorien. Såsom exempel härpå hänvisar jag till framställningen av apologeterna, vilka alltfört betraktas snarast såsom en slags föregångare till

upplysningstidens kristendomstolkning — utan tvivel spelade frälsningstanken en vida mera betydande roll för dem än vad von Walters framställning ger vid handen. Framför allt vill jag hänvisa till den ständigt upprepade satsen att vi hos Irenaeus, Methodius, Athanasius m. fl. skulle finna en s. k. fysisk frälsningslära. Denna schablonmässiga teckning är utan tvivel i behov av grundlig revision — något som i detalj uppvisats av F. Boströms i våras framlagda undersökning: Studier till den grekiska teologiens frälsningslära. Även mot framställningen av Augustinus kunde en snarlik invändning framställas. Jag avstår emellertid från att ingå på flera detaljer och vill blott till sist säga, att von Walters bok utmärker sig för en synnerligen frisk och levande framställning — man läser den med spänning från början till slut.

GUSTAF AULÉN.

#### UR TIDSKRIFTERNA.

Zeitschrift für systematische Theologie, h. 1, tionde årgång: Torsten Bohlin: Die Selbstbezeugung Gottes, F. Kattenbusch: Die vier Formen des Rechtfertigungsgedankens, F. Traub: Erkenntniskritische Fragen zu Heims »Glauben und Denken«, Zum Begriff des Teleologischen und seiner augenblicklichen Bedeutung für die Theologie, C. Schneider: Psychologische Exegese, J. Hempel: Sünde und Offenbarung nach alt- und neutestamentlicher Anschauung. Samma tidskrift, h. 2: F. Kattenbusch: Die vier Formen des Rechtfertigungsgedankens, E. von Dobschütz: Wir und ich bei Paulus, A. Oepke: Internationalismus, Rasse und Weltmission im Lichte Jesu, Carl Stange: »Die geradezu lächerliche Torheit der päpstlichen Theologie«. — Zeitschrift für Theologie und Kirche, h. 2 1932: K. Bornhausen: Goethe über Schöpfung, Prädestination, Gnade, J. Schneider: Eschatologie und Mystik im Neuen Testament, K. Thieme: Zu Luthers Lehre von Erlösung und Rechtfertigung, O. Michel: Unser Ringen um die Eschatologie, K. Heim: Zur Frage der philosophischen Grundlegung der Theologie.