

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT

ÅRGÅNG 8

1932

HÄFTE I

INNEHÅLL

	Sid.
Kristendom och idealism, av GUSTAF AULÉN	3
Omkring Jesu Gudsrikestanke, av A. FRIDRICHSEN	41
Från den teologiska samtiden	50

Teologisk litteratur:

Nathan Söderblom in memoriam; THOR ANDRÆ, Nathan Söderblom, av <i>Edv. Rodhe</i>	61
Ur julhögen — kyrkohistorisk bokrevy av <i>Hjalmar Holmquist</i>	69
PER SONDÉN: Biskop A. F. Beckman, av <i>Yngve Brilioth</i>	76
W. DRESS: Die Mystik des Marsilio Ficino, av <i>Anders Nygren</i>	82
O. BAUHOFFER: Das Metareligiöse, av <i>A. Hjalmar J. Lindroth</i>	85
Mysterium Christi. Christologische Studien! britischer und deutscher Theologen, herausgegeben von G. K. A. BELL und A. DEISSMANN, av <i>Isak Krook</i>	95
Ur tidskrifterna	99

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

KRISTENDOM OCH IDEALISM

AV PROFESSOR GUSTAF AULÉN, LUND

I. ETT AKTUELLT PROBLEM.

Det finnes väl knappast någon fråga, som i nutida teologi tilldrar sig så stor uppmärksamhet som frågan om kristendom och idealism. Bara under de allra senaste åren har det vuxit fram en omfattande litteratur, som direkt tar sikte på detta tema. Ännu långt flera äro de arbeten, där boktitlarna visserligen icke direkt peka på problemet, men där det icke desto mindre visar sig spela en stor, ofta t. o. m. avgörande rol. Ställningen till »idealismen» kan vara skiftande. Visserligen finnes det knappast längre någon teologi som utan vidare skulle vilja göra sig till tolk för en sammansmältning av kristendom och idealism i gammal stil. Men i övrigt växlar ståndpunkten mellan en relativ uppskattning av idealismens betydelse för kristendomstolkningen och ett radikalt avvisande. Vare därmed huru som hälst — uppenbart är att den nutida teologien mycket starkt förnimmer nödvändigheten av en klarläggande utredning av hithörande problem, ja, av en uppgörelse med den idealism, som under tidernas lopp varit så nära förbunden med kristen teologi och i så hög grad inverkat på kristendomstolkningen.

Denna kris — om man nu vill nämna saken med detta namn — har icke kommit plötsligt och oförberett. Det är icke någon tillfällighet, att teologien av i dag står mitt i en omfattande debatt om kristendomens mellanhavanden med idealismen. Debatten har förberetts sedan lång tid tillbaka. Hela teologiens historia under det föregående seklet visar hän emot och aktualiserar så småningom alltmera detta problem — jag återkommer strax härtill. Situationen blev sådan, att en uppgörelse på denna punkt måste komma att te sig såsom en ofrånkomlig nödvändighet. Men det finns en faktor från senaste tid, som alldeles särskilt aktualiserat och skärpt det problem, vilket under lång tid varit latent förhanden, och denna faktor är de senaste decen-

niernas intensiva Lutherforskning. Den bild av Luther och den insikt i de reformatoriska grundtankarna, som nu vanns, trädde i stark motsättning icke bara till en äldre, traditionalistisk tolkning av reformationen utan också och lika mycket till den uppenbara omtolkning, som varit karakteristisk för den ledande teologien under 1700- och 1800-talen. Det kunde icke längre fördöljas, att t. ex. Schleiermacher och hela den teologi, som stått under mer eller mindre starkt inflytande från honom 1800-talet igenom fram till och med Ritschl, i fråga om kristendomstolkningens inre struktur företedde en väsentlig omböjning av de reformatoriska grundlinjerna samt att denna omböjning hade sin huvudsakliga orsak i det inflytande, som utgick från en idealistisk filosofi. Det är denna konfrontation mellan reformationen och den ledande 1800-talsteologien som mer än någonsin tillförne i teologiens historia tillspetsat problemet om kristendom och idealism. Man synes oundvikligen komma till följande alternativ: antingen betyder reformationen blott en episod i kristendomens historia, en kristendomstolkning, som överbjudits och »renats» genom en senare av idealismen påverkad teologi — eller också betyder reformationen ett fördjupat inträngande i det väsentligt kristna; i så fall råder det ett motsatsförhållande mellan kristendom och idealism och teologien kan, försåvitt den överhuvud är inriktad på ett klarläggande av kristendomens egenart, icke försumma att undersöka och fastställa vari detta motsatsförhållande består och vad det är hos idealismen som fördunklar och förorenar det karakteristiskt kristna.

Såsom nyss antyddes har 1800-talet på olika sätt förberett det nuvarande problemläget. Det har icke bara förberetts på så sätt att den oklara sammanblandningen av kristna och idealistiska motiv med en inre nödvändighet drev fram till en uppgörelse, utan också så att problemet i själva verket i viss mån fattats i sikte redan av Schleiermacher och den från honom utgående teologien. Schleiermacher har som bekant *velat* leda teologien in på andra vägar än upplysningens. I detta sammanhang intresserar oss särskilt att han opponerat mot det allmänna religionsbegrepp, vilket upplysningsteologien tagit till utgångspunkt och begagnat såsom måttstock för kristendomens bedömande, samt att han *velat* bestämma den specifikt teologiska uppgiften såsom gående ut på att klarlägga vad kristen tro vore. I denna

Schleiermachers metodiska inställning ligger utan tvivel en medveten opposition mot det tryck en allmänt idealistisk religionsuppfattning under upplysningstiden lagt på kristendomstolkningen. Vi kunna alltså hos den man, som mer än någon annan bildade utgångspunkten för 1800-talets teologi, konstatera förefintligheten av en kritisk inställning till frågan om kristendom och idealism — försåvitt vi nämligen se till själva den metodiska ansatsen. Men samtidigt måste det då konstateras, att denna metodiska inställning ingalunda konsekvent fullföljdes — varken med hänsyn till det »religionsfilosofiska» eller det specifikt teologiska programmet. Det stannar vid den metodiska ansatsen. Sakligt sett står Schleiermacher i ett vida intimare sammanhang med upplysningsteologien än han själv förmenade. Tvärtemot sin egentliga avsikt utgår han från ett av idealistisk immanensfilosofi till sitt innehåll bestämt religionsbegrepp och detta tjänstgör sedan på en gång som utgångspunkt och såsom måttstock för kristendomstolkningen. Den kristna tron skall inpressas i en på förhand faststående monistisk-evolutionistisk världsåskådningsram. Det säger sig självt att detta icke kan ske utan att denna kristna tro vederbörligen omformas och omtolkas. I själva verket visar också Schleiermachers framställning i *Der christliche Glaube* att detta genomgående är fallet.

Den metodiska ansats Schleiermacher gjort må icke underskattas. Han har långt klarare än den föregående teologien insett att teologiens främsta uppgift måste ligga i ett klarläggande av kristendomens egenart. Han har därmed också riktat uppmärksamheten på den brännande frågan om kristendomens förhållande till idealismen. Men samtidigt måste det fastställas, att han ingalunda förmått föra denna fråga fram till någon tillfredsställande lösning. Han har icke förmått särskilja de olikartade element, som upplysningsteologien förbundet med varandra. Ja, än mer: han har snarast försvårat ett klarläggande av förhållandet mellan kristendom och idealism, därigenom att han i vida större utsträckning än upplysningsteologien anknutit till traditionell kristen terminologi samt konstfärdigare än före honom skett insmält kristna trostankar i idealistisk spekulatión. Schleiermacher överträffar i detta hänseende också vad den latinska medeltidsskolastiken på sin höjdpunkt kunnat presteras. Sakligt sett ledde alltså Schleiermacher till ett stärkande av den idealistiska spekulatiónens inflytande inom teologien.

Detta inflytande nådde som bekant vad 1800-talsteologien beträffar sin höjdpunkt i den s. k. spekulativa teologien under Hegels egid. Men det gör sig också starkt förnummet inom mera förmedlande riktningar. Överhuvud är det för all ledande 1800-talsteologi ända fram mot slutet av århundradet snarast en självklar sak, att teologien skall anknyta till och stödja sig på den idealistiska filosofien. Man söker förgäves efter någon klar insikt om artskillnaden mellan på idealistisk grundval vilande metafysiska satser och kristna trostankar.

En ny ansats till ett mer kritiskt dryftande av frågan om förhållandet mellan kristendom och idealism föreligger emellertid under århundradets sista tredjedel i och genom den ritschlska teologien. Tvenne omständigheter böra härvid beaktas. För det första: den ritschlska systematiken är som bekant starkt oppositionell gentemot allt vad metafysik heter. Metafysiken bör enligt Ritschl utrensas ur teologien. För det andra: den på ritschlsk grundval vilande dogm-historiska forskningen tar skarpt sikte på den »helleniseringsprocess», som kristendomen under den gamla kyrkans dagar undergått och betraktar denna såsom innebärande ett avfall från den ursprungliga rena kristendomen. Det ligger i öppen dag, att den här framhållna tendensen inom den ritschlska teologien innebär ett medvetet strävande efter att låta kristendomen framträda i dess karakteristiska egenart samt att därvid lösgöra den kristna tron från den idealistiska spekulations omfamning. Det bör också påpekas, att detta försök sätter in vid en tid då den klassiska 1800-talsidealismens klang- och jubeldagar äro förgångna. I så måtto var läget för en kritisk uppgörelse nu mera gynnsamt än på den tid, då Schleiermacher uppträdde. Det torde också kunna sägas, att den ritschlska teologien såtillvida förde frågan längre fram som den väckte till liv en direkt och livlig diskussion om kristendomens s. k. hellenisering samt om dess ställning till »metafysik». Men icke desto mindre blev det även här långt mera fråga om en ansats än om ett genomförande. Orsaken härtill är åtminstone delvis densamma som hos Schleiermacher: också den ritschlska teologien är sakligt sett starkt inficerad av idealistiska tankegångar. Detta visar sig redan i det uppställda religionsbegreppet med dess koncentration kring den mänskliga självhävdelsen och det visar sig sedan överallt i systemet, icke minst i fråga om fattningen av det be-

grepp, som göres till det teologiskt centrala begreppet: gudsrikesbegreppet. En bidragande orsak är ytterligare att polemiken mot metafysiken saknar nödig skärpa: man har icke tillbörligt beaktat att tron är något annat än metafysik och ersätter snarast den äldre metafysiken med en metafysik med negativt förtecken. Den osäkerhet, som härav uppkommer, tar sig ett karakteristiskt uttryck i de dogmhistoriska utredningarna om kristendomens förhållande till »helleniseringen»: det visar sig nämligen att man vid behandlingen av den gammalkyrkliga kristologien såsom helleniserande metafysik stämplar sådant som i själva verket vid närmare granskning ter sig såsom ett kristendomens självförsvar gentemot den helleniseringsprocess, som är i gång — jag återkommer i det följande till detta sakförhållande. I ett viktigt avseende har emellertid den ritschlska teologien direkt förberett den nutida teologiens kritiska uppgörelse med idealismen, nämligen genom sitt starka intresse för reformationen och speciellt Lutherforskningen. Låt vara att dess egen Luthertolkning i väsentliga avseenden var bristfällig nog och saknade nödig kongenialitet med forskningsföremålet, låt vara att den i alltför hög grad byggde just på idealistiska förutsettningar för att kunna tränga in till sakens kärna, så har icke desto mindre denna hänvändning till Luther i teologien infört ett element, som efterhand kom att spränga sönder hela den ritschlska teologiska konceptionen samt därmed nödvändiggöra en teologisk omorientering med ty åtföljande skarpare fixering av problemet kristendom och idealism.

2. FRÅGAN GÄLLER KRISTENDOMENS EGENART.

Det är lätt förklarligt, att många skall vara benägen att betrakta hela denna nutida diskussion om kristendom och idealism och dess mer eller mindre starkt framträdande benägenhet att skilja de båda faktorerna från varandra med undrande eller misstänksamma blickar. Har icke teologien snart sagt från sin allra första begynnelse och sedan seklerna igenom stått i intim förbindelse med idealistisk filosofi? Har icke denna förbindelse gång efter annan gjort den kristna teologien ovärderliga tjänster? Är det icke fara värt att genom en upplösning av

förbindelsen dyrbara värden skulle komma att gå förlorade, att t. ex. teologiens perspektiv skulle bli snävare, att teologien skulle komma att förlora anknytningspunkter, som den tidigare haft, att den m. a. o. skulle komma att isoleras? Man vill kanske särskilt bringa i åtanke situationen under 1800-talet, då teologiens apologetiska strävanden så gott som undantagslöst anknöto till »idealismen», då denna tedde sig såsom kristendomens bästa hjälpmedel i kampen mot »naturalismen» och då överhuvud kristendomens förbindelser till den bildade världen förmedlades genom den »idealistiska livsåskådningen». Är icke den roll som idealismen spelat för kristendomen tiderna igenom det bästa beviset för att dessa två makter böra betraktas såsom bundsförvanter och såsom oskiljaktigt och oupplösligt förenade? Det är möjligt, att man också skulle vilja stärka satsen om teologiens tacksamhetsskuld till idealismen med den en smula insinuanta anmärkningen, att allt var gott och väl från teologiens sida, så länge som idealismen ägde makten och härligheten, och att en förändring inträtt, först när den blivit en fallen storhet i tänkandets värld.

Frågor och invändningar av här antydd art giva oss direkt anledning att söka fixera i vilken mening det för teologiens vidkommande kan och måste vara tal om en kritisk uppgörelse med idealismen. Det kan icke vara fråga om en kritik av idealismen såsom sådan. Försåvitt det blir tal om dylik kritik, hör den icke teologien utan filosofien till, och det filosofiska tänkandet har som bekant sedan lång tid tillbaka underkastat idealistisk metafysik ingående kritik. Från teologisk synpunkt ligger problemet på ett helt annat sätt. Teologiens forskningsarbete är först och sist inriktat på frågan om kristendomens egenart. Frågan om kristendom och idealism står helt och hållet i tjänst hos frågan om kristendomens egenart. Det gäller att klarlägga vad som är karakteristiskt kristet — och vad som icke är det. En från teologisk synpunkt företagen uppgörelse avser alltså icke att utfärda några förkastelsedomar. Bene distinguere är »uppgörelsens» program. Att den sekelgamla förbindelsen mellan kristendomen och idealismen är historiskt förklarlig, att den måhända också har varit en historisk nödvändighet är en sak för sig. Att den därvid under bestämda historiska förutsättningar kan ha gjort kristendomen vissa »tjänster» är också en sak för sig. Något helt annat är den principiella frågan

om förhållandet mellan det egenartat kristna och idealismen. Det ligger i öppen dag att ett klarläggande av denna fråga måste vara en angelägenhet av högsta vikt för teologien. Så förblindad kan icke gärna någon teologi vara att den icke skulle upptäcka att förbindelsen med idealismen inneburit utomordentliga risker just för kristendomens egenart. Ingen uppskattning av de verkliga eller förmenta tjänster idealismen gjort teologien kan fördölja detta faktum, nogsamtt betygat av kristendomens historia. Vår huvudfråga blir alltså frågan om hur det egenartat kristna förhåller sig till idealismen och om denna senare visar sig innesluta element, som stå i motsatsförhållande till det karakteristiskt kristna och som alltså äro ägnade att fördunkla och undertrycka detta. För att vinna nödig orientering vilja vi närmast kasta en blick tillbaka på den kristna tankens historia — det säger sig självt att det därvid endast kan bliva tal om att framhäva några av de för saken allra viktigaste huvudpunkterna.

3. HISTORISK ÖVERBLICK.

Paulus' ord om Korset såsom en stötesten för judarna och en dårskap för grekerna kan sägas vara på en gång ett programmatiskt och ett profetiskt ord. Det är programmatiskt, såtillvida som det uttrycker apostelns klara medvetande om att kristendomen representerar något egenartat i förhållande såväl till det judiska som det grekiska och som detta egenartade gäller gudsförhållandet och den därmed givna gudsbilden, Guds frälsningsgärning i Kristus. Och det är profetiskt, såtillvida som kristendomens hela historia tiderna igenom bestämmes av förhållandet till dessa båda faktorer, om nämligen »det judiska» och »det grekiska» då fattas typologiskt såsom representerande moralism och idealism.

Kristendomens förhållande till »det grekiska» under *den gamla kyrkans tid* kan bestämmas såsom ett *spänningsförhållande*. Redan under urkristendomens dagar trädde kristendomen i nära beröring med den grekiska kulturen — ordet taget i dess vidsträcktaste bemärkelse. Och denna kontakt blev självfallet med åren allt starkare. Att så skedde var icke bara en historisk nödvändighet utan också något som

ägde den allra största betydelse för kristendomen, för dess utbredning och fortsatta historia. Det kan naturligtvis också med allt fog talas om de tjänster som denna andliga makt gjorde den unga, växande kristendomen. Men den relation vi här ha i sikte innebar givetvis på samma gång stora vanskligheter och komplikationer. Frågan gällde hur kristendomen förmådde hävda sig själv, sin egenart i den nya omgivningen. Den dogmhistoriska forskningen har sedan länge talat om en helleniseringsprocess. Att en sådan också verkligen ägt rum är uppenbart. Men det är å andra sidan tydligt, att kristendomen i och genom den gammalkyrkliga teologien värjt sig mot sådana inflytanden, som ville förtrycka dess egenart. Den gammalkyrkliga teologien står m. a. o. i ett mycket påtagligt spänningsförhållande såväl till den s. k. hellenistiska mysteriefromheten som till den grekiska filosofien och det är just detta spänningsförhållande som gör den gammalkyrkliga teologien till ett så intressant studieobjekt. Tänka vi i detta sammanhang särskilt på den »idealism», som mest mötte kristendomen, — det vill då framför allt säga på platonismen och nyplatonismen — så måste det vederbörligen beaktas, att här icke bara är fråga om en filosofi i detta ords tekniska bemärkelse, utan om en slags religion, om en från kristendomen artskild frälsningsreligion. Det är detta faktum som ger den omtalade spänningen dess skärpa. Huvudtanken i denna idealistiska frälsningsreligion kan summariskt sagt fixeras i följande tre punkter: 1) människan hör till tvänne världar, hon har en lägre, sinnlig sida och en högre, andlig, i viss mening gudomlig sida; 2) det onda består däri att människans andligt-gudomliga väsen är instängt i det kroppsligas och ändligas fängelse; 3) frälsningen består däri att det andligt-gudomliga i människan frigöres från bundenheten i den lägre världen och höjer sig upp till den eviga och gudomliga världen.

Inom den gammalkyrkliga teologien finna vi nu ett energiskt motstånd mot denna idealistiska frälsningsreligion. Det visar sig icke minst i den gammalkyrkliga teologiens tal om köttets uppståndelse samt i inkarnationsläran. Dessa punkter äro särskilt betydelsefulla, både därför att de, sakligt sett, ha central vikt och därför att de betyga, hurusom den traditionella dogmhistoriska betraktelsen — jag menar därmed den som tagit sig uttryck i Harnacks dogmhistoria — behöver grundligt revideras.

Att den gammalkyrkliga läran om »köttets uppståndelse» är »en dårskap för grekerna» kan man ju icke gärna undgå att se. Men man har icke alltid insett vilken djupgående motsättning mot den idealistiska frälsningsreligionen som döljer sig bakom sagda kontrovers och man har dessutom ofta misstolkat denna teologiens hållning under förmenande att den skulle vara ett intyg om en s. k. fysisk eller naturalistisk frälsningsuppfattning. Tanken på uppståndelsen står i direkt opposition mot den platonska föreställningen om en odödlighet, vilken själen i och med sin karaktär av ett gudomligt väsen skulle äga såsom något en gång för alla givet. Ser man till det bakomliggande *motivet* framträder artskillnaden i fråga om frälsningsuppfattningen med full tydlighet. Frälsningen har icke sin grund däri att människan skulle äga en gudomlig del, som skulle lösgöra sig från det materiellas bojer — det onda, synden, sitter icke i det materiella utan i själva verket i »det andliga»; frälsningens förverkligande i »det eviga livet» sker alltså icke därigenom att människorna såsom sådana skulle äga delaktighet i detta liv utan genom Guds frälsningsvilja och frälsningshandling — frälsningen får m. a. o. sin tillvaro såsom en Guds oförskyllda gåva. Från denna synpunkt sett blir det missvisande att tala om den gammalkyrkliga frälsningsuppfattningen såsom »naturalistisk» — en sådan term skulle snarare kunna appliceras på den typiskt grekiska frälsningsläran, försåvitt som frälsningen här hade sin egentliga grund i den mänskliga »naturen» såsom sådan.

Ännu betydelsefullare för den gammalkyrkliga teologiens hållning är emellertid dess kristologi, speciellt inkarnationstanken. Under det att den nyss omtalade motsättningen alltifrån 300-talet undergår en viss uppmjukning, såtillvida som från denna tid den naturalistiska odödlighetsläran i viss mån tränger sig in i teologien, står kristologiens inkarnationstanke såsom det fasta värnet mot »helleniseringens» alla anlopp. De kristologiska debatterna betydde för den gammalkyrkliga teologien kampen för hävdandet av kristendomens egenart. Nu har visserligen Harnack kunnat säga, att den gammalkyrkliga kristologien borde förstås såsom ett verk av den helleniska anden på evangeliets mark. Formellt sett kan en dylik utsaga visserligen äga sken av berättigande, såtillvida som ju den gammalkyrkliga kristologien i stor utsträckning arbetar med en från den grekiska filosofien hämtad term-

nologi. Men sakligt sett är den så oriktig som gärna möjligt. Den vänder upp och ned på det verkliga sakförhållandet. Ingen tanke är idealismen mer främmande, ingen är mera »en dårskap för grekerna» än den som är kristologiens centraltanke: inkarnationen. Så snart den grekiska filosofien utövade något sakligt inflytande på kristologien, ledde detta oundvikligt till ett fördunklande eller undanskjutande av inkarnationstanken. Inkarnationstankens seger betyder ett principiellt hävdande av kristendomens egenart i förhållande till den rivaliserande idealismen och dess frälsningslära. Att så är förhållandet visar sig allra tydligast, om man beaktar inkarnationens oupplösliga sammanhang med den gammalkyrkliga frälsnings- och försoningstanken. Inkarnationen betyder, att det gudomliga självt — icke något mellanväsen, såsom alltid blev fallet, när den grekiska spekulationen utövade sakligt inflytande — inträdde i mänsklighetens, i syndens och dödens värld samt där utförde den segergärning över de gudsfiendliga makterna, som på samma gång var en försoningsgärning. Detta tema, som i grunden icke är något annat än det gamla paulinska — »det var Gud som i Kristus försonade världen med sig själv» — står såsom det fasta värdet för kristendomens egenart i den »helleniseringsprocess», som eljest på olika sätt gör sig gällande under denna tid. Inkarnationstanken står alltså såsom ett ovedersägligt intyg om den gammalkyrkliga teologiens brottnings med den grekiska idealismen, om dess inre kamp för kristendomens självständighet. Saken kunde belysas med otaliga exempel från olika håll. Ett enda men särskilt belysande må här anföras. Det är ett välkänt faktum att i Augustinus' teologi en nyplatonisk ström flyter samman med den kristna. Det är under sådana förhållanden så mycket mer beaktansvärt, att Augustinus åter och åter förebrår sina vänner nyplatonikerna, att dessa icke förstå inkarnationen. Denna invändning betyder icke att Augustinus skulle vilja lägga en teoretisk kristologisk sats till det nyplatoniska systemet. »Inkarnationen» står i stället såsom det sammanfattande uttrycket för kristendomens gåva. Vad nyplatonikerna »icke förstå» är frälsningen såsom en Guds väg till människorna, såsom en Guds gåva. Den motsättning, som här kommer till uttryck, är ingen annan än den som Augustinus vid andra tillfällen med ännu större energi hävdar gentemot pelagianismen, när

Guds gratia göres till den kristna huvudtanken gentemot tankar, som gå i riktning åt en människans självfrälsning.

Om förhållandet mellan kristendom och idealism alltså under den gamla kyrkans dagar kan karakteriseras såsom ett spänningsförhållande, om det här, trots de förbindelser, som kunna komma tillstånd, ter sig såsom en aldrig upphörande brottning, så ter det sig däremot under medeltiden, *inom den latinska skolastiken* såsom ett *kompletteringsförhållande*.

Den medeltida skolastiken inriktar sig medvetet på att bygga samman idealistisk spekulatio och kristendom i ett enda, väldigt, allt ompännande system. I varje fall är detta avsikten hos skolastikens store mästare Thomas ab Aquino, som vi här vilja taga såsom representant för sammanbyggandets typ. »Naturlig» och »övernaturlig» gudskunskap, ratio och revelatio, spekulativ metafysik och kristen tradition timras i Thomas' Summa samman till en monumental byggnad. Sakligt sett var det ju framför allt fråga om ett sammansvetsande av den grekiska idealismen, här närmast representerad av Aristoteles,¹ och den bibliska gudstron, så som denna nu förmedlats av den månghundraåriga kristna traditionen.

Situationen är nu en helt annan än under den gamla kyrkans dagar.

Den mest i ögonen fallande förändringen är att den inre spänning, som trots allt karakteriserade det gammalkyrkliga läget nu icke längre existerar, i varje fall icke på samma sätt som under kristenhetens första århundraden. Visserligen kan det i ett och annat fall för Thomas vara en smula besvärligt att sammanjämka den aristoteliska och den kristna traditionen, men han har förvisso icke själv någon förnimmelse av att det här skulle vara fråga om tvenne artskilda och i grunden rivaliserande storheter. Det är tvärtom en självklar sak för honom, att någon allvarigare motsättning dem emellan icke *kan* föreligga. De svårigheter, som yppa sig, äro i själva verket jämförelsevis lätt överkomliga, de äro, som Thomas säger, solubilia. Orsaken till detta förändrade läge är i främsta rummet att den grekiska idealismen nu icke på samma sätt som tillförne framträder såsom en levande makt, man kunde snarast säga såsom en levande religion. Det rent religiösa draget har trängts tillbaka. Den filosofi, om vilken det nu är tal, gör sig när-

¹ Ordet idealism tages här, såsom vi se, i vidsträckt bemärkelse.

mast gällande såsom rationell metafysik, såsom teoretisk världsförklaring. Därmed har ett väsentligt spänningselement trängts tillbaka. Men därmed har också denna förment för kristendomen så ofarliga filosofi i själva verket vida större möjligheter än i gamla dagar att utan att bliva föremål för misstankar inverka på och bestämma kristendomstolkningen.

Lägets olikhet kan illustreras därigenom att vi beakta vad som kunde bereda Thomas' sambyggnadsarbete någon möda. Saken har så mycket större intresse som det här bl. a. just rör tvenne punkter, som för den gamla kyrkan avslöjat motsatsförhållandet mellan kristendomen och idealismen: odödligheten och skapelsen. Vad odödlighetsläran beträffar äro emellertid rollerna nu ombytta: Thomas betraktar läran om människosjälens naturliga odödlighet såsom ett integrerande moment i den kristna traditionen och vill visa upp, att denna lära kan förenas med den aristoteliska filosofien — även om saken icke direkt läres av Aristoteles, ligger den — vill Thomas säga — i linje med hans grundåskådning, om denna konsekvent fullföljes. Thomas tror sig alltså här försvara den kristna tankegången, när han i själva verket försvarar platonismen! Med hänsyn till skapelse läran finner Thomas vissa svårigheter föreligga därigenom att Aristoteles icke, såsom den kristna traditionen, lär en skapelse »ex nihilo». Men denna svårighet är överkomlig: Thomas söker också här uppvisa att den nämnda tanken skulle kunna låta sig förbinda med den aristoteliska filosofien. Det för oss viktigaste är emellertid, att den kristna skapelsetron här ombildats till en rationell världsförklaring, enligt vilken Gud fattas såsom »den första orsaken». Vi kunna här icke närmare ingå på de teoretiska svårigheter, som äro förbundna med den skolastiska skapelse läran. I själva verket leder denna till logiska orimligheter och till en förklaring, som ingenting förklarar. Sakligt sett innebär den skolastiska skapelse läran en djupgående förvandling av den kristna skapelsetron, resulterande i ett fördunklande av dennas centralt religiösa innehåll: tanken på Gud såsom den i förhållande till »creatura» suveräne Guden. I stället för att från början ha varit ett värn mot idealistisk kosmologi och världsförklaring blir skapelse läran nu en inkörsport för dylika tankegångar. Gränslinjen mellan Gud och värld förflyktigas. Gud blir såsom »första orsak» en del av världen och männi-

skan ett stycke gudomsväsen. Den för den kristna tron främmande rationella världsåskådning, som man uppbygger, får en principiellt monistisk karaktär och undertrycker det dualistiska element, som från början varit förbunden med kristen tro.

Det skulle föra alltför långt att här i detalj vilja skildra den omvandling av kristna trostankar, som blir en följd av skolastikens sammanbyggnadsarbete. Blott tvenne huvudpunkter skola här framhävas. Den ena rör frågan om trons karaktär, den andra frågan om dess centrala innehåll. 1) Thomas talar om en naturlig och en övernaturlig gudskunskap. Den senare, hämtad från »revelatio», skall komplettera den insikt som vunnits på rationell väg. Men det är i båda fallen fråga om *metafysiska* utsagor. Detta betyder varken mer eller mindre än att tron förlorat sin egenart. 2) Vad trons centrala innehåll beträffar ligger det i öppen dag att den kristna trons levande och handlande Gud omvandlats till ett abstrakt gudsbegrepp. Det mest ödesdigra ligger emellertid däri att omvandlingen sträcker sig till det allra innersta, till den gudomliga kärlekens art. Det är blott alltför tydligt, att den gudomliga bonitas och caritas, om vilken Thomas talar, på ett väsentligt sätt blivit präglad av aristoteliska idéer: den gudomliga kärleken fattas primärt såsom en självkärlek, såsom någonting inom sig själv slutet. Ingen kan rimligtvis påstå, att denna så fattade gudomliga kärleken skulle äga fullödiga kristen halt — den står snarast såsom en motsats till den gudomliga agape, som till sitt väsen är spontan och självutgivande kärlek. Nu kan det ju visserligen sägas, att den Thomistiska teologien också innehöll från den kristna traditionen hämtade element, som visade i annan riktning — framför allt då inkarnationstanken och nådesläran. Men dessa element ledde icke till någon effektiv korrigerings av den grundsyn, som ledde sitt ursprung från den s. k. naturliga teologien. Att inkarnationen icke på samma sätt som i gamla dagar står för den spontana och sig själv utgivande gudomliga kärleken visar sig måhända allra tydligast däri att det inom den skolastiska teologien icke finnes något klart sammanhang mellan skolastikens kristologi och dess försoningslära. I kristologiskt hänseende bevarar man inkarnationstanken såsom en ärevärdig tradition, men man fullföljer icke dess huvudsynpunkt i försoningsläran: här är det icke fråga om det verk som Gud utför i Kristus utan i stället ligger tyngdpunkten

på det verk som Kristus qua homo utför i förhållande till Gud och som rationellt motiverar att Gud, efter erhållen vederbörlig satisfaktion, kan efterskänka det straff människorna förtjänat och giva dem förlåtelse. Vad gratialäran beträffar försvagas dess möjlighet att leda fram till en äktkristen syn på den gudomliga kärleken av tvenne omständigheter: 1) därigenom att gratia fattas såsom någonting annat än den gudomliga kärleken själv, 2) därigenom att denna gratia är konstfärdigt sammanvävd med meritumtanken.

Vår summariska översikt har visat vilka risker som voro förbundna med det skolastiska sammanbyggnadssystemet, hur skolastikens berömda »syntes» ledde till en omvandling av den kristna tron, som sträckte sig ända in till det mest centrala. Det skulle nu vara frestande att komplettera framställningen med en närmare analys av medeltidsmystiken från den här anlagda synpunkten och likaså att undersöka den upplösningsprocess, som det skolastiska systemet undergår under medeltidens sista skede — det är därvid icke fråga om att den skolastiska syntesen skulle övervinnas genom ett stärkande av det kristna elementet utan snarast om ett byggnadens söndervittrande. Vi måste emellertid passera förbi dessa i och för sig så intressanta företeelser och skynda fram till reformationen.

Det är vanligt att betrakta *reformationen* såsom ett övervinnande av den medeltida moralismen. Förvisso är detta en riktig karakteristik. Det var på detta plan kampen stod som hårdast. Obevekligt träffade Luthers dom alla mänskliga förtjänsttankar. Av »verkheligheten» blev intet tillbaka. Lösensordet *iustificatio sola fide* — *sola gratia* står inpräntat på den reformatoriska segerfanan. Ett närmare aktgivande på Luthers förkunnelse visar emellertid att det för honom icke bara var fråga om en motsättning mot moralismen utan också icke mindre om en motsättning mot den storhet vi i det föregående betecknat med namnet idealismen. Luther har ingenting till övers för den sammanbyggnad av idealism och kristen tradition, som karakteriserar den skolastiska teologien. Han har genomskådat att det här varit fråga om storheter, som icke kunna förbindas med varandra. Han avslöjar den inre, djupgående motsättningen: det kan icke vara fråga om ett både-och, endast om ett antingen-eller. Aristoteles är lika litet som någon annan filosof någon auktoritet i frågor som röra tron, guds-

förhållandet. Här vill Luther icke veta av någon annan auktoritet än Skriften och närmare bestämt Skriften, försåvitt den »driver Kristus». Detta betyder att det kristna elementet reser sig till motvärn mot allt det främmande, som under tidernas lopp förts in i teologien. Det betyder att för Luther ingen annan grundsats gäller än den att kristendomen skall hävdas i sin egenart.

Så kommer problemet kristendom-idealism hos Luther i ett helt annat läge än under medeltiden: i stället för det principiella sammanbyggandet träder *den principiella motsättningen*. Läget är därmed också ett annat än det varit under den gamla kyrkans dagar. Visserligen har Luthers position starka anknytningspunkter i den gamla kyrkan, såtillvida som läget då karakteriserades av en fortgående brottnings. Men å andra sidan är problemläget under denna tid aldrig så avklarat och motsättningen aldrig ens tillnärmelsevis så djupt och så medvetet fattad som hos Luther.

Innan vi nu gå närmare in på hur motsättningen hos Luther gav sig tillkänna, vilja vi fästa uppmärksamheten därpå, att de två fronter, på vilka Luther kämpar — den antimoralistiska och den antiidealistiska — för honom äro ouplösligt förbundna med varandra. Jag anför några betecknande ord ur Galaterbrevskommentaren: det heter här, att de som äro okunniga om rättfärdiggörelsens artikel, »vilja med förnuftets måttstock fatta Gud i hans majestät och med gärningar blidka honom» (*Deum in sua majestati iudicio rationis apprehendere et operibus placare volunt*). Sammanställningen visar, att spekulationens och moralismens vägar — Luther betecknar den ena med »Aristoteles», den andra med »juden, turken och påven» — för honom löpa samman till en. Men intet är honom vissare än att denna dubbelspåriga väg icke leder fram till den Gud, som rättfärdiggör syndaren, till den Gud, som för tron är den ende sanne Guden.

Huru allsidig och radikal Luthers opposition mot idealistisk spekulation och religion i själva verket är torde framgå av följande fakta.

1. När Luther, såsom ofta sker, varnar mot spekulationer om det gudomliga majestätet, är det icke bara fråga om ett avvisande av försök att på spekulationens väg utgrunda den gudomliga predestinationens outrannsakliga hemlighet. Hans negation är vida mera omfattande. Den gäller överhuvud alla »tankens försök att klättra upp i himmelen».

Det gives ingen annan väg till Gud än den som är öppnad därigenom att Gud uppenbarar sig för människan, handlar med henne, meddelar sig själv åt henne. Luthers position innebär här ett radikalt avvisande av varje rationell metafysik, ett avvisande, som givetvis icke har sin grund i teoretisk kritik av denna, utan ett avvisande på grund av den irreligiösa karaktär, som dylik metafysisk spekulatio n enligt Luther äger.

2. Lika radikal är också Luthers opposition mot den idealistiska religion, som klär sig i mystikens dräkt. Ingen tanke är honom mera främmande än den att det gudomliga skulle sökas och finnas i »själsgrunden», i den gudomliga »gnista», som människan skulle äga o. dyl. Det är så långt ifrån att vi skulle söka det gudomliga i något vårt eget att tvärtom trons verk består däri att den — såsom Luther i några klassiska ord säger — »sliter oss bort från oss själva och ställer oss utanför oss själva». Genom denna opposition rycker Luther upp själva den rot, från vilken all idealistisk religion och därmed i andra hand också all idealistisk spekulatio n vuxit fram.

3. Den skolastiska sammanbyggnadsteologien åsyftade en allomfattande världsåskådninglära, som icke var sinnad att lämna några spekulativa frågor obesvarade. Luther vill icke blott icke veta av någon på rationella grunder vilande världsförklaring. Han vill icke heller vara med om några försök att s. a. s. bygga ut tron till en allmän världsförklaring med svar på allehanda spekulativa frågor. För honom är tron principiellt något annat än en världsförklaring. Han inskräpper att livet under regnum gratiae är fyllt av obesvarade frågor, som först få sin lösning under regnum gloriae. I själva verket står han noga på sin vakt mot alla metafysiska frågeställningar. Han vägrar icke bara att lösa predestinationens gåtor, han är lika förbehållsam med hänsyn till frågan om syndens uppkomst och han tilltror sig på intet sätt att leverera en historietolkning, som skulle s. a. s. genomskåda världsloppet från det gudomliga världsregementets synpunkt. Alla dylika förklaringsförsök te sig för Luther såsom en förmätenhet — det vore att följa den röst, som frestande säger till människorna: I skolan vara lika Gud. Så snart metafysiken vill öppna porten till det fördoldas värld, står Deus absconditus på vakt och slår obönhörligen dörren i dubbla lås.

4. Motsättningen tillspetsas och framträder i sin djupaste innebörd i sammanhang med frälsningsfrågan. Det som här för Luther är A och O är att tron icke kan bygga på något mänskligt, varken på något människans handlande eller på någon hennes kvalitet. »Rättfärdiggörelsen» består däri att Gud med sin förlåtande kärlek möter den ovärdiga människan och upptar henne i gemenskap med sig. Luthers syn på iustificatio står därför i radikal motsättning till varje idealisering av det mänskliga. Människan äger inga »förtjänster» och icke heller något »värde», som skulle kunna förklara och motivera Guds förlåtelsegärning. Människan står såsom syndare inför Gud och denna synd sitter s. a. s. icke i något yttre eller periferiskt skikt utan just i hennes innersta, bestående däri att människan är incurvatus in se. Denna syn på saken träffar själva nerven i all idealistisk religion. Ty för denna är det alltid karakteristiskt, att den vill företaga en slags klyvning av människan samt skilja mellan en lägre sinnlig del och en högre andlig och med det gudomliga besläktad del.

5. Mot denna syn på frälsningen svarar slutligen att den gudomliga kärleken återfår sin äkta och djupa kristna halt. Frälsningen är alltigenom en den gudomliga kärlekens egen gärning.¹ Den har sin grund i den gudomliga kärlekens spontaneitet och den utföres genom den gudomliga kärlekens självutgivelse och offer. Inkarnationen framträder åter såsom den i motsättning till all idealistisk religion stående tolken och bäraren av den gudomliga kärleken. Den är det synliga uttrycket för Guds väg till människorna, för hur den gudomliga kärleken tar gestalt i människolivets värld. Men inkarnationen fullkomnas på Korset. Här i självutgivelsens offergärning blir den gudomliga kär-

¹ Gentemot nära tillhands liggande och ofta förekommande misstolkningar må det uttryckligen framhållas, att denna sats om frälsningen såsom alltigenom ett Guds verk ingalunda utsluter utan tvärtom i sig innesluter tanken på tron såsom från en sida sett innebärande mänsklig aktivitet. Luther talar som bekant ofta om tron såsom uttryck för människans avgörelse, hennes ställningstagande, hennes ja till den henne mötande gudsrösten; han talar om trons vågsamma »dennoch». Till frågans belysning må följande tre satsar fastställas: 1) det är icke fråga om ett förnekande av den mänskliga aktiviteten, men väl därav att denna aktivitet skulle äga karaktär av »förtjänst» inför Gud; 2) tanken på den mänskliga aktiviteten står icke i motsättning till tanken på frälsningen såsom alltigenom ett Guds verk: människans »ja» betyder från trons egen synpunkt sett att Gud övervinner och betvingar människan; 3) Gud fattas alltså här icke såsom någon med människan sidoordnad faktor.

lekens verkliga art, dess djup men också dess majestät, först uppenbara. Kristi kors är crux triumphantis.

Luthers klara och bestämda opposition mot medeltidens sammanbyggnadsteologi blev som bekant icke fullföljd inom den efterreformatoriska skolastiken. I ett nyligen utgivet stort verk om Melanchton har Hans Engelland i allmänhet sökt att ställa Melanchton så nära Luther som möjligt, men icke ens han har kunnat bestrida, att Melanchton med avseende på det problem, som här sysselsätter oss, betecknar en omorientering. Genom sin anknytning till den rationella metafysiken inleder Melanchton i själva verket en ny skolastisk period, som når sin blomstring inom den s. k. ortodoxien på 1600-talet. Också här innehåller teologien, såsom förut under medeltiden, icke bara »articuli puri» utan också »articuli mixti», d. v. s. artiklar som delvis hämtas från en rationell metafysik. Också här skall teologien mynna ut i en slags rationell världsförklaring. Då det emellertid här vad problemet kristendom och idealism beträffar icke är fråga om någon väsentligt annan typ än den som redan förut mött oss i den medeltida skolastiken, är det överflödigt att ingå på någon närmare skildring av ortodoxiens förhållande till idealismen. Endast en sak må framhållas. Det är uppenbart, att sammanbyggnadspolitiken här skall möta vida större svårigheter än vad fallet var under medeltiden: därför sörjer det reformatoriska arvet. På grund av den starka ställning som den reformatoriska grundsynen intager blir det rationella elementet med inre nödvändighet mera tillbakaträngt än det var, då den medeltida skolastiken stod på sin höjdpunkt.

Vi avsluta vår summariska historiska revy med några ord om det teologiska skede, som begynner med upplysningstiden och som sedan, vad den ledande teologien beträffar, fortsättes 1800-talet igenom: *den idealistisk-humaniserande teologiens skede*. Vi kunna här i fråga om kristendomens förhållande till idealismen konstatera förhandenvaron av en ny typ. Kompletteringstypen har efterträts av *kontrolleringstypen*. Det framför allt karakteristiska är att ett allmänt idealistiskt religionsbegrepp göres till den måttstock, varmed kristendomen mätes, det kriterium efter vilket den värdesättes. Om detta är karakteristiskt för den ifrågavarande teologien på båda sidorna om sekelskiftet 1800, så föreligga eljest vissa nog så beaktansvärda olikheter mellan de båda

seklen. Under 1700-talet kvarlever ännu en rationell metafysik i gammal stil, som genom förment stringenta bevis vill demonstrera Gud och den översinnliga verkligheten. Kant betecknar i detta fall en gränslinje. Efter honom är en rationell metafysik av denna typ diskvalificerad. Den vid slutet av 1700-talet framträdande konsekventa rationalismen utgick från vissa allmänna nödvändiga religiösa förnuftsidéer och ville endast tolerera så mycket av kristendomen som ansågs vara identiskt med dessa »förnuftsidéer». I motsättning härtill går Schleiermachers tendens ut på att avlysa dylik »allmänreligion» och att fatta kristendomen i dess egenart. Sakligt sett kommer han emellertid, såsom redan ovan påpekats, icke loss från den ledande 1700-talssynpunkten, såtillvida som även han utgår från ett idealistiskt, nu immanens-filosofiskt, religionsbegrepp samt lägger detta till grund för sin kristendomstolkning. Att denna därmed kommer att bli en djupgående omtolkning visar sig på alla avgörande punkter i det schleiermacherska systemet: det monistisk-evolutionistiska schemat undertrycker det dualistiska elementet i kristendomen; synden blir något som hör till människans lägre, sinnliga del, icke till hennes högre, andliga; inkarnationstanken omtolkas därhän att Kristus framför allt ter sig såsom mänsklighetens religiösa »urbild», det förkroppsligade »religionsidealet»; den gudomliga kärleken naturaliseras; det eskatologiska perspektivet ersättes av en evolutionistisk, väsentligen inomvärldslig betraktelse, enligt vilken »den helige Ande allt fullkomligare genomtränger det hela»; överhuvud glider »den helige Ande» oklart över i det mänskligt andliga o. s. v. Så fullbordar Schleiermacher i själva verket under förändrade förhållanden en ny »syntes» mellan kristendom och idealism, en syntes som i jämförelse med den thomistiska mindre är ett sammanbyggande än en sammansmältning och en skickligt — man vore frestad att säga: försåtligt skickligt — verkställd omtolkning.

Det har redan i annat sammanhang framhållits, att det senare 1800-talets teologi allt intill den ritschlska står i mer eller mindre stark förbindelse med den här beskrivna, från upplysningstiden utgående teologiska typen. Såsom belägg må här avslutningsvis hänvisas till Harnacks bok *Kristendomens väsen från förra sekelskiftet*: Detta exempel är så mycket mera intressant som Harnack ju närmast vill

skildra kristendomens väsen i och med en framställning av huvudpunkterna i Jesu förkunnelse. När han då vill samla denna förkunnelse i tre huvudpunkter — Gud såsom vår fader, människorna såsom bröder i kärlekens brödraskap, gudsriket, samt människosjälens oändliga värde — kan man härtill göra tvenne iakttagelser. För det första är denna trilogi förvillande lik den från upplysningen välbekanta: Gud, dygd och odödlighet. För det andra företeer Harnacks utläggning av de tre punkterna en uppenbar omtolkning av evangeliets budskap i idealistisk-humaniserande anda: gudsbilden är humaniserad, gudsriket äger icke tillnärmelsevis det eskatologiska drag, som är så starkt framträdande i evangeliet, satsen om människosjälens oändliga värde återgår i väsentlig mån på de urgamla idealistiska föreställningarna om något gudomligt i människan.

4. NEGATIVT OCH POSITIVT BEROENDE AV IDEALISMEN.

Den som följer problemet kristendom och idealism genom tiderna och därvid besinnar vad Luthers position i själva verket innebär, kan icke gärna överraskas av att de senaste decenniernas ivriga Lutherforskning varit en väsentligt bidragande orsak till att det nämnda problemet i våra dagar fått en säregen aktualitet. Naturligtvis är detta icke den enda orsaken. Det gives andra sådana av mera allmän art: själva tidsläget, den kris all idealistisk världs- och livsåskådning genomlevat alltsedan mitten av förra århundradet o. s. v. Men från rent teologisk synpunkt har utan tvivel den fördjupande Lutherforskningen och den därmed följande insikten om den djupt gående artskillnaden mellan äkta reformatorisk och ledande 1800-talsteologi spelat en avgörande roll såsom tankeväckare. Skulle någon annan faktor på religionsforskningens område nämnas vid sidan härav, så skulle det otvivelaktigt vara den religionshistoriskt orienterade utforskningen av urkristendomen, som obarmhärtigt avslöjat avståndet mellan de urkristna urkunderna själva och den omtolkning av dessas innehåll i idealistisk anda, som i stor utsträckning präglat de exegetiska utläggningarna alltifrån upplysningens dagar.

Alltnog: den nutida teologien har i stor utsträckning förnummit det vara en tvingande nödvändighet att söka kritiskt klarlägga för-

hållandet mellan kristendom och idealism. Denna inställning är ingalunda begränsad till någon viss bestämd teologisk skola, såsom till äventyrs den dialektiska; den präglar i stället den nutida teologiska situationen överhuvud och gör sig gällande snart sagt överallt, där teologien har liv och anda och icke lever bara som en parasit på forna tiders växtlighet. Det är därvid icke förvånande, att hållningen till idealismen kan vara ganska växlande. Innan vi i det följande övergå till att söka fixera de frågeställningar, som för problemets behandling synas äga avgörande betydelse, vilja vi närmast aktgiva på ett par inom den nutida teologien förekommande olikartade inställningar nämligen dels den dialektiska teologiens negativa hållning och dels annorstädes förekommande försök till anknytning och relativ uppskattning.

Studerar man sådana författare som Barth, Gogarten och Brunner, lämnas man icke ett ögonblick i tvivel om att deras teologiska bemödanen gå ut på en så kritisk uppgörelse som möjligt med allt vad idealism heter. Den dialektiska teologiens främsta lösensord är distansen mellan det gudomliga och det mänskliga. För att eftertryckligt hävda denna distans vänder den sig såväl mot öppen som fördold idealism. Den förhåller idealismen, att denna utplånar eller i varje fall fördunklar gränslinjen mellan det gudomliga och det mänskliga genom att på ett eller annat sätt upphöja det mänskliga i det gudomligas sfär. Jag anför några karakteristiska ord från E. Brunners artikel *Die Gottesidee der Philosophen* (i skriften *Gott und Mensch*). »Varje (idealistiskt) system har fötts fram av en monistisk grundövertygelse. Metafysikern — vare sig han är metafysiker i sträng mening eller spekulativ idealist — har den tilltron till tänkandet, att detta förmår tränga in till grunden, till alltings enhet, att alltså denna enhet ytterst måste vara förhanden i hans eget tänkande; för hans tänkande avslöjar sig världens mening och sammanhang. I sitt tänkande har han den ofelbara tillgången till denna enhet, eller denna grund eller denna yttersta orsak, som han kallar Gud. I sitt tänkande förfogar han icke blott över gudsidén; utan emedan han detta kan, är han själv, i sista hand, i sin andes innersta djup identisk med denna urgrund. Detta är den mystiska eller panteistiska grundvalen för *varje* [idealistiskt] system.

Kristendomen betyder från denna synpunkt sedd med inre nödvändighet en dom över all idealism och »mystik». Huvudsynpunkten blir den, att idealistiska tankegångar, så snart de utöva inflytande på kristendomstolkningen, leda till ett försvagande av Guds suveränitet i förhållande till människan, till ett upphävande av distansen mellan det gudomliga och det mänskliga. Uppgörelsen koncentrerar sig framför allt på gudstanken. Därvid framhäves det särskilt, att de idealistiska tankegångarna icke tillåta att Gud betraktas såsom person, såsom ett människan tilltalande Du, samt att de icke ha något utrymme för Gud såsom Skapare i den kristna trons mening. Visserligen har idealismen med förkärlek sökt anknytning just till skapelseläran. Men den har därvid omtolkat den genom att göra den till utgångspunkt för föreställningen om människan såsom halvt om halvt ett gudomsväsen. Den har därmed fördolt det som i själva verket är det avgörande för den kristna skapelsetron: distansen mellan Skaparen och det skapade, Gud såsom den i förhållande till creatura Suveräne Guden.

Till denna den dialektiska teologiens uppgörelse med idealismen vilja vi närmast anknyta tvenne kritiska frågor: 1) är uppgörelsen så effektiv som man avsett eller m. a. o. är den dialektiska teologien så fri från relation till idealismen som den själv förmenar; 2) kommer det egenartat kristna till sin rätt i denna uppgörelse? Båda dessa frågor måste besvaras nekande. Från olika håll har man med rätta gjort gällande, att den dialektiska teologien trots all sin intensiva polemik mot »idealismen» dock är bunden av dess frågeställningar och därmed kommer att stå i ett negativt beroendeförhållande till densamma — saken motiveras t. ex. ingående av F. K. Schumann i hans i denna tidskrifts föregående häfte recenserade arbete *Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne*. Den dialektiska teologiens hållning till idealismen kan från denna synpunkt bestämmas så, att den gentemot en metafysisk idealism ställer en metafysisk dualism. Distanzen mellan det gudomliga och det mänskliga blir primärt en motsättning mellan det oändliga och det ändliga, mellan det eviga och det tidliga. Konsekvenserna av denna allmänna grundsyn visar sig såväl i synd- som i frälsningsuppfattningen samt resultera däri att det egenartat kristna svårligen kan sägas ha kommit till sin rätt i denna teologi. Det talas visserligen starka ord om Gud såsom domare och om huru allt historiskt är ställt

under gudsdomen. Men icke desto mindre fördunklas den karaktäristiskt kristna synpunkten på saken därigenom att den kristna trons motsättning mellan den kvalitativt bestämda gudsviljan, den gudomliga kärleksviljan, och det mot densamma fientliga glider över i den metafysiska motsättningen mellan det oändliga och det ändliga. Detta för sedan med sig att den kristna frälsningstanken försvagas. Är motsättningen mellan det gudomliga och mänskliga av »metafysisk» art, kan frälsningen strängt taget icke ha någon positiv relation till det närvarande livet — den måste då fattas exklusivt eskatologiskt. Det är betecknande att den dialektiska teologien alltfört synes ha svårt att finna fullödigare uttryck för den gudomliga kärlekens frälsningsgärning än uttalanden av denna art: »förlåtelsen visar sig däri att Gud, trots det att vi äro syndare, icke upphör att ställa krav på oss» (Bultmann); »Guds nåd består däri att han fordrar mig helt för sig» (Brunner).

Det skall icke bestridas, att den dialektiska teologien vid sin uppgörelse med idealismen haft ytterst beaktansvärda ting att säga, att den fästat uppmärksamheten på kritiska punkter av avgörande betydelse. Men icke desto mindre måste det konstateras, att uppgörelsen när allt kommer omkring icke kan sägas vara tillräckligt klagörande — detta såväl av den anledningen att man är negativt beroende av den åskådning man kritiserar som därför att kristendomens egenart icke oavkortat kommit till sin rätt i denna diskussion.

Vi vända oss nu till tankegångar, som icke vilja intaga samma negativa hållning till idealismen som den dialektiska teologien, som istället, även om de endels givetvis intaga en kritisk hållning, dock äro benägna att giva idealismen ett relativt erkännande samt hålla före att sambandet mellan kristendom och idealism är sakligt motiverat. Det kan härvid blott bliva fråga om att taga ett och annat stickprov. Vi taga då i sikte dels uttalanden om den teologiska uppgiften i allmänhet och dels utsagor, som från rent saklig synpunkt vilja vara ett intyg om idealismens betydelse för kristendomstolkningen.

I en 1926 publicerad bok behandlar Emanuel Hirsch ämnet *Die idealistische Philosophie und das Christentum*. Hans analys är utpräglad kritisk, icke minst vad ställningen till Schleiermacher beträffar, och det förefaller snarast som om han i senare arbeten ytterligare skulle skärpt sin kritik. Vare därmed hur som hälst: i det nu nämnda arbetet

vill Hirsch, trots all kritik, icke stanna vid den rena negationen. Den idealistiska filosofien förblir dock, säger han, den djupaste, den rikaste och den kristendomen mest närstående filosofi, som det europeiska tänkandet frambrakt. Att prisgiva den skulle, »sådan som det andliga läget nu är», innebära att vi hemföle antingen åt positivism eller filosofiskt barbari. Vi måste kämpa med idealismen, arbeta med den och lära av den. Men målet med denna uppgörelse måste vara att vinna kraft till skapandet av en ny, djupare filosofi, som övervinner idealismen. Besläktade tankegångar göra sig icke sällan förnumna. Stundom taga de den vändningen att man beklagar den gamla klassiska idealismens sönderfallande samt finner en huvudsvarighet i det nuvarande läget ligga däri att ännu icke någon annan stark och betvingande idealistisk filosofi kunnat framväxa: en sådan skulle likt en räddande engel bringa hjälp i nutidens kaos. Uppenbarligen menar man då, att denna hjälp också skall avse kristendomens läge. — G. Wobbermin hävdar i sitt arbete *Den evangeliska teologiens kris och dess övervinnande ett sammanhang mellan teologien och filosofisk världsåskådningslära*. Teologien har nämligen en dubbel uppgift såtillvida som den dels skall vara en fackvetenskap, riktad på undersökning av kristendomen och dels en »teonom världsåskådningslära». Då även filosofien enligt Wobbermin skall vara världsåskådningslära, uppstår härigenom ett förhållande »av analogi eller i nödfall konkurrens».

Vi spara granskningen av de här återgivna tankegångarna tills vi i det följande skola upptaga den principiella frågan om teologiens förhållande till idealistisk filosofi och övergå nu omedelbart till uttalanden, som på ett eller annat sätt hävda idealismens sakliga betydelse för kristendomstolkningen.

Såsom representativt för icke sällan förekommande tankegångar väljer jag ett uttalande av Eduard Geismar i andra upplagan av hans *Religionsfilosofi*. Uttalandet är närmast utformat såsom en uppgörelse med den dialektiska teologien. Geismar ger denna betydande erkännanden och är liksom den själv kritisk i sitt bedömande av idealismen. Han menar emellertid att den dialektiska teologien är alltför avvisande mot idealismen samt vill för egen del i vissa avseenden anknyta till densamma. Geismar fäster därvid uppmärksamheten på tre punkter.

För det första skulle man, om man utan vidare avvisade idealismen, »beröva kristendomen varje tillknytningspunkt hos människan» — kristendomen skulle bli »ett absolut omotiverat språng in i en värld, som är absolut främmande». För det andra måste den dom över människan, som det är tal om i kristendomen, utgå från ett ideal, som dömer — »en dom, som icke utgår från ett ideal som dömmar, är ingen dom». För det tredje skulle den dialektiska teologiens domsuppfattning göra allt kristet handlande omöjligt. Den tredje punkten kunna vi i detta sammanhang bortse från. Den rör nämligen icke direkt frågan om kristendom och idealism utan en sida i den dialektiska teologiens kristendomstolkning, som vi f. ö. redan i viss mån berört: när det gives en positiv kristen etik, har denna sin grund i trons syn på Guds aktiva kärleksgärning. Så mycket större anledning ha vi att beakta de båda förstnämnda punkterna. Och vi vilja då icke bara taga hänsyn till Geismars formuleringar utan också till ofta mötande besläktade resonemang, vilka icke alltid framföras med samma försiktighet som fallet är hos Geismar.

Idealismen skulle alltså åtminstone i viss mån vinna kristlig sanktion, därigenom att den hävdar en anknytningspunkt för den gudomliga nåden hos människan. Nu är väl tanken på en dylik anknytningspunkt i och för sig ingenting specifikt »idealistiskt». Det säger sig självt, att den gudomliga kärleken icke, försåvitt den verkliga frälsar människan, saknar anknytningspunkt hos henne. Men för en idealistisk tankegång betyder »anknytningspunkten» någonting helt annat än den gör för den kristna tron. Den förra avser nämligen att giva en rationell förklaring av frälsningens möjlighet och den vill därvid med sitt tal om anknytningspunkten motivera frälsningen med något hos människan förefintligt, något speciellt värde, som människan skulle äga, någon »väsens kärna», som hon skulle »ha kvar», något »högre jag», som skulle dölja sig bakom det lägre — m. a. o. därmed att människan innerst skulle äga ett stycke gudomsväsen. Sådana tankegångar anknytas då gärna till skapelse läran och speciellt till begreppet gudsbelätet. En dylik betraktelse står emellertid i direkt motsatsförhållande till den kristna trons karakteristiska sätt att se. Den tro, som lever i frälsningens *verklighet*, bekymrar sig icke om att söka någon rationell förklaring till dess *möjlighet* och vet överhuvud

icke av någon annan »förklaring» än den som ligger i den gudomliga kärlekens outgrundliga nådesgärning — om frälsningens möjlighet säger tron med bibelordet: »för människor är detta omöjligt, men för Gud är allting möjligt». Om något är visst för tron, så är det vidare detta, att människan inför Gud icke står såsom den i något avseende värdige utan i stället såsom den helt ovärdige. Tron står alltså helt och hållet främmande för den klyvning av människan, som ligger bakom det idealistiska talet om »anknytningspunkten». Liksom gudsdomen går ut just över människans innersta och därmed över människan i hennes totalitet, så innebär också frälsningen en frälsning av hela människan. När den idealistiska tankegången med förkärlek vill anknyta till skapelsetanken, finner den kristna tron denna anknytning i själva verket innebära en omtolkning. Visserligen äro skapelse-tanken och frälsningstanken för kristen tro oskiljaktigt förbundna med varandra. Och visserligen ligger tanken på människans av Gud givna bestämmelse innesluten i skapelsetron och »gudsbelätet». Men denna tanke blir idealistiskt omtolkad, så snart »gudsbelätet» i stället för att beteckna den religiösa tanken om människans av Gud givna bestämmelse kommer att fattas såsom något slags psykologiskt djupskikt hos människan. Jag avstår från att närmare ingå på denna sist berörda fråga, då jag har glädjen att kunna hänvisa till den omsorgsfulla utredning i ämnet som Ragnar Bring företagit i artikeln *Ordet, samvetet och den inre människan* (införd i samlingsverket *Ordet och tron*). Av ovanstående framgår att den första av Geismars punkter vida mera framhäver åtskillnaden mellan kristendom och idealism än den avger något vittnesbörd för sammanhanget dem emellan.

Om Geismars andra punkt kunna vi fatta oss kort. Icke heller den är ägnad att rehabilitera idealismens kristlighet. Från den kristna trons synpunkt är det icke ett »ideal», som dömer, utan Gud. Något annat torde Geismar svårligen själv hava avsett — hans närmare utredning är icke heller någon apologi för idealismens kristlighet. Men väl finner man eljest icke sällan i dylikt sammanhang tankar, som tyda på idealistisk omtolkning av den kristna trons syn. Dessa ligga då på samma linje som i förra fallet och komma till uttryck, så snart man börjar tala om människans högre eller inre själv såsom den instans, vilken dömer det lägre jaget.

5. PROBLEMETS PRINCIPIELLA INNEBÖRD.

Vår principiella behandling av problemets innebörd vilja vi orientera kring tvenne huvudpunkter: frågan om förhållandet mellan teologi och idealistisk världsåskådning, sedd från synpunkten av teologiens uppgift, samt den sakliga, religiösa differensen mellan kristendom och idealism. Denna tudelning motsvaras f. ö. därav att idealismen framträder dels såsom rationell världsåskådning och dels såsom religion, framvuxen på mystikens grund samt alltid bärande prägeln härav.

Vi hörde ovan Hirsch efterlysa en »djupare» filosofi än den gamla idealistiska. Vi hörde också Wobbermin tala om den förbindelse mellan filosofi och teologi, som skulle bestå däri att de båda skulle ha till uppgift att vara världsåskådningslära. Från andra håll talar man än mer oförbehållsamt om kravet på en ny idealism, som skulle vara en hjälp för teologien och vägrödjare för kristendomen. Dylika program anknyta till traditionella tankegångar, men till tankegångar, som i själva verket äro principiellt omöjliggjorda.

Kasta vi en blick tillbaka på det för 1800-talet typiska läget, så kan detta sägas vara karakteriserat därav, att man vid sidan av varandra ställde en idealistisk religionsfilosofi och en »konfessionalistisk» teologi. Den förra gjorde därvid anspråk på vetenskaplig överhöghet i förhållande till den senare: Den förmenade sig nämligen representera en vetenskapligt motiverad religiositet. De under 1800-talet ständigt återkommande debatterna om »tro och vetande» hade åtminstone till nio tiondedelar sin grund i denna motsättning, i det att »vetandet» skulle företrädas av den idealistiska religionsfilosofien och »tron» av den konfessionalistiska teologien. En närmare granskning av detta problemläge visar emellertid, att det vilade på både oklara och direkt missvisande förutsättningar. Dels var teologiens egentliga uppgift aldrig klart vetenskapligt fattad — man uppfattar nämligen icke teologien såsom utforskning av ett givet objekt utan man sammanblandar den vetenskapliga funktionen på ett oklart sätt med bekännelsens funktion och ser teologien närmast såsom en slags trons egen bekännelsegärning. Dels har man icke genomskådat, att den förment vetenskapliga religionsfilosofien i själva verket vilade på ett

personligt ställningstagande och i själva verket var ett utslag av någon viss religiös tro. Den förmenta motsättningen mellan vetande och tro, som ofta beredde dåtiden sådana utomordentliga svårigheter på grund av den idealistiska religionsfilosofiens ogrundade pretention på att vara objektivt vetande, var alltså i själva verket icke någon motsättning mellan vetande och tro, utan i stället en motsättning mellan olika slag av religiös tro. Skall man definitivt komma loss från hela denna oklara frågeställning, måste man närmast entydigt fixera vilken teologiens rätt förstådda vetenskapliga uppgift är.

Denna kan då icke bestämmas på annat sätt än så, att teologien överhuvud är en metodiskt vetenskaplig undersökning av kristendomen såsom forskningsobjekt. Den systematiska teologien har därvid att inrikta sig på den kristna tron såsom sitt objekt, dess syfte är att klarlägga denna tro i dess karakteristiska egenart. Därmed är uppgiften fixerad på ett sådant sätt, att inga berättigade invändningar kunna resas mot densamma vare sig från allmänt vetenskaplig eller från religiös synpunkt. Varje annan uppfattning av den teologiska uppgiften kommer ofelbart att leda till sammanblandning av vetenskapliga och religiösa synpunkter. Vår sats gäller i själva verket såsom den första och grundläggande satsen »für eine jede künftige Theologie, die als Wissenschaft wird auftreten können». Så bestämd blir den teologiska uppgiften entydig. Det är helt enkelt fråga om utforskandet av ett visst bestämt forskningsobjekt. Det är däremot varken fråga om någon demonstration av eller om någon apologi för den kristna tron överhuvudtaget — en dylik är vetenskapligt sett lika ogenomförbar som den är stridande mot den kristna trons eget väsen. Icke heller är den teologiska uppgiften på det sättet tudelad, att teologien först skulle ha att undersöka trons egenart och därjämte — såsom en andra uppgift — att framställa någon världsåskådningslära. Om någon »världsåskådningslära» kan det endast i så måtto bli fråga, som den kristna tron i sig innesluter en viss, karakteristisk syn på världsloppet och människolivet: att klarlägga denna hör då med till den centrala uppgiften att klarlägga den kristna tron i dess egenart och är icke någon ny, sidoordnad uppgift.

I motsats till den på detta sätt kritiskt fattade teologien framstår den idealistiska religionsfilosofien såsom ovetenskaplig. Ovetenskaplig-

heten ligger då däri att den pretenderar att giva en vetenskaplig motivering av »religionen», under det att den i själva verket är en personligt religiös bekännelse, fördold i »filosofisk» dräkt. Det gives ingen vetenskapligt motiverad religion. Det gives vetenskap och det gives religion och det gives vetenskap om religionen, men det gives ingen vetenskaplig religion — religionen ligger på ett annat plan än vetenskapen. Skall religionsfilosofien därför alltfört äga vetenskapligt berättigande, måste dess uppgift bestämmas på helt annat sätt än som fallet var i den idealistiska »religionsfilosofien». Den måste, också den, avstå från all demonstration och apologetik samt inrikta sig på en undersökning av den specifikt religiösa »kategorien» samt ett fixerande av dennas plats i det mänskliga andelivet.¹

Av det föregående framgår att teologien icke kan träda i något som hälst positivt förhållande till idealistisk metafysik och världsåskådningslära, långt mindre betrakta denna såsom ett värdefullt stöd, såsom en grundval på vilken teologien skulle kunna bygga vidare. Det visar sig tvärtom, att en dylik idealism i dubbel måtto innebär en risk för kristendomstolkningen. För det första därför att idealismen alltid räknar med en vetenskaplig motivering av religionen. Så snart detta betraktelsesätt inverkar på kristendomstolkningen, blir följden med inre nödvändighet ett fördunklande av det faktum, att det i kristendomen är fråga om tro och ingenting annat än tro. Det

¹ Till det ovan sagda gör jag ett tillägg med hänsyn till vissa företeelser inom det nutida läget. Det förefaller understundom som om den gamla idealistiska religionsfilosofiens överhöghetsanspråk i förhållande till teologien numera på sina håll skulle överflyttats till psykologien. Man kan hålla före, att teologiens framställning av trons innebörd icke skulle göra tillfyllest samt att den behöver stödjas med en allmänt psykologisk bevisning. Det skulle så kunna uppvisas att »kristendomen» i själva verket överensstämmer med vad som kan uppvisas vara karakteristiskt för »människans eget väsen», med »det enligt människans och tingens natur nödvändiga». Att emellertid psykologien icke här kan äga större beviskraft än den gamla idealistiska religionsfilosofien ligger i öppen dag. Om möjligt ännu riskablare blir det, om man fortskrider därhän, att »psykologien» eventuellt skulle komma att korrigera trons syn liksom den gamla idealistiska religionsfilosofien på sin tid kunde tillåta sig att göra. En vetenskaplig framställning av den kristna tron kan icke företaga sig någonting annat än att med största möjliga klarhet och kritiska skärpa söka framställa den kristna trons egenart. Skulle man med anspråk på vetenskaplighet och i vetenskapens namn vilja företaga en korrigering av trons karakteristiska syn, skulle detta i själva verket blott betyda att man sammanblandat religiösa och icke-religiösa synpunkter.

är däremot icke fråga om några på teoriens väg vunna satser om Gud. Vill man uppställa sådana, ha de i grund och botten endast de tre bokstäverna g, u och d gemensamma med den kristna trons Gud. För det andra innebär idealismen en risk för kristendomstolkningen av den anledningen att all idealism ytterst går tillbaka till en från den kristna artskild religiös inställning, en inställning som närmast kan betecknas med ordet mystik. Den djupaste roten till all idealistisk spekulatation ligger, såsom redan platonismen visar, i »mystiken», den ligger däri att det djupaste »andligt» mänskliga övergår i det gudomliga och representerar ett stycke gudomligt väsen. Denna tendens ligger i själva verket till grund för all idealism, även om den kan vara än så konstfärdigt fördold. Detta betyder, med tydliga och grova ord sagt, att idealismen alltid i sig innesluter en tendens till självförgudning. Härmed hava vi emellertid redan kommit in på vår andra huvudfråga, frågan om den sakliga differensen mellan idealism och kristendom.

Återkalla vi i minnet den i det föregående givna historiska överblicken över förhållandet mellan kristendom och idealism genom tiderna, så erinra vi oss, att spänningen mellan de tvenne storheterna kunde taga sig många skiftande uttryck. Man kan emellertid jämförelsevis lätt urskilja vissa konstanta grunddrag. Vi kunna sammanfatta det som visar sig vara framför allt skiljande under tre huvudsynpunkter. 1). Idealismen äger alltid och allestädes ett monistiskt grunddrag. Detta leder därtill, att den aldrig äger samma klara och realistiska syn på det gudsfientligt onda som den kristna tron. Idealismen har alltid en benägenhet att i största möjliga mån undertrycka det dualistiska element, som utgör ett integrerande moment i den kristna trons utsyn. Därmed fördunklas och försvinner också det dramatiska perspektiv på historien och Guds handlande i densamma, som är kristendomen eget. 2). Härmed sammanhänger ytterligare, att idealismen kännetecknas av ett idealiserande av människan och hennes ställning. Detta tar sig uttryck i talet om det högre jaget, ett sublimerat jag i motsats till det empiriska, det inre och djupaste självet, själsgunden, den gudomliga gnistan¹ o. s. v. — det avgörande är här att »människo-

¹ I en uppsats betitlad Ariel och Caliban, några reflexioner kring kultur och kulturdebatt (Svensk Tidskrift, h. 8, 1931) fann jag följande ord: »om jag i min med-

naturen» i sig tänkes innesluta s. a. s. ett stycke gudomsväsen. Olikheten mellan denna idealistiska syn och kristendomen blir starkast markerad i sammanhang med den kristna synduppfattningen. Medan idealismen alltid har en outrotlig benägenhet att, försåvitt som den överhuvud talar om synd, sätta synden i människans »lägre» och »sinnliga» del, är det för kristendomen visst att synden i själva verket sitter just i »det andliga» hos människan, alltså icke i något yttre skikt utan just i »det innersta». Behöver jag tillägga, att denna kristna syn på människan i hennes förhållande till Gud naturligtvis icke innebär, att kristendomen skulle göra sig skyldig till en allmän och onyanserad svartmålning av det mänskliga med bestridande av att människan överhuvud skulle äga »någonting gott»? Behöver det sägas, att den nyss nämnda aspekten helt och hållet gäller människan *coram Deo*? Detta förminskar emellertid icke motsättningen till idealismen. Från kristen synpunkt är människan icke delvis ett stycke gudomsväsen. En dylik synpunkt är tvärtom, kristligt sett, självför-gudning, avguderi. 3). Den tredje huvudmotsättningen rör gudsbilden. Det kan sägas, att det idealistiska gudsbegreppet i tvenne avseenden röjer sin artskillnad från den kristna trons gudsbild. För det första möter oss i idealismen ett abstrakt gudsbegrepp i stället för den kristna trons levande och handlande Gud. Det betyder därvid föga, om idealismens gudsbegrepp är orienterat i deistisk eller i panteiserande riktning, om det försöker att också hävda den gudomliga »transcendensen» eller det är ensidigt immanent till sin struktur, om det tilläventyrs skulle vilja tala om gud såsom »den absoluta personen». Hur det än utformas, så blir det därvid att ett abstrakt guds-begrepp träder i stället för den kristna trons levande och handlande Gud. För det andra är idealismens gudsbegrepp ett humaniserat

människa icke ser en varelse, som är delaktig av en liten gnista av den gudomliga elden och som därigenom har ett självständigt värde, utan om jag i henne blott ser ett högt utvecklat djur, då är all altruism och människokärlek omotiverad». Förf. menar, att den kristna kärlekstanken under angivna förhållanden skulle omöjliggöras. Först kan frågas: varför detta alternativ — *antingen* ett stycke gudomsväsen *eller* ett djur? Varför icke rätt och slätt låta människan vara vad hon är: människa? I själva sakfrågan måste sägas att den kristna kärlekstanken just karakteriseras därav att kärleken här icke är beroende av något värde, som föremålet skulle äga, att den kristna kärlekstanken i själva verket äger just den karaktär, som här förmenas vara orimlig, nämligen den att vara spontan och »omotiverad».

gudsbegrepp. Denna sats kunde närmast synas stå i motsatsförhållande till vad som nyss framhållits angående gudsbegreppets abstrakta prägel samt ytterligare strida mot den skräck för s. k. antropomorfistiska föreställningar, som brukar höra samman med ett »filosofiskt renat» gudsbegrepp. Icke desto mindre visar en överblick över det inflytande, som idealistiska föreställningar utövat på kristendoms-tolkningen, att detta inflytande genomgående lett till en »humanisering» av gudstanken. Allra tydligast framträder detta drag inom den från upplysningstiden utgående, av idealismen mäktigt påverkade teologiens skede. En idealisering av det mänskliga motsvaras av en humanisering av det gudomliga. Gudstankens humanisering visar sig däri, att den kristna tanken på Gud såsom den i förhållande till värld och människa. Suveräne icke i något avseende kommer till sin rätt, varken när det gäller den gudomliga kärlekens skapelsegärning eller domsgärning eller frälsningsgärning.

I själva verket blir den avgörande prövopunkten för frågan om förhållandet mellan kristendom och idealism till sist frågan om den gudomliga kärlekens art. All »uppgörelse», som icke når fram till denna huvudpunkt, stannar på halva vägen samt blir sakligt otillfredsställande. Det är gott och väl, att man, såsom den dialektiska teologien, inriktar sig på att klarlägga den olikhet, som föreligger i fråga om skapelsetanken — när man därjämte särskilt uppehåller sig vid tanken på Gud såsom person, har detta en mera underordnad betydelse, försåvitt som det visar sig, att personbegreppet också kan tagas i tjänst hos en för den kristna tron främmande gudstanke. Men det är som sagt ingen fråga om att icke skapelsetron är en för klarläggandet av artskillnaden mellan kristendom och idealism viktig instans, detta så mycket mer som denna, enligt vad vi i det föregående sett, ofta nog fått vara en inkörsport för idealistiska omtolkningar. En väsentlig sak är emellertid då att den kristna skapelsetron ses i sitt faktiska sammanhang med den gudomliga kärleken. Eljest blir bilden ensidig och man föres lätt, såsom fallet är i den dialektiska teologien, till en omtolkning i motsatt riktning mot idealismen, till en metafysisk dualism. Men den kritiska undersökningen av förhållandet mellan kristendom och idealism kan icke avslutas med frågan om skapelsens innebörd. Den måste fortskrida till domstanken och

frälsningstanken, båda sedda i oupplösligt sammanhang med varandra, alltså till en undersökning av vad den gudomliga kärleken såsom dömande och frälsande innebär. Här framträder då den kristna trons radikala motsättning såväl mot varje ansats till självförgudning som mot varje ansats till självfrälsning, vore denna än så omsorgsfullt fördold. Framför allt framträder här den art, som den gudomliga kärleken för kristen tro äger: Guds kärlek är spontan, den är icke motiverad av någon mänsklig kvalitet och frälsar på självutgivelsens väg. Vi förstå här varför inkarnationstanken i den gamla kyrkan så starkt framträder såsom bäraren av motståndet mot »helleniseringsprocessen». Vi förstå också varför Paulus talade om Korset såsom en dårskap för grekerna. Att den gudomliga kärleken tagit gestalt i ett ringa mänskligt liv och att dess suveränitet visar sig i självutgivelsens offergärning är och förblir en anstöt för all äkta idealism.

6. NÅGRA SLUTANMÄRKNINGAR.

Den föregående framställningen har gått ut på att klarlägga den principiella artskillnaden mellan kristendom och idealism. Om det faktiskt föreligger en dylik artskillnad, är saken givetvis bäst betjänt av att denna fixeras så skarpt som möjligt. I detta krav överensstämmer vi med den dialektiska teologien. Vår invändning mot denna teologis uppgörelse med idealismen är icke att den skulle dragit upp en alltför skarp gränslinje utan tvärtom att gränslinjen icke blivit tillräckligt skarp. Man är negativt bunden i idealismens frågeställningar och kommer därför att ställa en metafysisk dualism såsom motsats till en metafysisk idealism. Ytterst beror detta därpå, att den dialektiska teologien icke trängt tillräckligt djupt in i den kristna positiviteten eller m. a. o. därpå att den kristna trons syn på Guds agape icke kommit till sin rätt. Men intet är i själva verket mera väsentligt för ett klarläggande av kristendomens egenart och därmed också av dess förhållande till idealismen än en klar insikt i vad Guds agape rätteligen innebär för kristen tro.

Det är möjligt, att en och annan skulle vilja göra den anmärkningen mot de utredningar, som företagits i denna artikel, att de visat

en bristande uppskattning både av idealismens allmänna betydelse och av dess betydelse för kristendomen och kristendomstolkningen. I så fall vill jag ytterligare understryka, att huvudavsikten här varit ett principiellt klarläggande av artskillnaden mellan kristendom och idealism. Det är en sak att vilja klarlägga den principiella åtskillnaden och en annan sak att historiskt undersöka den betydelse idealismen kan ha ägt såväl i allmänhet som särskilt för kristendom och teologi. Vad det sistnämnda — idealismen och teologien — beträffar, ha vi ju i det föregående till belysning av den principiella åtskillnaden varit nödsakade att fästa uppmärksamheten på de risker för en djupgående omtolkning av det karakteristiskt kristna, som de idealistiska inflytandena fört med sig. Men saken har naturligtvis också andra sidor. En sak, som man i så fall icke får förbise, är att den s. k. filosofiska idealismen icke bara varit en idealistisk världsåskådningslära och en bakom denna liggande, från kristendomen artskild religions-typ, utan att det vid sidan härav också varit fråga om filosofiskt arbete i egentlig mening eller m. a. o. om begreppsutredningar, som kunnat äga direkt betydelse också för det rent teologiska arbetet. För frågan om idealismens betydelse för kristendomen såsom sådan må vidare beaktas, dels att man härvid måste taga i betraktande skilda tiders olikartade historiska förutsättningar, dels att idealismen själv icke varit någon från kristendomen isolerad storhet, utan att den under historiens lopp till mycket stor del varit bestämd av och hämtat sin egentliga kraft från kristna tankar — alldeles särskilt var ju detta fallet med den klassiska idealismen under 1800-talet. Från denna synpunkt sett är det förklarligt, att man under denna tid så gärna betraktade idealismen såsom en kristendomens bundsförvant och såsom en vägrödjare för det positivt kristliga. Så är frågan om kristendom och idealism historiskt sett en utomordentligt komplicerad fråga. Men dessa komplikationer få icke förhindra oss att eftersöka och fastställa den principiella artskillnaden mellan de tvenne storheterna.

Till sist några reflexioner om det nutida läget. Under förra hälften av 1800-talet stod idealismen på höjden av storhet och makt. Den ansats, som gjorts under upplysningstiden hade nu fullföljts och lett till uppbyggandet av de stora, universella systemen. Liksom under medeltiden de stora skolastiska systemen knutit samman antik idea-

lism och kristendom, förbundo 1800-talssystemen modern idealism och kristendom. På båda hållen avsåg man att nå fram till en allomfattande världs- och livsåskådning. Men liksom den medeltida »synthesen» gick sin upplösning till mötes inom skolastikens egen ram, sker också under 1800-talets senare hälvt detsamma med den senare tidens monumentala system. Också den från upplysningen stammande nya »kultursynthesen» går sin undergång till mötes. Olika faktorer voro därvid verksamma. Största uppmärksamheten väckte väl närmast anloppen från den s. k. naturalistiska världsåskådning, som nu svepte fram som en stormvind. Naturalism contra idealism var den frågeställning, i vilken tiden levde. Också naturalismen byggde på samma illusionära förutsättning som förut idealismen, den nämligen att vara en »vetenskaplig» världsåskådning. Men mitt under de häftiga meningsbrytningarna utförde, mindre påaktad, den kritiska filosofien sitt arbete, upplösande det sken av vetenskaplighet, med vilket de båda kämpande rivalerna — idealismen och naturalismen — smyckat sig. Teologiens män förstodo icke alltid situationen. Inför den anstormande naturalismen menade de sig icke sällan böra söka stöd hos den vacklande idealismen och göra gemensam sak med denna. Ett dylikt ställningstagande hade till följd, att kristendomen blott alltför lätt kom att betrakas såsom en parasit på idealismens träd, alltså helt och hållet beroende därav att detta träd stode på fast rot. Å andra sidan kunde också idealismens män, i den mån de insågo lägets osäkerhet, vilja söka stöd hos kristendomen; men de gjorde då detta med bibehållande av sina gamla överhöghetsanspråk, alltså med pretention på att få vederbörligen tillskåra kristendomen efter den idealistiska måttstocken. I detta läge måste det i själva verket bli en tvingande uppgift för teologien att principiellt och sakligt klarlägga kristendomens verkliga förhållande till idealismen. Uppgiftens nödighet förminskas icke av det faktum, att idealismen såsom världsåskådning icke längre har samma starka ställning som i gamla dagar. Den är, teologiskt sett, nödvändig först och främst av den anledningen att teologiens huvuduppgift är och förblir klarläggandet av kristendomens egenart samt att denna egenart i väsentlig mån fördunklats genom det inflytande som idealistiska tankegångar sedan gammalt och icke minst under det skede,

som tar sin början med upplysningen, utövat. Det kan vidare vad idealismens ställning i nutiden beträffar tilläggas, att även om idealismens tid som systembyggande världsåskådningslära väsentligen torde vara förbi, så har idealismen icke därför upphört att vara en faktor att räkna med: den har, kunde man säga, i stor utsträckning dragit sig tillbaka till den religiösa grund, från vilken den en gång utgått, den står mer eller mindre såsom synonym med en religiositet av mystikens typ. Det är givetvis av vikt, att kristendomens egenart i förhållande till denna blir vederbörligen undersökt och fixerad.

Betyder detta »renodlande» av det egenartat kristna, denna upplösning av sekelgamla band mellan kristendom och idealism en »isolering» av kristendomen, ett uppgivande av betydelsefulla anknytningspunkter, anläggandet av ett snävare perspektiv än det som föresvävade den gamla sammanbyggnadsteologien? Farhågor i denna riktning kunna göra sig förnumna. Härtill måste svaras att ett förstående av kristendomen i dess egenart icke är detsamma som en »isolering» av kristendomen. Är kristendomen av den beskaffenheten att den har ärende till människolivet i dess helhet, så kan den icke rimligen isoleras därigenom att dess egenart klarlägges. Däremot är det obestriddligt, att ett dylikt klarläggande av det karakteristiskt kristna i sig innesluter ett uppgivande av många traditionella tankar om en slags teoretisk demonstration av »kristendomens sanning». Alla dylika apologetiska strävanden innebära emellertid ett misskännande av trons art och livsbetingelser. Ju mindre man i detta avseende hänger sig åt illusioner dess bättre. Kristendomen är själv sitt eget »försvar». Man kan icke rimligtvis önska sig den tid tillbaka, då teologer nära nog kunde falla i extas, om de hörde en »filosof» tala om »Gud». Dylikt ängsligt sneglande efter auktoriteter var föga hedersamt för teologiens representanter. Men kommer någon och säger, att perspektivet blivit förkrympt och förlorat sin universalitet, om kristendomen får vara vad den är och s. a. s. stå på egna ben, då bevisar detta ingenting annat än att vederbörande icke fattat vad kristendomens egenart innebär.

Såsom av det föregående framgår kommer frågan om den kristna trons förhållande till idealismen att kretsa kring tvenne huvudpunkter: den metafysiska, på rationell väg vunna världsåskådningen samt den på »mystikens» väg vunna religiositeten. Konfrontationen ligger i det senare fallet på ett djupare plan än i det förra, alldenstund det nu är fråga om en motsättning av direkt religiös art.

Med hänsyn till den metafysiska världsåskådningen kan man på goda grunder tala om en samverkan mellan teologisk och filosofisk kritik. Den teologiska kritiken uppvisar, att den rationella metafysiken är något artsilt från, något helt annat än den kristna tron. Den filosofiska kritiken uppvisar, att en filosofi, som verkligen gör skäl för namnet *kritisk*, aldrig kommer utöver det antropologisk-kosmologiska området. Detta gäller då även om religionsfilosofien, vilken såsom filosofi icke kan leda längre än till det antropologiskas yttersta gräns.

Därmed för den kritiska analysen av idealismen såsom metafysisk världsåskådning frågan om kristendom och idealism ned till det djupaste planet. Idealismen har sina djupaste rötter i en religiositet av »mystikens» typ och konfrontationen av kristendom och idealism blir därför ytterst en konfrontation av denna religiositet och den kristna tron. Det avgörande ligger då däri, att mystikens religiositet finner det gudomliga i något högsta mänskligt, i det sublimerat mänskliga, under det att däremot för den kristna tron Gud framträder såsom den med människan handlande Guden. Det visar sig också, att en dylik mystik, så snart den utövat inflytande på kristendomstolkningen, ofelbart lett till en upplösning av den kristna trons karakteristiska gudsbild — bort från den kristna trons egenartade syn på den gudomliga kärlekens innebörd till ett i sista hand kvalitetslöst gudsbegrepp. Detta betyder från en annan sida sett, att motsättningen mellan den kristna tron och mystikens religiositet befinnes ligga däri, att frälsningen för denna senare icke är en frälsning sola gratia utan alltid mer eller mindre en självfrälsning, ja, i grund och botten ett stycke människoförgudning.

Det var i själva verket just på denna punkt Luther en gång fann motsättningen ligga, när han dundrade som bäst mot att »ratio» trädde i trons ställe och samordnade ratio och lex såsom tvenne falska vägar till Gud. Grundligt skulle man misstolka Luthers intentioner, om

man tydde dylika ord så, som om den mänskliga tanken överhuvud icke skulle ha något med tron att beställa — själv gör han sitt yttersta för att med tankens skarpaste vapen klarlägga den kristna trons innebörd. Luthers polemik ligger i stället helt och hållet i linje med hans sola-gratia-princip och gäller intet annat än varje form av självfrälsning. Det är i denna mening han bestrider ratio all rätt, vare sig det är fråga om högtflygande spekulationer om det gudomliga majestätet eller om djupborrningar, som avse att finna Gud i »själens grund».

Den »klassiska» 1800-talsidealismen anknöt med en viss förkärlek till den gamla lutherdomens formel »finitum capax infiniti», tagande den till intäkt för sina spekulationer om det gudomligas immanens i det mänskliga. Nutida opposition mot immanensspekulationen har däremot understundom sökt stöd i den gamla reformerta formeln »finitum non capax infiniti» samt använt denna som illustration av sin egen negativt metafysiska, metafysisk-dualistiska inställning. Dessa tydningar av de gamla formlerna kunna i viss mån åskådliggöra de risker, som voro förbundna med dem. Den kristna trons karakteristiska syn skulle däremot kunna uttryckas i formeln: *Divinum capax humani*.

OM KRING JESU GUDSRIKESTÄNKE

AV PROFESSOR ANTON FRIDRICHSEN, UPPSALA

Frågan om den bibliska Gudsrikestänkens innebörd har den moderna gammaltestamentliga forskningen gjort en viktig insats: Den har bl. a. låtit oss få en inblick i, att redan i kungatidens Israel var tron på Guds herravälde *dubbelsidig* och spänningsfylld. Jahve var *Israels* konung, och landet, som bredde sig omkring rikshuvudstaden och helgedomen, var hans domän. Så till vida var hans herravälde ett alltid verkligt och verkande faktum. Men Jahve var även *världens* skapare och herre, och här låg spänningen, ty här rådde motstånd. Världsskapelsen skedde genom kuvande av kaosvidundren, och denna seger fick alltid sedan med vissa mellanrum förnyas. Ty demonien, som utgick från kaosmakterna, var alltid verksam och frätte på kosmos, uppenbarade sig i de hedniska världsmakterna och hotade genom dem det heliga folket. Mowinkel har öppnat denna religiösa tankevärld för oss och gjort det ganska sannolikt, att nyårsfesten firades och upplevdes som världens nyskapelse och Jahves tronbestigning med seger över fienderna under det att kultroppet dånade: »Jahve har tillträtt kungaväldet! (*Jahveh malak*)».¹

Denna kosmiska aspekt är uppenbarligen icke bara en konventionell ram omkring Guds herravälde över sitt eget folk, utan båda tankarna stå i strängt organiskt samband: Israel är kärnan i kosmos, i den skapade och av Gud behärskade världen, och är därför i allra högsta grad beroende av Jahves världshärskareställning. Endast om Jahve hävdar denna ställning, kan han och hans folk leva tillsammans i lycka och välsignelse. De historiska förhållandena och händelserna gjorde, att Jahves världsherravälde alltid var ett aktuellt problem. Israel kom så småningom att leva i ett konstant politiskt stormcentrum, och genom en rad av allvarliga katastrofer fullbordade sig till slut det fullständiga sammanbrottet.

¹ S. Mowinkel, Psalmenstudien II. Kristiania 1922.

Udvergången och exilen betydde icke Jahvetrons udvergång, tack vare profetismen, som hade predikat Jahves straff över sitt olydiga och otrogna folk. Världsmakterna voro visserligen Djävulens inkarnationer men på samma gång även Guds redskap till att tukta Israel. Därmed var grunden lagd till den *eskatologiska* Gudsrikestanken, hoppet om återupprättelsen, som möter oss redan hos Deuterocesaja, där förknipat med en egendomlig, på djupa religiösa erfarenheter grundad försöningsstanke. Deuterocesaja uppvisar den gamla förbindelsen av Gudsriket i Israel och Gudsherraväldet över hela världen. Det senare är i viss måtto förutsättningen för det förra: i kraft av sitt världsherravälde återställer Jahve sitt folk, och sedan samlar sig hela världen undrande och tillbedjande omkring Jerusalem.

Detta är utgångspunkten för Gudsrikestankens historia i judendomen under de fyra sista århundradena före vår tideräkning. Denna historia kan i stort sett karaktäriseras som en ständig spänning mellan folkligt-profetiska framtidsdrömmar och aristokratisk-nomistisk kvietism. Det skedde en klyvning i Gudsrikestanken: Å ena sidan kom att stå det populära, av ressentiment och religiös fanatism burna messianska hoppet, som ständigt var redo att bryta ut i uppror mot den hedniska världsmakten; å andra sidan den individualistiska lagfromheten, som egentligen hade nog i sysslandet med Toran.

H. H. Schaefer¹ har i en spirituellt aperçu påpekat den motsättning, som från början rådde i den efterexilska menigheten mellan profetism och lag. Esra gjorde Toran till den sista och enda instansen i det andliga livet under åsidosättande av profetismen, i vilken han såg en fara. Upp mot svärmeriet satte han medvetet och med blivande resultat den andliga disciplinen. Visserligen har mystisk fromhet, gnostisk spekulation och apokalyptiskt svärmeri under den följande tiden inträngt i judendomen, men de ha ej kunnat angripa och upplösa dess kärna: »Att i judendomen ständigt på nytt förnuftets och den klara plikt känslans anda har segrat över gnosos och dunkel irrationalism och så hållit judendomen vid liv, det är Esras arv.»

Esra skapade den »normala» judendomen. Jesus har icke framgått ur den, tvärtom, han angrep den, bekämpade den och bragte så till fullbordan en gammal men alltid ny motsättning inom den judiska

¹ Esra der Schreiber. Tübingen 1930, s. 69—71.

menigheten. Jesus hade sina andliga rötter i den antiortodoxa judendomen, som hade bildat sig som en tredje huvudströmning bredvid den folkliga messianismen och den aristokratiska fariseismen och dess skriftlärdom. Att Jesus härstammade från denna icke-officiella miljö, röjer sig redan däri, att han gör termen »Guds rike» till det stora slagordet i sin förkunnelse. Ty visserligen var skriftlärdomen icke främmande för termen *malkuta dischemajja*, men detta ord spelade alls ingen huvudroll i den ortodoxa lagfromheten. Denna talade i vissa förbindelser om »Himmelriket», och det i dubbel mening: dels i eskatologisk mening om det tillstånd, som skulle inträda, när Gud uppenbarade sin makt och härlighet för alla folk; dels om den fromma underkastelsen under lagen (»ta på sig Himmelriket[s ok]»).¹ Men det är betecknande, att mellan dessa två aspekter av Gudsriketanken bestod ingen inre förbindelse, dubbelheten var mekanisk. Det visar, att »Guds rike» endast hade en konventionell plats inom nomismen. Denna hade visserligen icke kunnat hålla sig alldeles oberörd av apokalyptik och profetism; men Esras ande var ändå det starkaste elementet i den officiella judendomen och neutraliserade alla främmande inslag genom att infoga dem i sitt lösa, elastiska dogmkomplex.

Främmande inslag i judendomen ha ej saknats under de efterexilska århundradena, tvärtom: med väldig makt bröto nya religiösa stämningar och tankar in i judendomen och tillmötesgingo djupa religiösa behov inom densamma. Det är den till sitt ursprung iranska *apokalyptiken*, som Gudsriketanken upptar i sig och smälter ihop med.² Denna apokalyptik stod till sitt väsen och sin stämning den folkliga messianismen närmare än den ortodoxa lagfromheten, ja, den var den senares antipod, fruktades och föraktades av den, och besvarade detta förakt med den skarpaste religiösa kritik. I apokalyptiken är huvudsaken allt det, som nomismen avskyr: Gnosis, spekulation, svärmisk längtan, exstatisk fjärrblick.

Hölscher³ har framhållit, att de apokalyptiska strömningarnas starka spridning inom den palestinensiska judendomen till stor del

¹ Billerbeck, Kommentar 3. N. T. aus Talmud und Midrasch. I München 1922, s. 172 ff.

² August Freiherr von Gall, Basileia tou Theou. Heidelberg 1926.

³ »Problèmes de la littérature apocalyptique Juive» i Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses 9 (1929), s. 101 ff.

hängde ihop med dess roll i den stora nationella rörelsen under makka-beerna. Den inre förutsättningen för att den nya visheten skulle slå rot hos judarna var, att den gamla judiska fromheten hade gjort bankrutt (Job, Predikaren), och att vida kretsar kände behov av en ny orientering. En sådan erbjöd sig i apokalyptiken. Esras arvtagare fick till en början tolerera de nya lärorna; den religiösa entusiasmen som följde med dem, behövdes som bundsförvant i kampen mot modernismen, som omkring 200 f. K. hade fått makten i Jerusalem och hotade att utrota den fäderneärvda religionen. Förblivande minnen av detta sitt förbund med apokalyptiken bevarade fariseismen genom att helt tillägna sig uppståndelsetron och genom att kanonisera Danielsboken. Men förövrigt gick utvecklingen inom fariseismen i riktning av att återvända till de gamla traditionerna och avlägsna allt, som påminde om svärmeri och utopi. Hand i hand med den religiösa konsolideringen gick utskiljandet av alla politiskt revolutionära element. Sedan Judeen efter Arkelaus kommit direkt under romersk förvaltning, slöt fariseismen fred med Rom, och den aktivistiska gruppen av fariseerpartiet organiserade sig som egen sekt.

Den apokalyptiska fromheten måste under dessa förhållanden föra en undanskynd tillvaro som en sekt av tvivelaktig renlärighet. Så mycket högre var den religiösa temperaturen, så mycket skarpare kritiken av den officiella fromheten. Det var en utpräglad pietism med alla konventikelnas kännemärken. Och här var »Guds rike» ett huvudord, en central term. Allt var inställt på det kommande genombrottet av det hinsidiga, på världsundergången och den kosmiska nyfödelsen. »Gudsherraväldet», som skulle avlösa Satans tyranni i denna tidsålder, var en eskatologisk storhet, ett föremål för brinnande längtan, ivriga beräkningar och brokiga fantasier.

Gudsrikestanken inom dessa kretsar var alltså övervägande eskatologisk. Det låg en djup avgrund mellan denna tidsålder och den kommande, det rådde dem emellan en motsättning som mellan mörker och ljus, mellan död och liv. *En radikal pessimism* är bakgrund och förutsättning för denna Gudsrikesförväntan. Inställningen till denna aion är rent negativ: Att hålla sig obefläckad av världen och leva i ständig bot och ödmjukhet inför Gud är den religiösa livsuppgiften.¹

¹ Jfr W. Sattler, *Die Anawim im Zeitalter Jesu Christi*. I Festschrift för Jülicher, Tübingen 1927.

Vi ha därmed karaktäriserat den närmaste historiska bakgrunden för Jesu förkunnelse av Gudsriket: Det är den apokalyptiska pietismens radikala pessimism och övervärldsliga hopp. Hur har Jesus förvalt och gestaltat detta arv, som han närmast övertog från sin lärofader Döparen? — Svaret på denna fråga kan ges genom att hänvisa till, att Jesu förkunnelse av Gudsriket sammanfattas i dessa ord: »*Tron evangelium!*»¹ Däri ligger, att Gudsriket i Jesu mun icke bara är den kommande domen och saligheten, utan att det möter människorna här och nu. Och förutsättningen för detta budskap är återigen, att Jesus är övertygad om att komma med uppfyllelsen, m. a. o. är övertygad om att vara Guds Messias. Endast om Jesus visste sig korad till att förkunna Gudsriket såsom dess Messias, kunde han förkunna det som ett »evangelium», ett förlossande, befriande, saliggörande budskap. Ty genom Messias har den övervärldsliga verkligheten trätt in i världen, Gudsriket är Messias' sfär, och den som kommer in i denna sfär, i Messiasmenigheten, han tillhör redan Gudsriket och bäres och genomtränges av dess krafter.

Rör sig Jesu tankegång på denna linje? Svaret måste bero på en kritisk granskning av den äldsta evangeliska traditionen. En sådan granskning kan givetvis icke ifrågakomma i detta sammanhang. Materialet är, som bekant, mångtydigt, och åsikterna gå isär. Här skall endast hänvisas till en viss grupp av Jesusord, som bilda en formell enhet, nämligen hans bildord och liknelser. I dessa beståndsdelar av traditionen ha vi ett källmaterial, som genom sin egendomliga formning framträder såsom gemensamt till sitt ursprung. Med större sannolikhet än något annat traditionsstoff kunna vi härleda liknelserna från en och samma källa och det från Jesus själv; ty vi veta med största visshet, att han med förkärlek begagnade bildtalet i sin förkunnelse. Det är därför den metodiskt fördelaktigaste utgångspunkten man kan välja, om man utgår från bildtalen.² Vilken åskådning om Gudsriket finna vi i Jesu bildord och liknelsetal? Denna fråga förtjänar en

¹ Det torde vara övervägande sannolikt, att redan Jesus har betecknat sitt budskap som »evangelium», jfr J. Schniewind, *Evangelion*. Gütersloh 1927.

² Jag har tidigare behandlat andra delar av traditionen, jfr denna tidskrift 1928, s. 355 ff.; 1929, s. 299 ff.

grundlig undersökning; i det följande må några spridda observationer komma till orda.

Vi rikta då först tanken på de två korta bildorden om skatten i åkern och den dyrbara pärlan: I sin glädje gick mannen bort och sålde allt vad han ägde och köpte åkern, köpte pärlan. Bakom dessa bilder ligger en viss, konkret andlig realitet: Vad är det för en skatt, som framkallar den entusiastiska glädjen, som offerar allt för att vinna sitt föremål? Säkert icke bara budskapet om det snart kommande Gudsriket och övertygelsen om att vara kallad till att få del i den kommande världen, utan glädjen över att *ha funnit* skatten, *funnit* pärlan är i första hand glädjen över att ha funnit och fått Gudsriket i Jesu efterföljd. Vi måste i detta sammanhang tänka på den scen, där man frågar Jesus, varför hans lärjungar icke fasta så som Johannes' och fariseernas lärjungar. Jesus svarar med en motfråga: »Kunna väl bröllopsgästerna fasta, så länge brudgummen är hos dem?» Det är glädjen över »brudgummen», som är kärnan i glädjen över Gudsriket: Han är skatten och pärlan, för vilken allt måste offeras.¹

Det är ett innerligt samband mellan Jesus och Gudsriket. Hemligheten i Jesu Gudsrikestanke ligger just i det sätt, varpå han själv uppfattade sitt personliga förhållande till Gudsherraväldet. Det är på denna viktiga punkt, som vi i synnerhet måste rådfråga Jesu bildtal.

Vi äro då i det gynnsamma läget, att vi ha tre liknelser, som ge oss en inblick i Jesu tolkning av den verklighet han stod mitt uppe i och kände sig djupt förknippad med. Det är parablerna om senapskornet, surdegen och om säden, som växer av sig själv. Dessa liknelser visa oss, om vi tolka dem tidshistoriskt och icke ut från moderna föreställningar, vad Jesus tänkte om Gudsriket: Gudsherraväldet är ett *mysterium*, men ett mysterium, som vi kunna klart skönja, och som vi med den fullaste visshet kunna räkna med. För att förstå innebörden av dessa bildtal måste vi bortse från vår egen naturuppfattelse och tänka oss in i den antika. Vad som sker i naturen, är för den antika människan varje gång ett under, ett vittnesbörd om en hemlighetsfullt alstrande skaparkraft. De gamle kände icke begreppet naturlag. De voro naturligtvis på det klara med, att naturens liv i stort sett rör sig i regelbundna former och fasta rytmer. Därav drogo de emellertid icke

¹ Jfr J. Jeremias, *Jesus als Weltvollender*. Gütersloh 1930.

den slutsatsen, att naturen ledes och regleras av en opersonlig immanent lag, utan naturens regelbundna livsprocess var för dem ett vittnesbörd om den skapande gudskraftens orubbliga trohet, som bereder människornas och djurens livsmöjligheter. Vi kunna därför med obetingad säkerhet räkna med skeendet i naturens värld, räkna med undret att det lilla senapskornet till slut står där som ett träd, att den lilla surdegen, som försvinner i mjölet, sätter liv i den stora, döda degen. När Jesus illustrerar Gudsriket med bilder från växtlivet, så vill han därmed säga, att lika säkert, som vi räkna med undret i naturen, lika säkert kunna vi ock räkna med det i Gudsriket. Ty den gudomliga skaparekraften är densamma både i naturen och i Gudsriket. Därför kan Jesus i sin predikan om Gudsherraväldet hänvisa till naturens liv, icke bara som en illustration utan även som *bevis* för de andliga realiteterna.¹

Om nu det underbara resultatet av skapandet i naturen motsvarar det fullt uppenbarade Gudsriket, vad motsvarar då i andens värld de förberedande stadierna i naturskeendet? Uppenbarligen *Jesus själv, hans ord, hans kraftgärningar, hans Messiasmenighet*. Ty endast från dessa nu synliga företeelser — »tecken» — kunde man sluta till den kommande fulländningen i analogi med slutsatsen från kornet och degen. Jesus och hans verksamhet är uppenbarelse av Gudsrikets kraft och på samma gång förbud om fulländningen. Med samma säkerhet, som man kan påräkna, att ur senapskornet blir trädet, med samma säkerhet kan man veta, att de glimtar av Gudsrikets underbara krafter, som uppenbara sig genom Jesus, skola utmynna i den stora uppenbarelsen av Guds härlighet på den yttersta dagen.

Men det hela är ett *mysterium*. Endast den, som äger de inre förutsättningarna, kan skönja vad som försiggår och tolka det rätt. Så är Jesus själv ett mysterium: »Ingen känner Sonen utom Fadern». Ordet om »stötsten» och »tro» höra på det allra närmaste samman med den historiske Jesus, hans verksamhet och förkunnelse. Israels ödestimme har slagit i och med Jesu uppträdande, nu måste mänskorna ta sin avgörelse för eller emot honom. Därmed avgöra de sig — kanske utan att veta det — för eller emot Gudsriket, som är koncentrerat i Jesus och hans Messiasmenighet.

¹ Jfr mina observationer till A. Nygren i denna tidskrift 1929, s. 34 ff.

Men liknelserna föra oss ännu ett steg längre in i Jesu livssyn: Vi skönja *det ondas mysterium*. Icke bara Gudsrikets underkrafter äro verksamma i världen, utan även en demonisk makt driver sitt förfärliga spel med människorna och kämpar mot Gudsriket och dess sändebud med dödlig fiendskap. Även detta får sin illustration från naturens liv: Liknelserna om Såningsmannen och Ogräset i vetet ger plastiskt uttryck åt denna erfarenhet och övertygelse. Även vad det onda beträffar, råder det en parallellism mellan naturen och andens värld. I naturen verkar icke bara den underbara skaparkraften utan även förstörande makter. Talrika faror hota sädeskorntet, som är sått på åkern; det frodiga ogräset breder sig bland vetet. Det finns en anomali, som gör sig gällande mitt i Guds underbara, fruktbara, välsignade värld. Så är det även i människolivet: En demonisk makt härjar det, och Gudsrikets upprättelse betyder först och främst, att denna makt för alltid besegras och förintas. Därför äro Jesu kraftgärningar, när han driver de onda andarna ut ur de arma besatta människorna, den största och härligaste uppenbarelsen av Gudsriket genom Messias. Men intill domen kommer Gudsriket och Satans verksamhet att bestå jämsides med varandra och brottas med varandra i det fördolda och uppenbart. Parabeln om ogräset i vetet målar Jesu syn på situationen under återstoden av denna tidsålder: »Låt dem växa tillsammans!»

Återigen hänvisas vi till parallellismen mellan naturen och Gudsriket, och denna parallellism har, såsom redan antytts, utan tvivel av Jesus blivit uppfattad som allt annat än tillfällig, den beror på ett djupt inre sammanhang: Även naturen hör med till Gudsriket, och Gudsrikets upprättelse betyder tillika *återställandet av den ursprungliga skapelseordningen*, av Paradistillståndet.¹ Demonien i naturen motsvarar därför fullständigt Satans makt över människorna. Vi återfinna följaktligen i Jesu ord om naturens liv precis den samma irrationalitet, som präglar hans syn på människornas läge: Å ena sidan, hänvisar han till naturens skönhet, rikedom och aldrig sviktande livskraft; å andra sidan räknar han med fördärvsmakterna som en regelbunden, oundviklig företeelse. Upplösningen av denna antinomi ligger i skapelsetanken, som betingar det grundläggande förhållandet, i

¹ Jfr Jeremias, Jesus als Weltvollender.

jämförelse med vilket det onda är endast en anomali och som sådan visserligen en olycka och en förbannelse men dock icke mäktigt att förstöra och upphäva det genom skapelsen ursprungligt satta. Jesus kan därför förmana människorna till obetingad tro på Gud och full sorglöshet under hänvisning till fåglarna under himmelen och blomorna på marken. Och han kan stärka övertygelsen om Gudsrikets tillkommelse genom att peka på det hemlighetsfulla, oemotståndliga fullbordandet av livsprocessen i växtlivet. Men han talar också öppet om anomalin och riktar blicken mot dess upphävande i fulländningen. Denna dubbelsidighet ligger i den messianska inställningen med dess intensiva upplevelse av glädjen och kraften och på samma gång av gränserna och motståndet, hindren och hämningarna, som göra, att upplevelsen alltid förenar sig med längtan, likasom det etiska förhållandet, som skapar och fyller ögonblicket, färgas av ansvaret inför den slutliga domen.

*

Jesu Gudsrikestances ursprung i den apokalyptiska pietismen ligger i öppen dag; en kosmisk spänning urladdar sig genom hans ord och gärningar. Men på samma gång är det klart, att Jesus har revolutionerat den apokalyptiska fromheten genom att såsom Messias förkunna evangelium. Genom att uppträda som representant för Gudsriket med evangelium i det heliga folket sprängde Jesus den apokalyptiska pietismens begränsning och grundlade ett positivt eller rättare sagt superlativt förhållande till världen: *Ett liv i Gudsrikets kraft*. Denna kraft koncentrerar sig i Messias och *Messiasmenigheten*, och här ligger ett problem av den största historiska betydelse: Vad betydde lärjungaskaran för Jesu Gudsrikestanke och messianska verksamhet?¹

¹ Ett viktigt bidrag till belysningen av denna fråga har i dagarna givits av Heinz Dietrich Wendland i ett större arbete: »Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus. Eine Studie über den Zusammenhang von Eschatologie, Ethik und Kirchenproblem» (Gütersloh 1931, 255 sidor).

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Det stora tyska encyklopediska verket *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* föreligger nu i och med det nyligen utkomna femte bandet färdigt i sin andra, fullkomligt omarbetade upplaga. Det har lyckats redaktionen att med utsökt precision föra detta jätteföretag i hamn, den ursprungliga planen har icke på något sätt behövts rubbas. Hedern härför tillkommer i första hand redaktionen. Huvudredaktörer ha varit Hermann Gunkel och Leopold Zscharneck med Alfred Bertholet, Hermann Faber och Horst Stephan såsom biträdande redaktörer. Arbetet omfattar fem väldiga volymer, vardera på mer än 2000 tättryckta spalter. Den första upplagans sista band utkom år 1913, alltså året före världskriget. De nära tvenne årtionden, som förlupit sedan dess ha som välkänt är också från teologisk synpunkt varit synnerligen innehållsrika. Den nya upplagan har icke heller kunnat inskränka sig till blott »rättelser och tillägg». När det på titelbladet angives, att encyklopedien blivit »völlig neubearbeitet», bekräftas detta noggsamt av innehållet. Ty i regel är det just de betydelsefullaste artiklarna, som blivit nyskrivna. I själva verket har den nya upplagan en helt annan karaktär än den gamla. Under det att denna i stort sett hade en jämförelsevis enhetlig teologisk prägel, är detta ingalunda fallet med den nya. Den återspeglar i stället det f. n. onekligen en smula brokiga läget inom den tyska teologien alltifrån en liberalism av äldre typ till utpräglat dialektisk teologi. Det är självklart, att de olika artiklarna under sådana förhållanden många gånger skola gå stick i stäv mot varandra. Det vore emellertid föga välbekant att klandra redaktionen för denna anordning. Redaktionen hade knappast något annat val; om encyklopedien verkligen skulle giva en bild av det nuvarande teologiska forskningsläget, måste ovillkorligen olika synpunkter komma till uttryck. Ett snävt och ensidigt urval skulle, sådant som läget nu en gång är, ha förminskat encyklopediens värde. Därmed vare dock icke sagt, att de olika artiklarna alltid

lämnats i bästa händer. Det gives fall, då även mycket viktiga artiklar alldeles icke giva den ledning och den överblick, som varit önskvärd. Men sådant är förmodligen nära nog oundvikligt. Säkert är att det nya encyklopediska verket i stort sett väl försvarar sin rangställning samt att det är ett oundgängligt hjälpmedel i teologiens tjänst. — Vad artiklar rörande svenska ämnen beträffar må det med tillfredsställelse antecknas, att de överlåtits åt svenska medarbetare och därför äro på ett helt annat sätt tillförlitliga än vad fallet var i första upplagan. Däremot händer det då och då att allmänna översikter, författade av tyska medarbetare, innehålla otillfredsställande uppgifter om svenska förhållanden. Såsom exempel må anföras att artikeln Bibelöversättningen väl talar om den översättning av N. T., som utkom 1883, men däremot icke har ett ord att säga om den stora svenska kyrkobibeln av 1917.

* *
*

Den teologkommission, som tillsatts av Faith and Orders fortsättningskommitté sammanträdde i augusti förlidet år i Gloucester under ordförandeskap av biskopen därstädes D:r A. C. Headlam. Resultatet av dessa konferensförhandlingar föreligger nu i en ståtlig volym med titel *The Doctrine of Grace* med företal av ärkebiskopen av York, som är ordförande i nyss nämnda fortsättningskommitté. Medarbetare äro 16 teologer från olika kyrkosamfund inom den evangeliska kristenheten samt från den ortodoxa kyrkan. Den bok, som så framlagts, kan helt visst sägas vara ensamstående i sitt slag. Den har sitt intresse redan genom de publicerade originaldokumenten och den värdefulla belysning dessa giva av de olika kyrkornas hållning — fördelen är här att denna presenteras från positiv synpunkt och därmed från sin bästa sida. Men den har också sitt intresse genom den rapport, vilken framlagts såsom resultat av den fjorton dagar långa debatten. Det visar sig att ett dylikt meningsutbyte har en dubbel betydelse: att undanröjda fiktiva motsättningar, motsättningar som bero på traditionella misstolkningar, samt att klarlägga de verkliga och djupare gående olikheterna. De problem, som företrädesvis blevo föremål

för debatt, voro följande: betydelsen av ordet *gratia*, betydelsen av *iustificatio*, predestinationen och den fria viljan, nåden och sakramenten, nåden och kyrkan, formeln *sola gratia*. Det är i detta sammanhang icke möjligt att ingå på en närmare kritisk analys av bokens innehåll — möjligen kan senare tillfälle härtill yppa sig för Kvartalsskriften. Blott ett par påpekanden skola här göras. Det måste konstateras både att ämnet var lyckosamt valt och att religionssamtalet i Gloucester varit lovande, såtillvida som differensen icke hindrade de olika representanterna att komma till ett sakligt och fruktbarande meningsutbyte, men också såtillvida som diskussionen utan tvivel genom fördjupade teologiska synpunkter skulle kunna föras längre fram än som skett. Särskilt intresse tilldrager sig för oss debatten kring det reformatoriska lösensordet *sola gratia*. Man kan måhända säga, att denna diskussion lett till konferensens märkligaste resultat. Det är uppenbart, att formeln såsom sådan har verkat främmande både för den ortodoxa kyrkans och i viss mån även för anglikanismens män. Det är också uppenbart, att man här förmenat att den inneslöte vissa risker, såsom t. ex. en risk för avtrubbande av det mänskliga ansvaret. Men det verkligt intressanta är att — sedan formelns egentliga mening blivit vederbörligen klarlagd — man från alla håll inser, att den *sak*, som formeln vill uttrycka, är något äkta och väsentligt kristet. Ja, det kan t. o. m. i rapporten heta: »it was indeed true that we all alike could accept the phrase *sola gratia*». Med andra ord: Luthers religiösa huvudtanke erkännes vara en kristen huvudtanke. Man får ett starkt intryck av hur viktigt det är att lutherdomen på allvar är med i det ekumeniska arbetet, av lutherdomens stora möjligheter att göra sig gällande i detta arbete. Saken avslöjar ihålligheten i en del argument, som på sistone gjorts gällande i vårt land, vilka gå ut på att det ekumeniska arbetet i vidsträckt mening borde avlysas och att det för lutherdomen skulle vara bäst, om den hölle sig inom sitt eget område. I själva verket tjänas förvisso icke lutherdomens sak, däri genom att lutherdomen isolerar sig och i ego-centriskt trångsinne sluter sig inom sitt skal. Visserligen är det mycket viktigt, att de inomlutherska förbindelserna vårdas och stärkas. Men detta behöver och får icke utesluta, att lutherdomen är med också i det mera vittfamnande och vittsyftande ekumeniska arbetet. Det vore

ansvarslöst, om den här skulle draga sig undan. Det skulle vara ett utslag av bristande tro i förhållande till det reformatoriska arvet. Det skulle kringskära lutherdomens möjligheter att göra sig gällande inom kristenheten såsom helhet — och det skulle dessutom i grund och botten också leda till ett försvagande av det lutherska enhetsmedvetandet, ty visst är att detta endast stärkes i och genom konfrontationen med andra kristna huvudtyper.

* *
* *

Det måste betraktas som en synnerligen betydelsefull tilldragelse att ett nytt, stort anlagt inhemskt bibelverk börjat att utkomma i vårt land, och det måste betraktas som en bragd, när en enda man vågat påtaga sig uppgiften att under loppet av några få år utge såväl Gamla och Nya testamentet som apokryferna med förklaringar. Bibelverket i fråga har just med sitt första häfte börjat utkomma på Borelius' förlag i Lund och utgivaren är professor emeritus Sven Herner. Verket beräknas utkomma i tolv volymer på sammanlagt 3,600 sidor. Under loppet av cirka fyra år lovas det vara färdigt, vilket ju vore en omöjlighet, om icke utgivaren på förhand hade rikligt med manuskript till förfogande från sin mångåriga verksamhet såsom författare och föreläsare i exegetik.

Vi ha förut haft två jämförliga bibelverk i Sverige: Peter Fjellstedts och Hans Magnus Melins. Gemensamt för dessa äldre bibelverk och det nya är att de alla lägga den gällande kyrkobibeln text till grund. Melin ger den dock i »beriktigad» form, och vad apokryferna vidkommer, följer han Septuagintas vaticanska text, sannolikt efter den nyss förut utkomna tischendorfska upplagan, i väsentlig avvikelse från kyrkobibeln. Herner följer alltid, även på osäkra ställen, kyrkobibeln, men anger i de mest dunkla fallen med asterisk, var det osäkra börjar och slutar.

I fråga om utläggningen äro olikheterna mellan de tre bibelverken ofantliga. De beteckna så att säga tre stadier av bibeltolkning. Fjellstedt: dogmatisk exeges, Melin: detaljrealistisk, Herner: historisk-kritisk. Fjellstedt tolkar Gamla testamentet i det Nyas ljus. Över hans

bibelverk kunde man sätta som motto: *Vetus testamentum in novo patet, novum in vetere latet*. Redan på bibelns första sidor läser han in hela den evangeliska läran i dogmatisk-kateketiska utredningar, som givetvis haft ett uppbyggelse- och uppfostringsvärde för äldre generationers kristna, som icke kan överskattas. Melin är märkbart återhållsam i det avseendet. Han vill med sina korta, sakliga anmärkningar »underlätta inhämtandet av de heliga skrifternas ordaförstånd». På klassiskt protestantiskt maner anser han sig bäst nå gudsordet i skriften genom att låta denna i varje punkt tala för sig själv. Det är som om han hade föresatt sig att undvika de båda ytterligheter som han själv en gång talar om, låt vara i ett annat sammanhang: att hålla sig vid jorden och plocka sina korn i sanden och att sätta sig på spekulationens vingar och flyga in i skyarna. Kritiskt litterära och komparativt religionshistoriska synpunkter äro honom dock ännu främmande.

I Herners bibelverk slår genast en ny anda emot oss, en anda av nutidsvetenskap, sådan den utgestaltats i protestantismens sista skede. I inledningen till Moseböckerna ges en överblick över pentatevkkritiken efter de grundlinjer som dragits av Julius Wellhausen. Där tillfälle ges, göras religionshistoriska utflykter till belysning och jämförelse. Huvudsyftet är dock, som det heter i förordets första rad, att rikta uppmärksamheten på det religiösa innehållet i bibeln. Principen att på den historisk-kritiska metodens väg söka nå fram till den objektiva verkligheten och tillika till en utkristallisering av det religiöst väsentliga och karakteristiska stämmer med protestantismens idé, såsom vi lärt oss att fatta den genom tidsutvecklingens och eftertankens fostran. Historia är ju blott det verkliga utan människofunder och kritik är att låta saken tala själv utan inblandning av den egna förhandsmeningen. Denna principens tillämpning i ett bibelverk, som är avsett att vara en folkbibel, är något nytt och märkligt, som ännu mer förlänar det företaget, vid vilket uppmärksamheten här i all korthet skulle fästas, karaktären av en verklig »tilldragelse».

*

*

*

Söndagen den 17 januari lade biskop Charles Gore sitt gråa huvud till vila. Med honom bortgick en av förgrundsfigurerna i angli-

känskt kyrkoliv under det sista halva århundradet, och en av de karaktärsfullaste gestalterna i samtidens allmänliga kyrka. Hans bortgång förstärker intrycket av att världen, och jämväl den del av kyrkan, som är i världen, börjar bli underligt tom på stora män.

Gore var irländare till börd, av ädel härkomst, hans utbildning den bästa, England kunde ge: Harrow, Balliol College i Oxford. Detta bidrar till att förklara de motsatser i hans väsen, som gävo detta en sällsam rikedom, och ett fångslande behag. Med ett varmblodigt temperament, som särskilt på ålderns dagar sällsamt stack av mot den torra professorsgestalten, förenade han en djup lärdom och en tränad dialektikers eleganta värjföring. Han var en riddare utan fruktan och tadel, som hela sitt långa liv igenom, utan hänsyn till personlig fördel eller andras gillande, kämpade för den sak, åt vilken han i ungdomen vigt sina krafter. Den mångskiftande personligheten tyglades och hölls samman av viljans energiska gripande om det mål, han fattat i sikte.

Gore föddes 1853. Sedan han 1880 tagit sin examen i Oxford, prästvigdes han, och förestod under tre år Cuddesdons teologiska college nära universitetsstaden. Denna befattning lämnade han för att bli bibliotekarie vid Pusey House i Oxford. Det anglikanska brödraskapet »The Community of the Resurrection» i Mirfield, Yorkshire, räknar honom som sin grundläggare. Efter att i nära ett årtionde som canon ha varit fäst vid Westminster Abbey, blev han 1902 biskop i Worcester. Härifrån flyttade han till den nygrundade biskopsstolen i Birmingham — den hade skapats genom hans ansträngningar och delvis genom hans personliga frikostighet — för att slutligen (1911) bli biskop i Oxford. Från detta ämbete tog han avsked år 1919. Den huvudsakliga anledningen till detta steg torde varit hans åstundan att mera helt kunna ägna sig åt sitt författarskap, än det varit honom möjligt som stiftsbiskop. Sedan han lämnat Oxford, var han bosatt i London, men företog omfattande resor — senast förra året till Indien.

Gore's kyrkoideal var den fria, »liberala», katolicismens, som med värnaden för det historiska samfundet och den djupt sakramentala fromheten förenar en fördomsfri öppenhet för den kritiska bibelforskningens resultat. Hos Gore förenades härmed också ett tredje inslag: ett glödande socialt patos. Så kom den nya typ av högkyrk-

lighet, som han representerade och som hans talrika lärjungar övertogo från honom, att uppsamla i sig det livskraftiga både i arvet från traktarianismen och i den bredkyrkliga traditionen. När Gore år 1889 i essaysamlingen »Lux Mundi», den »liberala katolicismens» banbrytande programskrift, framträdde med en avhandling om inspirationen, väckte denna den äldre högkyrklighetens bestörtning. Den ganska moderata ståndpunkt, för vilken han här kämpade, har med tiden accepterats som hela högkyrkliga riktningens egendom. Snarast har man på många håll avancerat till en kritisk ståndpunkt, som Gore på sin ålderdom funnit betänklig. Hela hans omfattande författarskap är ägnat åt strävandet att motivera och utföra det ideal av en fri, organisk katolicism, som hänfört honom i hans ungdom. Det mest kända av hans äldre arbeten är hans serie Bampton-föreläsningar av år 1891 om »The Incarnation of the Son of God». En rad skrifter äro praktiska bibelutläggningar, bland dessa må nämnas »The Sermon on the Mount» (första uppl. 1896.) På sin ålderdom samlade han sig till en stor dogmatisk trilogi: »Belief in God», »Belief in Christ» och »The Holy Spirit and the Church». Liksom de flesta anglikanska teologer övervägande exegetiskt och historiskt inställd har han kanske i sina dogmatiska arbeten väl mycket förts in på en populärt apologetisk behandling av det traderade fornkyrkliga dogmat. Men de bära dock ett vältaligt vittnesbörd om att den »katolicism» han strävade att framställa ingalunda var någon mystisk drömgestalt, utan delvis bar rätt så kärvt rationella drag. Ett betydande arbete nedlade han som redaktör för »A new commentary on Holy Scripture», S. P. C. K:s berömda bibelutläggning i en väldig volym av år 1928. Detta arbete har fått en stor spridning och i hög grad bidragit till att göra en kritisk bibeluppfattning i moderat form till det engelska kyrkofolkets egendom.

För Gore blev den teologiska insatsen framför allt en del av hans gärning som praktisk kyrkman, en del av hans personliga budskap. Som en profet stod han under de sista årtiondena av sitt liv. Hela den yngre gruppen av högkyrkliga präster väntade från honom det avgörande ordet i dagens strider. Men långt utanför det parti han tillhörde såg man med vördnad upp till honom, lärde av honom och betraktade honom som en av kyrkans verkliga andliga ledare. På de

mera extrema formerna av anglo-katolicism utövade han ett återhållande inflytande. Det ohållbara i den rent romaniserande flygelns ståndpunkt stod städse klart för honom. Under de senare åren hade väl en icke ringa grupp inom hans egen riktning lämnat hans ståndpunkt bakom sig. Stundom — såsom 1927 i Lausanne — kunde väl yngre zeloter synas rycka honom med sig, och hans ståndpunkt kunde då stelna till i en sträv dogmatism, som egentligen var honom främmande. Men intill det sista bevarade han en sällsynt andlig spänstighet.

Hans kyrka skall förvisso i honom vörda en av sina klassiska lärofäder. Man må blott önska henne kraft att kunna i nya former levandegöra det ideal, som besjälade honom.

* *
*

En av den danska teologiens främste, D:r F. C. Krarup i Sorø, har nyligen gått bort i en ålder av nära åttio år. Genom sina studier och genom hela sin utrustning var han predestinerad att intaga en ledande ställning inom vårt grannlands systematiska teologi, och ingenting kunde synas ligga närmare, än att han fått utöva detta inflytande såsom innehavare av en lärostol i systematisk teologi. Omständigheterna fogade det emellertid annorlunda. Krarup fick ej utföra sin teologiska gärning vid ett universitet. Men icke desto mindre har hans inflytande sträckt sig vida, framför allt genom den rad av skrifter, behandlade den systematiska teologiens alla grenar, som han vid sidan av sin prästerliga verksamhet medhann att utarbete. År 1905 utkom Krarups »Religionsfilosofi», måhända hans förnämsta vetenskapliga arbete, som med skäl kunde göra Höffdings ett par år tidigare utkomna Religionsfilosofi rangen stridig. Jämt ett årtionde senare kunde Krarup publicera sin dogmatik under titeln »Livsforstaaelse», och år 1918 slöts den systematiska kretsen genom offentliggörandet av hans etik under titeln »Livsførelse».

Krarup hörde till den teolog-generation, som mottog de avgörande teologiska intrycken från Albrecht Ritschl. I ett eftermäle har det program, som Krarup uppställt för sitt teologiska arbete, träffande karakteriserats så: »att omsätta den teologiska metafysiken till psyko-

logi, och att utveckla den religiösa kunskapen såsom en värdekunskap, byggd på Guds uppenbarelse i Jesu personliga liv». Någon i djupare mening originell och nyskapande forskare kan Krarup knappast sägas ha varit. Det mesta i hans framställningar är sådant, som snarast kan betecknas såsom den ritschlska teologiens *commune bonum*. Här möter den halvt pragmatistiska religiösa kunskapsteorien, betonandet av det psykologiska intryck, som utgår från Jesu historiska person, med särskilt eftertryck förfäktas tanken om den goda väsens kärnan i människan, vilken dessutom användes såsom grundval för tolkningen av den kristna förlåtelse tanken. Om han här efter nutida sätt att se stannade på ett mera grunt plan i fråga om den religiösa förståelsen, så bör det framhållas, att han delar detta med sin generation. Man kan ock beklaga, att hans dogmatiska och etiska huvudarbeten först utkommo på en tidpunkt, då teologien i allmänhet begynt slå in på andra banor, varigenom hans arbete fick en viss prägel av »efterklang» till den ritschlska teologien. Inför det avslutade verket kan man icke underlåta att göra sig den frågan, vad det skulle betytt, om Krarup på tidigare stadium, då dessa tankar ännu ägde full aktualitet, hade fått utföra sitt arbete i akademisk miljö. Men även i sin nuvarande form är hans arbete nog för att tillförsäkra honom en rangplats inom den danska teologiens historia.

* *

*

Intet har väl i så hög grad satt sin prägel på den senaste tidens teologi, som den därunder bedrivna intensiva Lutherforskningen. Mer och mer har det teologiska intresset kommit att koncentreras kring den reformatoriska kristendomen. Ett vittnesbörd om huru starkt och levande detta intresse för närvarande är i Tyskland, kan man finna däri, att man där trots de tryckta tiderna vågat realisera tanken på upprättandet av en *Luther-Akademi*, vilken just skall ha till ändamål att utgöra en samlingspunkt för det vetenskapligt-teologiska arbetet i denna riktning. Initiativet till Luther-Akademiens bildande har tagits av den även i vårt land välkände Göttingen-teologen, professor Carl Stange, vilken också lyckats utverka, att det i naturskön omgiv-

ning belägna slottet Sondershausen i Thüringen mot årlig hyra blivit ställt till Akademiens förfogande.

Från visst håll hade föreslagits grundandet av en internationell luthersk fakultet. Stanges kritik av detta förslag är slående. Om man inrättar en internationell fakultet, så måste det befaras att dess professorer komme att rekryteras av sådana forskare, som ej lyckats erövrå en ställning inom resp. länders fakulteter; antalet lärareplatser måste bli synnerligen begränsat; härtill kommer, att det otvivelaktigt skulle erbjuda stora svårigheter att anskaffa tillräckligt åhörarantal för en fakultet, som ej stode i sammanhang med en bestämd kyrklig organisation. En dylik fakultet skulle icke komma att stå i nivå med de enskilda ländernas teologiska fakulteter, än mindre kunna giva ett samlat intryck av den evangeliska världens teologiska arbete. Stange slår därför in på en helt annan väg, varvid han kunnat bygga på sina erfarenheter såsom mångårig ledare av apologetiska seminariet i Wernigerode (Helmstedt). Ursprungligen en rent tysk inrättning, har denna särskilt under det sista decenniet alltmera utvecklats till en internationell institution, till vilken kända forskare från skilda evangeliska länder inbjudas att i kortare föreläsningsserier framlägga resultatet av sina forskningar. Luther-Akademien är närmast tänkt såsom ett ytterligare utbyggande av denna verksamhet, dels genom direkt fullföljande av traditionen från det apologetiska seminariet, dels genom anordnande av kurser till fördjupande av det vetenskapliga förståendet av kristendomen i den lutherska reformationens mening, dels slutligen genom att bereda möjlighet till internationell arbets- och forskningsgemenskap såväl med avseende på den egentliga Lutherforskningen som den evangeliska kristendomens problem i allmänhet. Genom ett dylikt för- enande av en rad konferenser och vetenskapliga kurser m. m. till en Luther-Akademi vinnas alla fördelar. Den kan bliva en samlingspunkt för de mest framstående teologiska forskare från alla länder, som giva var och en sitt bästa i koncentrerad form; därigenom kan den bliva mångsidig och rik på impulser samt i hög grad representativ för det teologiska arbete, som bedrives inom den evangeliska världen.

Med glädje och tillfredsställelse hälsar man detta initiativ, som utan tvivel kan få den allra största betydelse. Det internationella samarbetet inom evangelisk teologi har redan brutit sig väg, och tiden är

mogen för att det också får en sådan organiserad samlingspunkt, som Luther-Akademien vill vara och har alla möjligheter att bli. I det internationella andliga arbete, som från skilda utgångspunkter bedrivs, har den evangeliska kristendomen säkerligen ett avgörande ord att säga. Men då göra inga kyrkopolitiska mått och steg eller mera utvärtes deklARATIONER om lutherdomens förträfflighet till fyllest. Vad som behöves, är framför allt annat ett allt djupare inträngande i den evangeliska kristendomens innebörd, såsom detta på ett så lovande sätt påbegynts av den senaste Lutherforskningen. Det är på denn väg, som också Luther-Akademien slagit in, och man har därför anledning att av den hoppas på en betydelsefull insats.

TEOLOGISK LITTERATUR

Nathan Söderblom in memoriam. Uppsala 1931. Sv. Kyrk. Diakonistyr. Bokförlag. 461 s.

TOR ANDRÆ: *Nathan Söderblom. Uppsala 1931. J. A. Lindblads förlag. 333 s.*

Litteraturen om Nathan Söderblom har efter hans bortgång flödat rikligt. Tidningar och tidskrifter ha givit sina bidrag. Bland utgivna skrifter om honom torde man, när det gäller ett urval, med fördel kunna dröja vid de här ovan nämnda. Andræs biografi, utmärkt väl illustrerad, är den utförligaste levnadsteckning som hittills har utkommit och bygger på flera punkter på förut okänt material. Man läser den med verklig spänning. Åtminstone gick det för mig så, att jag icke kunde avbryta läsningen, utan tog alltsammans i ett enda tag, för att sedan fördjupa mig i vissa partier. Det berodde icke blott på den person som biografien behandlar, utan också på att den är synnerligen väl skriven. Författaren förfogar över en utmärkt stil, framställningen är intelligent och känslig på samma gång, utan att förfalla till sentimentalitet. Samlingsverket *In memoriam* utgör en tyngre läsning. Dock finnas även här partier, som med avseende på stilens charm väl kunna taga upp tävlan med Andræs levnadsteckning. Jag tänker då särskilt på lektor E. Liedgrens uppsats »En kristen människas frihet. Personliga minnen och intryck från ett trettioårigt lärjungaskap hos Nathan Söderblom», med dess olika avdelningar: *Ouverture. Allegro vivace; Andante pastorale; Scherzando; Finale.* En vetenskaplig karaktär ha Andræs framställning om Söderblom såsom religionshistoriker och Gustaf Auléns om den teologiska gärningen. Domprosten Lizell skildrar Söderblom såsom stiftschef, komminister Bengt Jonzon tecknar hans färd ute i församlingarna, Manfred Björkquist låter oss se Söderblom såsom svenska kyrkans primas, missionsdirektor Dahlquist berättar om Söderblom och missionen, domprosten Brilioth om den ekumeniska gärningen. Samlingsverket inledes av en kortfattad levnadsteckning, hållen i förnämlig, knapphändig stil, och beledsagas av ett förord av biskop Einar Billing. Arbetet har redigerats av den bortgångne ärkebiskopens nitiske sekreterare, pastor Nils Karlström. De

författare som komma till orda ha alla förutsättningar för att man skall lyssna till vad de ha att säga. En intresserad läsare gör det också.

»Vi ha aldrig upplevat och få väl i vår tid icke uppleva en sådan landssorg som den vid Nathan Söderbloms bortgång. Aldrig mer få vi väl se vårt folk, från konungaborgen ned till ringa kojor, så enat i en känsla.» När jag läste dessa rader i Andræs biografiska teckning, förekommo de mig på ett egendomligt sätt bekanta, liksom om jag hade läst dem förut, för länge sedan. Jag fann till slut idéassociationen, när jag slog upp den levnadsteckning över J. O. Wallin som Bernhard v. Beskow låter föregå Wallins utgivna predikningar. Det heter här: »På långliga tider har ingen enskild mans bortgång väckt en så allmän bestörtning och sorg som Wallins. Kyrkan, fäderneslandet, konungahuset, lärda och medborgerliga föreningar, anförvanter och vänner, det allmänna och det enskilda, erkände en gemensam förlust, och vad som var mest rörande: mannen ur hyddan, vars bild fanns icke blott i de mäktiges palats, men mångenstädes utgjorde det ringa arbetstjällets enda prydnad, sörjdes av armodets barn så, som hade de förlorat en far, en välgörare, en vän.»

Med en liten rektifiering av den gustavianska tonen skulle Bernhard v. Beskows ord omedelbart kunna tillämpas på Nathan Söderblom. Därvid bör man icke glömma, att Söderbloms rykte hade gått vida längre än Wallins. Med rätta säger Andræ, att icke på sekler har en svensk mans bortgång väckt ett sådant deltagande över hela världen.

Den landssorg som Wallins bortgång väckte har satt sin alldeles säregna prägel på hans minne. Om ordet icke missförstås, kunde man tala om en slags protestantisk kanonisering, som icke har upphört att gälla den dag som är. Hans minne har blivit nära nog sacrosanct, något av *noli me tangere* vilar däröver. Söderblom själv stod icke främmande härför. Därom vittnar hans uppträdande i psalmboksfrågan. Man kunde också erinra om att han lät sätta en bild av Wallin på ett fönster i Trefaldighetskyrkan i Uppsala.

Något liknande som hände Wallins minne har vederfarits också Söderbloms. Han ligger begravnen i Uppsala domkyrka. Han är redan avmålad, jämte Luther, på en altartavla i en kyrka i Södermanland. Att hans minne är på väg att bliva nära nog sacrosanct, därom vittnar åtskilligt i den litteratur som efter hans bortgång utkommit om honom.

Det ligger något rörande och gripande i en dylik kanonisering. Vår generation har för några år sedan upplevat något analogt, nämligen när kronprinsessan Margareta plötsligt rycktes bort. På ett

säregt sätt tryckes bilden av den bortgångne in i folkets minne. Man kan icke förklara huru det går till. Man kan endast konstatera faktum. Det är, som om man icke ville släppa den person som hade fångat ens kärlek och beundran, som hade satt ens fantasi i rörelse, som hade kommit strängar i själen att ljuda som annars icke gävo någon ton ifrån sig. Och så sker det. Det är som när en medalj präglas, fastän bilden i detta fall blir aere perennius.

I sin sista diktsamling skriver Bo Bergman om Esaias Tegnér d. ä.:

Det stora har syskondrag. Det känns igen
i tusen skilda gestalter och kläder.
Fri var hans andes färd, och den tjusar än
som en solsång, en stjärndröm, ett norrskensväder.

Dessa ord äga sin tillämpning också på Nathan Söderblom. Det är något av solsång och stjärndröm i mycket av det som har skrivits om honom. Man märker intet falskt patos. Hjärtat talar äkta och varmt, ibland såsom i en blyg bikt, vilken aldrig skulle ha vågat sig fram till föremålet självt, men nu har fått stämma och talande tunga.

I de arbeten om Söderblom som närmast här föreligga är inställningen delvis starkt subjektiv. Och huru skulle den kunna vara annat? Det är för övrigt detta drag som förlänar t. ex. Andræ's levnadsteckning dess säregna charm. Den är ett mänskligt dokument, som berättar icke blott Nathan Söderbloms saga, utan också något om en annan själs saga, författarens egen. Med varsamma händer måste man behandla alla dylika dokument.

Det är icke underligt att Andræ ägnar ungefär hälften av sin framställning åt tiden fram till 1894, det år då Söderblom flyttade till Paris. Dels är här perspektivet längre, dels har det sin alldeles särskilda tjuining att dröja vid begynnelsen av en bana, som förde så långt och så vida omkring. Mästerlig är teckningen i det första kapitlet »Från Trönö till Hudiksvall». Nathan Söderbloms barndomsvärld rullas upp för läsaren med stöd av förut icke tillgängligt material. Man ser framför sig den originelle fadern, den nitiske själasörjaren, som gav sin son intryck av kristet trosliv, som blevo oförglömliga och bärande livet igenom.

Så kommer den livfulla och innehållsrika, delvis rätt djupgående skildringen av Söderbloms studentår i Uppsala och av det liv som där rörde sig omkring honom. Studenten lever alltid i en på en gång trång

och vid sfär, antingen han studerar i Upsala eller Lund. Ingendera staden tänker just på den andra. Något av denna studentens trånga och vida sfär återspeglas i Andræ's framställning. Den som icke har studerat i Upsala vet att likhetstecken icke alltid kan sättas mellan Upsalahistoria och svensk historia. Det är väl också studentens friska ordval, tilltalande i sin käckhet, som kommer Andræ att, i tacksam hågkomst av allt vad han har fått från sin lärare, beteckna Söderblom såsom den svenska teologiens och därmed den svenska kristenhetens verkliga reformator. Den som icke har studerat i Upsala under Söderbloms egid måste nog använda andra uttryck för att tolka Söderbloms betydande insats i svensk teologi och i det religiösa livet i Sverige.

Det var en brytningens tid i vårt kulturliv, de år Söderblom tillbringade i Upsala, brytningstider också i det teologiska och religiösa livet. Det är väl alltid så, att en brytning sker mellan den äldre generationen och den efterföljande. Men i detta fallet var den särskilt skarp. Den unga generationen hade känslan av att det gällde att nästan börja alldeles på nytt. På ett nytt levande sätt framställer Andræ denna brytning mellan gammalt och nytt, mellan de gamla och de unga. Nathan Söderblom representerade det unga och lovande, det som hade framtiden för sig. Man erinrar sig i detta sammanhang en egenskap hos Nathan Söderblom, som var särdeles karaktäristisk för honom och som Andræ också framhåller, hans storartade generositet, hans villighet att uppskatta andra människors, deras arbete och deras synpunkter. Generositet av sådan art kan ibland uppfattas såsom ovillighet att intaga en fast ståndpunkt, såsom en lust att säga både-och. Men ändå kan man icke låta bli att beundra och värmas av en generositet sådan som den mötte hos Söderblom.

Söderbloms generositet möter man icke alltid i Andræ's framställning av Söderbloms historia. Flera exempel därpå skulle kunna anföras, men det må vara nog med ett enda. Nathan Söderblom var icke utan medtävlare till den professur han erhöll och som han, kringjublad av ungdomen, tillträdde år 1901. En av de sakkunniga, professor G. G. Rosenqvist i Helsingfors, (Andræ har av misstag initialerna C. O.) förordade J. A. Eklund, och han gjorde det, därför att han tillmätte religionsfilosofien större betydelse än religionshistorien, det nya ämnet, som just höll på att kämpa sig fram och, i icke ringa mån tack vare Söderblom, lyckades komma fram icke blott i Sverige, utan också på kontinenten. Rosenqvist yttrade sig föga vänligt om Söderbloms ställning till dogmerna. Andræ kommenterar utlåtandet med

följande ord: »Finland var den tiden en dryg hästlängd efter Sverige i teologisk utveckling, och det är därför icke underligt om den finländske dogmatikern förfasade sig över den ståndpunkt som höll på att arbeta sig fram i svensk teologi.» Det är en känd sak att det är svårt att bevara jämnvikten vid tvistiga befordringsmål vid universitetet, både beträffande de sökande och de sakkunniga. Ser man tillbaka på Rosenqvists nu avslutade livsgärning, så kan man nog konstatera, utan att man behöver dela hans uppfattning i teologiska ting, att han vid den tid som nu är i fråga ingalunda befann sig en hästlängd bakom de svenska teologerna.

Nästan en trollkarl var Nathan Söderblom såsom professor, med sin underbara förmåga att se med nya, friska ögon på tingen och att få andra att se på samma sätt. I sin uppsats i *In memoriam* framhäver också Andræ, att Söderbloms säregna styrka såsom religionshistoriker låg i den psykologiska intuitionen. Drastiskt och sant, men en smula obarmhärtigt drager Andræ i den nämnda uppsatsen upp en jämförelse mellan företrädarens, ärkebiskop J. A. Ekmans, sätt att föreläsa religionshistoria och Nathan Söderbloms. Den föga generösa sammanställningen är emellertid lärorik nog och ger tankeställare i olika riktningar. Det är nämligen en förtjänst hos Andræ, att han ger uppslag till många tankar, både när man instämmer med honom och när man icke gör det. I det nu föreliggande fallet måste man vara ense med honom. Ekmans metod var föråldrad. Han laborerade där med en sammanmältning av teologi och idealistisk filosofi, under det att Söderblom, frigjord från konstgjorda schemata, såg objektivt historiskt på de religionshistoriska företeelserna.

Men den nämnda sammanställningen ger anledning till frågan, huru Söderblom ställde sig till den idealistiska filosofien, icke den hegelska, utan den som åtminstone ännu på åttiotalet var den härskande i Upsala, den boströmska. Frågan kan synas ovidkommande och utan intresse. Men så alldeles betydelselös är den icke. En av Söderbloms allra närmaste vänner, S. A. Fries, erkände alltid öppet sin tacksamhetsskuld till den boströmska idealismen. Det är för övrigt — det må här påpekas — en synnerligen slående iakttagelse Aulén gör i sin uppsats om Söderbloms teologiska gärning, att ritschlianismen, trots sin bekända och även påtalade antimetafysiska inriktning, i Sverige ingick, till en del åtminstone, förbund med idealistisk metafysik. Fries är därpå ett exempel. Andræ håller före — och jag har ingen som helst anledning att betvivla riktigheten av hans påstående —

att Söderbloms andliga situation aldrig varit »Grubblarens». Han var innerst inne alltid viss om andeliv i tingen, om Gud, om den eviga världen (sid. 200). Detsamma kan för visso sägas om S. A. Fries. Hos honom sammanhänger emellertid detta med inflytandet från Boström. Huru förhåller det sig med Söderblom?

Utan tvivel var Viktor Rydbergs Grubblaren tidstypisk, ett gripande vittnesbörd om kampen mellan kristen tro och naturalistisk och materialistisk åskådning. Söderblom var — han utgår uppenbarligen från sig själv — så viss på att denna kamp icke var den väsentliga i tiden, att han i sin stridskrift mot E. D. Heüman, vilken på ett om stor okunghet i teologiska ting vittnande sätt hade angripit den ritschlska teologien och i förtäckta ordalag Fredrik Fehr, trodde sig kunna förklara, att Heüman fullkomligt felaktigt bedömde tiden, då han i den naturalistiska och materialistiska världsåskådningen såg trons egentliga fara. (Andræ sid. 220). Man måste nog efteråt medge att Heüman såg klarare än själve Nathan Söderblom i fråga om det rent folkpsykologiska läget.

Att Söderbloms ställning under sådana förhållanden skulle bliva rätt spröd gentemot den ritschlska teologien är uppenbart. Ty denna på sin tid så omstridda teologi var utformad just i motsats mot och såsom ett tankens värn mot s. k. naturvetenskaplig världsåskådning. Man kan uttrycka det så, att Söderblom saknade anledning att bliva »ritschlian». (Det är en fråga för sig varför S. A. Fries kände sig dragen till den ritschlska teologien, så långt det var fallet). Aulén påvisar i sin uppsats vilka impulser Söderblom torde ha mottagit från Ritschl — han nämner därvid särskilt intresset för Luther. Sina betydande teologiska insatser gjorde Söderblom i varje fall icke efter ritschlska linier, snarare i motsättning mot dessa. Det skulle här föra för långt att gå in på Auléns utredning av Söderbloms teologiska arbete — det gällde uppenbarelsefrågan, kyrkoproblemet, Lutherforskningen, korset, de ekumeniska problemen. Aulén lägger också sin framställning mera systematiskt, med intresset inriktat på de punkter i Söderbloms teologi, där han så att säga arbetat det nuvarande teologiska läget i händerna. Här anlägger jag en mera historisk synpunkt, det är Söderbloms egen historia jag i detta sammanhang uppmärksammar.

Grubblarens problem var icke Söderbloms. Men han hade dock sina problem att kämpa med. Mera i förbigående, i skildringen av parisertiden och av Söderbloms ställning till Auguste Sabatier och hans religionsfilosofi, kommer Andræ in på det som han menar vara det ve-

tenskapliga problemet framför andra för Söderblom, historicismens problem, den historiska och psykologiska relativismen. Är detta riktigt, kastas också ljus över vad Andræ med en enligt min mening skärligen missvisande term kallar för det apologetiska draget hos Söderblom såsom forskare. Andræ förklarar den nämnda termen så, att Söderblom djupast sett alltid ville ett kristendomsförsvar. Men det enda vapen han ville bruka var den vetenskapliga sакligheten. Hans trosförsvar var för honom samtidigt en kamp för vetenskapliga idéer. (In mem. sid. 44). Situationen skulle då vara den, att historicismen, relativiteten skulle kunna övervinnas, om den historiska forskningen endast fördes tillräckligt långt och djupt. Tro och vetande skulle mötas. I den levnadsteckning som inleder In memoriam och i Andræ's uppsats i samma samlingsverk anföres ett ord av Nathan Söderblom, uttalat under hans sista stunder: »Det finnes en levande Gud, jag kan bevisa det genom religionshistorien». Det bjuder emot att diskutera en döendes sista ord. Men ordet har i alla fall i detta sammanhang framdragits. Det pekar törhända på något som låg mycket djupt i Nathan Söderbloms väsen.

Andræ kallar relativismen för ett vetenskapligt problem för Söderblom. Är det icke riktigast att också säga att det var ett religiöst? Är det också detta problem som skymtar fram i det som Andræ berättar om en religiös kris i Söderbloms yngre dagar (sid. 107)? Man skulle kunna fortsätta att så framställa den ena frågan efter den andra. Man känner den oemotståndliga dragningen att fördjupa sig i Söderbloms personlighet. Verket blir ett andrahandsintresse, för tillfället. Så synes det mig vara, när det gäller det teologiska och religionshistoriska forskningsarbetet som Söderblom utförde.

Intresse för personen dominerar också i de skildringar som i In memoriam givas av Söderbloms verksamhet på andra områden än forskningens. Andræ tecknar ävenledes hans bild såsom stiftsherde och rikets ärkebiskop samt hans arbete för kristen gemenskap och folkens fred. Sannerligen, Söderblom var verksam på skilda områden, och stora ting utträttade han. I den lilla minneskrift som Christian council for life and work har utgivit yttrar biskopen av Winchester mycket träffande om Söderblom: »He combined qualities any one of which would have made its possessor remarkable». Det är rikedom hos Söderblom som är så förunderlig, kombinationen av olika gåvor som ter sig enastående. Man kan lätt göra sig skyldig till det felslutet att därför måste också det som Söderblom utförde på de olika verk-

samhetsfälten vara något enastående. Man kan icke undgå att tycka att här och var i de skildringar som givas i de föreliggande arbetena man har gjort sig skyldig till ett dylikt felslut. Ätskilligt av det som berättas om Söderblom synes icke vara så märkvärdigt som resp. förf. tyckas vilja göra det till. Andræ håller visserligen före att det finnes småting, som man icke skulle berätta, om de icke rörde *honom* (sid. 301). Det är märkligt icke i och för sig, men genom sin förbindelse med hans person. Dock, menar jag, finnes också här en gräns som kan överskridas.

Skildringarna i Andræ's biografi och i In memoriam lägga merändels vikten vid personligheten, och det med rätta. Man kan också dröja vid verket. I det föregående gjordes en jämförelse med J. O. Wallin. Det monumentala i dennes gärning kan man icke vara i tvekan om. Det var hans muntliga förkunnelse, som på ett förunderligt sätt grep samtiden, och så var det hans psalmer. Frågan är vad som man skall framhålla som det mest monumentala i Söderbloms gärning. Världsrykte vann han såsom religionshistoriker, men Andræ's värdesättning av honom såsom sådan ger vid handen, att man icke kan dröja vid hans religionshistoriska insats såsom det allt annat överskyggande. Aulén påvisar hurusom Söderbloms teologiska insats sträcker sig in i den närvarande teologiska situationen, men man kan icke heller stanna vid detta område. Så går man från det ena till det andra och dröjer till slut inför den ekumeniska gärningen. Det var i alla fall den som ojämförligt mest bidrog till att hans namn gick över hela världen, den som gjorde honom sörjd och saknad världen runt.

Meningarna ha varit delade om Söderbloms ekumeniska gärning. Var den bara ett praktfullt fyrverkeri? Den som är böjd för den uppfattningen bör läsa något om den ekumeniska rörelsens historia. Det har han nog icke förut gjort. Man kan nu hänvisa till Brilioths teckning av Söderbloms ekumeniska gärning, ett stycke nutida kyrkohistoria, skriven med sakkunskap och saklighet, utan alla överord. Vederbörande bör också sätta sig in i den nuvarande världssituationen, där det internationella problemet är världsproblemet framför alla andra, som obetingat kräver sin lösning. Nathan Söderblom förstod världsläget och gjorde på sitt speciella område, det kyrkliga, med trovisshet och okuvlig energi sin djärva insats. Han skulle icke ha vunnit det gensvar han vann över hela världen, om han icke hade utlöst något av tidens egen vändefulla längtan.

På många områden var Söderblom verksam. Otrolig, häpnadsväckande var hans arbetsförmåga. Jag kan här icke undgå att åter komma med en jämförelse med Wallin. Också denne var en av arbete överlupen människor, som icke gav sig någon ro. Men rastlösheten hos Wallin betingades, efter vad man kan ana sig till, icke blott av arbetslust. Med ohejdad verksamhet måste han kuva demonerna, som gnagde på hans livsnerv. Andrä ger en helt annan bild av Söderblom. På tal om hans verksamhetslust och arbetsenergi pekar han på den inre lycka, som bär allt verkligt kallelsearbete. Jag undrar om det är hela sanningen. Korset talade Söderblom mycket om, särskilt från den tid då hans verksamhet började sträcka sig ut över världen, då han blev berömd och firad och fick ärebetygelser mer än väl någon svensk man någonsin har fått. Jag tänker i detta sammanhang också på hans arbete »Humor och melankoli och andra Lutherstudier», för närvarande något ställt i skuggan, tycker jag, och på hans passionsbok. Kanske har han flera beröringspunkter med Wallin än man från början är benägen att tro. Och dock, totalintrycket av Söderblom blir ett helt annat. För en tid sedan talade jag med en av vår kulturs främste om Söderblom. Kristendomen har sin ljusa och sin mörka och tunga sida, och bägge ha sitt berättigande, sade han, men aldrig har jag träffat någon som, trots allt, låtit den ljusa sidan så komma fram som Nathan Söderblom. — Det är den bild av honom som lever i otaligas hjärtan.

EDV. RODHE.

UR JULHÖGEN.

AV PROFESSOR HJALMAR HOLMQUIST.

Då förlagen under det gångna året varit mycket sparsamma med recensionsexemplar, är bokhögen denna gång liten.

Utomordentligt intressant är professor J. Oscar Andersens kyrkohistoriska inledning till A. E. Sibbernsens edition av Thomas Kingo's Aandelige Siunge Koor, Levin og Munksgaards Forlag, Köpenhamn 1931. Inledningen har utgivits särskilt, 102 s. folio. Redan dess titel: *Dansk syn paa Fromhed og »Gudfrygtigheds Övelse» i ældre lutherske tid*, ger en antydan om dess huvudinnehåll. Men framställningens betydelse sträcker sig långt utöver danska förhållanden; även för vår

kyrkohistoria ha vi där åtskilligt att lära. Särskilt gäller detta, huru folkfromhetens övergång till verkligt evangelisk gudsfruktan försiggick, och vilka faktorer som därvid främst medverkade. Som överallt, där professor Andersen sätter in sin forskning, kommer det fram något originellt nytt. Det ligger ej så litet av forskargenialitet i det sätt, varpå han klarlägger det danska fromhetslivets utveckling från Palladius över Hemmingsen och Brochmand ända fram till Kingo. Kanske mest överraskande är den nya belysning, som Brochmands och 1600-talsortodoxiens botfromhet får, och den särpräglade evangeliska fromhetstyp, som vi här möta såsom en verklig ortodox väckelse före pietismen. Högtintressant är ock utredningen av predikan, uppbyggelselitteraturen och psalmdiktningen i Danmark. Framställningen kulminerar naturligen i teckningen av Kingos fromhetstyp i hans tidigare diktning. Man får genom Andersens analys, som f. ö. också innesluter viktiga litteraturkritiska undersökningar, intrycket stärkt att Kingo även rent litterärt sett var Danmarks störste skald före Ohlenschläger. — Ett mycket värdefullt bidrag till det danska andelivets historia ger ock det under arkivarien Björn Kornerups redaktion utgivna verket *Vor Frue Kirkes og Menigheds Historie*, varav del II nu utkommit. Huvudparten här, andelivet kring Vor Frue Kirke från medeltiden till våra dagar, har skrivits med verkligt grundlig forskning och sakkunskap av Kornerup själv.

Biskop J. A. Eklund har raskt låtit den i förra årgången av denna tidskrift anmälda del VII av sitt verk *Andelivet i Sveriges kyrka* följas av del VIII: *Tiden 1700—1720*, Sveriges Kristliga Studentrörelses Förlag, Stockholm 1931, 303 s. Om detta band kan alldeles detsamma sägas som om föregående. Ju längre biskop Eklunds stora verk fortskrider, desto mer imponeras man därav. Naturligen får man taga det så, som förf. vill ha det: ett fritt gjort urval av sådant material, som syntes förf. bäst föra in i det djupare andelivets värld — och som kan predika i författarens egen anda för vår tid. Biskopen *vill* alltid något, när han skriver. Fortfarande faller tyngdpunkten i framställningen på konungarna, denna gången Karl XII. Ungefär första hälften av boken är ägnad åt honom; och på sista sidorna dyker han åter upp. Det är en riktig återspeglning av den överväldigande betydelse, som kung Karl ägde i dåtidens svenska historia. Skildringen av hans personlighet är märgfull och »rolig», för att nu taga ett uttryck, som nog ej behagar förf. Det Eklundska geniet i fråga om framställningskonst förnekar sig icke. Inför hans andliga gärning känns det nästan genant

att man icke för länge sedan berett plats åt honom bland De aderton. Ur det kyrkohistoriska sammanhangets synpunkt blir det nog litet hopigt vid behandlingen av de sidor och faktorer från fromhetslivet, som i bokens senare hälft passera revy. Men som redan sagts är det denna metod, vilken förf. finner bäst tjäna sitt syfte. Och när han kommer in på den religiösa sången under storhetstiden och den begynnande pietismens diktning, kan man bredvid Liedgren icke få en mera sakkunnig vägvisare. Det må icke förtänkas den handlingsälskande författaren, att han efter beröringen med en del begynnande ynkedom och sentimentalitet till sist läskar sin själ med att teckna den storvulna bilden av Olov Rudbeck vid Uppsalas brand 1702. I motsättningen mellan den »gamla» historiska skolans låga värdering av Karl XII och hans tid och den »nya» skolans i mycket motsatta syn på hjältekonungen har förf., om ock med självständig kritik, avgjort sina sympatier på den senare sidan. Det blir inget fel för den, som redan under skoltiden i Karlstad av rektor Theofron Säve — säkerligen en av de förnämsta historielärare vårt land ägt och tillika en framstående vetenskapsman — insupit stark beundran för hjältekonungen och sedan fått denna stärkt under professor Harald Hjärnes kateder.

Den tidigare medeltiden har nyligen kommit till behandling i tvenne av de stora världshistoriska framställningar på svenska, som nu äro under utgivning. I den under professor Helge Almqvists redaktion utgivna *Världshistorien*, Uppsala J. A. Lindblads Förlag 1931, omfattar *band II* två mäktiga delar. Hela den *första delen* av bandet, 585 s. rikt illustrerad, är författad av professor Axel Boëthius, vilken undertecknad f. ö. i våras hade tillfälle att besöka i hans arbetscentrum i Rom. Han skriver här om de grekiska stadsstaternas historia samt hellenismen och Rom. I bandets *andra del*, 570 s., fortsätter Boëthius skildringen av Rom som stormakt fram till Augustus. Allt detta ligger ju före den kristna historiens början och tillhör icke direkt mitt fack. Här må dock i korthet understrykas den utomordentliga sakkunskap med starkt inslag av värdefulla nya resultat från den arkeologiska forskningen, som präglar Boëthius verk, och hans i mycket självständiga synpunkter, vilket i sakkunniga historiska anmälningar redan starkt framhävt. Även den finske professorn Johannes Sundwalls skildring av den romerska kejsartiden har med rätt fått högt erkännande. Den bereder dock en besvikelse i så måtto att kristendomen behandlas ytterst kortfattat och icke helt får den plats, som dess historiska betydelse bort berättiga till. Annorlunda står i detta

avseende professor Martin Nilssons monumentala verk om Den romerska kejsartiden. Fullödig även ur kyrkohistorisk synpunkt är framställningen i bandets sista avdelning, av lektor Erik Falk: *Den äldsta medeltiden*. Man fäster sig vid den måttfulla, väl avvägda sovringen av de nyaste forskningarna, det på något vis konstnärligt kärva språket och strävan att låta de på djupet verkande krafterna och de andliga faktorerna skymta fram tvärs igenom folkvandringstidens virrvarr. Rent historiskt sett redes här upp den trassliga härvan på ett eljes i den historiska litteraturen sällsynt klart sätt, vilket vittnar om lärdomens och den kritiska skärpans förbindelse med pedagogens erfarenhet. En brist är emellertid att lektor Falk uppenbarligen fått ett oproporionerligt ringa omfång sig tillmätt. Det går ofta så för den, som i ett större samlingsverk lojalt håller sig inom den av redaktionen utstakade ramen. Med spänt intresse motser kyrkohistorikern nästa del i Lindblads *Världshistoria*, vilken skall skrivas av domprosten Brilioth.

En annan berättartyp möta vi självfallet i Carl Grimbergs *Världshistoria*, på Norstedts förlag, av vilken *femte delen*, omfattande tiden 180—omkr. 1100, hösten 1931 utkommit. Om denna världshistoria har omdömet fällt att den uti populariseringskonst och historisk stringens överträffar hans bekanta Svenska folkets underbara öden. För band V har jag haft tillfälle i korrektur granska de kyrkohistoriska partierna, vilka delvis taga ett ganska avsevärt utrymme och mot slutet bilda bokens huvudinnehåll (den stora kampen mellan kejsare och påve). Doktor Grimberg har bedrivit ett omfattande studium både i den äldre, allfort grundläggande, forskningslitteraturen och i det nyaste vetenskapliga arbetets produktion inom olika språkområden. För att blott taga ett par exempel har han hunnit tillgodogöra sig Erich Caspars banbrytande *Geschichte des Papstums I* och Bernhard Schmeidlers *Kaiser Heinrich IV und seine Helfer im Investiturstreit*. Förf. har ock på ett mönstergillt sätt lyckats i populär framställningsform åskådliggöra såväl de handlande personligheterna som de olika religiösa och politiska åskådningar, för vilka de kämpade. Som vanligt hos Grimberg få direkta stycken ur källorna giva tidsfärg och konkret åskådlighet åt framställningen.

Ehuru icke tillhörande recensionshögen men som av författarna själva mig tillsända må här på grund av arbetenas vetenskapliga betydelse åtminstone omnämnas Henning Wijkmark: *Svensk kyrkohistoria I: 2*. Anskar och Sveamissionen, Diakonistyrrelsens förlag

1931, 171 s. rikt illustr., Ernst Newman: »Hedbergianismen» i *Sverige*, i Åbo akademis handlingar 1931, 220 s., Gunnar Westin: *Protestantismens historia i Amerikas Förenta Stater*, Diakonistyrelsens bokförlag 1931, 512 s., *Evangeliska Fosterlandstiftelsen genom 75 år*, jubileumskrift utgiven under red. av Eskil Levander, 2 band illustr., Fosterl. stift:s förlag 1931, samt den finsk-svenske pastorn Tor Krook: *Väckelserörelserna i Österbottens svenska församlingar under 1800-talet*, Diakonistyrelsens bokförlag 1931, 615 s., och docenten Alekski Lehtonens förmodligen som specimen för professuren efter ärkebiskop Ingman utgivna *Die livländische Kirchenordnung des Johannes Gezelius*, Helsingfors 1931, 352 s. De båda sistnämnda ingå i Finska kyrkohistoriska samfundets skrifter. Beträffande Finland hänvisas f. ö. alltfört till den värdefulla årsboken *Svensket kyrkoliv i Finland*, 1932, där även förteckningen över svensk kyrklig teologisk litteratur i Finland år 1931 finnes utarbetad och där bl. a. teol. lic. Bengt Jonzon skriver översikten om Sveriges kyrkoliv, samt den utmärkt redigerade finsk-svenska *Evangeliskt församlingsblad*. Detta församlingsblad jämte nyssnämnda årsbok borde vara givna överallt, där man intresserar sig för det svenska kyrkolivet och kulturen i Finland. — Av den stora *Norvegia sacra*, redaktör Oluf Kolsrud, har under 1931 utkommit årgången 1929. Det ojämförligt största bidraget är stud. H. Norendal: *Salmediktning og salmesamling i Norge i tiden fra 1814 til 1869*. Det utgör en betydande kyrkohistorisk och hymnologisk undersökning. Mycket förut litet eller intet känt material får här god plats, då Landstads och A. Hauges psalmboksarbete ej medtagits. För övrigt innehåller årsboken flera biografiska bidrag till norska kyrkan under 1800-talet, biskop Eivind Berggravs eget curriculum vitæ och de årliga redogörelserna för de olika stiftet under 1928 samt kyrklig statistik och de norska missionerna 1928. Tyvärr är bibliografien för åren 1926—28 fortfarande framskjuten. Ett vackert porträtt av biskop Berggrav pryder den ståtliga volymen.

Det största bidraget i bokhögen utgöres av två band av Krügers samlingsverk *Handbuch der Kirchengeschichte* i andra upplagan: H. Hermelink och W. Maurer: *Reformation und Gegenreformation* 1931, 395 s., och H. Stephan och H. Leube: *Die Neuzeit* 1931, 472 s., båda på J. C. B. Mohrs förlag, Tübingen. Båda banden utgöra en rätt genomgripande omarbetning från första upplagan, varvid som synes både Hermelink och Stephan fått var sin medhjälpare. Den allmänna karaktären är densamma som i första upplagan, om ock de

med stor stil tryckta sammanfattningarna vid varje paragrafs början fått större omfång och betydelse. Arbetena kunna ju knappast avses för fortgående läsning utan bli väsentligen uppslags- och orienteringsböcker. Som sådana äro de av oersättligt värde för att vinna överblick över den nyare forskningens ställning och resultat och få reda på den ständigt växande tyska facklitteraturen. De innehålla hart när otroligt med fakta, när det gäller Tysklands och katolska kyrkans historia. Beträffande Hermelinks del skulle jag särskilt vilja framhålla utnyttjandet av de nya källorna till Luthers ungdomshistoria samt inarbetningen av Paul Kalkoffs och K. Holls många och viktiga inlägg i Luther-forskningen. Annorlunda måste omdömet bli, när det gäller denna dels behandling av Sveriges reformationshistoria. På den något mer än halva sida, som ägnas Sverige, har förf. lyckats få in ett stort antal felaktiga uppgifter, somliga kanske mindre viktiga men andra så väsentliga att hela framställningen blir oanvändbar. Jag fäster mig därvid ej vid sådana årtals- eller datafel, som att »Olaf Petersson» (varföre denna underliga namnform liksom Lorenz Andersson?) studerade i Wittenberg ännu 1519, eller att riksdagen i Västerås hölls i juli 1527. Men man får en skev bild av motsättningarna vid reformationens begynnelse genom uppgiften att »de övriga (utom Brask) av Sture-partiet nyinsatta biskoparna voro erasmianer». Verkligheten var den, att de 1522—23 ur Sture-partiet nytillsatta biskoparna voro gammalkyrkliga katoliker, men att dessa snart fingo vika för av konungen (Laurentius Andreæ) framförda biskopar av mer eller mindre erasmisk anda. Då förf. låter oroligheterna i Dalarna 1524—25 vara anstiftade av det gammal-troende partiet, kan anmärkas att detta uppror ännu ingenting hade att göra med den religiösa motsättningen utan snarast var Sturemännens öppna angrepp mot det nya Vasaregementet, och att upproret utdömdes och bekämpades av de gammal-troendes ledare Brask. Det verkligt säregna i Västeråsbesluten bortskymmes genom påståendet att den svenska rikskyrkan där fick till uppgift att verka för »den nya läran» enligt gudsordet och för ny kult (i Västerås rörde man icke vid någon förändring i läran eller i den katolska kulten). Rosenrasande äro de följande uppgifterna att de gamla biskoparna till största delen flydde ur landet, att Gustav Vasa skapade 12 nya diöceser, att dessas första innehavare invigdes av en vigbiskop, vilken 1524 i Rom designerats och konsekreerats till biskopsstolen i Uppsala, samt att Uppsala blev som ärkebiskopsdöme utrustat med vissa hedersrättigheter. Lika kuriös är uppgiften att Olaf, som

1527(!) begynt sin författarverksamhet, kom till det ånyo uppblomstrande universitet i Uppsala. — Detta sätt att behandla vår reformationshistoria ter sig så mycket egendomligare, som i litteraturförteckningen hänvisas till artiklarna Schweden i Haucks Realencyklopedie och i Religion in Geschichte und Gegenwart samt till mitt tyska arbete: Die schwedische Reformation 1925. Även den i litteraturförteckningen upptagna pastor C. Bergendoffs (namnet f. ö. oriktigt återgivet) bok Olavus Petri and the eccles. transformation in Sweden 1928 hade kunnat förhjälpa till en riktigare framställning. — Åt Erik XIV:s och Johan III:s tid ägnas en halv sida. Om Erik höra vi blott att han var sinnessjuk och kastade kärliga blickar på kalvinismen. Från Johan III:s tid få vi bl. a. veta att Luthers katekes i skolorna under hand utbyttes mot Kanisius' och att en katolsk liturgi infördes (Röda boken). Förf:s tvekan, om Uppsala möte 1593 var ett kyrkomöte eller en riksdag, tillhör ett sedan länge övervunnet forskningsstadium. Bortsett från ett par årtalsuppgifter är eljes här inget särskilt att anmärka. För hela 1600-talet omnämnes blott kort de svenska konungarnas politiska och militära ingripanden; jag har knappt kunnat finna ett ord om svenska kyrkans mäktiga inre och yttre utveckling under denna tid eller om hennes ledande män, från Johannes Rudbeckius till och med Spegel och Svedberg.

Annorlunda blir behandlingen av Sverige i fjärde bandet: *Die Neuzeit*. Där säga också utgivarna att den skandinaviska kristendomens ökade betydelse gjort att de sökt finna en inhemsk bearbetare och erhållit en sådan i docenten Hilding Pleijel, Lund. Visserligen har även i detta band Sverige fått nöja sig med ett oproportionerligt litet utrymme; men Pleijel har gjort det mesta möjliga därav och naturligen givit den nyare svenska forskningens resultat i klar sammanfattning. På flera ställen kommer Sveriges kyrkohistoria under senaste århundradet till behandling, även för tiden efter världskriget. Det kan vara intressant att se, vilka personer den tyska handboken för fram som nämnvärda i Sveriges teologi och kyrka under det sista årtiondet. Där möter främst Nathan Söderblom, vidare systematikerna Gustaf Aulén och Torsten Bohlin samt kyrkohistorikern Emanuel Linderholm; därjämte Natanael Beskows sociala verksamhet. Bland litteraturen saknas biskop Rodhes betydande arbete om Svenska kyrkan kring sekelskiftet; det hann väl ej införas. För tysk publik hade kunnat hänvisas till min Kirche und Staat im evangelischen Schweden 1922. — En särskild förtjänst med denna nya upplaga är den utför-

ligare och sakkunniga behandling, som orientens kyrkohistoria fått genom docenten Koch i Wien, likasom nyrevideringen för Amerika av professor Rockwell. Överhuvud slår detta band rekord i fråga om värdefull innehållsrikedom, och överallt söker det följa händelserna fram till 1930.

Från Mohrs förlag ha ock tillsänts mig Walter, *Origenes Theologie* 1931 och Hans Lietzmann, *An die Korinther I, II*, tredje upplagan 1931. Anmälan av dessa överlämnas till representanter för de respektive fack, dit de höra. Lietzmans utmärkta kommentar har ju vunnit i intresse för oss efter den personliga bekantskap med honom, som hans besök i Sverige i höstas förmedlade. — I samband med exegetiken må ur min bokhög nämnas det både till utstyrsel och innehåll förnäma verket av professor E. Nachmanson, *Nya Testamentet, En översikt av dess yttre historia*, Geber 1931, 164 s., samt första häftet av professor Sven Hernalders stora bibelverk på Borelius' förlag.

Till sist må uppmärksamheten fästas på ett synnerligen vackert utstyrt arbete av den kände svenske forskaren inom den äldsta kristna arkeologiens område, numera föreståndaren för Luthermuseumet i Wittenberg Oscar Thulin: *Die Lutherstadt Wittenberg und Torgau*, Deutscher Kunstverlag Berlin 1932. Första hälften utgör en beskrivning över Wittenberg och dess historia, Lutherhuset och universitetet, Lutherporträttets historia och slutligen staden Torgau, där Luthers änka fann sitt hem och sin grav, och där vi ha ett par av Tysklands främsta byggnadsminnesmärken från 1500-talet. Senare hälften av boken upptages av ej mindre än åttio helsidsbilder på planschpapper från Wittenberg och Torgau med deras förnämsta reformatoriska minnesmärken och målningar samt en del Lutherbilder i Lutherhalle i Wittenberg. Boken ger åtskilligt utanför det vanliga godset, när det gäller Luthers historia i bild.

PER SONDÉN: *Biskop A. F. Beckman. Svenska kyrkans diakonistyrelses förlag. Stockholm 1931. 562 sid.*

Genom Förste arkivarien Per Sondéns levnadsteckning av sin svärfader, biskopen i Härnösand, sedermera i Skara, A. F. Beckman, har den svenska kyrkans biografiska litteratur fått ett mycket värdefullt tillskott. Vad som här givits oss är en flärdfri och redbar framställning av ett arbetsfyllt liv, ägnat åt teologiens och framför allt kyrkans

tjänst, en framställning, som utan att göra anspråk på att prestera någon inträngande analys av bakgrunden för det skildrade levnadsloppet eller att på bredare bas uppta till behandling de kriser i kyrkans liv, i vilka biskop Beckman gjorde en betydande insats, likväl genom det framlagda och använda primärmaterialet, främst i form av brev och dagböcker, utgör ett betydelsefullt förarbete till den kritiska utforskningen av 1800-talets svenska kyrkohistoria. Att författaren sålunda fattat sitt företag framgår också av förordet. Anmälares uppgift kan i detta fall väl endast bliva den att påpeka några av de områden och händelsesammanhang, detta arbete bidrar att ställa i klarare belysning.

Skildringen för oss från det lantliga Västergötland över gymnasietiden i Stockholm — där Beckman vann en vän för livet i C. A. Torén — till romantikens Uppsala. Han hörde till Ernst Kjellanders vänkrets, hade Geijer, Schröder och Atterbom som lärare. Under de tidigare studentåren grundlades också vänskapen med F. F. Carlson, vilken varade livet ut och medförde en innehållsrik, intim brevväxling, en av de värdefullaste källor författaren haft till sitt förfogande. Under studiet för filosofiska graden fångades han främst av filosofien och Hegel. Själv synes han knappast ha varit medveten om någon motsats mellan detta studium och den levande kristendom, som mött honom främst genom den varmhjärtande och begåvade modern och städse var föremål för ett uppriktigt intresse inom den upsalienska kamratkretsen. Då han som docent i filosofi diskuterar frågan om övergång till den teologiska fakulteten med F. F. Carlson, skymtar väl möjligheten av en konflikt mellan tanke och tro: »Att lämna filosofien, den friaste, rikaste, hos mig ödmjukaste av alla vetenskaper, för att inträda i en annan slags vetenskaplig verksamhet, bunden av yttre mänskliga band, där min fria övertygelses språk skall kunna med sken av rätt mästras av vilken bokstavsträl som helst, vilken förmår att på svenska översätta de symboliska böckerna, om vilkas djupa sanning jag visserligen mer än kanhända de flesta är övertygad, men på vilkas ord såsom mänskliga jag ändock ej kan eller vill svärja, så snart det är fråga om vetenskaplig begrundning — det föreföll mig odrägligt». Men valet av fakultet synes närmast ha inneburit ett praktiskt avgörande, icke ett val mellan två livsåskådningar. Arten av den syntes, som Beckman funnit mellan hegelianismen och kristendomen, ger sig hans levnadstecknare icke in på att undersökta. Denna uppgift, som sammanhänger med lösningen av viktiga spörsmål i den svenska teo-

logiens historia, överlämnar han åt andra — detta liksom över huvud avståendet ifrån en mera ingående analys av B:s teologiska författarskap ingår i begränsningen av hans uppgift. Att klart ha uppdragit denna gräns i stället för att ingå på frågor, som knappast hade kunnat lösas inom ramen av en biografi, hör till arbetets förtjänster. Men det är mer än sannolikt, att det filosofiska studiet utövat en djupgående inverkan icke blott på B:s teologiska författarskap, utan även på hans senare kyrkopolitiska inställning, varit den bakgrund, som gav fasthet åt hans tolerans och förlänade åt hans lågkyrklighet ett visst förnämt drag, som den icke alltid ägde hos hans meningsfränder: det fanns i denna bakgrund något, som förenade honom med en sådan representant för den lundensiska högkyrkligheten som E. G. Bring.

År 1841 tog B. teologie kandidatexamen. Under sina sista docentår tog han livlig del i det andliga och litterära livet i Uppsala. Han var en av grundarne av tidskriften Frey, där hans första teologiska alster sågo dagen, det ena av dem, »om möjligheten och troligheten av under», en uppgörelse med Strauss, det andra en uppsats »om den kristliga trosvetenskapens förhållande till den kristliga tron och den 'moderna' vetenskapen», som väckte E. G. Brings livliga intresse. Av hans umgänge i den Sifverstolpeska kretsen anföras ur hans bevarade brev livfulla skildringar. Efter tre års verksamhet som teologie lektor och rektor i Skara återvände B. till universitetet år 1847 som adjunkt i pastoralteologi. Denna befattning fick han redan 1851 utbyta mot professuren i dogmatik och motalteologi (som Fahlcrantz' efterträdare) efter att ha utgivit en latinsk specimensavhandling om syndbegreppet. Redan 1849 hade han jämte Anjou börjat utgiva »Tidskrift för svenska kyrkan», vilken dock 1851 upphörde.

Medan framställningen ger föga ledning för bedömandet av den utveckling, som B:s teologiska utveckling kan ha genomgått under professorstiden, ägnas däremot åtskillig uppmärksamhet åt hans ställning till de nu framträdande väckelserörelserna. Redan 1846 hade han på en ångbåtsresa mellan Stockholm och Uppsala haft en teologisk disputation med ledarna för en grupp utvandrande »erik-janssare», som han synes ha bemött på aktningsfullt sätt, varvid de knappast varit vana. Förf. har säkerligen rätt i att »den enkla, okonstlade fromheten, var helst den träffades» alltid hade hans sympati. Men han går ej in på någon undersökning av i vad mån detta rent personligt betingade sätt att reagera inför de religiösa rörelserna sammanhängde med B:s teologiska grundåskådning. Detta är den viktigaste fråga, som förf. läm-

nar åt den framtida forskningen att utreda. Till den anmärkningsvärt toleranta hållning, som Uppsala domkapitel under dessa år intog, har B. säkerligen medverkat. Märkligt är särskilt dess yttrande av år 1853 över Orsaläsarnes begäran att få använda de gamla kyrkliga böckerna. Detta yttrande fick B. tillfälle att försvara vid en audiens hos den över Uppsalafädernas tolerans synnerligen uppretade kanslern kronprins Carl. Bland de nya präster, som kommo att stå B. nära, voro H. J. Lundborg och W. Rudin — den senare var redan under studentåren föremål för hans välvilja. Han fick mottaga förtroendefulla brev också av en glödande ung hälsingepräst vid namn J. Söderblom. Evangeliska alliansen väckte hans intresse. Fosterlandstiftelsen kunde vid sitt framträdande glädja sig åt hans uppmuntran. I detta sammanhang liksom överhuvud i fråga om B:s ställning till väckelsens ledare skulle man önskat, att förf. jämte B:s efterlämnade papper i större utsträckning haft tillgång till annat arkivmaterial. Av brev från B. är det nu egentligen breven till medlemmar av familjen och den visserligen mycket innehållsrika brevväxlingen med F. F. Carlson, som stått till hans förfogande. Denna ger emellertid åtskilliga upplysningar om B:s medverkan i arbetet för konventikelplakatets upphävande samt om hans förbindelser i detta sammanhang med de väckta kretsarna i Stockholm. Särskilt saknar man närmare uppgifter om hans förhållande till C. O. Rosenius (vars jordfästning han förrättade år 1868). Sedan F. F. Carlson år 1863 och även dessförinnan blivit statsråd synes B. ha utövat ett ej ringa inflytande på de kyrkliga ärendenas beredande i departementet, särskilt med avseende på dissenterlagstiftningen.

B:s första grundligare utrikesresa år 1858 förde honom till ett flertal tyska universitet. Betydelsefullast blev för honom sammanträffandet med J. T. Beck. Han fängslades både av personligheten och av teologen. Besöket förnyades 1872. B. uttalar sin önskan att kunna sända unga teologer till Tübingen. Vilket inflytande den kantige, men varmhjärtade sydtyske bibelteologen utövat på B:s vetenskapliga åskådning finner man givetvis ej utrett — det skulle varit av intresse att få detta undersökt särskilt med avseende på hans tidigare bidrag i Teologisk tidskrift, vilken år 1861 startades på B:s initiativ. Här infördes bl. a. hans granskning av Viktor Rydbergs »Bibels lära om Kristus». Beck förblev länge den svenska, liksom den finländska, lågkyrklighetens lärofader. Vad B:s senare teologiska författarskap angår, består detta till större delen i uppsatser i Teo-

logisk tidskrift, även sedan han med årgången 1867 utträtt ur dess redaktion. Här trycktes bl. a. år 1864 hans angrepp på den Boströmska helvetesläran. Under de senare åren präglades hans författarskap väsentligen av stiftschefens praktiska intressen. Den Waldenströmska försoningsstriden återförde honom dock till de centralaste problemen, och enstaka uppsatser från de senare åren, såsom den »Om 'evolutions-teoriens' betydelse för kristlig tro och kristligt vetande» av 1887 avlägga ett märkligt vittnesbörd om den åldrande kyrkomannens vida andliga intressen.

Efter att ha beklätt rektoratet och som A. E. Knös' efterträdare ha tillträtt domprosteriet, utnämndes och vigdes B. år 1863 till biskop i Härnösand. Mot den detaljrika skildringen av stiftsstyrelsens bekymmer, av de strapatsrika färderna i det ofantliga odelade norrlandsstiftet under talrika förrättningar, av omsorgerna om de olika läroverken, som i så hög grad belastade 1800-talets biskopliga eforus, avtecknar sig den Waldenströmska episoden. P. P. Waldenström hade som lektor i Umeå åtnjutit sin biskops förtroende och välvilja. När denne under inspektion av läroverket år 1867 åhörde Waldenströms morgonböner, fann han dem »sköna, uppbyggliga och förvisso fruktbarande», och han gav jämväl i ett brev uttryck åt den förvissningen, att »min käre Waldenström synes mig fullt stadgad i dogmatisk religiös sund lära». W. sände sin stiftschef meddelanden om det kyrkliga livet i staden och rönt förtroendet att kallas till orator vid 1871 års prästmöte: Hans teser för pastoralexamen 1873 bedömdes efter opposition av biskopen med högsta betyget, men då de sedan spriddes och väckte strid, gav det anledning till en viss misstämning och till B:s artikel »om betydelsen av Kristi försoning» i Teologisk tidskrift för år 1873. Den framställning, som här ges av den Waldenströmska stridens begynnelse, är av vikt särskilt emedan den belyser det kärleksfulla sätt, varpå W. vid sitt framträdande bemöttes av sin närmaste förman inom kyrkan.

Vid 62 års ålder övertog B. år 1875 styrelsen av Skara stift. Här fick han ej minst att ta ställning till de fria andliga rörelserna, inom vilka just Waldenströms begynnande inflytande började framkalla splittring och från kyrkan och Fosterlandsstiftelsen fjärma en radikalare grupp. Splittringen var för långt gången för att kunna helas, men det kan knappast betvivlas, att den med en betydande principfasthet förenade uppskattning av väckelsen, som utmärkte B., var ägnad att för kyrkan vinna och bevara åtskillig mark, som hotade att gå förlorad. Sin ståndpunkt ifråga om lekmannaverksamheten utvecklade

han med klarhet i ett sändebrev till stiftets präster och församlingar, däri han uppmuntrade samarbete med den lutherskt inställda lekmanverksamheten, men hävdade pastors självständighet i fråga om förfogandet över sin kyrka. Själv uppträdde han gärna i bönhus. Genom sin liberalism förfärade B. sin ungdomsvän i Göteborg, biskop Björck. Man kommer vid läsningen av denna biografi ovillkorligen att reflektera över den omständigheten, att de stift, där den evangeliska väckelsen i någon större utsträckning kom att stanna inom kyrkan, äro det gamla Norrlandsstiftet och Skara. I huru hög grad denna omständighet är en följd av biskop B:s verksamhet, är en fråga, som hans biograf knappast ställer, men för vars besvarande han förebragt åtskilligt material.

Det skulle föra för långt att här ingå på behandlingen av B:s deltagande i riksdagen och kyrkomöten — vid de senare kände han sig något undanträngd av den härskande högkyrkliga gruppen av lundsensisk typ: man synes ha omsorgsfullt vakat över att han endast insattes i ofarliga utskott, och de delvis välmotiverade motioner han väckte, fingo ett ganska ogynnsamt mottagande. I sin sympati för den Evangeliska alliansen stod han ganska isolerad inom episkopatet. B. torde ha varit en av de få bland samtida biskopar, som var mäktig det engelska språket, vilket säkerligen också bidrog till hans kyrkopolitiska orientering. Under en resa knöts ett vänskapsband med den amerikanska författarinnan Sarah Woods Baker, vars dotter blev hans sons, Ernst Beckmans,¹ maka. Det kan i detta sammanhang ha sitt intresse att påpeka, att, då framlidne ärkebiskopen av Canterbury Randall Davidson som dean i Windsor år 1888 besökte Sverige, rönt han gästvänskap i Ernst Beckmans hem. Hans dagbok från denna resa återger, ej utan kritik, hans värds föga välvilliga omdömen om den svenska kyrkans dåvarande ledare, främst ärkebiskopen. Däremot framhöll Ernst Beckman, vilken vid denna tid synes ha varit intresserad av Evangeliska alliansen, som den ende framstegsvänlige sin fader, den gamle Skarabiskopen.

Den egendomliga frånvaron av en vanlig innehållsförteckning uppväges delvis av de omsorgsfulla registren. Författaren har gått upp en bred stig i den rätt snåriga mark, som 1800-talets kyrkliga personhistoria till stor del ännu utgör. Han har tecknat en sympatisk och akttningsbjudande, efter allt att döma sannfärdig bild av den man, vars minne han velat hedra. Till kommande forskares båtнад har han utfört en vägrödjares tacknämliga värv.

¹ F. F. Carlson och B. uppkallade var sin son efter ungdomsvännen Ernst Kjellander.

EN RENÄSSANS-TEOLOG.

DRESS, WALTER: *Die Mystik des Marsilio Ficino* (= *Arbeiten zur Kirchengeschichte* hrsg. von Emanuel Hirsch und Hans Lietzmann, Band XIV). Berlin und Leipzig (Verlag Walter de Gruyter & Co.) 1929. 216 sid. RM. 13: 50.

Det är ett synnerligen viktigt bidrag till förståelsen av renässansens anda, som W. Dress lämnat i sitt grundliga och intressanta arbete »Die Mystik des Marsilio Ficino».

Det kan icke nekas till att den bild, man sedan gammalt haft av den platonska akademiens i Florens grundare, varit rätt konturlös. Detta sammanhänger utan tvivel med att man på ett ensidigt sätt betraktat Ficino och hans åskådning uteslutande från filosofisk synpunkt. Överhuvud är det ett vanligt fel inom filosofiens historia, att man ägnar alltför liten uppmärksamhet åt det filosofiska tänkandets sammanhang med den andligt-religiösa utvecklingen. Följden blir, att de filosofiska åskådningarna framträda i en onaturlig isolering, perspektivet går förlorat, och mycket stannar i oklarhet, som hade kunnat få sin belysning, om man blott tagit vederbörlig hänsyn till de ofta på religiöst område liggande irrationella motiven till en filosofisk åskådning. Vad nu närmast renässansfilosofien beträffar, så ligger ju en dylik isolering och förkortning av perspektivet synnerligen nära. Den emanciperingsvilja, som framträder hos renässansmänniskan, kan lätt framkalla det intrycket, att vi här hava att göra med rent individuella tankebildningar. Men om man låter sig bestämma av detta intryck, så är det liktydigt med att man tillsluter möjligheterna för sig till en djupare förståelse.

En grundläggande förtjänst i Dress' arbete är, att han icke skattat åt en dylik isolerande tendens, utan inställt Ficino på hans plats i den kristna idéhistoriens omfattande sammanhang. Författaren har klart insett och gjort fullt allvar av att vi i renässansfilosofien hava att göra med *teologi*, och med en på skolastisk grund byggande teologi. I all synnerhet är detta fallet hos Ficino. Målet för honom är icke att sammansmälta den platonska läran och kristendomen eller att uppvisa överensstämmelsen dem emellan. Enheten mellan platonism och kristendom stod redan på förhand fast för honom på grund av kyrkofädernas, framför allt Augustinus' auktoritet. Det mål, han ställer sig,

är fastmer att medelst filosofiska, platonska förnuftsgrunder, lägga ett fastare fundament under kristendomen, som råkat i gungning genom den kyrkliga auktoritetens upplösning. Det är den kyrkliga åskådningen hos en Augustinus och en Thomas ab Aquino, som skall stödjas och befästas medelst en idealistisk filosofi. Ficinos filosofi har alltså ett teologiskt-apologetiskt syfte. När man stundom gjort gällande, att Ficino medvetet velat ställa tanken på en allmän religion emot den kristna religionen i dess uppenbarelseskaraktär, så är detta ingenting annat än en grov missuppfattning.

Förutom mot denna uppfattning vänder sig förf. huvudsakligen mot tvenne vedertagna åskådningar, nämligen å ena sidan mot den tanken, att renässans-platonismen blott skulle vara ett enkelt uppreparande av den gamla nyplatoniska åskådningen, å andra sidan mot den ännu mera ogrundade, men icke desto mindre på många håll omfattade tanken, att Ficinos religiösa åskådning varit starkt influerad av Paulus, och att man alltså hos honom skulle hava att göra med en redan före reformationen framträdande kyrkligt oavhängig, på de paulinska breven självständigt byggande fromhet.

Att Ficinos uppfattning icke är ett enkelt uppreparande av nyplatonismen, visar sig redan vid själva utgångspunkten. Nyplatonismen utgår från den abstrakta gudstanken, från det Ena, Ficino går den motsatta vägen och stiger från det empiriskt givna upp till gudomen. Men därmed får människan (människosjälen) en helt annan central ställning än inom nyplatonismen. Den intager platsen såsom själva mittpunkten i tillvaron och såsom det sammanhållande bandet i naturen; den står i relation uppåt till Gud och änglavärlden och nedåt till den sinnliga tillvaron och förenar i sig allt, de lägsta och de högsta världskrafterna. Hela betraktelsen är antropocentrisk, huvudvikten ligger på människans odödlighet och på hennes delaktighet av Guds eget väsen. Men även om Ficinos platonism icke blott är en enkel upprepning av nyplatonismen, utan fastmer innesluter väsentliga nya moment i jämförelse med denna, så måste man dock, såsom förf. också eftertryckligt framhåller, hos Ficino tala om en allmän nyplatonisk grundinställning. Men det är en nyplatonism i renässansens nya situation. Som sammanfattning må följande satser anföras: »Mit alledem ist gegeben, dass die Religionsphilosophie Ficinos dem ursprünglichen Neuplatonismus gegenüber eine durchaus neue, aus dem Geist der Renaissance heraus geborene Konzeption darstellt. Die Unsterblichkeit, die Göttlichkeit des Menschen ist ihr Thema. Der Mensch trägt

in metaphysischer, erkenntnistheoretischer und religiöser Hinsicht den Weltzusammenhang. Er bildet in sich den Kosmos ab, dessen unterste Stufe die Körperlichkeit, dessen oberste die Göttlichkeit ist. Indem er die Machtmittel seiner irdischen Herrschaft kräftig ausnützt, wendet er sich mit dem Geist der Idee seines ewigen Selbstbewusstseins zu, die er nach alter Gewohnheit Gott nennt. Diese Idee gewährt ihm den höchsten Genuss seiner Persönlichkeit; deshalb gibt er sich ihr hin. Mit dem Christentum hat diese Form der Frömmigkeit... in ihren leitenden Ideen wenig zu tun.» (sid. 148 f.).

Ficinos sista verk är en ofullbordad kommentar till romarebrevet. Det torde vara detta, som givit upphov till den rätt sällsamma tanken, att hans åskådning skulle vara speciellt pauliniskt färgad. Med kännedom om Ficinos allmänna åskådning, sådan denna dokumenterar sig i hans övriga skrifter, är man redan på förhand böjd att betvivla möjligheten härav. Vad man sålunda kunde ana, det har nu genom W. Dress' ingående forskningar blivit fullt evident ådagalagt och dokumentariskt styrkt. Arbetets tredje och sista avdelning (sid. 151—216) är nämligen ägnat åt undersökningen av Ficinos Romarebrevskommentar. Att det fanns en så djup klyfta mellan hans religionsuppfattning och kristendomen, har Ficino givetvis icke själv varit medveten om: han menade sig ju genom sin platonism helt enkelt lägga en fastare grundval för den kyrkliga kristendomen. Mer än något annat röjer emellertid just hans behandling av Romarebrevet, huru litet han i grunden förstått av Paulus. I stor utsträckning följer Ficino här Thomas' Romarebrevskommentar. Även om han äger ett visst företräde framför denne genom sitt behärskande av det grekiska språket, vilket möjliggjorde en återgång till originaltexten på vissa punkter, liksom ock genom en mera förfinad psykologisk förståelse, så är det dock uppenbart, att han står långt efter Thomas i fråga om förståelse för textens teologiska problem. När han med sina platonska förutsättningar kommer till de bibliska skrifterna, bli dessa för honom hemlighetsfulla texter i likhet med de antika mysteriernas formler. Vägen till Skriftens förstående framställes såsom en nyplatonisk-mystisk ἀναγωγὴ under mystagogen Paulus' ledning. Den förvirring, som härmed inträder, åskådliggöres av förf. framför allt med avseende på rättfärdiggörelsefrågan. Av särskilt intresse är härvid påvisandet av, hurusom formeln »sola fide» får tjäna såsom uttryck för en nyplatonisk uppfattning av människans förhållande till Gud: »fide sola, ut Platonici probant, ad Deum accedimus. Man muss wohl übersetzen: nur auf kontemplativem Wege,

durch seelische Hingabe, kommen wir zu Gott. Und zwar, weil gerade die fides das Organ unserer Verwandtschaft mit der prima intelligentia, die zugleich das primum agens ist, darstellt» (sid. 200).

Sitt slutomdöme om Ficinos Romarebrevskommentar sammanfattar förf. i följande ord: »Das, was bei seiner Arbeit herauskommt, gibt uns ein erschütterndes Bild von der religiösen und theologischen Hilflosigkeit und Unzulänglichkeit dieses ersten Vertreters des religiösen italienischen Humanismus einem Zeugnis urchristlicher Frömmigkeit gegenüber» (sid. 215). Och därmed torde ock myten om Ficinos paulinism kunna avföras från dagordningen. Såsom karakteristisk för Ficino kvarstår därefter blott den antropocentrisk-eudaimonistiska religionsuppfattningen, vilken med äkta renässansstämning sätter människan i världens medelpunkt, och för vilken den egna gudalikheten och odödligheten är religionens innersta kärna.

Det är en viktig och värdefull undersökning, som förf. här genomfört, en undersökning, i vilken ett noggrant behärskande av materialet är förbundet med tillförlitlighet i de allmänna omdömena. Dylika enskilda undersökningar behöva vi för att komma vidare i den nu ofrånkomliga uppgiften att från central synpunkt belysa den kristna idéhistorien.

ANDERS NYGREN.

KRITISK RELIGIONSFILOSOFI OCH KRISTEN UPPENBARELSE.

OSKAR BAUHOFFER: *Das Metareligiöse. Eine kritische Religionsphilosophie.* J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. Leipzig 1930.

Den grundläggande religionsfilosofiska frågeställningen är enligt Bauhofer denna: »Wie kann das Göttliche, d. h. Unwelthafte, dem Welthaf-Menschlichen 'gegeben' sein?» (s. 3, jfr s. 1). För att det skall vara någon mening i denna fråga, för att den icke skall vara en skenfråga, får det gudomliga icke tänkas sammanfalla med eller uppgå i det kosmologisk-antropologiska. En radikal åtskillnad måste föreligga mellan dem. Bauhofer visar sig i själva ställandet av det religionsfilosofiska problemet stå i beroende av den dialektiska teologien, som just gör denna åtskillnad. I likhet med den dialektiska teologien hävdar Bauhofer ock med styrka, att »das Welthafte», det kosmologisk-antropologiska, har sin gräns. Det vilar icke i sig självt i egen självtillräcklighet, det är intet absolut, det har sin gräns, det är hän-

visat till ett annat, det är relativt. Filosofien är »ein Denken in der Kategorie des Welthaften» (s. III), d. v. s. en inom det kosmologisk-antropologiska fallande angelägenhet. Men filosofiens frågor äro till skillnad från andra vetenskapliga frågor »die 'letzten' Fragen des menschlichen Erkennens und Seins». Filosofien är icke blott »ein Denken in der Kategorie des Welthaften», utan djupast »ein Denken in der Kategorie der 'Grenze'» (s. 6). I denna filosofiens dubbla anläggning ligger dess kritiska innebörd. Såsom kritisk känner filosofien det kosmologisk-antropologiskas gräns och den mänskliga kunskapens och varandets begränsning. Och såsom kritisk går den icke heller över denna gräns. Då den fört frågan om det kosmologisk-antropologiska till dess yttersta gräns, har den nått den punkt, där detta i sin begränsning självt är ställt ifråga. Filosofiens kritiska art leder nödvändigtvis fram till det kosmologisk-antropologiskas »Fragwürdigkeit». Men då den kritiska filosofien samtidigt aldrig upphör att vara »ein Denken in der Kategorie des Welthaften», blir dess *kritiska* art även till dess *kris*. Dess kritiska belägenhet ligger däri, att den insett det kosmologisk-antropologiskas begränsning, relativitet och hänvisning till ett annat utan att själv hava befogenhet och resurser att omfatta detta andra, »das Unwelthafte», då den själv blott är »ein Denken in der Kategorie des Welthaften». Dess kris består m. a. o. däri, att den ropar ut den sista stora frågan utan att själv någonsin kunna giva svaret. Vad som så gäller den kritiska filosofien i allmänhet, det gäller så att säga i skärpt bemärkelse religionsfilosofien såsom i verklig mening kritisk. — Det »dialektiska» draget i ställandet av det religionsfilosofiska grundproblemet hos Bauhofer är omisskännligt. Ty i det religionsfilosofiska problemet ligger ett sättande och upphävande, tes och antites; gränsen sättes och upphäves, gränsen blir till negation, som i sig inrymmer en ny position av annan kvalitet eller dignitet.

Bauhofers beroende av den dialektiska teologien visar sig även i hans bedömande av 1800-talets teologi. Denna har i likhet med den idealistiska filosofien alltifrån Cartesius besvarat det religionsfilosofiska grundproblemet om huru det gudomliga, fattat såsom »das Unwelthafte», kan vara givet för »das Welthafte — Menschliche» på ett tautologiskt sätt. Ty det gudomliga fattas inom hela denna tanke-riktning blott som »ein sublimes Welthafte» (s. 3 f.). Det betyder, att frågan icke är allvarligt ställd. Bauhofer fattar i likhet med den dialektiska teologien 1800-talets teologi som »eine Theologie des toten Punktes».

På en avgörande punkt vänder Bauhofer emellertid sin kritik mot den dialektiska teologien. Hans arbete är av intresse i det hänseendet, att det betecknar ett *vidare fortskridande* i den av den dialektiska teologien inslagna riktningen. Impulsen har Bauhofer onekligen fått från den dialektiska teologien, men han drager med större kritisk skärpa än denna teologis egentliga representanter konsekvenserna därav. Göres den skarpa åtskillnaden mellan det gudomliga och det kosmologisk-mänskliga, som vi i det föregående sett, och fattas filosofien såsom »ein Denken in der Kategorie des Welthaften», så följer, att varje positiv utsaga om det gudomliga faller utanför filosofiens kompetens och gebit. Den dialektiska teologiens egentliga representanter ha emellertid icke med allvar dragit denna slutsats. Såsom jag förut i denna tidskrift (7. årg. 1. häft. 1931) haft tillfälle framhålla, är den dialektiska teologiens uppgörelse med filosofien ej fullständig och dess ställning till densamma ej klar. Den räknar med att filosofien (metafysiken) på något sätt vid sidan av teologien skulle äga kompetens att fälla positiva utsagor om det gudomliga. »Die Dialektische Theologie wünscht die metaphysischen Zirkel nicht zu stören», säger Bauhofer, »da das Philosophische 'nicht ihres Amtes' ist, sie gibt der Metaphysik und sich selber bloss zu bedenken, dass der 'metaphysische Gott' nichts mit dem Gott der christlichen Offenbarung zu tun hat» (s. 6). Detta åter innebär hävdandet av »eine doppelte Wahrheit» (ibid.). Såsom jag förut i denna tidskrift framhållit, är ett sådant antagande till sist outhärdligt för teologien, för så vitt denna gör allvar av den kristna uppenbarelsen. Gives det vid sidan av denna en andra väg till Gud, så äger uppenbarelsen ingen nödvändighet och är principiellt prisgiven. Antagandet av »den dubbla sanningen» är lika outhärdligt för filosofien. En »sanning», som faller utanför filosofiens område och undandraget sig dess bedömande, kan denna icke erkänna. Antagandet av en »uppenbarad Gud» vid sidan av »den metafysiske Guden» skulle spränga sönder det nakna filosofiska gudsbegreppet.

Det finns nu olika vägar ut ur det dilemma, som uppkommit genom den dialektiska teologiens antagande av »den dubbla sanningen». Karl Barth har själv antydningssvis givit direktivet för en sådan väg. Han har ställt i utsikt möjligheten av en filosofi, som vilar på kristen teologisk grund. Paul Tillich har sökt förverkliga denna möjlighet genom framställandet av en kristendomens filosofi, där den djupast i den kristna uppenbarelsen bottnande transcendentia synen är inarbetad i en filosofisk immanent världs-, kultur- och människobetraktelse. Tillich

söker nämligen i sin kristendomsfilosofi uppvisa det transcendent-gudomligas immanens och förverkligande i det mänskliga andelivet, kulturen och samhället. Det gudomligas transcendentarta gör sig förnimbar i den immanenta samhälls- och kulturutvecklingen som spänning och kamp av stundom katastrofal art. Såsom representant för en religiös socialism söker Tillich ställa in radikala samhällsspörsmål under kristen aspekt. Att den lösning av förhållandet mellan teologi och filosofi och därmed frågan om »den dubbla sanningen», som Tillich i sin kristendomsfilosofi sökt åstadkomma, kastat honom in i nya olösbara teologiska och filosofiska svårigheter, har jag förut framhållit i denna tidskrift (7. årg. 2. hft. 1931).

Bauhofer går att lösa den av den dialektiska teologien ställda svårigheten på motsatt sätt mot Tillich. Medan denne lägger vikt vid det transcendent-gudomligas immanens och förverkligande i det mänskliga andelivet och kulturen, låter Bauhofer det gudomliga bestå i dess transcendentarta. Medan Tillich i sin kristendomsfilosofi låter det filosofiska tänkandet omfatta även det transcendent-gudomliga, låter Bauhofer filosofien — enkannerligen religionsfilosofien — konsekvent förbli »ein Denken in der Kategorie des Welthaften» och erkänner öppet, att »der welthafte (d. h. in rationalen Kategorien denkende) Logos» icke kan komma åt det transcendent-gudomligas verklighet. Medan Tillich så sökt upphäva den dialektiska teologiens antagande av »den dubbla sanningen», att han så att säga sammanfört teologien och filosofien till en ny metafysik, bibehåller Bauhofer med konsekvens och skärpa filosofiens kritiska art. Utifrån filosofiens kritiska innebörd bestämmer Bauhofer förhållandet mellan teologi och filosofi: »An der 'Grenze' des Welthaften stösst die Philosophie auf das Unwelthafte, das sie als Grenzphänomen noch gerade wahrnimmt, das sie aber, als Philosophie, d. h. als die kritische Wissenschaft des welthaften Denkens, ihrer eigenen Kompetenz material entzogen weiss. In der Kategorie der 'Grenze' aber begegnen sich Philosophie und Theologie. In der Kategorie der 'Grenze' sind welthafte und unwelthafte Wahrheit real geschieden aber aufeinander bezogen als die distinkten Hemisphären der Wahrheit» (s. 6 f.). Den kritiska religionsfilosofien har sin plats just på gränsen. Såsom en form av filosofi är den »ein Denken in der Kategorie des Welthaften». Men då den i eminent mening ställer »die letzten Fragen des menschlichen Erkennens und Seins», är den ock »ein Denken in der Kategorie der 'Grenze'». Såsom sådan stöter den på »das Unwelthafte», som är »das Andere-

zur-Welt», utan att i sig själv äga kompetens till positiva utsagor därom. »Das Unwelthafte» åter är »der 'Raum' der Offenbarung». Här sätter teologien in, ty kraften i dess utsagor hämtas icke från »welthafte Kategorien» (s. III). Så erkänner Bauhofer icke »den dubbla sanningen», han känner blott »die Wahrheit», sanningen, vars två hemisfärer, det immanent-kosmologisk-mänskliga och det transcendent-gudomliga, representeras av filosofien och teologien. Religionsfilosofien har såsom en form av *filosofi* sin plats inom det kosmologisk-mänskliga sfär; då religionen är en form av »das Welthafte», har nämnda filosofi även såsom *religionsfilosofi* sin ort där. Den är »ein Denken in der Kategorie des Welthaften». Men då den tillika i eminent mening ställer »die letzten Fragen des menschlichen Erkennens und Seins», är den även »ein Denken in der Kategorie der Grenze». Såsom sådan är den »eine 'hinführende' Wissenschaft» (s. III). Den yttersta utpost inom den kosmologisk-mänskliga sfären, som visar hän mot »das Andere-zur-Welt», »das Unwelthafte», det transcendent-gudomliga utan att själv vara det, är »das Metareligiöse». Det metareligiösa är å ena sidan gränsen för det religiösa, som tillhör den kosmologisk-antropologiska sfären, å andra sidan gränsen mot vad som från specifikt religiös synpunkt utgör »das Unwelthafte», d. v. s. den gudomliga uppenbarelsen.

Då religionsfilosofien är *religionsfilosofi*, d. v. s. då den har att skaffa med religionen, och då denna såsom sådan tillhör »das Welthafte», har religionsfilosofien först att undersöka dettas väsen. Det sker i arbetets första del: »Das Wesen unserer Welthaftigkeit» (s. 12—166). Men då religionsfilosofien tillika är *religionsfilosofi* och *kritisk*, har den att ställa »die letzten Fragen» och framtränga till »die Grenze», som å ena sidan innebär gränsen för det kosmologisk-antropologiska, å andra sidan gränsen mot »das Andere-zur-Welt», »das Unwelthafte». Först sedan detta uppvisats, har den första filosofiska bestämningen av religionen givits. Då religionen är »eine geschichtliche Tatsache», har Bauhofer att utgå från historiefilosofien. Historien är honom »das Reich der Werte», värdet är honom »das Jetzt der Geschichte» (s. 143). Men ehuru historien är värdenas rike, har den icke sitt värde, sin mening och sitt mål (»Sinn») i sig själv. Historien hör den kosmologiska sfären till; denna har sin gräns, den vilar icke i sig själv i egen självtillräcklighet, den är hänvisad till ett annat. »Der Geschichte wächst ein metahistorischer Sinn nur zu von ihrem Andern, der Ewigkeit: die ausserhalb ihrer bleibt» (s. 165). Historiens mening

och mål är icke »aus dem Welthaften zu gewinnen: sie stammen — wann und wo sie Ereignis sind —, können nur stammen aus der Offenbarung des überwirklichen Gottes, die die Welt nur 'überkommt', aus einem Ermessen, das nicht unser ist» (s. 166). Historien, som religionen såsom »geschichtliche Thatsache» tillhör, visar sålunda ut över sig själv. Däri ligger en första filosofisk bestämning av religionen.

Till den religionsfilosofiska uppgiften hör vidare att undersöka religionens egenart såsom en kosmologisk-antropologisk företeelse. Det sker i andra delen: »Phänomenologie des religiösen Bewusstseins» (s. 167—231). Bauhofer menar, att religionen i *egentlig mening* är »Gerichtetheit, Sinnhaftigkeit, Dualitätsrealisierung», »intentionaler Akt», som väl är att skilja från »Gefühle», »bezuglose, zuständige Empfindungen», vilka blott äro att betrakta som bifemen till »die intentionalen Akte» (s. 196). »Die zuständlich-funktionalen Phänomene» äro »das *uneigentlich* 'Religiöse'». Bauhofer kallar dessa »religiösa» bifemen »das Religiöide» (s. 198 ff.). Vad som skiljer de religiösa fenomenen från de i egentlig mening religiösa, är att de förra sakna »die konstitutive Kategorie des Responsorischen» (s. 209). Med de till de i egentlig mening religiösa fenomenen hörande responsoriska akterna förstår Bauhofer »solche, in denen das intendierte Objekt als ein Antwortendes, Verstehendes, Handelndes, als Responsives aufgerufen und verstanden wird» (208 f.). Till de i egentlig mening religiösa akterna hör sålunda en bestämd strävan mot ett visst responsivt mål, ett mål, som svarar mot nämnda strävan. Men medan denna strävan (religionen) hör den kosmologisk-antropologiska sfären till, har målet (Gud) jenseitskaraktär. Utifrån synpunkten av den kosmologisk-antropologiska sfär, till vilken religionen hör, är Gud aldrig annat än en negativ symbol. »Gott ist der allem Gegebenen Fremde, gegenüber allem Sein und Werden das Nicht, das Nichts... Er ist weder 'Ich' noch 'Du': er ist das unbestimmbare, bestimmungslose 'Es'. Er ist Geist: — auch das nur ein negatives Symbol» (s. 222). Då den religionsfilosofiska analysen trängt till religionens gräns, dess yttersta punkt, har den funnit den vara en intentional akt, en strävan mot ett responsivt mål. Den kritiska religionsfilosofien har här uppdagat religionens *keris*. Ty religionen är visserligen en strävan mot ett mål, som svarar mot den intentionala akten, men själva målet faller såsom något jenseits utanför religionen såsom något diesseits, något den kosmologisk-antropologiska sfären tillhörigt. Religionen är en öppen fråga, som utifrån religionen själv aldrig kan vinna svar. Religionen

har så fört till det kosmologisk-antropologiskas yttersta gräns, till »das Letztmenschliche» (s. 223 f.). Två möjligheter föreligga ut ur denna religionens kris. Den ena är, att den öppna fråga, som betecknar religionens yttersta gräns, »nun doch menschlich beantwortet wird» (s. 223). Detta är de indiska religionernas, neoplatonismens och över huvud all mystiks väg (s. 224). Den svarar på religionens sista öppna fråga, som betecknar »das Letztmenschliche», genom att visa tillbaka på det mänskliga, väl stundom »die sublimierteste Menschlichkeit» (s. 226). Detta är väl en väg *ut ur* religionens kris, men ej ett lösande av krisen, ty vägen är ett återfall i det kosmologisk-antropologiska. Krisen är icke övervunnen, den skall framträda på nytt. Den andra möjligheten ut ur krisen består däri, att »dieser offenen Frage, diesem Letztmenschlichen, ein Antwortendes von Gott her, von dem menschlich schlechterdings Unbegreifbaren in unbegreiflicher Weise entgegenkommt: die Offenbarung» (s. 223). Det är endast den gudomliga uppenbarelsen, som kan fylla den äktr religiösa intentionala, mot ett responsivt mål syftande akten med ett meningsfullt innehåll (»Sinn»). I sig själv har religionen intet värde och ingen meningsfull giltighet. Religionen hör såsom sådan det kosmologisk-antropologiska till och delar med detta lotten att vara hänvisad till ett annat. Men då religionen kommit till insikt om sig själv såsom »das Letztmenschliche», såsom allt mänskligts sista stora öppna fråga, då framstår den som »die notwendige Voraussetzung für das Wirklichwerden von Offenbarung. Nicht ihr Grund, wohlverstanden; aber ihre notwendige negative Voraussetzung» (s. 231). Icke blott religionens art av historisk företeelse, utan även dess specifikt religiösa karaktär av intentional, mot ett responsivt mål syftande akt visar hän mot den hinsides det kosmologisk-antropologiska gående gudomliga uppenbarelsen. Detta har den fenomenologiska undersökningen av det religiösa medvetandet hos Bauhofer velat giva vid handen.

Denna undersökning har lett oss fram till religionens egen kris och låtit oss ana två möjligheter ut ur denna kris. Inför dessa tvenne möjligheter gäller det att träffa ett val. Detta sker i arbetets tredje och sista del: »Im Zeichen der Entscheidung» (s. 232—264). En möjlighet ut ur krisen erbjuder mystikens väg. Men denna väg är i grunden blott ett återfall i det mänskliga, i den kosmologisk-antropologiska sfären. Ty »die Gottheit der Mystik ist doch nur ein übersteigertes Ich» (s. 236). Denna väg må väl vara en väg ut ur religionens kris, men är intet lösande av krisen. Den andra möjligheten består »in dem

Auftauchen eines ganz Neuen, eines jenseits der dem religiösen Bewusstsein selber gegebenen Realisierungsmöglichkeiten liegenden Göttlichen» (242). Denna »omöjliga möjlighet», denna hinsides det kosmologisk-antropologiska liggande möjlighet är uppenbarelsen (ibid.). Men den kritiska religionsfilosofien har att icke gå utanför det kosmologisk-antropologiskas ram, den har ingen befogenhet att sträcka sig över till »den omöjliga möjligheten», uppenbarelsen. Den har att stanna inför det faktum, att i vissa empiriska former av det religiösa medvetandet ineligger en omedelbar förnimmelse av en religionens egen tragik, en dess ofruktbarhet, som består däri, att den sträcker sig hän mot något, som den aldrig kan nå, och att den ropar ut allt mänskligts stora fråga, som den aldrig själv kan besvara. Medan det specifikt *religiösa* enligt Bauhofer är den i religionen ineliggande intentionala akten och strävan mot ett responsivt mål, är medvetandet om tragiken, ofruktbarheten i denna strävan »das Metareligiöse». Det specifikt religiösa, religionen såsom intentional akt, bestämdes som negativ förutsättning för uppenbarelsen. Låt vara att religionen som något kosmologisk-antropologiskt i sin strävan ej nådde målet, »das Unwelthafte», låt vara att religionen i denna bekännelse blott var *negativ* förutsättning för uppenbarelsen, religionen och uppenbarelsen, das Welthafte och das Unwelthafte lågo dock här i så att säga *obruten* linje. Men föreligger på något sätt en obruten linje mellan religion och uppenbarelse, då är icke uppenbarelsen det *rent* övervärldsliga, transcendenta, som det gudomliga måste vara gent emot det kosmologisk-mänskliga. Så länge religionen som intentional akt i självmedvetenhet och själv tillräcklighet höjer sig mot uppenbarelsen för att på någon punkt mötas av densamma, skall uppenbarelsen alltid bli den fördold. Först då religionen i ödmjukhet vänt tillbaka till medvetande om sin egen tragik, sin egen ofruktbarhet, först då det religiösa medvetandet *brutits* till det metareligiösa, föreligger det omöjligas möjlighet, uppenbarelsen.

Två vägar ha uppställts: mystikens religiösa medvetande och det metareligiösa. Men avgörandet, valet är icke träffat. Avgörandet innebär att åtkomma, *verkligen* åtkomma det gudomliga såsom »das Unwelthafte», det *transcendent*a. På mystikens väg nå vi fram till en *verklighet*, vår egen verklighet, »das übersteigerte Ich», men icke till det sant gudomliga, det transcendenta. I det metareligiösa medvetandet är oss i kännedomen om vår egen mänskliga begränsning och om allt mänskligts tragik inför det gudomliga en *sanning* given, men med

denna sanning är ej förbunden det gudomligas verklighet. Den ena vägen för oss »zur Wirklichkeit aber nicht zur Wahrheit», den andra »zur Wahrheit aber nicht zur Wirklichkeit» (s. 254). Ingendera vägen leder oss fram till »das Wahrwirkliche des Göttlichen» (s. 255). De kunna väl leda oss fram till *idén* om uppenbarelsens nödvändighet och till *idén* om »das Wahrwirkliche des Göttlichen». Men *idén* därom är icke lika med detta självt. Vi måste komma till insikt därom för att betänka, att icke ens över det metareligiösa leder någon den rationella nödvändighetens och därmed i det kosmologisk-antropologiska grundad väg till det gudomliga. Det föreligger m. a. o. ingen *obruten* linje mellan det metareligiösa och den gudomliga uppenbarelsen. Det metareligiösa medvetandet måste så att säga ständigt på nytt brytas och vända åter till »Empfangsbereitschaft, demütiges Warten, Hinhorchen auf eine göttliche Selbstkundgebung». Det metareligiösa medvetandet kan aldrig föreskriva uppenbarelsen dess »att» eller »huru». Det är djupast icke fråga om någon uppenbarelsens idé och allmänna nödvändighet. Det är endast fråga om den faktiskt givna, konkreta uppenbarelsen. *Den* är svaret på allt mänskligts sista stora fråga, som i sig gömmer det kosmologisk-antropologiskas djupa tragik, ett svar givet »nicht aus der unendlich fortschreitenden Logik unseres Geistes, sondern von der Ewigkeit Gottes her». Detta svar är oss givet »in dem Wort das der Christus ist» (s. 266 f.). Avgörelsen har sålunda ingen rationellt nödvändig grund. Den är av personlig, »existentiell» art. Och dock är denna avgörelse den enda vägen att lösa religionens och därmed allt mänskligts yttersta kris. Ty utan den kristna uppenbarelsen, vartill den kritiska religionsfilosofien såsom »eine hinführende Wissenschaft» blott kan visa hän, blir allt religiöst liv, mänsklighetens historia och kulturliv, det kosmologisk-antropologiska över huvud dömt till den meningslöshet, den förvirring, som vidlåder det begränsade, det relativa, som är hänvisat till ett annat, ett gudomligt, utan att känna det. Först med den kristna uppenbarelsen är sanningen, den ena, hela, fulla sanningen given, vars ena hemisfär är »das Welthafte», människan, och vars andra är »das Unwelthafte», Gud, och vars väktare och vårdare äro filosofien och teologien.

*

*

*

Bauhofers arbete har livligt uppmärksammats på katolskt håll. Jos. Engert framhåller i *Theologische Revue* (30. Jg. 1931, s. 267 ff.), att det ställt en hel del problem, som äro aktuella även för katolsk religionsfilosofi. Det är ock enligt Engert ett belägg för den senare protestantiska teologiens orientering mot Rom. Jesuitpatern E. Przywara hävdar i en uppsats: *Les Mouvements de pensée religieuse en Allemagne* (1929—1930) i *Nouvelle Revue Théologique* (Avril 1931), att denna orientering starkt föreligger redan hos Karl Barth. Han frågar sig vidare, varthän den dialektiska teologien, sådan den utförts av dess f. n. två mest uppmärksammade fullföljare Paul Tillich och Oskar Bauhofer, tenderar, och kommer till följande resultat »Ou bien un socialisme qui devient 'la religion nouvelle', ou bien le retour à l'Église-mère: telle est donc l'alternative qui se pose aujourd'hui pour le protestantisme». Med synbar tillfredsställelse hävdar Przywara beträffande Bauhofer och »son brillant ouvrage *Le métareligieux*»: »Avec une logique sans exemple, il suit jusqu'au terme la voie ouverte, et ce terme, c'est Thomas d'Aquin».

Vid bedömandet av Bauhofers arbete skall jag åtnöja mig med att framhålla en förtjänst och en brist, även om ett och annat på debet- och kreditsidan f. ö. vore att säga. Varje läsare måste ge Bauhofers katolska granskare rätt däri, att han här och var — och det på icke oviktiga ställen — hänvisar till skolastiken, »Thomas d'Aquin» och »l'Église-mère». Men för en protestantisk läsare förefalla dessa ögonkast åt Rom till mera som koketteri än nödvändiga moment i hans tankegång, vilken eljest energiskt förlöper »avec une logique sans exemple». Däri ligger onekligen en brist hos Bauhofer. Men till försvar för honom och kritik av hans katolska kritiker må framhållas, att varken »Thomas d'Aquin» eller »l'Église-mère» är den yttersta gränsen för Bauhofers åskådning. Svaret på religionens och den mänskliga tillvarons yttersta fråga är enligt Bauhofers egna, förut anförda ord: »das *Wort*, das der *Christus* ist». Och i hävdandet därav visar han sig som god protestant.

Såsom första förtjänst hos Bauhofer räknar jag den stränghet och konsekvens, varmed han hävdar religionsfilosofien i likhet med filosofien över huvud som *kritisk* vetenskap. Därmed sammanhänger, att filosofien — religionsfilosofien obönhörligen hänvisas till sitt gebit, det kosmologisk-antropologiska, ävensom att den punkt uppvisas, där filosofien möter teologien utan att träda in på dess mark. I motsats till den dialektiska teologiens egentliga företrädare har Bauhofer härigenom

förmått klart teckna förhållandet mellan filosofi och teologi, av vilka den ena representerar das Welthafte, den andra das Unwelthafte och båda tjäna den ena, hela och fulla sanningen. Och såsom teologien aldrig kan hämta kraften i sina utsagor »aus welthaften Kategorien», så framstår uppenbarelsen, till vilken religionsfilosofien i likhet med allt mänskligt blott kan visa hän, såsom den människan och världen övergripande gudomliga handling, som övergår allt vad vi kunna fatta eller begära: »das Wort, das der Christus ist». När uppenbarelsen fått framstå i denna klarhet utan att förorenas av rationella kosmologisk-antropologiska kategorier, har religionsfilosofien i sanning fyllt sitt kritiska värv. Och för detta klara religionsfilosofiska program äro vi Bauhofer tack skyldiga.

A. HJALMAR J. LINDROTH.

Mysterium Christi. Christologische Studien britischer und deutscher Theologen, herausgegeben von K. G. A. BELL und A. DEISSMANN. Berlin 1931. 357 s.

Detta samlingsverk kan sägas ha sitt egentliga upphov i Ekumeniska mötet 1925. Diskussionen om gudsrikestanken, som då var det aktuella temat, fortsattes i Canterbury 1927 av en grupp engelska och tyska teologer. Vid nästa konferens, som hölls på Wartburg 1928, behandlades ett nytt ämne: kristologien. En intressant skildring av förhandlingarna med presentation av konferensens deltagare gav professor Aulén i Kvartalskriften 1928 h. 4. Det beslöts vid detta möte att det gemensamma teologiska arbetet skulle fortsättas på litterär väg. Resultatet är detta arbete som under titeln *Mysterium Christi* samtidigt utkommit i tysk och engelsk upplaga. Med hänsyn till det rika innehåll, som de tolv uppsatserna bjuda — ofta i starkt koncentrerad form — kan det här endast bli fråga om ett påpekande av de mest karaktäristiska bidragen.

Det är ingen tillfällighet att frågan om den historiske Jesus blivit behandlad av en tysk teolog. Problemet har ju i Tyskland länge varit brännande. Var det förut endast tal om den historiske Jesus med undanskjutande av Kristus, har man nu så gripits av relativitetstanken gentemot historien att man tror sig bäst säkerställa kristendomen genom att lösgöra den från all historia och låta den få en fristad i estetisismens, symbolens och mytens tidlösa ro. Problemet har sällan upp-

tagits till behandling med större allvar än vad som sker i Gerhard Kittels uppsats: *Den historiske Jesus*. Nya Testamentets kristologi är ingen allmän lära utan alltigenom knuten till Jesus av Nasaret och det som skedde utanför Jerusalems portar. Den historiske Jesus är ett modernt begrepp, men saken är äldre. Urkristendomen hade ett utomordentligt intresse av Jesusbildens trovärdighet och av vad Gud låtit ske inför »dem som från begynnelsen själva voro åsyna vittnen». Vid apostlavalet (Apg. 1) frågas det ej efter andegåva i första hand utan efter ett ögonvittne som kan besvara frågorna om den historiske Jesus. Hos Paulus finns varken en tidlös Messiasdogmatik eller historielös mystik utan hela hans intresse är knutet till den konkreta människan Jesu död och uppståndelse. Man tänke ock på den skarpa varmed 1 Joh. 4, 2 talar om kännetecknet på gudsanden: bekännelsen till Jesus såsom den i köttet komne Kristus. Men allt detta är ingen tillfällighet utan ett för den kristna fromheten väsentligt samband. Därför ha vi både rätt och plikt till en historisk-kritisk frågeställning. Bakom frågan: Vad är skrivet?, står en annan: Vad är verkligt?

Förf. fördöljer ej utan betonar på det allvarligaste historiens osäkerhet. Ingen punkt i den historiska traditionen är för alltid säkrad, ej ens Jesu existens. Det är den oerhörda paradoxen, att Jesu historia är grund och borgen för den kristna vissheten. Vi måste liksom urkristendomen ställa frågan om den historiske Jesus med största allvar, emedan Guds barmhärtighet och frälsning här blir uppenbar. Men blott för tron avslöjas den gåta som den historiska metoden söker lösa. Ty Nya Testamentets förf. ha ej velat framställa »blott» den historiske Jesus, varje rad är ett budskap om Jesus såsom den uppståndne och närvarande och budskapets syfte är att människor skola komma till tro och bliva frälsta. Blott tron kan öva den slutgiltiga kritiken, avgöra om Jesus är Kristus.

Den nyare exegetikens arbete har särskilt inriktat sig på att förstå kristendomens uppkomst i ljuset av samtida andliga strömningar. Framförallt ha hellenistisk och samtida judisk religion betraktats såsom bakgrund för urkristendomen. Jesu ord och gärningar i evangelierna ha blivit avspeglingar av församlingens tro. Svagheterna i denna betraktelse och den därpå vilande tolkningen av Nya Testamentet ha emellertid efter hand blivit uppenbara. I sin artikel *Jesus Messias* vill Edwyn Hyskyns visa att urkristendomens uppkomst förblir ett ouppklarat problem så länge man skjuter Gamla Testamentet åt sidan. Vi måste tolka Jesu ord och gärningar mot bakgrunden

av G. T., d. v. s. se dem ur messiansk synvinkel. Vi måste räkna med att varje utsaga och handling, som tillägges Jesus, härstammar ur de gammaltestamentliga skrifternas messiasföreställningar.

Att den synoptiska traditionen är betingad av Jesu Messiasanspråk har ju förut framhållits av andra forskare. I fråga om Jesu etik har G. Kittel starkt framhävt den messianska bakgrunden såsom förklaring till dess intensitet (*Die Probleme der palästinischen Spätjudenthums und das Urchristenthum*, 1926). Vad Hoskyns särskilt pointerar är den kristologiska enhet, som sammanhåller hela traditionen. Det som eljes ter sig som osammanhängande brottstycken från olika litterära skikt förenar sig mot den kristologiska bakgrunden till delar av en messiansk enhet. Men Hoskyns bestrider att det kristologiska sammanhanget är inlagt av evangeliernas författare och blott återspeglar kyrkans tro. Den skapande verksamheten ligger hos Jesus själv. Av de framlagda tolkningsexemplen får man ett starkt intryck av att metoden är fruktbärande, detta gäller särskilt underverken, liknelserna och beteckningarna Guds Son och Människosonen.

Även J. K. Mozley lägger i sin uppsats *Kristologi och soteriologi* största vikt vid G. T. såsom bakgrund för kristologien. Jahves gärning var frälsning. Och ju närmare man i N. T. tänkte sig Gud och Jesus höra samman i frälsningsgärningen desto starkare betonades Jesu gudom. Här är ej fråga om metafysik utan en religiös utsaga om Jesus såsom frälsaren. Den rätta vägen till förståelse av Nya Testamentets kristologi går genom dess soteriologi, det är evangeliet om frälsning som ligger inneslutet även i dess mest spekulativa element.

I en dogmhistorisk exposé vill Mozley uppvisa, att det soteriologiska motivet har bestämt den kristologiska tanken hos de ledande teologerna från Athanasius till Barth. Denna exposé kunde locka till många invändningar. När det om Anselms teologi heter att ingenstades har den nytestamentliga synen på frälsningsverket såsom ett i fullaste mening gudomligt verk trognare fasthållits, är det svårt att instämma. Kristus qua homo fördunklar hos Anselm alltför starkt frälsningens motivering av den gudomliga kärleken allena. Sambandet mellan soteriologi och kristologi är här mera en rationell överbyggnad än ett organiskt förhållande.

Då det heter att den kristologiska tanken i sin utveckling förblivit den nytestamentliga förebilden trogen d. v. s. att kristologien bestämts av soteriologien och bl. a. Schleiermacher och Ritschl anföras som exempel, äger det ju sin riktighet att i deras teologi existerar ett sam-

band mellan Kristi person och verk. Men det avgörande är väl om de fattat det nytestamentliga frälsningsmotivet i dess ursprungliga fullhet och om detta fått bestämma kristologien eller om andra tanke-motiv spelat in. Författaren gör i sin reflexion en bestämd skillnad mellan en kristendom, som utjämnar kontrasten mellan gudomligt och mänskligt och i Kristus ser det gudomligas högsta uppenbarelse i människan, och en kristendom som i förhållandet mellan Gud och människa ser en motsats, vilken endast kan övervinnas genom en Guds fria och nådiga gärning. Hade författaren begagnat denna synpunkt vid sin dogmhistoriska utredning skulle bedömandet säkerligen blivit annorlunda.

Även Paul Althaus ger det gemensamma ämnet en soteriologisk orientering. Den innehållsmättade uppsatsen *Kristi kors* innehåller utkastet till en »korsteologi». Uppgiften är att förstå korset, icke såsom ett postulat utan a posteriori, såsom en verklighet, som vi först skönja i påskens ljus. Att den korsfäste betygar sig som den levande, innehåller korsteologiens problem. Man måste från början ha klart för sig att den mångfald av bilder och begrepp som N. T. använder för att uttrycka korsets hemlighet visar, att varje teori om korset blott kan ha karaktären av liknelse. I all mångfalden finnas dock gemensamma drag: 1. Gud är subjekt i försoningsverket. 2. Korset är både försoning och förnyelse av mänskligheten. Kristus, som dött för oss lever tillika i oss som den levande anden. 3. Försoningen är perfektum och presens tillika. Vi kunna icke här följa författarens djuptänkta utläggning. Starkt framhäver han Luthers betydelse för kristologien. Kristi gudom fick genom rättfärdiggörelseläran en ny och mäktig aktualitet.

Det, som mest karakteriserar Althaus är hans klara blick för det djupaste i Luthers teologi. Få torde vara mäktiga en så kongenial tolkning av Luthers tankar om *Mysterium Christi*.

Även här finnas i dogmhistoriskt avseende punkter som kunna diskuteras. Så t. ex. i fråga om Anselm sid. 242 och 260.

Denna anmälan har blott velat rikta uppmärksamheten på ett arbete, som förvisso innehåller beaktansvärda bidrag till de kristologiska frågornas lösning. Det har icke varit möjligt att giva ens ett summariskt referat av övriga här icke nämnda uppsatser bland vilka flera innehålla mycket av intresse, särskilt A. E. J. Rawlinson: *Corpus Christi* och J. M. Creed: *Nyare strömningar i engelsk kristologi*.

När man betänker att i detta verk engelska och tyska teologer, alltså författare med i mångt och mycket olikartade traditioner, lämnat

bidrag utan att full consensus eftersträvats vare sig i metod eller resultat, förvånas man över den samstämmighet, som på åtskilliga punkter kommer till synes. Vi behöva blott nämna den soteriologiska orienteringen och kristologiens sammanhang med Gamla Testamentet. Utan tvivel har den personliga kontakten på Wartburgkonferensen och där-efter övat ett djupgående inflytande. Men vi taga nog icke helt miste, om vi se denna samstämmighet såsom symptom på en mera allmän förskjutning i den kristologiska forskningens läge. Om för luthersk kristologi det soteriologiska motivet under senare tid framstått såsom alltmer avgörande och omistligt — såsom det var hos Luther själv — så har det i engelsk teologi stundom varit ensidigt förankrat i inkarnationstanken. Men en viss reaktion är märkbar — och det ej endast hos de teologer, som komma till tals i detta arbete — man betonar allt tydligare, att inkarnationstanken utan korset upplöses i en kosmisk princip. Vad den gammaltestamentliga bakgrunden beträffar, vilken så starkt betonas av flera författare i vårt arbete, har det ju både inom engelsk och tysk teologi manats till besinning inför försöken att förklara urkristendomen endast mot bakgrunden av samtida synkretistisk religion med undanskjutande av Gamla Testamentet. Inom den dialektiska teologien har man ju alldeles särskilt starkt rest kravet på en sammansyn av Gamla och Nya Testamentet. Kanhända skall också en klarare blick för detta sammanhang förhjälpa till lösningen av kristologiens många och svåra problem. Men om man samtidigt förbiser, att urkristendomen är något principiellt nytt och med Karl Barth menar, att Nya Testamentet »erweist sich als Quintessens des Alten», skall ifrågavarande forskningslinje endast leda till större oklarhet.

ISAK KROOK.

UR TIDSKRIFTERNA.

Det sist utkomna häftet av Zeitschrift für systematische Theologie, den nionde årgångens tredje kvartalshäfte, är utgivet såsom en hyllningsskrift till prof. Erich Schaefer i Breslau vid hans sjuttioårsdag samt inledes med några erkännssamma ord om Schaefers teologiska betydelse, författade av W. Lütgert. Det mycket omfattrika häftet har i övrigt följande innehåll: Th. Siebs: Die altsächsische Genesis, E. Lohmeyer: Von Baum und Frucht, eine exegetische Studie zu Matth.

3, 10, O. Zänker: Dikaiosyne theou bei Paulus, W. Lütgert: Calvins Lehre vom Schöpfer, C. Stange: Die christliche Vorstellung vom jüngsten Gericht, R. Hermann: Christi Verdienst und Vorbild, zum Problem der Schlusskapitel von Anselms Cur deus homo, Fr. Gogarten: Der Wahrheitsanspruch der Theologie, J. Steinbeck: Die christliche Naturpredigt, H. E. Weber: Vom evangelischen Verständnis des Wortes, W. Elert: Zur Terminologie der Staatslehre Melanchtons und seiner Schüler, M. Schian: Sichtbare und unsichtbare Kirche, K. Bornhäuser: Die Samariter des Neuen Testamentes, H. H. Schaefer: Historische Theologie und Religionsgeschichte.

I häfte 6 för år 1931 av Zeitschrift für Theologie und Kirche skriver Ferd. Kattenbusch, som nyligen fyllde 80 år, en intressant artikel om ämnet Glauben und Denken. Övriga artiklar i häftet äro: K. Bornhausen: Theologische Erinnerung an Hegel, E. Foerster: Der Organismusbegriff bei Kant und Schleiermacher und seine Anwendung auf den Staat, H. Benkert: Der Begriff der Entscheidung bei Ernst Troeltsch, F. Stepun: Zu Kroners »Selbstverwirklichung des Geistes«, K. Leese: Zur Philosophie und Religionsphilosophie.