

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

ÅRGÅNG 7

1 9 3 1

HÄFTE 3

## I N N E H Å L L

|   | Sid. |
|---|------|
| Nathan Söderblom såsom teolog, av GUSTAF AULÉN .....  | 211  |
| Inför Einar Billings sextioårsdag, ett perspektiv på hans teologi, av<br>GUSTAF AULÉN ..... | 236  |
| Den korala rytmikens förfall, av C. A. MOBERG .....   | 241  |
| Nutida evangeliefalsarier, av ERLING EIDEM .....  | 256  |

### Teologisk litteratur:

|  |     |
|--|-----|
| Religion och vetenskap, av <i>A. Hjalmar J. Lindroth</i> .....   | 269 |
| EM. HIRSCH: Kierkegaard-Studien, av <i>Torsten Bohlin</i> .....  | 285 |
| Litteratur till etikens historia, av <i>Anders Nygren</i> .....  | 290 |
| GUNNAR RUDBERG: Hellas och Nya testamentet; Esaias Tegnér,<br>humanisten och hellenen, av <i>Anders Nygren</i> ..... | 298 |
| Ur tidskrifterna .....   | 303 |

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

# NATHAN SÖDERBLOM SÅSOM TEOLOG

AV PROFESSOR GUSTAF AULÉN, LUND

Det finns på Uppsala kyrkogård en gammal ärkebiskopsgrav, vilkens minnessten har följande inskription: »fäderneslandets, religionens, mänsklighetens vänner blandade sina tårar med de faderlösas». Den gången hade upplysningstidens en smula bombastiska ord säkerligen endast mycket begränsat berättigande. Men i fråga om den grav inne i Uppsala Domkyrka, som den 18 juli detta år mottog Nathan Söderbloms stoft, äga orden giltighet. Under alla omständigheter skulle de med större rätt kunna utsägas om denne vår bortgångne storman än om någon annan svensk man, i varje fall sedan Gustaf II Adolfs död vid Lützen.

Otaliga minnesrunor från skilda länder och på skilda tungomål ha burit vittne om saknaden och tacksamheten. När vår tidskrift i det första häfte, som utkommer efter ärkebiskopens död, också gärna vill nedlägga en minneskrans, vilja vi självfallet särskilt stanna inför den sida av hans gärning, som ligger tidskriften närmast om hjärtat, alltså den teologiska. Svensk teologisk kvartalsskrift hade den oskattbara förmånen att få räkna Nathan Söderblom icke bara såsom en stödjande vän och trofast gynnare utan också såsom medarbetare. Han skrev bl. a. den första årgångens första artikel om »Fadern i det fördolda, Jesu gudstanke enligt evangelierna».

Nathan Söderbloms arbetsfyllda liv samlade sig, alltefter som åren gingo, mer och mer kring ett enda stort jätteverk, det ekumeniska. I den kristna kyrkans historia kommer han att stå såsom det kristna endräktsverkets banbrytare och vägrödjare. Han träder in i raden av kyrkans store fäder såsom den ekumeniske kyrkofadern.

Men den omfattande, universella kyrkogärningen skymde aldrig undan teologien. Teolog var Söderblom i alla sina dagar med liv och själ. Han betraktade det som ett vederkvickelsens och förnyelsens bad, när han sistlidna vinter förmådde lösgöra några månader — eller var det kanske bara veckor? — åt teologiskt forskningsarbete i och för

de föreläsningar, som han i våras höll i Edinburgh. Han var forskare för sakens egen skull. Men just därför blev hans religionsvetenskapliga forskningsarbete honom ett väsentligt hjälpmedel för den universella kyrkogärningen. Hans ekumeniska gärning hade icke varit möjlig utan denna bakgrund, den kan icke heller förstås, om den icke ses i ljuset av hans teologi. När vi i det följande vilja säga några ord om den teologiska gärningen, vilja vi hava detta samband mellan teologi och »ekumenik» i sikte — endast från denna synpunkt kommer här det ekumeniska arbetet att beaktas.

Det är givetvis icke här möjligt att giva någon ingående redogörelse för Söderbloms religionshistoriska och rent teologiska författarskap, icke heller att giva någon fullständig belysning av hans teologiska utvecklingsgång. Det kan endast bliva fråga om de allra grövsta konturerna och huvudsynpunkten därvid blir just den teologiska utvecklingsgången.<sup>1</sup>

Söderbloms teologiska studier inföllo under en tid, då särskilt den tyska teologien företedde utomordentlig livaktighet. Det var en blomstringstid för kritisk exeges och för dogmhistoria, den tid då Wellhausens författarskap stod på sin höjdpunkt och då första upplagan av Harnacks monumentala dogmhistoria utkom. A. Ritschl levde och verkade ännu — hans teologiska typ hade nu fullkomligt slagit igenom i Tyskland; det kan gott sägas, att den behärskade den teologiska situationen. Den ritschlska teologiens mest betydande systematiker vid sidan av Ritschl själv, Wilhelm Herrmann, utgav just under dessa år sitt märkliga verk *Der Verkehr des Christen mit Gott*.

Uppsalafakulteten hade emellertid icke någon närmare kontakt med dessa strömningar — i den mån man hade det, ställde man sig bestämt eller försiktigt avvisande. Den härskande teologiska typen här skulle närmast kunna beskrivas såsom traditionalistisk och lågkyrklig. Fakulteten slöt inom sig betydande och originella män såsom Myrberg Rudin, men den senares betydelse låg mindre på vetenskapens än på det praktiska fromhetslivets område och den förre stod vid sidan om den samtida vetenskapliga huvudlinjen. De första mera trevande för-

<sup>1</sup> I viss mån kompletteras ovanstående artikel av den artikel om »Nathan Söderblom och svensk teologi», som offentliggjordes i Kvartalskriften vid ärkebiskopens sextioårsdag 1926.

söken i fråga om historisk-kritisk bibelforskning gjordes av J. A. Ekman. Vad den ritschlska teologien beträffar höll denna just på att vinna insteg annorstädes i Sverige, framför allt genom Pehr Eklund i Lund och Fredrik Fehr i Stockholm.

Det var självklart att en man med Söderbloms vakna och livliga ingenium skulle söka kontakt med den samtida teologiens mäktigaste strömningar. I sällskap med sina båda goda vänner, S. A. Fries och N. J. Göransson, studerade Söderblom den ritschlska teologien och vanns för dess grundsyn. Han har själv i en liten skrift från 1919 sagt oss vad som framför allt drog honom till denna teologi: det var dess gudsrikestanke och dess etiskt mättade förkunnelse. Jag lånar några ord från Söderbloms egen skildring. Efter att ha beskrivit väckelse-typens kristendomstolkning fortsätter Söderblom sålunda: »För min egen del daterar jag en ny insikt från en kväll, då jag på studentkårens dåvarande läsrum i sedermera klinikbyggnaden nedom Gustavianum i Uppsala vid pass trettio år sedan fick syn på en recension i Theologische Literaturzeitung. Jag begrep inte allt. Men Guds rike och handlande uppställdes såsom centrum. Det blev ljust i rummet, där jag satt, och en glädje kom över mig. Det var inte en bok vi behövde lita på, utan Gud hade genom Kristus grundat sitt rike. Till detta Guds verk hörde också bibelns tillkomst. Kristendomen var icke längre en bokreligion, utan en historisk uppenbarelse, fulländad i Kristus. — Med begreppet Guds rike insattes också Jesu förkunnelse i mitten och dess krav. Bergspredikan var inte längre en förgård, utan tillhörde det allra heligaste liksom korset. Båda voro oskiljaktiga. Det blev återigen en Kristus med myndighet och kraft, inte den söte Frälsaren, det blev en kristendom med kärvt allvar och sedlig sälta. Det blev en fast orientering av Guds verk i historiens mitt, i den mycket omstridde och omskrivne historiske Kristus, samtidigt med att en del innerlighet och mystik fick det trångt till en början. Sedan dess hava de tagit ut sin rätt i en ny innerlighet, där idealets hårda stål slår gnistor». En karakteristisk randanmärkning tillägges: »vi skulle från början hava begripit saken bättre och uppfattat gudsriket mer organiskt och dynamiskt, mindre positivistiskt, om vi redan då insett, att ämnet för Jesu predikan bättre översattes med Guds herravälde än med Guds rike» (Kristi församlings väg i denna tid, 1919).

Då vi nu tala om Söderbloms förbindelser under hans tidigaste teologiska period, kunna vi icke förbigå frågan om hans ställning till den svenska idealistiska filosofi, som under 1800-talet spelat en så utomordentligt framträdande rol i Uppsala. Frågan synes i själva verket vara ganska komplicerad och skulle för ett slutgiltigt besvarande kräva en mera ingående undersökning än jag för tillfället kan åvägbringa. Det är tydligt, att Söderbloms båda vänner, Göransson och Fries, båda på det närmaste förbundet sin ritschlskt orienterade teologi med den uppsaliansiska idealismen. Det var i själva verket första gången ett band knöts mellan svensk teologi av facket och den boströmska idealismen — det kom alltså till stånd först s. a. s. i den idealistiska traditionens elvte timma. Den äldre Uppsalateologien hade stått reserverad, stundom polemisk till filosoferna av Boströms skola. Den nyss omtalade unionen mellan en ritschlskt orienterad teologi och idealistisk metafysik kan vid första påseende synas märklig nog; den ritschlska teologien brukade ju som bekant med allt eftertryck framhäva sin motsättning mot allt vad metafysik hette. Vid en närmare granskning är saken dock icke så alldeles oförklarlig. Särskilt tvenne omständigheter komma härvid i beaktande. För det första stod särskilt Ritschl själv i vida starkare beroende av 1800-talets idealistiska filosofi än han själv någon sin anade. För det andra måste det framhållas, att den boströmska idealismen i motsättning mot den äldre svenska traditionalistiska teologien i viss mån varit bärare av den för 1800-talet typiska »liberalt»-humaniserande kristendomstolkningen. Detta kan iakttagas icke bara i Boströms egna polemiska skrifter utan också på andra håll, så t. ex. alldeles särskilt i Viktor Rydbergs nog så inflytelserika skriftsällarskap. Den i Sverige åvägabrakta unionen mellan ritschlsk teologi och idealistisk metafysik har alltså större sakliga förutsättningar än man närmast skulle tro. I förbigående vill jag emellertid här anmärka, att den idealistiska inställningen hos Göransson också ledde till en korrigerings av den ritschlska konceptionen (så i hans Undersökning av religionen och ännu mera i Evangelisk dogmatik).

Vad Söderbloms hållning beträffar är denna såsom redan antytt ganska komplicerad. Det är uppenbart, att han icke stått i samma positiva förhållande till den boströmska idealismen som de båda här omtalade vännerna. Många uttalanden från skilda tider framhäva med

skärpa artskillnaden mellan religion och metafysik. Å andra sidan har han utan tvivel känt sig stå i frändskapsförhållande till den svenska »personlighetsfilosofien». När han såsom vi senare närmare skola se i sin bok Uppenbarelsereligion skiljer mellan en för kristendomen principiellt främmande »oändlighetsmystik» och en kristendomen tillhörig »personlighetsmystik», har denna senare term säkerligen ett visst sammanhang med den svenska personlighetsfilosofien — detta antydes f. ö. av Söderblom själv i det nämnda arbetet. Det förefaller emellertid som om Söderbloms förbindelser till den svenska filosoftraditionen icke så mycket skulle gälla Boström och den senare idealismen utan långt mera den av Söderblom alltid utomordentligt högt skattade Erik Gustaf Geijer.

Innan vi lämna de uppsaliensiska läromästarna måste under alla omständigheter ännu ett namn nämnas: Harald Hjärnes. Söderblom har ofta betygat sin tacksamhet till denne historiens väldige utforskare. Det kan vara svårt att exakt fastställa arten och graden av hans inflytande. Tvenne faktorer äro emellertid i ögonen fallande: den kritiska skärpa, som var hälsosamt respektlös gentemot alla auktoriteter, och den sällsynt universella utblicken. Det är omisskänneligt, att båda dessa drag haft vägledande betydelse för den blivande religionsforskaren och universelle kyrkomannen.

När man går igenom den långa förteckningen på Söderbloms utgivna arbeten, frapperas man onekligen av ämnena för den rad smärre artiklar och skrifter, med vilka hans författarskap började — det är som ett varsel om kommande tider. Söderbloms första lilla uppsats handlade om Sveriges första kristna lärare, Anskar. Därefter skrev han om missionsrörelsen bland Amerikas studenter, om reseintryck från Amerika, om kristendomen och den moderna arbetarrörelsen, om kristendomen och den moderna tidsandan, om en världskonferens i Amsterdam, om den ritschlska teologien samt utgav ett par smärre arbeten om Luther och hans reformation. Listan kunde giva anledning till åtskilliga kommentarer. De ämnen, som här dyka upp, gå sedan igen i det följande författarskapet. En av hans senaste böcker handlade också om Anskar, den utkom vid 1100-årsjubileet 1930, vid den tid då Söderbloms energi åstadkommit det vackra minneskapellet på Björkö. De första små skrifterna vittna också om hur Söderbloms intresse från

första början riktades på de kristligt-sociala frågorna, om hans världsomspännande perspektiv, om hans aldrig upphörande strävan att framställa kristendomen i en dräkt, som var tillgänglig för den egna tiden. Icke minst karakteristiskt är det, att hans första egentligt teologiska skrifter handlade om Martin Luther.

Det kan vara värt att anteckna, att kontakten med Ritschl och hans teologi för Söderblom på samma gång innebar kontakt med Luther, en äggelse till Lutherstudier. Söderblom anknöt därmed i själva verket till den sida inom den ritschlska teologien, som var dess starkaste. Den ritschlska teologskolan ägnade sig med liv och lust åt Lutherforskningen. Den största teologiska insats torde, när allt kommer omkring, kunna sägas ligga just däri att den satte ny fart i denna forskning. Visserligen var dess Luthertolkning, sådan den framträder hos Ritschl och Harnack m. fl. och sådan den även återspeglas i Söderbloms ungdomsskrifter, både starkt schematiskt-konstruktiv och i många och väsentliga avseenden föga kongenial med föremålet självt. Detta har till full evidens uppvisats av de senare decenniernas Lutherforskning. Men all den befogade kritik, som numera kan och måste riktas mot det utgående 1800-talets Luthertolkning, upphäver på intet sätt den förtjänst, som den dåtida ledande teologien förvärvat sig genom att väcka en intensiv Lutherforskning till liv. Den kunde svårligen ha företagit sig något verk, som i det dåtida läget ägt mera fundamental betydelse för teologien. Med den nu anlagda synpunkten ter sig den ritschlska teologien såsom ett övergångsskede. Den är själv i högre grad än den själv anade en fortsättning av det som varit, av traditionen från upplysningen och det idealistiska 1800-talet, men den bereder samtidigt väg för en väsentlig nyorientering. Dess största gärning var att den, just genom den nyväckta Lutherforskningen, manade fram krafter, som blevo den själv övermäktiga.

De teologiska professorerna i Uppsala gjorde inga ansträngningar för att knyta Söderblom vid fakulteten. Hans väg gick närmast till Paris, där han 1894 blev legationspastor. Men detta betydde icke att han nu skulle lagt det teologiska studie- och forskningsarbetet på hyllan. Tvärtom: trots det att han med hela sin brinnande nitälskan ägnade sig åt den ansträngande kyrkotjänsten, lyckades han finna tid övrig till intensivt arbete i böckernas värld. Paris betydde i detta hänseende för

honom framför allt två ting: det gav honom internationella och interkonfessionella förbindelser och det förde honom i kontakt med den allmänna religionshistoriska forskning, som just vid denna tid på ett helt annat sätt än tillförne drog uppmärksamheten till sig. Söderblom gjorde nu den allmänna religionshistorien till sitt specialfack — om man nu kan kalla detta oerhörda forskningsområde ett »specialfack». Han koncentrerade sig närmast på den iraniska religionen, blev élève diplômé vid École des hautes études på grund av en avhandling med titeln *Les Fravashis, études sur les traces dans le mazdéisme sur la survivance des morts* samt promoverades därefter till teologie doktor vid Paris universitetet — doktorsavhandlingens ämne var *La vie future d'après le mazdéisme, à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions, étude d'eschatologie comparée*.

Så återkom Söderblom 1901 till Uppsala såsom professor i »teologiska prenotioner och teologisk encyklopedi». Sitt professorsämbete tillträdde han den 24 september d. å. med en installationsföreläsning om Den allmänna religionshistorien och den kyrkliga teologien. Installationsföreläsningen hävdade med styrka den nya disciplinens, den allmänna religionshistoriens, betydelse för det teologiska studiet överhuvud. Söderblom illustrerar med en rad exempel, huru kristendomen såväl under älsta tid som under dess fortsatta historia på tusen olika vägar träder i förhållande till den utomkristna religionsvärlden samt hur därför en ingående kännedom om denna värld är *en* av de nödvändiga förutsättningarna för att rätt förstå kristendomen och dess egenart. En huvudsynpunkt för honom blir denna: »religionshistorien låter det nya och egendomliga hos evangeliet framstå tydligare än förut». Uttalet är beaktansvärt. Det visar bl. a. två ting. 1) Söderbloms forskning i de främmande religionernas värld har naturligtvis i första hand till syfte just att utforska denna, att bättre lära känna den, men denna forskning har samtidigt den betydelsen att den ger ett väsentligt bidrag till skärpt förståelse av kristendomen — och detta senare är för Söderblom icke det minst viktiga. Han upphör icke att vara teolog, när han är religionshistoriker, det föreligger på intet sätt något motsatsförhållande, icke ens ett spänningsförhållande mellan religionshistorisk forskning och den forskning, som är inriktad på klarläggandet av kristendomen eller m. a. o. teologien. 2) Söderbloms religionshisto-



riska arbete leder honom icke till någon synkretistisk betraktelse av kristendomen: i religionshistoriens ljus framträder i stället enligt honom kristendomens egenart så mycket klarare.

Installationsföreläsningen har också ett annat huvudtema. Den vill giva en principiell utredning av förhållandet mellan religionsvetenskapen och kyrkan. Under det att man på sina håll just vid denna tid både på »radikalt» och »konservativt» håll advocerade för en slags boskillnad mellan den rent vetenskapligt orienterade forskningen och en för kyrkans behov avpassad, mera »praktiskt» lagd »teologi», är varje sådan klyvning Söderblom fullkomligt främmande. Han vill icke veta av någon annan religionsforskning än den som är rent sakligt orienterad, alltså besjälad allenast av syftet att förstå det som är forskningens objekt. Samtidigt vänder han sig mot den på den tiden icke så sällan hörda doktrinära uppfattningen, att religionsforskaren själv snarast borde stå s. a. s. utanför den religiösa världen. Denna karrikatur av objektivitet bekämpar installationsföreläsningen: »fattas saken endast tillräckligt realistiskt, så torde inses, att en innerlig gemenskap och bekantskap med religionens liv i det religiösa samfundet är en förmån och ej en nackdel för honom (forskaren). En annan sak är, om han brister i vetenskaplig stränghet och sanningskärlek. Det blir hans ensak, men bör ej skyllas på hans evangeliska fromhet eller hans tjänarställning inom kyrkan». Söderblom uttalar slutligen sin förvissning om att just det för sakens klarläggande och intet annat intresserade forskningsarbetet i sista hand också skulle komma att gagna religionens liv: »varje religionsvetenskaplig forskning, om den eljest är utförd med duglighet och gäller viktiga föremål, måste med eller mot forskarens vilja, med eller utan hans medvetande gagna religionens sak».

Näppeligen har någon teologisk installationsakt i detta land gjort starkare intryck än denna. Pricken över i-et sattes av de ord till de teologie studerande, varmed högtidligheten avslöts. Här talades ånyo frimodiga, entusiastiska ord om den teologiska vetenskapens förnämliga uppgift och desslikes varma ord om kyrkan och storheten i hennes tjänaregärning. Det har ofta blivit omvittnat, huru dessa ord grepo, befriande och lyftande. Det var som när vårsolen på nytt börjar lysa efter tid av kyla och disigt gråväder. I sitt herdabrev talar Söderblom om den kyrkliga tjänstens uppgift att vara »medhjälpare till glädjen»

— hans professorsgärning var förvisso en hjälp till teologisk glädje. Ty det bästa var, att det här icke var fråga bara om ett vid ett högtidligt tillfälle framfört program, utan om ett program, som sedan omsattes i energisk gärning, fylld av sprudlande vitalitet och idérika uppslag. Det förnams snart, att en ny tid verkligen brutit in i det teologiska livet i Uppsala, att en ny och för det teologiska forskningsarbetet trivsamt atmosfär höll på att skapas.

Överblickar man Söderbloms teologiska författarskap under professors- och ärkebiskopstiden, torde det kunna sägas, att detta väsentligen kretsar kring fem problemkomplex, vilka delvis stå i nära sammanhang med varandra: uppenbarelsefrågan, kyrkoproblemet, Lutherforskningen, frågan om innebörden av Kristi livsverk samt slutligen de »ekumeniska» problemen. Till allt detta kommer sedan en hel del religionshistorisk facklitteratur, på vilken jag i det följande icke närmare ingår. Det må blott antecknas, att det största och mest betydelsefulla av de religionshistoriska arbetena är det verk om Gudstrons uppkomst, som Söderblom utarbetade under den tid han tjänstgjorde såsom professor i religionshistoria i Leipzig och som han fick färdigt strax före sitt tillträde av ärkebiskopstjänsten.

Ett av de märkligaste arbetena i hela Söderbloms produktion, kanske när allt kommer omkring rentav det märkligaste, är hans 1903 publicerade lilla skrift *Uppenbarelsereligion*. Den ingick, när den först trycktes, i den festskrift, som Uppsalafakulteten då tillägnade den 90-åriga domprosten C. A. Torén. Först förra året lösgjordes den från den ursprungliga omgivningen samt ingick tillsammans med ett par smärre söderblomska uppsatser, vilka också behandlade uppenbarelsefrågan, i en bok med titel *Uppenbarelsereligion*.

Det är intet överord, om man säger, att denna lilla skrift från 1903 är banbrytande. Den skulle på samma gång mycket väl kunna betecknas såsom Söderbloms teologiska självständighetsförklaring. Här har Söderbloms religionshistoriska arbete satt sin frukt för kristendoms-tolkningen. För att klarlägga arbetets betydelse torde några allmänna överbåganden vara av nöden. När den s. k. religionshistoriska skolan ett stycke fram på 1900-talet började utveckla en livlig aktivitet, vände sig dess representanter ofta med en avsevärd skärpa, stundom t. o. m. med en viss arrogans mot den tidigare exegetikens tolkning av urkristen-

domen. Kritiken gällde ingalunda blott den mera traditionalistiska exegetiken utan lika mycket den teologi, som under 1800-talet varit den ledande och »moderna». Med allt erkännande av dennas förtjänster förebrådde man den, att den arbetat med doktrinära förutsättningar samt företagit en moderniserande omtolkning av urkristendomen med undanskjutande av sådana element i densamma, som voro den egna kristendomstolkningen främmande. Det torde numera icke kunna förnekas, att den »religionshistoriska» orienteringen — vilka invändningar man sedan än kan ha att göra mot den s. k. religionshistoriska skolan — verkligen i nu berörda hänseende anlade ett mera obundet betraktelsesätt än tidigare varit fallet samt att den utförde ett hälsosamt röjningsarbete. Det viktigaste var att blicken öppnades för väsentliga sidor av urkristendomen, vilka varit fördolda såväl för den mera traditionalistiska exegetiken som för den ledande 1800-talsteologien.

Det har sitt stora intresse att se Söderbloms Uppenbarelsereligion i belysning av den här antydda synpunkten. Det ligger i öppen dag, att hans religionshistoriska orientering hjälpte honom att upptäcka drag, som i själva verket äro väsentliga för kristendomstolkningen, men som varit fördolda också för den 1800-talsteologi, till vilken Söderblom först anknöt. Jag fäster här uppmärksamheten på följande fyra punkter.

Söderblom gör för det första i detta arbete allvar av grundsatsen att det religiösa skall religiöst bedömas. Det vore icke möjligt att till grund för analysen av religionens värld lägga vare sig kulturella eller ens etiska synpunkter. Den konsekventa tillämpningen av denna grundsats står i en mycket tydlig motsättning till den eticistiska religionsuppfattning, som karakteriserade det utgående 1800-talets ledande teologi. De synpunkter på det religiösas egenart, som Söderblom här framför har han senare — bl. a. i boken om gudstrons uppkomst samt i artikeln om Holiness i *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (1913) — närmare utvecklat med helighetsbegreppet såsom orienteringspunkt: »det heliga» betraktas såsom uttrycket för det specifikt religiösa. Söderblom talade härom med stor energi långt innan ännu Rudolf Otto genom sin bok *Das Heilige*, vilkens första upplaga utkom 1917, på kontinenten drog uppmärksamheten till helighetskomplexets religiösa betydelse.

För det andra framhäver Söderblom starkt den rol, som det eskatologisk perspektivet spelar för »den profetiska religionslinjen». Hans

forskningar till parsismens eskatologi ha härvid uppenbarligen varit vägledande. Söderblom sammanför från denna synpunkt Zarathustra och den bibliska religionslinjen samt ställer båda i motsatsförhållande till »natur- eller kulturreligionerna». Med detta accentuerande av eskatologiens vikt för den bibliska religionslinjen har Söderblom fäst uppmärksamheten på ett drag, som inom den tidigare religionsforskningen var i hög grad försummat, men som blivit så mycket starkare hävdadt under de senaste decennierna.

Synnerligen betydelsefullt var det, att Söderblom vidare — för det tredje — understryker det för kristendomen karakteristiska dualistiska draget, dettas religiösa vikt samt dess artskillnad från den inom »naturreligionerna» vanliga »metafysiska» dualismen mellan natur och ande. När den tidigare religionsforskningen stötte på det dualistiska motivet inom kristendomen, hade den som regel velat hänvisa till dettas förbindelse med — man ville gärna säga: ursprung från — parsismen. Denna historiska förbindelse betraktades då såsom ett intyg om att dualismen inom kristendomen endast representerade ett sekundärt och jämförelsevis ovidkommande element. Den historiska ursprungsfrågan sammankopplades alltså på ett oklart sätt med frågan om det dualistiska motivets sakliga betydelse inom urkristendomen. I själva verket undertryckte man det dualistiska motivet på grund av den egna teologiens monistiska och evolutionistiska orientering. Också Söderblom framhåller sammanhanget med parsismen, även om han är försiktig, när det gäller att fastslå var ursprunget ligger. Men det är honom fullkomligt främmande, att sammanröra den historiska frågan om motivets genesis med frågan om dualismens sakliga betydelse inom kristendomen. För denna sakliga betydelse hade Söderblom klar blick. Jag anför några ord från hans framställning. »Det är ett mer än hundraårigt axiom, att den senjudiska och kristna dualismen är kommen från parsismen. Här är ej platsen att undersöka denna menings riktighet. Nog att dualismen i judendom och kristendom är av samma slag som den i parsismen, motsatsen mellan Gud och djävul, gudomlig segrande kärleksvilja och det radikala, oförklarliga onda, liv och död, förtröstan och förtvivlan, himmel och helvete, tvekampen, i vilken vi stå i världen mellan gott och ont (Ef. 6: 11 ff.) — icke den metafysiska motsatsen mellan ande och materia, enhet och mångfald, det bestämningslösa varandet

och världen. Är icke evangeliets av Jesu samtid delade djävulstro en mörk fläck från mörka tider på det glada frälsningsbudskapets tavla? Man gör gällande, att dualismen i evangeliet bör och kan avlägsnas såsom utifrån inkommen och till sitt väsen främmande och motstridig. Jag kan icke se annat, än att den djupare erfarenheten av synd, lidande och nöd, som är en religions styrka, med nödvändighet förde från profeternas monism till dualismen i evangeliet, och att denna utveckling hör till de betydelsefullaste inom uppenbarelsereligionen. Tecken till en sådan insikt saknas ej i den nyare teologien. Jesus har skärpt dualismen, ej förmildrat den. Längre än till hans: »fienden har gjort det», har ingen kommit i det ondas problem. Någon teodicé finns ej hos Jesus, något försvar för Gud i nödens och syndens hemska brottmål av det slag, som Jobs vänner förde på tungan och som apologetiken i alla tider gjort sig välment möda med. Alla försök inom kristendomen att komma ifrån eller över dualismen ha antingen försvagat kraften som ligger i evangeliets orädda verklighetssinne, eller också lett till den orimligheten att sätta dualismen i Guds väsen».

Vi ha ännu icke berört den punkt, som, då Uppenbarelsereligion först utkom, väckte det största uppseendet och livligast kommenterades: Söderbloms distinktion mellan »oändlighetsmystik» och »personlighetsmystik». Denna distinktion sammanhänger med den för boken avgörande åtskillnaden mellan naturreligionen och den profetiska uppenbarelsereligionen, karakteriserad av tanken på Guds handlande i historiens värld. Vi ha här icke tillfälle att i detalj diskutera teorien om de tvenne olika slag av mystik, för vilken Söderblom pläderar. Viktigast är att observera den intention, som låg bakom distinktionen. Denna har uppenbarligen sin udd mot den bakomliggande ledande 1800-tals-teologien — vi hörde ovan Söderblom säga, att »innerlighet och mystik» här »fick det trångt». Söderblom såg, att den ritschlska teologien med sin — i och för sig berättigade — polemik mot »mystik» också kom att polemisera mot sådant som ägde full och fast hemortsrätt inom det kristna troslivet. En annan fråga är om verkligen termen personlighetsmystik är skickad att giva uttryck åt denna insikt. Att termen oändlighetsmystik är ett expressivt uttryck för den karakteristiska mystikens art torde vara ovedersägligt. Om man nu snarast skulle vilja reservera namnet mystik för denna fromhetstyp, beror detta därpå, att det

som Söderblom avser med termen personlighetsmystik ingenting annat är än att giva uttryck åt *trons* egen innerlighet och rikedom eller m. a. o. åt trons karaktär av gudsgemenskap. Det blir då både överflödigt och misstydbart att här tala om mystik. Söderbloms opposition är i själva verket en opposition mot ett fattigare trosbegrepp till förmån för ett rikare. Det framgår av det sagda, att en eventuell förändring av terminologien icke bestrider riktigheten av Söderbloms intention utan i stället låter denna framträda med ökad tydlighet.

Såsom den föregående överblicken visar, beträder Söderblom i Uppenbarelsereligion nya vägar. Hans synpunkter hade det nyupptäcktas omedelbarhet och friskhet. Mer än en av hans tankegångar stucko bjärt av mot det som hörde till god ton inom samtidens ledande teologi — men dess större var den rol hans motiv kommo att spela under följande decennier. Boken var närmast tänkt som ett inlägg i den då pågående s. k. babel-bibel-striden. Såsom en uppgörelse med en tidigare teologisk position var den däremot ingalunda tänkt — det finns visserligen en del polemik också i denna riktning, men denna spelar en mera underordnad rol. Och likväl var den en slags uppgörelse. Den hörde långt mera framtiden än samtiden till. Med sin intuitiva genialitet hade Söderblom på detta tidiga stadium gripit tag om tankar och synpunkter, som lågo och väntade på att bli framdragna. Den religionshistoriska orienteringen var honom till ovärderlig hjälp. Men Söderbloms religionshistoriska utblick skiljde sig i tvenne hänseenden fördelaktigt från det som eljest gärna karakteriserade den s. k. religionshistoriska skolan. För det första förleddes Söderblom icke till någon synkretistisk betraktelse av kristendomen. Och för det andra förstod Söderblom vad den religionshistoriska skolans män sällan förstodo: att religiöst och till deras rätta innebörd uppfatta drag, som närmast kunde synas »antika» och främmande — Söderbloms ovan anförda uttalande om dualismen i urkristendomen äger i detta hänseende full beviskraft.

Till uppenbarelsefrågan återkom Söderblom ofta i det följande. Det viktigaste dokumentet är härvid hans promotionsskrift av 1911: Ett bidrag till den kristna uppenbarelsetrons tolkning. Söderblom talar här om gudsuppenbarelseren såsom något alltjämt fortgående. Gudsuppenbarelseren kan icke fattas statiskt. Den gudomliga självmeddelelsen före-

ligger visserligen — heter det — »enligt kristendomens övertygelse för alla tider giltig och outtömlig i den bibliska historien, enkannerligen i Kristi personlighet», men det är »omöjligt att fasthålla tron på uppenbarelsen utan att utsträcka den över bibelns tid». I grund och botten samlar sig allt kring tanken på Gud såsom den *levande* Guden — han vore icke den levande Guden, om han icke vore den alltjämt i människolivets värld handlande Guden.<sup>1</sup> Med dessa tankegångar arbetade Söderblom alltjämt. Enligt vad han meddelat mig hade han för avsikt att utgiva sina Edinburghöreläsningar, av vilka han endast medhann den första serien, under titeln Den levande Guden.

Jag övergår nu från uppenbarelsefrågan till *kyrkofrågan*. Det finns ett intimt sammanhang mellan dessa tvenne problemkomplex. Överblickar man den rikhaltiga litteratur, som alltifrån slutet av det nya århundradets första decennium publicerades i vårt land om kyrkan, är detta sammanhang omisskänneligt. Bakgrunden för den kyrkosyn, som här gjorde sig gällande, är till väsentlig grad just tanken på den ständigt fortgående gudsuppenbarelsen: kyrkan är uttrycket för Guds fortsatta handlande i människolivets värld. Söderblom skriver själv härom i den nyss omtalade promotionsskriften från 1911: »Vi mena, att kyrkan är Guds verk och Guds redskap. Kyrkans religiösa betydelse blir stundom överskattad, men ofta även underskattad. Gud har åt kyrkan anförtrott den gudomliga förmånen och den uppskakande plikten att i ord och gärning och sakrament förtälja och giva världen Guds nåd. Vår tro på en fortsatt uppenbarelse i historien tvingar oss att med större samvetsgrannhet och vördnad än förut uppskatta värdet av människor, medel och inrättningar, som den gudomliga ledningen förlänat våra kyrkor under historiens fortgång. Kyrkan borde mer än som sker öppna sina ögon för att se, hur Gud alltfört uppenbarar sig».

Söderbloms första bok om kyrkan utgavs 1908 under titeln Sveriges kyrka — den har framgått ur 1906 och 1907 hållna föredrag i ämnet. Einar Billing har exakt karakteriserat denna kyrkobok såsom en serie »Reden über die Kirche an die Gebildeten unter ihren Verächtern».

<sup>1</sup> I slutkapiteln av Religionsproblemet har Söderblom också berört detta tema samt kombinerat det med utredningar om »tillvaron såsom liv». Det torde böra sägas, att de i detta sammanhang förekommande anknytningarna till idealistisk filosofi, närmast till Bergson, knappast varit ägnade att klarlägga utan snarast i viss mån grumlat den kristna trostanke, som Söderblom har i sikte.

Sinne för kyrkan och dess betydelse hade Söderblom alltid ägt. Redan installationsföredraget med åtföljande tal till de teologie studerande bar nogsammt vittnesbörd härom: »ensamt såsom samfundsbildande, såsom kyrka, uppenbarar religionen viktiga sidor av sitt väsen», heter det bl. a. här. Nu, 1908, talar Söderblom med entusiasm den svenska kyrkans sak. Han upptäcker hennes dolda rikedomar och blottar dem så att de bliva tillgängliga »för de bildade bland hennes föraktare». Han är levande förvissad om att hennes dag icke är förgången. Det hela mynnar ut i hoppfulla och tillitsfullt frimodiga ord: »Är det min tro som vållar hörselvilla? Nej, jag hör nog icke fel. Från skilda håll förnimmas ljud, som tyda på, att det skall ringa till högmässa en gång till i Sveriges kyrka.»

När boken om Sveriges kyrka offentliggjordes, var »kyrkotanken» i färd med att vinna en ny, förut oanad aktualitet. Det talades snart, och icke utan skäl, om ett kyrkotankens genombrott. Det började, såsom redan antytt, att flitigt och ivrigt skrivas om kyrkan. Skiftande synpunkter framfördes från olika håll, men i intim samverkan med varandra. Frågar man efter Söderbloms speciella och karakteristiska insats i detta samverkande arbete, så synas framför allt tvenne drag böra framhävas. Det första är det starkt realistiska betraktelsesättet. Söderblom skriver om »Sveriges kyrka», senare om »Den svenska kyrkans kropp och själ» — en samling 1915 utgivna artiklar i kyrkofrågan har denna titel efter den längsta, inledande uppsatsen. Kyrkan är för Söderblom icke någon abstrakt idé, som svävar någonstädes högt uppe i det blå; den är en realitet i historiens värld och äger både själ och kropp. »Kroppen», organisationen skall varken ringaktas eller övervärderas. Den är icke någon sakrosankt och oföränderlig gudomlig institution, men den är väsentlig för kyrkans egentliga uppgift, för evangeliets sak. Målet är »att låta Guds uppenbarelse nå fram till människosjälarna. I samma mån som detta mål främjas, bevisar organisationen sin duglighet» (Svenska kyrkans kropp och själ). Söderblom beprisar den svenska kyrkans organisationsform bl. a. för dess rymlighet, dess karisma är att giva fritt utrymme åt personligheten och motverka nära till hands liggande »kotteriväsen». Men han talar också med tankar, som under denna tid särskilt framfördes och genomfördes av E. Billing, om huru organisationens styrka framför allt ligger däri att den vidfam-



nande organisationen är ett uttryck för Guds universellt riktade nåd. Icke sällan återkommer Söderblom till konkreta utredningar av den betydelse, som den svenska kyrkan under tidernas lopp ägt för den svenska andliga odlingen. Men man skulle grundligt missförstå hans kyrkosyn, om man ville göra gällande, att denna synpunkt skulle vara den väsentliga. Med outtröttlig energi hävdar Söderblom åter och åter, att i fråga om kyrkans gärning hela tonvikten ligger på det rent religiösa området — denna tankegång står f. ö. i omedelbart sammanhang med hans förut omtalade allmänna grundsats, att det religiösa skall religiöst förstås. »Jag har i det föregående» — skriver Söderblom i en artikel om Den enskilde och kyrkan — »sökt framvisa åtskilliga ej sällan förbisedda sidor av kyrkans betydelse. Så mycket angelägnare är det att till sist ännu en gång betona det väsentliga. Kyrkans uppgift är att nå människorna med det goda budskapet. *Allt annat, som kyrkan är och gör, äger värde endast som medel för denna enda uppgift*».

Jämte den här framhävda realism — man borde kanske snarast säga: religiösa realism —, som karakteriserar Söderbloms kyrkosyn, måste också ett annat drag särskilt understrykas. Jag syftar på det universella perspektiv, som redan från början så utomordentligt starkt utmärker Söderblom. Ingenstädes förmärkes hans insats mera påtagligt än just i detta sammanhang. Svenskt kyrkoliv levdes under 1800-talet i påfallande isolering, i större isolering än mången gång under tidigare århundraden. Det var i hög grad en inom sig sluten, avskild värld. Ingen har gjort mera än Söderblom för att spränga isoleringen och för att vidga synkretsen från det enbart partikulärkyrkliga till det allmänkyrkliga. Hans senare ekumeniska gärning är på många sätt förberedd redan i de tidigare skrifterna. Icke bara så att Söderblom ägnade intresserat studium åt och trädde i kontakt med skilda kyrkosamfund — man jämföre härtill hans bok om Religionsproblemet inom katolicism och protestantism samt en del uppsatser i boken om Svenska kyrkans kropp och själ. Utan också och framför allt därigenom att själva kyrkosynen befriades från alla snävt nationalistiska och partikularistiska synpunkter. Kyrkan i Sverige är icke tilläventyrs en svensk statsinstitution allenast, den är framför allt en gren av den ena, heliga allmänneliga kristna kyrkan. Men denna universalism betyder icke ett undertryckande av det egenartade, tvärtom. Jag anför några ord ur Sven-

ska kyrkans kropp och själ. »Sedan den stolta men för religionens renhet icke ofarliga tanken på en enda världsbehärskande kyrkoorganisation för alltid gått under, förverkligas kristendomens universalism genom att de skilda samfunden uppfatta sig såsom medarbetare i samförstånd eller tävlan. Känslan för det hela stärkes då i samma mån som det egna samfundets förelagda uppgifter utan räddhåga utföras. Skall en ny corpus evangelicorum komma till stånd, icke såsom politisk skapelse utan såsom ett i sanning katolskt sinnelag utan sekterisk självtillräcklighet, kan det ej ske genom blandning eller genom att bortse från verklighetens karaktärsfulla olikheter. Vad vi behöva för en verksam katholicitet är skärpt syn för var kyrkas äkta nådegåva. Troheten mot det egna arvet förenas med respekt för andras ideal».

Det finns väl icke många av Söderbloms skrifter, som icke på ett eller annat sätt berört Luther, ja, än mer, som icke haft honom till central orienteringspunkt. Så står Luther t. ex. modell för »personlighetsmystiken», när Söderblom i Uppenbarelsereligion skiljer denna från »oändlighetsmystiken». I samma skrift gör Söderblom en passant en anmärkning mot Ritschls och Harnacks Luthertolkning: det går, säger han, icke att, som dessa teologer, förklara Luthers terrores conscientiae, hans erfarenhet av »död och helvete» såsom betingade av Luthers individuella läge och den okunnighet om frälsningen, vari hans kyrka hållit honom — en dylik »förklaring» griper icke tillräckligt djupt. Man skulle kunna säga, att denna invändning bildar den väsentliga utgångspunkten för det stora Lutherarbete, som Söderblom 1919 publicerade under titel Humor och melankoli och andra Lutherstudier. Huvudfrågan i detta verk är just frågan om innebörden av Luthers terrores conscientiae. Lutherboken kom till under en tid, då Lutherforskningen i allra högsta grad drog uppmärksamheten till sig och då tolkningen av hans teologi som bäst höll på att undergå en hart när rent revolutionerande förvandling. Söderblom ingrep icke *direkt* i den pågående rent teologiska diskussionen. Humor och melankoli är först och främst en psykologisk studie med kongenial blick för forskningens föremål samt fylld av skarpa och träffande iakttagelser. Den intar såsom sådan säkerligen en särställning i Lutherlitteraturen. I fråga om själva huvudtendensen befinner sig f. ö. denna psykologiska studie i samklang med den nyssnämnda teologiska omvälvningens ledmotiv, försåvitt som

Söderblom i sin tolkning av Luthers »melankoli» lösgör skuldbegreppet från den moralistiska omramning, i vilken det merendels var inställt av det senare 1800-talets och sekelskiftets teologi. Det torde däremot icke kunna sägas, att Söderblom i allo dragit de teologiska konsekvenserna av denna förvandlade syn på skuldbegreppets innebörd.

Det finnes näppeligen någon som i denna tid gjort så mycket som Söderblom för spridandet av kunskap om Luther utanför den egentliga »lutherdomens» rāmärken. På skilda tungomål har han träget skrivit och talat om Luthers betydelse. Han fann till sin sorg, att kännedomen om Luther inom andra konfessioner som regel var ytterst ringa, så ringa — sade Söderblom vid något tillfälle — som om det blott varit fråga om en tredje klassens storhet och icke om kristenhetens främsta religiösa geni. När det gäller detta arbete för att göra Luther känd och till sin rätta betydelse uppskattad har naturligtvis Söderbloms uppträdande på de stora ekumeniska konferenserna i Stockholm och Lausanne samt i den ekumeniska rörelsen överhuvud haft särskild vikt. Det lutherska har främst genom honom i den mellankyrkliga sammanlevnaden kommit att spela en rol, som det icke tidigare gjort.

I detta sammanhang måste det särskilt betonas, att Söderblom i långt högre grad än som i allmänhet varit fallet inom den tyska teologien såg Luther under universell synvinkel. Det kan icke förnekas, att teologien i reformationens moderland icke sällan varit benägen att se Luther under mer exklusivt tyska synpunkter. Söderblom anlägger däremot genomgående ett allmänkyrkligt perspektiv. Luther blir också för honom mer och mer representanten för klassisk kristendom framför andra. Denna uppfattning, som tagit sig ett storslaget uttryck i det äreminne Söderblom 1929 reste över Martin Luthers Lilla katekes, sammanhängde också med hans egen, med åren allt starkare framträdande inriktning på det monumentalt och klassiskt enkelt kristna.

Det blir just från denna synpunkt karakteristiskt, att Söderbloms teologi alldeles särskilt från och med senare delen av 1900-talets andra decennium med stor intensitet kretsar kring *Korset* såsom mittpunkten.

Söderbloms kristendomstolkning hade från början en utpräglad kristocentrisk inriktning. Redan i installationsföreläsningen polemiserar han direkt mot Harnacks i »Kristendomens väsen» framlagda teorier. »En jämförande religionshistorisk betraktelse ställer det, enligt

vad jag förmår se, utom allt tvivel, att Harnack med allt sitt framhävande av evangeliet såsom den fullkomliga religionen och av Jesu evärdliga betydelse såsom vägen till Fadern, har sett orätt i denna fråga (om Jesu ställning till sina lärjungars gudsförhållande). Jesus har haft anspråk och har givit sig en medlarerol i sina lärjungars gudsförhållande, som sakna all motsvarighet.» I Boken om Sveriges kyrka uppdrager Söderblom följande teologiska riktlinje: »den nutida teologien har ej förr gjort sin tjänst, än den uttryckt kristendomen sannare, djupare, riktigare, med en mera central ställning åt Kristus, Frälsaren, och mer troget mot hans ande än som skett i förra tiders teologi».

Också lidandets betydelse blir redan tidigt starkt betonad. I Uppenbarelsereligion tillmättes frågan om ställningen till lidandet avgörande betydelse med hänsyn till frågan om de olika religionernas inre kraft. »En religions kraft mätes icke efter dess lovsånger, utan efter dess erfarenhet av livets elände och mörker. Endast *en* religion har gått ned i avgrunden lika djupt som världsmärtans religion i Indien, djupare än den. Det är kristendomen. Men frälsningsbudskapet blir hos den förra pessimistiskt: det rätta livet är dödens stillhet; hos den senare dock optimistiskt, trots avgrunderna, ett evigt *ja* mot allt *nej*».

Det är därför icke egentligen fråga om några helt nya toner, när Söderbloms tankar, under och efter världskrigets nöd, såväl i den direkt religiösa förkunnelsen som i mer teologiska skrifter, oavlåtligt kretsa kring lidandet och Korest såsom det centrala och avgörande. Men det är otvivelaktigt fråga om en accentförskjutning. Jag hänvisar här särskilt till ett par mycket beaktansvärda dokument från 1919: Kristi församlings väg i denna tid, ny gammal förkunnelse samt Gå vi mot religionens förnyelse? Korset är i båda det behärskande temat. Huvudtanken i den förstnämnda lilla skriften är tanken att lidandet icke är främmande för Gud själv, att Gud »har andel i vårt lidande». Söderblom liksom ryggar tillbaka för denna tanke, men den ter sig samtidigt för honom såsom ofrånkomlig. »Sanningen om Guds underliga väg har tagit sig uttryck som ej tillfredsställa. Är Gud själv inbegripen i kamp, lidande och smärta? Denna föreställning visar nu, liksom i de gamla gnostiska systemen och i alla former, i vilka den framträder, hur oförmögen vår tanke är att, utöver uppenbarelsens, det är framför allt Kristi vittnesbörd och den kristna erfarenheten, fatta och uttrycka Guds

väsen. Men för mig kommer en dylik famlande och svindlande föreställning om Gud själv såsom lidande och kämpande i världsutvecklingen närmare denna tillvaros underliga, ja, tragiska villkor och kristendomens väsen än en betraktelse, som ordnar både Gud och världsloppet till en patent harmoni, där det hela går fint ihop från början till slutet. Det må vara beklagligt, att vi inte voro med och ordnade världsloppet. Men som det nu är, måste Guds väg gå genom lidande, sålunda även hans församlings väg. Frälsning och försoning genom lidande har människoanden sedan årtusenden anat och uttryckt i passionsriter, in till dess passionen blev icke blott kult. Smärtornas man kom, han som även var Guds helige, glädjens och den segrande tillitens Herre. I varje fall flyttar vår kristna tro lidandet rentav in i Guds väsen, för så vitt vi göra allvar med att Kristi kärlek och renhet äro den egentliga gudsuppenbarelsen.»

Svaret på frågan om »religionens förnyelse» är en oförbehållsam bekännelse Korset såsom uttrycket för kristendomens egentliga väsen. Den vikt hithörande uttalanden i skriften Gå vi mot religionens förnyelse äga för Söderblom visar sig bl. a. däri, att de ofta upprepas i den följande tidens skriftställarskap. Ingen kan misstaga sig på att det här gäller sådant, som för Söderblom alltmera blivit A och O. Sakens vikt kräver ett utförligare citat. »För mig uppslukas allt, allt av den stora frågan om försoning och upprättelse. Märka vi Guds anstötliga, men enda framkomliga väg genom världens ohyggliga virrvarr? Icke på sidan om, eller framför, utan rätt igenom livets tragik. Jag vet icke, om vi kristna, om de kristna samfundet äro värdiga, om Andens kraft finns hos oss eller om den skall fram genom andra Guds redskap. Men ett vet jag. Den enda religion, som det nu är något bevänt med, den enda trostanke, som nu kan tillfredsställa de djupa, sökande själarna av alla tungomål och folk, det är en ny, oemotståndlig korssets predikan, en frisk övertygande erfarenhet av frälsningens mysterium, uppenbarad i Frälsarens självoffer i liv och död. Jag pläderar icke för någon hädisk lära om någon förändring i Guds väsende eller för någon hednisk offertteori. Utan för det som är kristendomens kärna, alltsedan Pauli tid en anstöt för fromma och ofromma rationalister. . . . Låt mig endast säga, att *en* »dogm» är för mig viktigare än alla andra. Den som står oförstående inför den »dogmen», må nitälska hur mycket som helst

för bibelns bokstav, för dogmer och hävdvunna läror, det båtar föga, om han i någon mån förflackar själva kärnan i kristendomen, som är korsets hemlighet, min och otaliga kristna människors högsta, nej, enda tröst i liv och död. . . . Att försvaga och förnumstigt bortförklara kristendomens och frälsningens egentliga mysterium duger icke i vår hårda tid. Erfarenheten av korsets och lidandets makt att upprätta och försona, nyss så gammalmodig och anstötlig, har blivit den mest påtagliga och behövliga av religionens sanningar, ja, sanningen — hur man än sedan söker uttrycka den. . . . Lika litet som kulturen kan hjälpa människan, lär någon välment kulturidealism orka det. . . . Ingen gammal eller ny intellektualism kan ersätta kristendomens outgrundliga drama, som går genom historien, släktets och den enskildes, och ger åt den dess mening. Det nådde sin höjdpunkt på Golgata. Men det fortsattes i varje släktled i det hemlighetsfulla sedliga sammanhang, som tragiskt eller förlossande förenar människorna med osynliga band. I vår kristna gemenskap upprepas alltjämt något av korsets hemlighet, när en annan lider för min synd, men genom sin kärlek för mig uppenbarar något av Guds kraft. Detta drama måste i sin mån fortsättas in i varje staccars människosjäl. Detta och endast detta är kristendom.»

Vad Söderblom hade att säga om Korset såsom kristendomens kärna, har han samlat i sin 1920 utgivna bok *Kristi pinas historia*. Den är i ordets djupaste mening skriven *con amore*. Den hör icke till det slags böcker, som äro skrivna för att det skulle skrivas en bok i saken, varje sida i den vittnar om att den varit en hjärteangelägenhet för författaren. *Kristi pinas historia* är från många synpunkter en mycket märklig bok, till brädden fylld av författarens mångsidiga och djupgående kunskap, med utblickar åt alla håll i religionens värld, och samtidigt i ordets fulla bemärkelse en andaktsbok, som inträngande och klassiskt enkelt talar om kristendomens innersta mysterium, som belyser detta från de mest skiftande synpunkter, men som mitt under allt detta låter det framträda just såsom ett mysterium, en hemlighet. Bland kristenhetens många passionsböcker är den i sitt slag ensamstående. En passionsbok, som på en gång är så vitt omspännande och så enkelt väsentlig, har kristenheten näppeligen tidigare ägt.

Det är icke min avsikt att här gå närmare in på Söderbloms mångsidiga och omfattande *ekumeniska* skriftställarskap, som inom sig rym-

mer ett otal programskrifter och artiklar på skilda tungomål samt därtill den nära 1000 sidor starka skildringen av Kristenhetens möte i Stockholm. Ännu mindre tänker jag giva någon historisk redogörelse för ärkebiskopens ekumeniska gärning. Men däremot skulle jag gärna vilja säga några ord om det ekumeniska arbetets teologiska bakgrund. Det teologiska är naturligtvis icke den ekumeniska gärningens enda förutsättning, icke ens den viktigaste. Den primära förutsättningen är självklart den rent religiösa: för Söderblom var det härvid icke fråga om något som man allt efter behag kunde göra eller icke göra: det var i stället fråga om en religiös ofrånkomlighet. En väsentlig förutsättning var också det tidshistoriska läget med dess hårda nöd och trångmål. Väsentlig var också den förutsättning, som låg i Söderbloms egen personlighet, i hans sällsynta förmåga att vinna människor och att försonande övervinna motsatser. Men sedan detta väl blivit sagt, måste det tilläggas, att Söderbloms stora insats på ekumenikens område aldrig kan rätt förstås, om icke vederbörlig hänsyn tages till den förutsättning, som han ägde i och genom sin teologi. Hade Söderblom icke varit den teolog han var, skulle han aldrig mäktat utföra det banbrytande ekumeniska verk, som han utfört.

I själva verket har den teologiska förutsättningens art redan tecknats genom den föregående överblicken över Söderbloms författarskap, det som nu återstår är huvudsakligen att fixera vad som här är väsentligt. Tvenne drag träda i förgrunden: det universella perspektivet och den med åren allt starkare inriktningen på det centralt och klassiskt kristna. Det sistnämnda är icke mindre viktigt än det förra. Det är i grund och botten ännu viktigare, det egentligt avgörande.

Söderbloms ekumeniska huvudprogram, sammanfattat i lösensorden *Life and Work*, åsyftade att, oberoende av de olikheter, som förelågo i fråga om utbildade trosåskådningar och kyrkliga organisationsformer, förena den splittrade kristenheten till gemenskap i den kristna broderskärlekens gärning. Programmet har stundom kunnat misstolkas. Man har kunnat föreställa sig att själva trosgemenskapen härvid betraktades såsom något sekundärt. Redan Stockholmsmötets art demonstrerar till full evidens oriktigheten av en dylik tolkning: icke bara så, att den fråga, som framför andra blev mötets grundläggande fråga, nämligen gudsrikesfrågan, i eminent mening var en trosfråga, utan

också och framför allt så att den gemenskap, vilken här förverkligades, just var en trosgemenskap i detta ords djupaste mening. Konferensen kunde såtillvida rätteligen betecknas såsom en konferens för tro och gärning.

Hela Söderbloms »ekumenik» skulle fullständigt missförstås, om man icke noggrannt beaktade, att bakgrunden till densamma icke ligger i någon religionshistorisk relativism utan att den i stället ligger just i den inriktning på det väsentliga, det klassiskt kristna, vilken i det föregående framhävts såsom ett alltmera framträdande drag i Söderbloms teologi. Söderblom har själv varit klart medveten härom. Han diskuterar redan på ett tidigt stadium av sin ekumeniska verksamhet frågan om universalismens rätta art och skriver därom (i Svenska kyrkans kropp och själ) följande. »Religionens historia visar två vägar till universalism. Den kan åsyftas och vinnas genom en vidsynthet, som sträcker sin vetgirighet vida omkring, söker göra rättvisa åt alla håll och upptaga det värdefulla, varhållst det framträder. En sådan upplyst eklekticism har utan tvivel sin uppgift i världen. Men det kan också hända, att ... universalismen såsom sådan icke ingår i programmet, utan blir en följd av att betraktelsen icke stannar vid några som hälst, låt vara betydande tillfälligheter, utan tränger ända in till väsendet. Luthers verk tillhörde avgjort den senare typen. Särdeles i diskussionen med Erasmus visade han en oförbätterlig, för en eklektisk vidsynthet anstötlig envishet i att hävda frälsningens princip, sådan han krävde den för sin visshet och salighet. *Men universalismen ernås säkrare genom att gripa och fullfölja det väsentliga än genom att omfatta det mångahanda*». Söderblom besatt visserligen i högsta grad gåvan att inifrån förstå och därmed göra rättvisa åt olikheterna på det religiösa livets område, men hans ekumenik var icke desto mindre kemiskt fri från eklekticism och synkretism. Enheten var för honom icke en enhet genom att omfatta det mångahanda utan en enhet vunnen genom att gripa det väsentliga. Det är ingen tillfällighet att Söderblom i de anförda orden refererar till Luther. Söderbloms ekumeniska arbete betydde minst av allt något undanskymmande av Luther — i Lausanne 1927 uppträdde han såsom »lutherdomens» erkände banérförare. Men denna trohet mot det egna arvet stod å andra sidan icke i någon mot-



sättning mot det ekumeniska sinnelaget, ty för Söderblom var Luthers gärning först och sist hans djupa inblick i det äkta och klassiskt kristna.

Söderbloms religionsvetenskapliga författarskap är oerhört rikt och mångsidigt. Vi ha i det föregående sökt giva en överblick över den teologiska delen av detsamma. Vår överblick har endast kunnat bliva helt summarisk, men den torde i alla fall ha givit en bild av det väsentligaste. Den teologiska produktionen har här grupperats kring fem huvudcentra. Bortse vi nu från det senast omnämnda ekumeniska författarskapet, som närmast har karaktär av s. a. s. tillämpad teologi, så torde det kunna sägas, att ordningen mellan de övriga problemkomplexen i viss mån återspeglar Söderbloms inre utvecklingsgång såsom teolog. Det återstår oss nu att säga några avslutande ord om Söderbloms ställning inom teologiens historia.

Det populära betraktelsesättet skulle kanske snarast vilja göra gällande, att Söderblom framträdde såsom en av den »moderna» teologiens vägrödjare i Sverige; på sina håll skulle man måhända även — med gillande eller ogillande alltefter inställningen — tillägga, att denna »modernism» så småningom modifierades. Folk som icke äro närmare initierade i det teologiska forskningsarbetet ha åtminstone här i landet för vana att något onyanserat räkna bara med en s. k. gammal teologi och en s. k. modern teologi, vilken senare — efter vad man förmenar — skulle ha begynnnt någon gång mot slutet av förra seklet. Att en sådan uppfattning överhuvud kunnat vinna spridning kan i någon mån förklaras av det faktum att den svenska teologien under 1800-talet på det stora hela ägde en mera traditionalistisk karaktär. I övrigt måste den skrivas på okunnighetens konto. Säkert är emellertid att man med dylika synpunkter varken kommer tillrätta med det teologiska nutidsläget i allmänhet eller med frågan om Söderbloms teologiska ställning.

Den ritschlska teologi, till vilken Söderblom närmast anknöt under sin första teologiska tid, betydde förvisso icke någon »modernistisk» nybegynnelse i teologiens historia. Den står tvärtom inställd i ett sammanhang, som sträcker sig ända tillbaka till upplysningstiden och som sedan går igenom hela 1800-talet. Den ritschlska teologien är, kunde man säga, den sista utlöparen av en lång teologisk tradition, vilkens art lämpligen skulle kunna betecknas med dubbeltermen idealistisk-humaniserande — saken är redan vid ett tillfälle berörd i det föregående. Det

har också förut påpekats, att den ritschlska teologien genom de krafter, som den i och med sin Lutherforskning sätter i rörelse, bereder väg för teologisk nyorientering och därmed ter sig såsom ett övergångsstadium. Den teologiska traditionen från upplysningstiden har under hela sin levnad brottats med en annan teologisk tradition av mera skolastisk typ, vilken fått sin fixering under den s. k. ortodoxiens tidevarv. Det teologiska läget under 1800-talet karakteriseras väsentligen av brytningen mellan dessa tvenne typer.

Det är icke min mening att förringa den betydelse, som den ritschlska teologien ägde för Söderbloms teologiska fostran; han erkände f. ö. själv alltid gärna och oförbehållsamt sin tacksamhetsskuld till dess mästare och man kan i hans senare författarskap understundom spåra dess inverkan även i uttalanden, som icke alltid stå i full harmoni med vad som eljest göres gällande. Men icke desto mindre skulle det vara fullkomligt förfelat, om man ville inränga Söderblom i denna skolas led. Det är framför allt tvenne drag, som visa att han gått andra, nya vägar. Det ena är den religionshistoriska orientering, som frigör honom från allehanda doktrinära förutsättningar med hänsyn till synen på urkristendomen och på kristendomens egenart. Det andra är den inriktning på det s. a. s. klassiskt och monumentalt kristna, som vid olika tillfällen i det föregående understrukits. Båda dessa faktorer samverka hos Söderblom — något som eljest långt ifrån alltid är fallet. I denna samverkan ligger mer än i något annat Söderbloms betydelse såsom teolog. I och genom den får hans teologiska gärning en allmän-teologisk betydelse, som i högsta grad förstärkts genom hans vittfamnande ekumeniska arbete. Om det väsentliga i de senare decenniernas teologi kan sägas ligga i strävandet att övervinna den sekelgamla problemställning, som karakteriseras av brytningen mellan en skolastik och en idealiserande-humaniserande teologi, att övervinna dessa båda typer genom klassisk kristendom, så står nutida teologi i en mycket stor tacksamhetsskuld till den teologiska gärning Nathan Söderblom utfört.

# INFÖR EINAR BILLINGS SEXTIOÅRS DAG

## ETT PERSPEKTIV PÅ HANS TEOLOGI

AV PROFESSOR GUSTAF AULÉN, LUND

Under senare år har det, särskilt i Tyskland, ofta talats om att teologien för tillfället genomlever en kristid. Merändels har den s. k. dialektiska teologien framförts såsom illustrationsmaterial. Denna har också understundom direkt benämnts krisens teologi. Vad skulle då utmärka teologiens »kris»? Frågar man den dialektiska teologiens män, Barth och Brunner och andra, så skulle de svara, att det nu gäller att frigöra teologien såväl från 1800-talets vanliga psykologism som från det beroende av den idealistiska filosofien, vilket i så utomordentligt hög grad kännetecknade samma århundrades teologi. De skulle säga, att den på idealismens grundval vilande omtolkningen av kristendomen förde med sig en falsk idealisering av människan och hennes läge samt en förmänskligad och förvekligad bild av Gud. I motsättning härtill skulle det gälla att hävda Guds majestät, distansen mellan det gudomliga och det mänskliga, den gudsdöm, under vilken allt historiskt är ställt samt det eskatologiska perspektivet kontra all evolutionism. Framför allt skulle de med eftertryck förkunna, att teologiens centralbegrepp måste vara Ordet, gudsordet såsom det budskap, vilket möter människorna »senkrecht von oben» och vilket ställer dem inför den obetingade avgörelsen.

Den som utan att förut känna Einar Billing från dessa nutida debatter inom tysk teologi går tillbaka till de arbeten, vilka Billing publicerade redan under det första decenniet av detta århundrade, särskilt till De etiska tankarna i urkristendomen, har all anledning att bli överraskad. Han bör också bli vederkvickt. Han skall finna, att många av de tankar, som på senare tid i Tyskland utbasunerats såsom stora och revolutionerande nyheter, redan långt tidigare blivit förtädda av Einar Billing mäktigt och verkningsfullt, men utan någon sensationell biton och utan teologisk förkonstling. Han skall finna en

teologi, som energiskt värjer sig mot psykologiserande upplösning och som på samma gång, i varje fall till sin egentliga huvudtendens, är bestämt inriktad mot idealistisk metafysik och ty åtföljande omtolkning av kristendomens centrala innehåll. Han skall upptäcka en teckning av Jesu livsverk, där allt avtecknar sig mot domen såsom bakgrund och där allt behärskas av den eskatologiska utblicken, en syn på gudsuppenbarelsen, vilken i skarpaste motsättning såväl mot en monistisk-evolutionistisk tolkning som mot den »helleniska» uppfattningen av historien såsom ett kretslopp ställer fram tanken på gudsuppenbarelsen såsom ett *drama*, samt ytterligare en gudsbild, som är helt främmande för den humaniserande 1800-talsteologiens flacka tal om den gudomliga faderskärleken enligt »Jesu enkla lära». Icke minst skall den som studerar Billing bli varse, hur allt för honom koncentreras kring tanken på Ordet, gudsordet just såsom det *budskap från ovan*, vilket härolder och förkunnare äro först profeterna och sedan framför allt Jesus själv. Men samtidigt skall han bli vederkvickt av att upptäcka, huru detta Ord här hos Billing har ett oändligt mycket rikare och mera positivt innehåll än någonsin inom den dialektiska teologien, huru Ordet framför allt annat karakteriseras därav att det är det *nådesord*, som bär syndernas förlåtelse fram till människors barn. »Fattar man Jesu förkunnelse som ett budskap, en gärning, då ser man, att allt är fullt av förlåtelse i ord och gärning. Det är som Jesus säger åt Sakkeus: 'i dag har frälsning vederfarits detta hus'. Huru? Helt enkelt därigenom, att han, som kommit med det stora glädjebudskapet, kommit för att uppsöka och frälsa det förtappade, nu var där hos honom. Skall 'syndaförlåtelsen' bli något mera än en paragraf bland tusen andra i ett dogmatiskt system, skall den vara kristendomens centrum, religionen in nuce, så kan den ju ej betyda något annat än detta, att vi trots vår synd få hava Gud hjälpande nära och få visshet om att vi så hava honom.» (De etiska tankarna i urkristendomen, II, s. 23 f.)

Talet om att den evangeliska teologien under senare tid upplevat en kris är intet verklighetsfrämmande tal. Därom ordades redan på den tiden, då Einar Billing skrev om De etiska tankarna i urkristendomen. När man då diskuterade »krisläget», gingo tankarna väl i allmänhet närmast till den genom den historisk-kritiska forskningen skapade situationen, till den otrygghet och den relativism, som tycktes fram-

träda såsom en ovillkorlig konsekvens. Med detta problemkomplex har också Billing energiskt arbetat och han har här genom sitt på en gång fasta och vida uppenbarelsedramatiska perspektiv hjälpt sig själv och andra.

Men i själva verket gick den evangeliska teologiens kris vida djupare. Den gällde själva kristendomstolkningens allra innersta. Det som framför allt skapade krisen var den långvariga och så småningom akut vordna brottningen mellan tvenne olikartade kristendomstolkningar, av vilka ingendera nådde in till sakens kärna: å ena sidan en traditionalistisk och till sitt egentliga väsen skolastisk teologi, som intellektualistiskt förträngde de religiösa synpunkterna och som därför blott alltför lätt fastnade i det som mera utvärtes är, i de nakna formlerna såsom sådana; å den andra sidan den kristendomstolkning, som närmast stammar från upplysningstiden och som sedan, under mer eller mindre stark påverkan av idealistisk filosofi, fortlever 1800-talet igenom, i själva verket representerande en omtolkning av kristendomen, för vilken dess djupaste religiösa innehåll är sorgfälligt fördolt. Ett läge, som karakteriseras av brytningen mellan tvenne sådana teologiska typer, är verkligen för evangelisk teologi ett sjukdoms- och krisläge.

Också denna djupare kris återspeglar sig i Einar Billings författarskap. Billing står oss i eminent mening såsom krisens teolog. Själva arten av hans teologiska produktion bär noggsamt vittne härom. Snart sagt varje sida betyder, hur intensivt han brottas med de teologiska problemen, betyder tankearbetets möda och vända. Det skulle nog icke heller vara alldeles oriktigt att i det nu sagda vilja se, åtminstone delvis, förklaringen därtill att Billings största teologiska arbeten förblivit ofullbordade. Och likväl måste det genast tilläggas, att man på intet sätt av huvudarbetenas fragmentariska skick skulle kunna draga den slutsatsen, att krisen blivit Billing övermäktig. Det måste i stället sägas, att han var krisläget övermäktig. Han bröt sig igenom på den mest interna slaglinjen. Han står från denna synpunkt såsom en föregångare och banbrytare. Det antyddes ovan, att Billings teologi äger en helt annan positivitet än den dialektiska teologien. Denna har väsentligen haft sin styrka i kritiken, i negationen. Men där den är ensidig, äger Billings teologi i rikt mått den dubbelsidighet, som hör den kristna tron till. Hans styrka är att han övervann krisen positivt, genom en ny positiv konception.

Kraften härtill hämtade han framför allt från Luther. Den genomgripande omvälvning, som endels redan ägt rum, i de senaste decenniernas teologi, endels alltjämt håller på att ske, sammanhänger i väsentlig mån med den nya, intensiva lutherforskningen och dess frigörande av Luthers centralt religiösa motiv, vilka under den traditionalistiska teologiens regemente varit lagda i bojor samt av den idealistisk-humaniserande teologien varit väsentligen oförstådda. Einar Billing började sin teologiska bana såsom Lutherforskare och hela hans följande teologi betecknar ett enda fortgående fördjupat inträngande i Luthers tankevärld. Det ligger i öppen dag, att vi här ha att söka den väsentliga orsaken till att Billing verkligen förmådde övervinna sekelgamla frågeställningar med en ny, rent religiös problemställning och en där emot svarande religiös fördjupning.

Einar Billing är vad jag skulle vilja kalla den interna linjens teolog. Aldrig kommer hans förmåga mera till sin rätt, än när han borrar sig ned i de centralt kristna trostankarnas djupa schakt och därifrån hämtar upp ädel metall.

Därmed vill jag icke hava sagt, att icke också Billings metodologiska och principiella överväganden om den teologiska uppgiften och det teologiska förfaringssättet skulle vara väl värda att beakta. Den som skriver dessa rader kan visserligen icke utan vidare instämma i den bestämning av den teologiska uppgiften, som tar sig uttryck t. ex. i följande ord: teologien (»dogmatiken») måste lära sig, »att dess uppgift varken är att skriva psykologi eller att reproducera något lärosystem utan att, såsom profeterna, tolka Guds utkorelsehistoria, dess system, dess sammanhang, i vilket alltjämt ständigt nya länkar infogas» (Försoningen, sid. 115). När detta sätt att bestämma den positiva uppgiften ställer teologen på profetens linje, kräver det därmed, förefaller det mig, av teologien något som denna icke förmår giva, något som i själva verket, i den mån det överhuvudtaget är möjligt, ligger utanför — eller skall jag säga över? — det vetenskapligas plan. Till den negativa delen av satsen ansluter jag mig så mycket hellre: den systematiska uppgiften kan icke uppgå i den psykologiska och lika litet äga en intellektualistisk-doktrinär karaktär. Einar Billings utredningar i denna kritiska riktning voro, när de först framkommo, i hög grad befriande och äga alltjämt vägledande betydelse. Jag hoppas att den ärade jubilaren för-

låter mig, om jag slutligen tillägger, att jag också känner mig hemmastad med hänsyn till det sätt, på vilket han själv utfört den teologiska uppgiften, ty hans teologiska arbeten kunna i grunden långt mindre karakteriseras såsom en profetisk historietolkning av ovan antydd art än såsom till sin väsentliga innebörd en fördjupande analys av den kristna trons centrala innehåll, vilken låter dennas spänning och inre rikedom mäktigt komma till uttryck.

Och i detta stycke har Einar Billing åstadkommit ting, som redan höra till den svenska teologiens klassiska litteratur. Det är svårt att veta vilken sida av saken som mest är förtjänt av att framhävas: konceptionens inre fasthet och slutenhet eller den energi, med vilken ett ledmotiv — det uppenbarelsedramatiska betraktelsesättet, Ordet såsom budskap, förlåtelse tanken — gripes och genomföres eller den säregna rikedom på synpunkter, som gör att även de mest välkända motiv, ja, i själva verket just dessa, framträda i mångskiftande, ofta ny och oanad belysning. Vad detta sistnämnda beträffar te sig Einar Billings skrifter ofta lika ädelstenar, som slipats och slipats, till dess att den inre glansen strålar fram i färgskalans alla skiftningar — jag kunde såsom ett exempel hänvisa till den lilla boken om De heligas gemenskap. Einar Billings teologiska författarskap ligger, sade vi, på det mest interna planet. Men därvid får det icke bortglömmas, att han, såsom få andra, förmått att draga linjerna från det interna ut till det externa. Det är denna förening av den rent religiösa synen och det nyktra verklighetssinnet, som gör att han kunnat skriva så vägledande, så klassiskt om kallelsen och om kyrkan, folkkyrkan.

Ovanstående rader avse på intet sätt att giva någon allsidig eller uttömmande skildring av Einar Billings teologiska gärning. De ha blott avsett att belysa hans teologi från ett enda perspektiv — samt därjämte att utgöra bakgrunden för en av djup tacksamhet dikterad hyllning vid hans sextioårsdag.

En sak ännu kunde jag kanske få tillägga. Jubilarer har ofta och från många håll blivit ombedd att offentliggöra en predikosamling. Det innebär intet förklenande av andra predikanter i vår kyrka, om jag säger, att jag icke vet någon som kan förkunna Ordet så som Einar Billing. Ville han nu, äntligen, skänka vår kyrka, sin kyrka en predikobok, så skulle han därmed giva den en gåva av oskattbart värde.

# DEN KORALA RYTMIKENS FÖRFALL

AV DOCENT C. A. MOBERG, UPPSALA

Även en rätt ytlig bekantskap med europeisk kyrkomusik, det må nu vara katolsk eller protestantisk, ställer oss genast inför ett problem eller rättare sagt inför en hel komplex av problem, som i högre grad än andra synes vara ägnad att motstå snart sagt varje försök till lösning och — kanske just därför — städse lockat lekte och lärde till oavslutlig sysselsättning: *den rytmiska frågan*.

Den kyrkomusik som utbildades under medeltiden, s. k. gregoriansk sång, hade uppvuxit ur och jämsides med den katolska liturgin. Melodiskt och rytmiskt bestämdes dess egenart av de heliga texter, som reciterades inom gudstjänstens ram, dess form blev liksom en avgjutning av liturgins egna formelement. Den var ursprungligen en skapelse, som ej hade någon som helst beröring med den samtida musikutövningen, varken den döende hellenistiska eller överhuvud folkligt-profana, så långt vi nu kunna bilda oss en uppfattning om dessas karaktär.

Medan den antika melodiken påverkades av instrument och rytmiskt var bunden vid textens kvantiterande metrik med en not på varje stavelse (syllabik), har den gregorianska melodiken utan instrumental påverkan utvecklats organiskt ur den föredragsart, som plägades i de judiska synagogerna vid reciterandet av G. T:s skrifter, framför allt Psaltaren. Det melodiska elementet har här fått huvudsakligen interpunkterande betydelse d. v. s. hjälper till att logiskt periodisera texten. En dylik textbehandling är emellertid ej konsekvent syllabisk; tvärtom begagnar den med förkärlek s. k. melismatiska bildningar, mer eller mindre rika vokaliser på enstaka textstavelser, framför allt vid de logiska interpunktionsställena i texten, varför den äldre formen för gregoriansk melismatik kallas interpunktionsmelismatik.

Denna antydning må vara nog för att påvisa, att den rytmik, som en så beskaffad sång äger, till stor del är av fri oratorisk prägel. Dess tyngdpunkter bestämmas av textens accenter, dess periodisering av tex-



tens logiska interpunktion. Därför är det orimligt och onaturligt att söka inpressa den gregorianska koralen i ett taktschema: om det i något enstaka fall skulle visa sig, att textens accenter överensstämde med ett taktschemas på bestämda tidsavstånd infallande tyngdpunkter, är detta endast en tillfällighet. Den här antydda utvecklingsgången av gregoriansk melodik avspeglar sig f. ö. ej minst tydligt i dess egen notskrift, neumerna, som äga detta fria oratoriska utförande som förutsättning.

Tack vare en i huvudsak enstämmig tradition hos de källor, som bevara de gamla koralvisorna i diastematisk notskrift d. v. s. som svarta kvadrater på ett linjesystem (koralnoter), ha vi en relativt klar bild av det melodiska elementet, men visornas rytmiska karaktär har däremot gått förlorad. Man gör sig då den frågan, varför inte en levande tradition kunnat fortplanta och kvarhålla den ursprungliga rytmiska föredragsarten till dess den nya notskriften utbyggs att också ange detta (mensuralnotering). På den frågan synes det mig omöjligt att ge annat svar än detta: den rytmiska traditionen var förstörd redan ganska tidigt och denna förstörelse fullbordades i och med koralskriftens uppkomst. Flera samverkande omständigheter ha hämmat den muntliga traditionen av koralvisornas rytmik och bragt den i allt större glömska. En anledning låg gömd redan i den tillgängliga notskriftens egen natur, som utan en stark tradition var skäligen värdelös och vars utbildning till en melodiskt tydligare notskrift skedde mer eller mindre på bekostnad av det rytmiska elementet.

En annan anledning var den kristna lärans segertåg över Europa: dess utbredning över allt större delar av västerlandet framkallade s. a. s. en förtunning i sångtraditionen. Vi må ihågkomma, att under denna stora missioneringstid härskade alltjämt det muntliga kunskapsmedlandet, denna för österlandets kulturarbete så betecknande primitiva metod att fortplanta kulturarvet. Från lärarens läppar plockade lärjungen sina kunskaper, även om han hade tillgång till en litterär källa. Med den kristna lärans och därmed den kristna liturgins och musikens snabba utbredning uppstod ett starkt behov av lärarekrafter, så mycket hellre som de nykristnade folkens kulturella förutsättningar till en början endast i undantagsfall medgåvo utbildningen av inhemska lärare. Svårigheterna ökades då man ej längre hade att göra med folk av samma ras eller liknande språk som i missionens hemland. Den gregori-

anska koraltraditionen ställdes inför oanade svårigheter, då den skulle fortplantas till de germanska folkstammarna, vilkas språk och sätt att artikulera voro helt olika de romanska. — Det blev nödvändigt att i allt större utsträckning taga sin tillflykt till skriftliga hjälpmedel för att hålla den koral traditionen levande och så mycket ödesdigrare blev det därför, att de nordiska d. v. s. norr om Alpena boende folkens kristna lärare icke vårdade sig om den skriftliga traditionen utan läto bekvämlighetssynpunkter gälla vid kopieringen av de liturgiska böckerna, vilket i sin tur hade till följd en så småningom skeende nivelering av de i skriften inneboende metrisk och melodiska nyanserna.

Men även andra slapphetsmoment verkade inom den koral traditionens organism. Man har länge förstått, att den flerstämmiga tonkonsten utövat en ödesdiger inverkan på den gregorianska koralens rytmik. Denna konstarts förstörelsearbete på detta fält hade börjat tidigt: ett tydligt spår av dess egen utveckling från oreflekterad flertonighet (heterofoni) till äkta flerstämmighet (polyfoni), vilken skedde i skötet av den kristna liturgin, är den heterofona form, som man plägar kalla parallellorganum och består däri, att samtidigt med en melodi utföres en parallellt löpande stämma på en kvarts eller kvints avstånd, d. v. s. melodin och stämman äro identiska: visan s. a. s. lagras på olika relativa tonavstånd. I denna organumteknik, som kanske fanns i Rom redan på 600-talet, torde den ungefär samtidigt uppdykande orgeln från Österlandet ha spelat en betydelsefull roll. Huru som helst. De båda bundsförvanternas inverkan på den koral rytmen blev ödesdiger: införandet av de ovan- och nedanfö: den kyrkliga visan lagrade, med henne identiska, stämmorna i parallellorganum betyder framskapandet av ett *motstånd i det ursprungliga rytmiska flödet* och sålunda dettas hejdande. Av åtskilliga äldre teoretikers uttalanden framgår också med önskvärd tydlighet, att orgelns mecverkan framkallade ett långsamare och släpigare tempo och en ujjänning av noternas tidvalör.

Med naturnödvändighet avlänkades nu en del av intresset från den melodiska linjen till samklngen mellan de två eller flera stämmorna. I sin mån bidrog också den diatonisering av den melodiska linjen, som blev följden av de gregorianska melodiernas fixering på ett linjesystem, där man blott kunde ange de diatoniska hel- och halvtonstegen, till att minska tjusningen hos koralens lineära element.

Än mera förödande blev den s. k. troperingstekniken överflyttad på flerstämmigt område: samtidigt med en uthållen ton i den kyrkliga visan sjöngs en tillkomponerad liten vokalis. En liten melodi blommade upp ur den uthållna tonens mark. Om denna teknik angriper koralen i sin helhet och förmåler sig med organumformen och andra, av oss ej här nämnda polyfona förformer, förkväves det rytmiska elementet. Så skedde: den gregorianska koralen förvandlades från självständig melodi till det fasta underlaget (cantus planus) och över dess långsamt frammarscherande liturgiska pundnoter svingade sig nyuppfunna melodier i improvisatorisk frihet (cantus figuralis) och drogo uppmärksamheten till sig. Eller också upptornades på varje av den kyrkliga visans toner en ackordpelare (discantus- eller fauxbourdon-teknik, sedermera typiskt för s. k. kondukusstil), som tydligtvis uppbar ett ännu primitivt harmoniskt element och betonade det nyvaknade vertikala betraktelsesättet inom den västerländska tonkonsten.

Den korala rytmikens förfall har sålunda skett långt innan ännu den flerstämmiga musiken vuxit sig stark och långt innan ännu en protestantisk kyrka byggts upp och den protestantiska tonkonsten utbildats. Det är av vikt att erinra om, att den gregorianska koralen, som var hennes moder, vid denna tid genomgick ett svårartat förfall. Till den rytmiska förarmningen, som var av gammalt datum, hade trätt en melodisk genom beskärning av melismorna.

Det egentligen nya i den lutherska folkkyrkans musikaliska utrustning var församlingssången. Dess melodier hämtades från moderkyrkans hymnsamling samt från folkets andliga och stundom dess profana sångskatt medan däremot nya tonsättningar i början tillhörde undantagen. Det är då viktigt att påpeka, att dessa tonsättningar samtliga i princip hylla en syllabisk textbehandling. Den gammalkristna hymnen var det *enda* element inom kulturen, som stått under antikt inflytande och dess text skrevs regelbundet som en jambisk dimeter d. v. s. varje vers(rad) hade 4 jamber, t. ex. Aetérnae rérum cónditór och utförandet under allra äldsta tid skedde i enlighet därmed i en regelbunden rytmik, som täckes av vår tre-takt. Men den antika prosodien inom hymnen försvann och efterträddes av den accentuerade och rimmade poesi, varav också den folkliga hymnodiken, den kyrkliga visan, begagnade sig. Eftersom den protestantiska

kyrkan principiellt höll på folkspråket som liturgiskt språk, blevo de melodier, som upptogos i hennes tjänst i rytmiskt hänseende beroende av vederbörande textdiktarens förmåga att verkställa översättningarna eller nydiktningarna efter originalets eller förlagans versmått. Svårigheterna i detta hänseende voro vida större än vi äro benägna att tro. Känslan för textens naturliga deklamation och lämpande efter melodins rytmiska tyngdpunkter, sådana dessa komma till uttryck i originalvisan, var ej på långt när utvecklad och vad de nordiska språken angår förvärrades situationen ytterligare genom det outvecklade skick vari dessa befunno sig. — En bidragande orsak till den rytmiska förvirringen utgjorde också den av humanismen influerade behandlingen av folkspråken hos en del textdiktare i enlighet med antika kvantitetslagar. Därigenom fördärvades alldeles onödigt den rytmik, som kunnat framkallas av textens naturliga deklamation, av en främmande och för språket onaturlig metrik.

Den största svårigheten bereddes dock församlingen genom det sätt, varpå koralen till en början utfördes: liksom den gregorianska visan tjänstgjorde även den protestantiska koralmelodin oftast som en s. k. cantus firmus, en fast melodi, i ett polyfont vokalstycke och då den på grund därav till en början låg i händerna på en skolad kör, var det inte gott för menigheten, som lyssnade till dess sång, att följa med koralvisan i den ofta intrikata stämvävnaden, även om stycket var isorytmiskt d. v. s. med stämmorna skrivna not mot not, alltså ackordiskt. Vi veta också, att man sökte råda bot på detta ur pedagogisk synpunkt allvarliga missförhållande genom att förlägga melodin (d. v. s. den nyssnämnda cantus firmus) till överstämman för att den lättare skulle bli hörbar, tydligare framträda för menigheten.

En blick på noteringen i de äldsta bevarade protestantiska koralerna visar, att det rytmiska grundschema utsatts för mångfaldiga små förändringar: förlängda och förkortade upptakter, föruttagningar och förhållningar, utsirningar o. s. v. ge den enkla visan ett utseende, som visar hän på, att den tjänat som cantus firmus i flerstämmiga stycken, kanske t. o. m. utvecklats ur ett solistiskt föredrag. Det är ju bekant, att man sjöng protestantiska koraler i hemmen till dåtidens heminstrument, lutan. Men därmed är då också sagt, att vi icke kunna utan vidare uppställa den i varje enskilt fall äldsta melodiavfattningen som

norm för våra koralböcker, ty *så* som koralmelodierna ofta stå noterade i dessa källor *ha de väl aldrig någonsin kunnat utföras av menigheten i kyrkan.*

Under reformationsårhundradet förekom det ej i Sverige någon församlingssång i den mening vi avse. Därtill var den av ärkebiskop Laurent. Petri på 1540-talet utarbetade, 1571 av konungen fastställda Kyrkoordningen alltför organiskt förbunden med den gamla kyrkans liturgiska värld. Liedgren är böjd att antaga, att en svensk församlingssång utvecklade sig först under 1600-talets andra decennium och mycket synes mig tala för, att den framstående forskaren har rätt. Den svenska församlingssångens klassiska period är sålunda under senare hälften av 1600-talet.

För att förstå utvecklingen av den tradition, som nu utbildades hos oss, må vi erinra om, att församlingssången så småningom gjorde sig oberoende av de flerstämmiga kyrkokörer, som sammansattes av skolgossar och funnos åtminstone i större kyrkor. Dessa körer utgjorde den sista resten av en snart gravlagd gregoriansk musikkultur och deras betydelse minskades snabbt under århundradets lopp. Men huru skedde och vem ledde sången i de många landskyrkorna, där det aldrig funnits någon kör? Där spelade prästen själv och så småningom kantorn eller klockaren den viktigaste rollen. Av kyrkoordningarna framgår dock, att man tydligen hade större intresse för hans förmåga att undervisa skolbarnen, hjälpa allmänheten vid sjukdomsfall och uppsätta deras handlingar samt vara prästens hantlangare än för hans musikaliska utbildning. Av lic. Morins i Uppsala undersökningar i och för en avhandling om 1700-talets svenska koralböcker framgår, att kantorn lett församlingssången med hjälp av en violin eller annat instrument, varvid han stått mitt i kyrkan eller koret. Kantorn-bondspelmannen och enstaka musikbegåvade försångare inom församlingen ha tydligen (jämte prästen) varit förmedlare av de nya koralmelodierna till folkets breda lager. Att detta måste ge melodik och rytmik en säregen prägel, är att vänta och vi skola strax återkomma till denna sida av saken.

Orgeln torde däremot ej ha spelat någon roll vid utbildningen av stormaktstidevarvets koraltradition, detta redan därför, att det var ytterst få församlingar under denna epok, som kunnat kosta på sig

lyxen av ett orgelverk. Som bekant spelade dessutom orgeln i början ej någon större roll. Den hade att stödja kören, där sådan fanns, och i växling med denna utföra instrumentala för-, mellan- och efterspel. Först koralpsalmboken 1697 räknar med orgelbeledsagning som regel och vi få nedan tillfälle att skärskåda verkningarna härav.

Om utförandet av koralen lämnar oss biskop Laurelius' stadga för Västerås stift 1655 en synnerligen intressant notis, som tidigare anförts av olika författare utan att rätt interpreteras. Det heter, att det ej skall vara tillåtet att förvrida och ändra den riktiga och egentliga tonen i psalmen genom röstens höjande och sänkande på diskantevis (som en del göra). Därmed måste förstås förbud, ej mot improviserad flerstäm-mighet (diskantering), som man tidigare gissat, utan mot *kolorering av själva melodin*. Församlingen eller rättare vissa sångare inom menig-heten fingo icke med figurer och vokaliser, erinrande om dem man möter i polyfonin (cantus figuralis), utsira d. v. s. efter biskopens mening förvrida och vränga den riktiga tonen i församlingskoralen utan »bliva vid var och en psalms egentliga ton och utsjungning» (som det heter). — Huru man än vill tyda stadgandet, kvarstår i alla fall det faktum, att menigheten vid denna tid i ganska stor utsträckning tillägnat sig koralen och behandlat den i sin anda. Av ett kungligt brev av d. 5/12 1691 framgår, att »församlingen kan merendels utan Book siunga...» och detta föranledde givetvis en hel del förändringar i melodin.

Jag har tidigare haft tillfälle att uttala, att vi enligt min mening i biskop Laurelius' stadga ha det första beviset för den folkliga parafraseringsarts existens, vilken tagit sig uttryck i de allmänt bekanta, rikt utsirade koraler, som upptecknats från Dalarne vid detta århundrades början av Nils Andersson (i Svenska Låtar). Denna parafraseringsteknik skulle då med andra ord *nå ned till 1600-talets andra hälft*. Tyd-ligen var just då en svensk församlingssång under utbildning, som, utan störande inflytelser från orgeln men i stället med det solistiska inslaget melodiskt och rytmiskt värdefulla incitament, gick sin väg framåt till en fast utbildad tradition.

År 1697 kom den officiellt erkända koralboken. I Svedbergs av konungen 1693 fastställda förslag i fråga om dess psalmmelodier heter det: varje psalm skall ha sin rätta och tjänliga ton, de obekanta och tunga melodierna böra ersättas av brukligare och lättare, de nya psal-

merna skola fördes med de toner, som förr varit bekanta och brukade i Sverige eller med de melodier, som äro vanliga i den tyska psalmbok, varur de hämtas. Man bör fasthålla vid den »gamla enfaldigheten», så att man finge melodier med heligt allvar och sålunda tillfredsställde de allmänna fordringarna på den kyrkliga musiken; melodierna böra motsvara de olika psalmernas innehåll och f. ö. vara lättfattliga, så att folk utan svårighet kan lära sig dem. Enligt Bergius (»Nytt förråd af Handlingar rörande nordiska Historien, 1753) hade koralbokens bearbetare »lemnat åtskilliga af dem (d. v. s. koralerna) orörda, som förut stått i de gamla s. k. Manualer» (d. v. s. här närmast koralböcker), dels ändrat några av dem, medan en del andra »urgamla rostade toner», vilka man då ännu kunde höra sjungas av »gammalt enfaldigt Bondefolk», utmönstrats av utgivarna.

Koralboken 1697 bär spår av att ha tillkommit i nära anslutning till den under de närmast föregående årtiondena utbildade svenska koraltraditionen. Anmärkningsvärd är dess nära samhörighet med Rid-darholmshandskriften (Lunds univ.-bibl.), som tillkom vid ungefär samma tid (1694) och upptog (som det uttryckligen heter) »de brukelige Kyrie och sånger och många för denna tiden brukelige melodier». Men varför har koralbokens huvudsaklige redaktör, prof Vallerius i Uppsala, omskrivit alla melodier i mensuralnotering, som hittills ej använts för kyrkliga melodier i vårt land?

Att den musikaliskt finbildade Vallerius använde sig av mensuralnotskriften kan ej enbart betyda eftergifter för utländska sedvänjor. Det måste tydas också som ett tecken till, att han ansåg rytmiken böra en gång för alla fastslås genom en notering, vilken otvetydigt angav noternas inbördes längdförhållanden (metrik), varjämte de genom linjesystemet dragna tvärstrecken angåvo gränserna mellan de musikaliska perioderna och bågar sammanbundo de notgrupper, som tillhörde en enda stavelse. Man måste då antaga, att den avfattning, som Vallerius angivit, så nära det var honom möjligt, återger den vid denna tid utbildade traditionen. Detta var ju den honom givna uppgiften och den motsvarade också hans egen önskan, ehuru det visst icke skall förnekas, att av hans musikteoretiska skrifter framgår en viss, för denna tid vanlig, högdragenhet gent emot de folkliga, de rustika sedvänjorna. Det tydligaste beviset för, att Vallerius följt den gängse traditionen och ej

sin egen smak, är den rikliga användningen av tretakten. Den kanske kan förklaras som en inverkan från den i dåtidens Sverige så utomordentligt poulära polska dansen. Därmed må nu förhålla sig hur som helst, men faktiskt återfinna vi den svenska tretaktssättningen i de viktigaste svenska källorna före koralboken 1697. Här föreligger tydligen en egenartad svensk tradition, som Vallerius böjt sig för, ty han har själv i sin avhandling *De tactu musico*, 1698, året efter koralbokens utgivning i tryck, i den 10 tesen framhållit, att den jämna taktarten (*tactus spondaicus*) är den för kyrkomusik mest lämpliga, emedan den är högtidlig och allvarlig.

Och dock bar denna koralbok inom sig fröet till sin egen och traditionens undergång. Vallerius var — sade vi — en bildad musiker och han var ett barn av sin tid. Han försåg psalmmelodierna med orgelbeledsagning. Vad var det som skedde? Jo helt enkelt detta, att den till sitt väsen enstämmiga koralen försågs med harmonier, att därmed infördes ett motstånd i det fria rytmiska flödet, att den vertikala synpunkten segrade även inom vår kyrkomusik, så som den förut erövrat hela den europeiska tonkonsten. Vi skola inte förstå detta därhän, att Vallerius förstört psalmmelodierna. Han har tvärtom utfört sin harmonisering synnerligen diskret och ingalunda förvandlat melodierna till ackordiska koraler, så som en kommande generation skulle göra. Han var emellertid redskapet för en tidsriktning, representanten för en strömning inom musiken, som med allt större förtjusning hängde sig fast vid det harmoniska elementet på bekostnad av det melodiska. Men att det var på bekostnad av det melodiska och därmed även rytmiska visste man ju ej.

Betrakta vi det 18 århundradets arbete på den svenska lutherska koralens utformning, så visar sig en märklig överensstämmelse mellan dess resultat och det, vartill den begynnande flerstämmigheten ledde den gregorianska koralen. Det har många gånger slagit mig, att den polyfona tonkonstens rytmnivellerande inverkan på gregoriansk musik har sin motsvarighet i orgelns liknande inflytande på den lutherska församlingssången. Det är sålunda på sitt sätt orgelinstrumentet som i båda fallen är »*diabolus in musica*». Förklaringen ligger i det motstånd, som det harmoniska elementet i bägge epokenas musik utövat på den framåtsträvande melodilinjén. Liksom den flerstämmiga tonkonsten i



sin begynnelse redan genom sin bristande teknik erbjöd många svårigheter att övervinna, så innebar givetvis också de svenska organisternas i början mycket bristfälliga tekniska skicklighet ytterligare ett hinderande och rytmfördärvande moment. Med tilltagande utbildning och större kultur blev väl emellertid denna brist avhjälpt, men i stället inträdde ett annat moment: organistens vällovliga och förklarliga stolthet över sin ekvilibristiska förmåga förledde mången att gå över gränserna för det lämpliga. Det är givet att koralens egenart led härav. I tiden låg strävan efter utsmyckning och kolorering av melodiken. Vi nå till rokokotidens behandling, där koralen — för att tala med Tobias Norlind — fick utseendet av »små prydliga sällskapsvisor i sin moderna rococodräkt». Nästan varje ackord försågs med prydnadsnoter: förslag, efterslag, gropetti och framför allt drillar. Jag vet ej, om man skall kunna leda den satsen i bevis, att alla dessa melismatiska tillsatser i själva verket kunna förklaras som en människans naturliga och omedvetna reaktion mot den rytmiska nivelleringen, — men nog förefaller det nära till hands som psykologisk förklaring.

Pressa vi ej jämförelsematerialet alltför mycket, skulle vi kunna finna en motsvarighet till rokokotidens koralsnirklingar i den under 1200-talet högt bildade flerstämmighetens användning av rikt melismatiska stämmor över en liturgisk melodi av centnertunga tonblock. Huru som helst: ett retarderande av tempot blev i båda fallen en naturlig följd och sinnet för sammanhang i melodins perioder gick mer eller mindre till spillo, — det rytmiska var redan förlorat. Men medan den förra tekniken var vokal var den senare instrumental och däri ligger en betydelsefull skillnad. Den gregorianska koralens melismatik liksom den flerstämmiga konstens är av helt annat skaplynne än den av instrumentala inflytelser påverkade utsirningsteknik, som kännetecknar 1700-talet. — Men än vidare: liksom rytmiken inom flerstämmigheten på 12—1300-talet alltmera tvangs in i de ur antik prosodi härledda s. k. modi, varur våra taktarter så småningom utvecklades, pressades på motsvarande sätt de ataktiska (d. v. s. icke taktiska) protestantiska koralmelodierna in under två- och tretaktens bann. Början härtill hade gjorts (i Sverige) redan av Vallerius, men han avgränsade dock endast perioderna med vertikalstreck — den följande utvecklingen gick mot ett fullständigt avdelande av melodin i takter, varvid alltså koralen för-

sågs med rytmiska tyngdpunkter, vilka lågo på varannan resp. var tredje tidsenhet, alltefter taktarten, två- eller tretakt.

Så mycket svårare måste sammanstötningarna bli mellan tyngdpunktschemat och diktens deklamation. Ur denna synpunkt förstå vi, varför klagomålen under 1700-talet bli så starka mot Vallerius' textbehandling. Där han kunde undvika slitningarna mellan textens betoning och den inom koralens period relativt fria rytmen genom att avstå från en genomförd taktbeteckning, måste givetvis de rent taktmässiga avfattningarna stå inför oöverstigliga svårigheter. Utvecklingen beseglades av Wallin-Haeffners koralpsalmbok 1820—21.

Vi kunna utan överdrift kalla vårt svenska 1800-tal för en kyrkomusikalisk förfallsperiod, framför allt vad angår koral rytmik, om också denna börjat redan under 1700-talet och på sätt jag antytt har sin rot i koralbokens utskrivna orgelbeledsagning. Men vi kunna ej underlåta att i den historiska sanningens och rättvisans namn samtidigt konstatera, att Haeffners verk i sitt slag är välgjort. Strävandena efter kongruens mellan taktschema och ordens accentuering ha här bragts till restlös fullbordan, de av generalbasens besiffring antydda ackorden hos Vallerius och de under 1700-talet ofta oändligt klumpigt och mekaniskt utskrivna ackordpelarna under varje not i koralmelodin ha ersatts av en ofta välklingande harmonisering, som utvecklar sig logiskt och samtidigt tar hänsyn till det lineära elementet hos stämmorna. Haeffners harmonisering är kontrapunktiskt uppbyggd i konduktstil, som ju också var att vänta av en musikaliskt bildad tysk musiker med dragning åt Bach och Händel. Vad kan man mera begära? I själva verket har Haeffner på ett utmärkt sätt löst just de problem, som det gällde att få bukt med och ett helt århundrades musiker före honom strävat efter att besegra. Om ej Haeffner varit, så hade uppgiften måst lösas och också lösts av någon annan, knappast nämnvärt bättre, kanske vida sämre.

Vi ha tidigare vid flera tillfällen framhållit det ackordiska, det harmoniska elementets betydelse av ett motstånd mot det lineära, melodiska flödet, ackordets hejdande och fördröjande karaktär. I själva verket försiggår en ständig strid mellan det harmoniska och det melodisk-rytmiska elementet; det är ej mer än hos Bach och ej alltid ens hos honom, som de ingått en så utomordentligt organisk förening och in-

ordnats under ett jättesnilles estetiska lagar. Vilja vi behålla det rytmiska flödet inom koralen, måste detta ske genom ett starkt inskränkande av det harmoniska stöd, som vi alltid äro vana att förbinda med protestantisk koral. Utan varje tvivel är en harmonisk behandling av koralen på det hävdvunna sättet ett oting. Se vi musikteoretiskt på detta problem, så äro ackorden intet annat än en serie av tyngdpunkter, av spänningscentraler, där de skilda stämmornas trådar löpa samman och spännas mot varandra för att efter bestämda lagar åter gå i sär. Lika onaturligt som det är att tänka sig en samling av dynamiska tyngdpunkter och en samling av starka taktdelar eller tunga takter bredvid varandra i en lång serie, lika orimligt är det med en melodi, vare sig kyrklig eller profan, där *varje ton växlar harmonisk betydelse*, emedan den står som en toppunkt i ständigt nya ackord. Icke *varje* ton i en melodi kan vara lika viktig, kan bära på en egen latent harmonik, utan endast *några*, mellan vilka melodins tråd löper. Utanför den protestantiska koralen och de av henne influerade formerna existerar ingen sådan harmonisering, som ger varje ton i melodin harmoniskt egenvärde. Vilken annan sång som helst harmoniseras efter vanliga konstnärliga grunder.

Ett bevis för riktigheten i vår åsikt om koralharmoniseringens natur kunna vi framdraga från den andliga folksångens eget område. Prof. Ilmari Krohn vid Helsingfors universitet har ägnat sin doktorsavhandling åt de folkliga melodierna i Finland (1899). På grundval av ett stort material från hela landet har han undersökt uppkomsten, utvecklingen och omvandlingarna av de kyrkliga och pietistiska koralmelodier, som sjöngos av den finska allmogen under 1700- och 1800-talet. Efter en framställning av de varianter, som röra meloditonerna d. v. s. de för melodin konstituerande tonerna, kommer Krohn till följande resultat: »folket sjunger visserligen enstämmigt, men likväl innehåller varje melodi en instinktiv känsla för de beledsagande harmonierna. Detta framgår nu också därav, att många av förändringarna i melodin synbarligen aldrig haft annat ändamål än att sammanfatta antingen de direkt därefter följande tonerna eller också de starka taktdelarnas toner till ett gemensamt ackord. Därav framgår pro 1:mo, att *folkets* *gehör icke fördrar någon ständig ackordväxling från not till not*, pro 2:do, att den harmoniska känslan företrädesvis håller sig till de starka

taktdelarna och behandlar de svaga som genomgångstoner eller växelnoter. *Den andliga folksången står alltså i absolut motsats mot den moderna koralsången*, där varje not ansättes och betonas självständigt och där följaktligen en ständig harmoniväxel blivit nödvändig. Måtte detta förhållande vara ett nytt belägg för möjligheten och nyttan av en reform av menighetssången till sin ursprungliga livlighet och formrikedom.» Dessa ord uttalades för 32 år sedan och de gälla allt fortfarande i sin fulla utsträckning. Jag tror, att de en gång skola tagas ad notam som självklara, men vi ha tydligen ej ännu hunnit därhän. Under tiden hotar koralen att alldeles dö ut. Summan av framställningen skulle alltså i denna punkt bli: *bort med koralharmoniseringen, sådan den nu bedrivs!* Koralmelodin skall behandlas harmoniskt på samma sätt som andra melodier, alltså förses med harmonier endast på de ställen, där en harmoniväxling överensstämmer med visans egen natur, dess s. k. immanenta harmonik, på de harmoniska tyngdpunkterna. Då frigöres det rytmiska elementet mellan dessa punkter på ett sätt, som annars ej kan ske.

Vi ha upprepade gånger haft anledning att framhålla orgelns nivellerande inverkan på koralrytmen i både den katolska och protestantiska kyrkomusiken. Den naturliga följderna av denna insikt är då givetvis: *bort med orgeln som huvudsaklig tolk av koralvisan!* Men detta är troligtvis en fordran, som ej skulle gå att genomföra utan allvarliga svårigheter och utan ohägn för andra detaljer av den kyrkliga musikkulturen. Det ser tyvärr ut, som om nutidens människor i rätt stor utsträckning förlorat känslan för den ensamma melodin och dess säregna tjusning. Vår tid är inställd på flerdimensional musik och de till den ursprungliga enda dimensionen »melodilinje» tillkomna dimensionerna ackordiskt-vertikalt och dynamisk-rymdmässigt ha fångat musikernas uppmärksamhet i så hög grad, att den melodiska linjen försummas. Orgelns medverkan kanske är nödvändig, men den borde inskränkas i hög grad, då det gäller beledsagning av församlingssången. Redan den förut påpekade åtgärden att förändra harmoniseringen minskar naturligtvis orgelns andel men skulle samtidigt stärka dess roll som stödjande instrument, då man tydligare kunde uppfatta melodiken, då den svävade fritt över de harmoniska ackordstöden, liksom en bro, där spannen sträcka sig från pelare till pelare. Men därtill kommer, att orgelns

medverkan kunde göras effektiv med ännu mindre medel: efter en intonation av koralen kunde den nöja sig med en knappt märkbar antydning av melodin och framför allt i avsikt att understödja ett rytmiskt livfullt föredrag.

Många skola tvivla på, att detta praktiskt låter sig genomföras av det enkla skäl, att menigheten ej förmår lära sig sjunga rytmiska visor. Men jag tror, att man därvidlag i högsta grad *underskattat folkets naturliga musikalitet*. Naturligtvis är det numera förenat med vida större svårigheter att framlocka känslan för rytmik av den art, som koralmelodierna lämna exempel på, än för 100 år sedan, då traditionen var levande hos vår allmoge. Men just de koralmelodier, som Nils Andersson vid seklets början upptecknade i Dalarne, ge oss belägg för, att icke den gamla fria rytmiken alldeles dött ut och att åtminstone i detta landskap en stark och sund musikalisk begåvning trots allt levat kvar. Det är i själva verket icke någon överdrift, om vi anse Dalakoralerna, särskilt de av Finn-Karin sjungna, som det ädlaste som svensk och överhuvud nordisk folkmusik frambragt, — som i sitt slag en konstprodukt, vilken kan mäta sig med den gregorianska koralen själv. I sin rika melismatiska skrud påminna de i Dalarne upptecknade koralparafraserna om de gregorianska visorna, om också rytmiken har mera folklig spelmanskaraktär och tonaliteten företer stark olikhet. — Men det är ej enbart i Dalarne vi påträffa dylika spår av rytmiskt livfull folklig koralsång; sådan synes ha förekommit i hela Norden, ehuru vi, att döma av de rester, som finnas kvar i form av uppteckningar, ej våga hoppas på, att den någonstädes varit så rikt utvecklad och konstnärligt högtstående som i Dalarne.

Vad visar oss dess existens? Obestriddigen, att det fortlevat en stark tradition ända in i våra dagar, som bevarat den protestantiska koralen, ehuru i melodiskt och rytmiskt starkt utpräglat skick. Hos folket fanns det alltså både vilja och förmåga att sjunga koralen rytmiskt. Detta kunde ske, därför att denna levde fritt, utan störande inflytelser från orgel och harmonisering. Den var utsatt blott för, om jag så får säga, den svenska naturens påverkan: i dess rytmer ligga många svenska spelmansmanér inbäddade, i dess melodik (åtminstone gäller detta Dalakoralen) höra vi som ett eko av vallskogens locktoner och rop; och dock är dess karaktär av kyrklig visa alltjämt utpräglad: något av hög-

tidlighet och innerlighet har den alltid bevarat. — Dess existens ger oss anledning till eftertanke. Dess grundval är den av folket högt älskade »gammel botjen» = Gamla koralboken 1697. Där har den haft sin melodiska och rytmiska norm, därifrån har den utgått. Något sådant har aldrig den Haeffnerska koralen kunnat frammana, därför att dess innersta nerv, som förenar den med sund levande musik är förtvinad. Allmogen i vårt land har häftigt reagerat mot den, ej blott därför att den var en nyhet, utan därför att den kände instinktiv motvilja mot en på konstlat sätt slätkammad och rytmiskt strypt melodik.

Frågan är därför, om ej en reformering av den svenska församlings-sången bör utgå från koralboken 1697. Men huvudsaken är dock alltid, att en normering av vår kyrkosång måste följa de regler, som utvunnits för musiken i gemen och söka återknyta den brustna förbindelsen med de eviga musikkällorna i folksjälens granitarkund. På en sådan väg kanske man kan återvinna kontakten mellan svensk församlingssång och församlingen själv. Då ha vi på samma gång kommit upp ur den korala rytmförsumpningens kvävande träskmarker.

# NUTIDA EVANGELIEFALSARIER

AV PROFESSOR ERLING EIDEM, LUND

ETT kapitel ur den kapitala lättrogenhetens digra volym. Världen vill bedragas — såsom ordspråket säger — och den skaffar sig också alltid möjligheter att realisera denna sin föga prisvärda vilja.

Man kan fråga sig om en allvarlig människa verkligen bör odsla någon tid på denna litteraturart. Bör man inte utan vidare lämna hit-hörande alster åt den glömska de så innerligen väl förtjäna? Kanske med ett flyktigt löje över mänsklig dårskap, som å ena sidan framlockar och å andra sidan anammar dylika produkter.

Personlig erfarenhet har lärt mig att en sådan summarisk betraktelse *von oben* ej obetingat är på sin plats. Upprepade muntliga och skriftliga förfrågningar, som jag under årens lopp fått mottaga beträffande ifrågavarande litteraturalster, hava visat mig att även i övrigt bildade människor ej blott kunna gripas av ett förväntansfullt intresse, utan också kunna komma i oro och bekymmer, då de genom dagspressen eller på annat sätt fått underrättelse om förefintligheten av ett dylikt opus eller själva gjort bekantskap därmed.

I hög grad belysande för den faktiska situationen är ett på Wahlström & Widstrands kända bokförlag år 1929 utkommet arbete av Oscar Wisstrand med den ej särdeles anspråkslösa titeln *Sanningen om Jesus*.<sup>1</sup> Författaren finner sig ej allenast föranlåten att avtrycka större delen av en dylik evangelieapokryf från 1800-talet, det s. k. *Esséerbrevet* — detta kan förefalla skäligen omotiverat, men må vara hans ensak — nej, han lägger detta aktstycke till grund för hela sin omteckning av Jesusbilden, vilken jämmerligen förfalskats av »teologer och präster». Och om en annan »urkund» av samma valör yttrar vår förf. ordagrant: »Enligt kristen ortodox mening, så måste naturligtvis denna skildring vara en förfalskning. Men att bevisa det är emellertid fullständigt omöjligt med de hjälpmedel de nu ha till hands. Då är det

<sup>1</sup> Av mig anmält i *Vår lösen*, 1929, sid. 225 f.

långt lättare att bevisa att evangelierna äro förfalskade.»<sup>1</sup> Och förlaget sekunderar sin förf. genom att lika oförväget som sanningslöst förklara »att det nämnda s. k. Esséerbrevet av den oavhängiga forskningen [!!] tillmätts samma betydelse som de fyra evangelierna». Man vet inte rätt om man skall skratta eller gråta, när man så ytterligare emellanåt i recensioner finner en framställning som kräver tilltro till dylika »dokument» och brukar dem som källor av högsta värde, betecknad som »intressant», »tankeväckande», »läsvärd» eller hur det nu heter. Och slika omdömen fällas visst ej alltid blott från sådant håll där man sätter sin högsta ära i att ej vara »ortodox» — som om i denna negativitet skulle ligga ett osvikligt *criterium veri* (*o sancta simplicitas*).

Det må därför icke anses omotiverat, om jag för några sidor vågar påkalla den benägne läsarens uppmärksamhet för denna egendomliga, föga tilltalande litteraturgenre, fast jag — lyckligtvis — ej kan räkna med att den i och för sig skall hava något intresse för denna tidskrifts prenumeranter.

Jag har förmånen att härvid kunna utgå ifrån en helt nyligen utkommen sammanfattande framställning av en rad hithörande litterära mystifikation. Arbetet bär titeln *Strange new Gospels*<sup>2</sup> och har till författare en bland Amerikas för närvarande mest kända forskare på den nytestamentliga exegetikens område, Edgar J. Goodspeed.

I fråga om samvetsgrann och grundlig prövning lämnar den nämnda boken, så vitt jag kan förstå, intet övrigt att önska. Fastmer synes förf. ej sällan kosta på sig mer historisk-kritiskt skarpsinne än vad saken egentligen kräver. Men han försvarar sig mot denna anmärkning — förf. har själv en känsla av det onormala i att använda historisk metod på ett så beskaffat stoff — och icke utan en viss rätt, med att detta är enda sättet på vilket man skall kunna lyckas övertyga de lätt-trogna.

Goodspeed berättar<sup>3</sup> att han icke alls varit ute på jakt efter dessa egendomliga skriftalster. De fördes tid efter annan till honom av studenter och andra, som hade kommit över dylika och nu ville ha upplysningar om dem. Så småningom fann han sig i besittning av ett så

<sup>1</sup> Anf. arb., sid. 80 f.

<sup>2</sup> The University of Chicago Press. Chicago 1931, XII + 111 sid., kr. 9: —.

<sup>3</sup> Anf. arb., sid. VII.



stort antal olika alster av detta slag, att han aldrig hade kunnat drömma om att så pass många existerade. Och denna förvåning kommer sannolikt att delas av läsaren.

Nu först några kortfattade notiser om de mest spridda och lästa av ifrågavarande skrifter.

Vi kunna begynna med den äldsta, det förut omnämnda *Esséerbrevet*, vilket också möter under en rad andra titlar: »Viktiga avslöjanden angående Jesu verkliga dödssätt», »Vem var Jesus?» o. s. v. Skriften har formen av ett brev, daterat till 7 år efter Jesu korsfästelse, från en icke namngiven essensk presbyter i Jerusalem till en kollega i Alexandria. Jesu liv ställes här från början till slut in under det mest handgripliga inflytande från esséerna. Bebedelsens ängel är helt enkelt en essé; antydningssvis skymtar tanken fram om att en medlem av detta samfund i själva verket varit Jesu jordiske fader. Jesus hämtar hela sin förkunnelse från esséerna, och hans till synes övernaturliga maktgärningar gå tillbaka på hemliga ordenskunskaper, vilka han skickligt omsätter i praxis. Hans död på korset är en skendöd.<sup>1</sup> Trofasta ordensbröder föra undan den skenbart livlösa kroppen och lyckas så småningom genom lämplig behandling väcka den till liv igen. I undan gömdhet bland dessa ädla och varmhjärtade trosförvanter lever den »uppståndne» så ytterligare ett halft års tid.

Goodspeeds antagande<sup>2</sup> att skriften i fråga skulle hava kommit till i slutet av 1870-talet, kan icke vara riktig, då tyska tryck av densamma äro kända allt ifrån 1847.<sup>3</sup>

År 1894 utkom i Paris ett annat evangeliefalsarium, vilket under sitt utgivningsår upplevde minst 8 upplagor(!), och som blivit översatt till engelska (3 av varandra oberoende översättningar inregistrerades i U. S. A under mindre än en månad!), tyska, italienska och spanska. »Utgivaren» är en rysk krigskorrespondent, Nicolas Notovitch. Alstret bär titeln *La vie inconnue de Jésus Christ* (på tyska: *Die Lücke im Leben Jesu*). »S:t Issa» — detta är den här stående beteckningen på

<sup>1</sup> Jfr Dr Hugo Tolls på medicinska grunder fotade skendödshypotes i hans mycket uppmärksammade bok *Dog Jesus på korset?*, 2 uppl., 1928.

<sup>2</sup> Anf. arb., sid. 41.

<sup>3</sup> Se M. Dibelius, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, 1926, I sid. 73.

Jesus — lämnar vid 13 års ålder sitt hem, hellre än att behöva taga hustru, och kommer med en handelskaravan till Indien. Här går han under långa år i lära först hos jainaorden, sedan hos braminer och buddhister. Efter en predikoresa till Persien återvänder han, 29 år gammal, till sitt hemland och upptager där en förkunnarverksamhet. Efter 3 år faller han offer för Pontius Pilatus, vilken under hela denna tid genom sina spioner har låtit bevaka hans göranden och låtanden.

Ingen mindre än den kände religionshistorikern Max Müller tog (redan 1894) i tu med att avliva detta påtagliga falsarium. Det har dock, likasom genren över huvud, bevisat sig otroligt seglivat. År 1926 utbasunades det å nyo i de amerikanska tidningarna som UPPSEENDE-VÄCKANDE NY UPPTÄCKT!!! Genljudet nådde också till olika länder i det gamla Europa.

En presbyteriansk präst, W. D. Mahan, från Boonville, Missouri, har skaffat sitt namn en tvivelaktig åminnelse genom ett litet, år 1879 publicerat »aktstycke» med titeln *A correct Transcript of Pilate's Court*.<sup>1</sup> Vi få här intet mindre än Pilati officiella ämbetsrapport till kejsar Tiberius angående fallet Jesus från Nasaret. Prokuratorn meddelar att han icke vågat sätta sig emot den uppagiterade mobbens rop på mannens omedelbara exekution, eftersom han saknade militär i tillräckligt antal. Just när han avslutar sin rapport, kvällen efter »den ödesdigra katastrofen», hör han trampet av de väntade förstärknings-trupperna. För sent!

Dokumentet väckte naturligtvis berättigat uppseende.<sup>2</sup> Egendomligt nog hade samme präst, sporrad av framgången, lyckan att 5 år senare, 1884, se sina ansträngningar krönta med en ny, märklig upptäckt, en hel samling av förut okända dokument, ytterligare 8 stycken. Titeln under vilken dessa historiska dyrgripar publicerades är visserligen något kort, men annars innehållet fullt värdig. Den lyder: *The Archaeological and the Historical Writings of the Sanhedrin and Talmuds of the*

<sup>1</sup> Andra titlar i senare omtryck av samma skrift äro *Acta Pilati* eller *Gesta Pilati*.

<sup>2</sup> Ännu så sent som 1892 och 1919 utkommo tyska editioner. Den senare, som är utgiven till tjänst för »Ernste Bibelforscher», framkallade en skarp protest av Zürich-exegeten Paul Schmiedel, *Pilatus über Jesus bei den Ernsten Bibelforschern, Eine Fälschung entdeckt*.

*Jews, Translated from the Ancient Parchments and Scrolls at Constantinople and the Vatican at Rome.* Den beteckning under vilken denna omfattningsrika urkundssamling numera vanligen är känd är *The Archko volume*. Utrymmet förbjöder mig tyvärr att här ens omnämna dess olika aktstycken.

Otack är världens lön. Pastor Mahan anklagades följande år för bedrägeri inför sitt presbyterium. Han fälldes. Han — nej, icke: avsattes. En »andlig» domstol skall ju, lika väl i U. S. A. som i Sverige, vara tolerant och vidhjärtad. Men han avstängdes, icke för någon månad, utan under ett helt års tid från prästerlig ämbetsutövning.

Dock, hans upptäckt var icke förgäves. *The Archko volume* har under årens lopp flera gånger blivit omtryckt. Och ännu under sommaren och hösten 1926 kunde tacksamma radiolyssnare från utsändaren i Davenport, Iowa, få höra boken föreläsas varje söndagseftermiddag, en värdefull ersättning för aftonsången i kyrkan.

I Berlin utkom år 1910 en skrift med titeln *Ein Jugendfreund Jesu. Brief des ägyptischen Arztes Benan aus der Zeit Domitians*. I detta s. k. Benanbrev berättar brevskrivaren, en präst och läkare i Memfis, för sin vän Strato, vilken tidigare varit privatsekreterare åt kejsar Tiberius, om vad han vet beträffande Jesus. Och det är ganska märkliga ting. Jesus föres som barn till Anu-Heliopolis i Egypten och uppfostras hos översteprästen vid detta tempel. Samtidigt härmed tränas han ock i rabbinica i det närbelägna judiska templet i Leontopolis. Efter ett kort besök i Palestina vid 12 års ålder, återvänder han till Egypten för vidare utbildning. Han gör nu bl. a. bekantskap med Benan, brevskrivaren, vilken är sysselsatt med medicinska studier. Jesus inhämtar också denna konst och väcker stort uppseende med sina kurer. Han kommer i beröring med de s. k. terapeuterna, vilka stodo esséerna nära, och jämväl med Filo. På sin dödsbädd får Jesus av Pinehas, sin rabbinske lärare från Leontopolis, uppdraget att i Palestina verka som förkunnare och helbrägdagörare. Han beger sig å stad. Men inga underrättelser om honom nå under tre års tid fram till Egypten. Asartis, en flicka som fattat ömma känslor till honom, övertalar då Benan att söka upp honom. Då Benan kommer fram till Jerusalem, får han reda på Golgata-dramat, som nätt och jämt har hunnit utspelas. Han blir vittne till uppståndelsen och vänder därefter hem igen.

Den berömde koptologen Carl Schmidt i Berlin har hedrat verket med en ingående kritisk granskning, *Der Benanbrief, eine moderne Leben-Jesu-Fälschung*,<sup>1</sup> och gått skarpt till rätta med »utgivaren», Ernst Edler von der Planitz, vilken tidigare uppträtt som författare till »Den fulla sanningen om kronprins Rudolfs av Österrike död» och andra dylika remarkabla verk.

De fyra anförda skrifterna synas mig göra mer än till fyllest som prov på nutida evangeliefalsarier. Endast ytterligare några titlar på produkter av den livaktiga apokryffabrikationen: *L'évangile de la jeunesse de Notre-Seigneur Jésus-Christ d'après S. Pierre* (1894 utg. av Catulle Mendès),<sup>2</sup> *Das Evangelium des Apollonios* (1919 utg. av Franz Blei),<sup>3</sup> *Pontius Pilatus' bekännelse* (1893), *Apostlagärningarnas 29:de kapitel* (1871).

Praktstycket framför andra är dock *Jesu Kristi brev*, enligt uppgift funnet under en stor rund sten vid foten av korset, sedan fört till Ikonium och år 99 efter Kristi börd förseglat med ärkeängeln Gabriels sigill.<sup>4</sup> Brevet inskräper, under stränga hotelser och stora löften, plikten att helighålla söndagen. Det slutar så: »Whosoever shall have a copy of this letter and keep it in their house, nothing shall hurt them, and if any woman be in child-birth and put her trust in me, she shall be delivered of her child. You shall hear no more of me but by the Holy Spirit until the Day of Judgment. All goodness and prosperity shall be in the house where a copy of this letter shall be found.»

Det är sannerligen inte underligt om man, efter genomläsningen av föregående summariska redogörelse, känner sig fylld av leda och vedervilja. Hur kan det i »vår upplysta tid» vara möjligt att slika alster, och det i så riklig mängd, undan för undan produceras, och än mer, att de vinna tilltro — om ock naturligtvis endast av de på ett eller annat sätt enfaldiga — och bliva spridda i alltjämt nya upplagor? Till

<sup>1</sup> *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, N. F., vol. XLIV.

<sup>2</sup> Jfr M. R. James, *The apocryphal N. T.*, 1924, sid. 89.

<sup>3</sup> Ej bekant för Goodspeed, men omnämnt av M. Dibelius, anf. arb., I sid. 73.

<sup>4</sup> Enligt uppgift av M. R. James, anf. arb., sid. 476, är detta dokument »extant in almost every European language and in many Oriental versions».

vårt avlägsna land hava lyckligtvis endast de yttersta böljeslagen nått fram. Vi hava dock i varje fall gjort den ekumeniska insatsen på detta område, att vi en gång till U. S. A. förmedlat texten till det s. k. *Esséerbrevet*,<sup>1</sup> som i Sverige varit tryckt i flera upplagor.<sup>2</sup>

Trots materialets abstrusa karaktär vill jag begagna tillfället att göra några sammanfattande anmärkningar angående denna moderna apokryfffabrikation. Läsaren behöver naturligtvis icke befara att jag på något sätt skulle hava den barocka avsikten att inlåta mig i tävlan med Walter Bauer och söka giva en nutida pendang till hans ytterst detaljerade behandling av de under gamla kyrkans tid producerade evangelieapokryferna, i dennes bekanta verk *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, 1909 (XV + 568 sid.). Μη γένοιτο.

I regel föra dessa alster en tillvaro i skymundan, men vinna dock en, åtminstone i förhållande till deras kvalitet, alldeles förbluffande stor spridning i vitt skilda länder. Men det händer också att de bliva föremål för förläggares och tidningars reklam, emellanåt bevisligen trots dessas vetskap om att det gäller värdelösa falsarier. De råka ej sällan snart i glömska, för att sedan åter oförmodat dyka upp som färskas nyheter. Somliga odlas huvudsakligen inom vissa relativt slutna kretsar, framför allt av teosofisk typ. Frimurarna hava den tvivelaktiga äran av att hava omhuldat och propagerat *Esséerbrevet*.

Förfalskarnas huvudmotiv har väl i många fall varit en obetvinglig önskan om att väcka uppseende och vinna namnkunnighet. Men tanken på den ekonomiska fördelen av en bok som »går», torde också understundom hava spelat in. Pastor Mahan, som vi förut stiftat bekantskap med, bekänner helt troskyldigt om sin *Archko volume*: »Even in its present condition (han förutsätter möjligheten av en ny revision) it is paying us about twenty dollars per day».

Speciella lärointressen hava föranlett tillkomsten av somliga bland dessa alster. Så avser *Jesu Kristi brev* att inskräpa söndagsfirandets nödvändighet, medan *Apostlagärningarnas 29:de kapitel* urkundligt

<sup>1</sup> Se Goodspeed, anf. arb., sid. 33, 41.

<sup>2</sup> Goodspeed omnämner »minst två» svenska editioner. Jag har ett bestämt minne av att hava haft i min hand en upplaga, tryckt senare än 1880, alltså en tredje.

vill stödja den fantastiska hypotesen om engelsmännen såsom avkomlingar av Israels försvunna 10 stammar.

Det kan i vissa fall styrkas att apologetiska och »uppbyggliga» motiv varit verksamma, så besynnerligt detta än kan förefalla den nyktert tänkande. Mahans misslyckade författarskap var delvis bestämt av dessa synpunkter. Än mer gäller detta om två italienare, Moccia och Gardella. Dessa tillkännagåvo för ej länge sedan det överraskande fyndet av ett mycket gammalt evangelium på grekiska, författat av en viss Josef eller Josefus från Jerusalem. Strax är en rik amerikan framme och vill förvärva det dyrbara dokumentet, sig själv och sitt land till berömmelse. Detta blir bekant. Den allmänna spänningen stiger. Men då finna sig de båda herrarna föranledda att meddela att hela fyndhistorien varit allenast reklam för en novell som Moccia skrivit för att stimulera det religiösa intresset. När de nu sågo att människor voro till den grad lättrogna, att de togo deras mystifikation på ramaste allvar, uppgåvo de offentliggörandet av novellen i fråga. Och därmed torde varken den sköna eller den uppbyggliga litteraturen hava lidit någon större förlust. Heder åt dessa italiener! Skada att inte de andra apokryfffabrikanterna handlat på samma sätt.

Rätt tydliga skönlitterära fiktioner äro *Pontius Pilatus' brev* (»utg.» av W. P. Crozier, 1928) och *Brev från Pilati hustru* (»utg.» av Catherine van Dyke, 1929). Att en sådan fantasiens lek ej är utan sina vådor, kan belysas genom tillblivelsen av den förut omnämnda *Pontius Pilatus' bekännelse*. En allmänt aktad grekisk-ortodox biskop i Libanon-distriktet, Jerasimus Yarid, författade och utgav denna romantiska skildring på arabiska, år 1889, tydligen för att tillfredsställa den »fromma» läslusten. Men väl att märka, han tillägger undertiteln: »En historisk novell». Skriften råkar emellertid olyckligtvis i en smart engelsmans rövarhänder. Denne utger densamma år 1893, i det han samvetslöst stryker undertiteln och i stället insätter en på fri hand hopljugen historia om att skriften skulle gå tillbaka på ett gammalt latinskt original, författat av en person vid namn Fabricius Albinus, för ett århundrade sedan påträffat i en grotta nära Vienne.

Det är givetvis människans medfödda »Lust zum Phabulieren» som till stor del eggjar och driver dessa nutida apokryffförfattare, på de

många läsarnes sida motsvarad av människors omätliga nyhetsbegär och sensationslystnad. Man utmålar med förkärlek detaljerna. Ett allmänt romantiskt drag gör sig i regel starkt gällande. Spännande situationer och överraskande sammanträffanden äro gouterade. En liten kärlekshistoria antydes också emellanåt, på rätt diskret sätt. Denna kryddande ingrediens i varje roman som det skall vara något bevänt med, får ju ej gärna helt saknas. Maria från Betania hyser en svärmisk böjelse för sin mästare (*Esséerbrevet*), den egyptiska flickan Asartis är upptänd av öm oro för sin så länge frånvarande vän, den märklige läraren och undergöraren (*Benanbrevet*).

I allmänhet går man i dessa dokument alls icke ur vägen för undret och det övernaturliga. Tvärtom. Det hör till genren att taga riktigt duktigt till i detta stycke, liksom man i regel förbluffande litet bekymrar sig om vad som kan vara rimligt eller sannolikt. Dock iakttagert man även emellanåt en tendens av vulgärrationalistisk typ, då Jesu maktgärningar förklaras som ett lyckosamt praktiserande av hemlighetsfulla kunskaper, vilka denne lyckats förvärva sig genom tidigare långvarigt umgänge med orientens vise. Även hans förkunnelse, i regel beskriven som en blid och människovälvillig moralism — behöver jag tillägga något om torftigheten och andefattigdomen i dessa alsters skildringar av Jesus och hans budskap? — framställes som härfluten ur samma österländska källor. Därmed skulle ju denne store mästaress »lära» vara »förklarad», kantänka.

*Esséerbrevet* intager en särställning genom den i sanning oförvägna konsekvens varmed den vulgärrationalistiska betraktelsen helt genomföres. Här avsvärjes under-tankens radikalt, för att ersättas av en »naturlig» förklaring, ej sällan av enbart löjeväckande slag. Aktstyckets stamträd, till vilket vi strax återkomma, skall giva oss den naturliga förklaringen på dess egendomligheter.

I en grupp för sig står det halvteosofiska *The Aquarian Gospel*, författat av D:r Levi H. Dowling och publicerat i Los Angeles, 1911. Dowling gör, i olikhet med det annars stående bruket inom genren, ingalunda anspråk på att hava något urgammalt dokument bakom sig. Hans skrift är ett *evangelium spirituale*. Genom att komma i harmoni med rytmerna och vibrationerna hos Den Högsta Intelligensen, sattes han i stånd till att under efternattens stilla timmar på ett fullkomligt

exakt sätt utforska det förgångna. På sådan inre väg beskäres honom kunskap om mångahanda, särskilt beträffande Jesu uppfostran och vidsträckta resor, till dess denne i det egyptiska Heliopolis får genomgå vigning i de sju graderna och till sist framstår som Logos, vilken av världens sju vise högtidligen insättes i sitt höga kall.

Regeln är emellertid att auktorerna inleda sina opera med en, emellanåt ganska vidlyftig, dokumentmystifikation. Man ockrar på allmänhetens smak för »urgamla» dokument och oväntade fynd på någon jämförelsevis avlägsen plats, helst under teatraliska omständigheter. Billigtvis bör man också erinra om hur fantasien satts i rörelse genom en rad överraskande och värdefulla dokumentfynd, som verkligen gjorts under vår egen tid och den närmast föregående, t. ex. Tischendorfs dramatiska fynd av *Codex Sinaiticus* (1859), uppdragandet av *Didache* (1883), de s. k. *Oxyrhynchus-logia* (1897), *Acta Pauli* (1897), *Epistula apostolorum* (1895).

Då de ifrågakvarande »gamla urkunderna» givetvis icke kunna vara avfattade på något modernt språk, äro apokryfmakarna så innerligen anspråkslösa, att de rubricera sig själva som översättare eller utgivare, emellanåt också som redaktörer och ordnare. Man gör sig möda med att mer eller mindre i detalj meddela fyndomständigheterna eller åtkomstsättet.

Så omnämnes hur *Esséerbrevets* original, en »gammal latinsk pergamentrulle», upptäcktes i Alexandria och så när hade fallit offer för den bigotta fanatismen hos en »ortodox» missionär, från vilket — välförtjänta — öde det — tyvärr — räddades av en icke namngiven »lärdd fransman». Vår gamle bekante, pastor Mahan, gör sig mödan att meddela en omfattande brevväxling med ädla gynnare och hjälpare, vilka förskaffat honom en översättning av det märkliga, i Vatikanbiblioteket förvarade latinska originaldokumentet. Vem skulle kunna vara så i skepsis förhärdad, att han kunde hysa tvivelsmål i fråga om en urkund vars äkthet blivit så tydligt bestyrkt? Att ingen av de namngivna personerna — bl. a. en bibliotekarie vid nämnda bibliotek — omöjligt kunde uppspåras, var ju besynnerligt, men . . . Till omväxling med latinska original få vi i andra fall höra om sådana på grekiska, koptiska, pali. Bland fyndorterna förefaller särskilt Konstantinopel stå högt i kurs. Därvarande biblioteksmyndigheter förneka vis-



serligen energiskt, vid i varje fall gjord förfrågan, all kunskap om de ifrågavarande värdefulla arkivalierna, som de välvilligt skulle hava ställt till utgivarens förfogande.

Krigskorrespondenten Notovitch, vilkens namn vi känna från det föregående, varierar åtkomstversionen på annat sätt. Han berättar hur han på en resa i Tibet 1887 hade brutit benet och av denna anledning fått vård i ett därvarande, namngivet kloster. Han lyckas förmå överlaman att föreläsa för sig ur en tibetansk översättning av det gamla pali-verket *S:t Issas liv*. Detta tolkas för Notovitch, vilken gör anteckningar, som han sedan ordnar till ett helt och utgiver. — Återigen den gamla historien. Vid förfrågningar på ort och ställe bestrida vederbörande varje kännedom såväl om dokumentet som om krigskorrespondentens besök. Vilket naturligtvis icke hindrade denne att framhärda i sina påståenden.

Ett annat, om möjligt ännu mer oförskämt knep för att lura allmänheten är det som brukas av den franske litteratören Catulle Mendès, då han förser sitt »barndomsevangelium enligt S:t Petrus» med åtföljande latinsk(!) originaltext. I samma snygga syfte utrustar *Benanbrevets* auctor sin »översättning» med en lång rad noter och en avslutande undersökning om Jesus och hans verk i belysning av den nya urkunden. »Lärdomen» skall verka förtroendeingivande.

De nutida evangeliefalsarierna visa sin frändskap med den gamla tidens apokryfa evangelielitteratur bl. a. i fråga om ämnesvalet.

Nu likasom då inriktar man sig med förkärlek på att utfylla luckor i de fyra evangeliernas framställning av Jesu liv. Barndoms- och ungdomshistorien, intill Jesu framträdande som lärare i Galileen, blir ett alldeles särskilt omtyckt fält för fantasiens fria lek. Man har fördelen av att ej behöva komma i kollision med den nytestamentliga berättelsen. Frågan om en persons utveckling och om de inflytelser som påverkat honom är ju över huvud en högeligen modern sådan, och i detta speciella fall av utomordentligt intresse. Smaken för den gamla orientens hemlighetsfulla visdom kan här tillfredsställas, och den vidgade religionshistoriska horisonten komma till sin rätt. Och man har en mycket rymlig tidsperiod till sitt förfogande. *Esséerbrevet* låter Jesus gå i lära hos esséerna, medan man i allmänhet låter honom företaga vidlyftiga resor och inhämta sin visdom i främmande land. Von der

Planitz t. ex. förlägger hans långa utbildningstid till Egypten, Noto-vitch till Indien. Grundligast går förf. till *The Aquarian Gospel* till väga, i det han tecknar följande resroute: Indien, Tibet, Persien, Assyrien-Babylonien, Grekland (Aten och Delfi), Egypten.

Det intresse som kristalliserar sig omkring Pontius Pilatus-gestalten påminner ock om de gamla evangelieapokryferna, och det är otvivelaktigt att dessa sistnämnda utövat ett visst inflytande på de sentima produkterna. Man kommer här instinktivt att tänka på den bekanta skissen *Prokuratorn i Judaea* av den glänsande skriftställaren Anatole France (först publicerad i *Le Temps*, juldagen 1889). Goodspeed framställer<sup>1</sup> den intressanta förmodan att France här skulle hava gjort bruk av ett uppslag han fått från ett nutida skriftalster, som också använts av biskop Yarid borta i Libanon-distriktet för dennes novell *Pilati bekännelse*, vilken, såsom vi sett, senare upphöjts till rang, heder och värdighet av historiskt aktstycke.

Vad angår det stoff som de nutida evangelisterna utnyttja eller visa sig beroende av, så förtjänar det först att påpekas att de som stående regel på ett eller annat sätt röja bekantskap med våra gamla fyra evangelier. Så omtalas t. ex. Jesu verksamhet i sitt hemland som treårig, uppenbarligen under inflytande av det sannolikt omkring år 100 tillkomna Johannesevangeliet. Denna omständighet är ödesdiger nog för dessa falsarier, ty de utgiva sig ofta vara tillkomna så tidigt, att de till avfattningstiden skulle ligga bra nog före våra kända evangelier. Också andra nytestamentliga skrifter hava emellanåt satt spår efter sig.

Jämväl de gamla apokryfa evangelierna hava tjänat som inspirationsförmedlare. Mahan har t. ex. låtit sin ande befruktas från detta håll för sin Pilatus-rapport. Inflytandet av *Protevangelium Iacobi* och andra barndomsevangelier från gammal tid gör sig gällande i de moderna apokryferna. Medeltida legender som om Veronikas svetteduk, som botar kejsar Tiberius, och Pilati självmord på berget Pilatus i Schweitz gå igen. Men vi kunna också få bevittna hur en senare nutida falsifikator gör bruk av en något tidigares verk. Så är exempelvis fallet med D:r Dowling och hans *Aquarian Gospel*.

Det är naturligt att den historiska romanen med motiv från den orientaliska antiken i hög grad tjänat fantasien hos dessa skribenter som

<sup>1</sup> Anf. arb., sid. 68 ff.

eggelsemedel. Man kan erinra om det kolossala intresse som t. ex. Georg Ebers' på 1860 och 70-talen utkomna Egypten-böcker tilldrogo sig i de vidaste kretsar. Påtagliga spår i den nutida apokryfproduktionen hava efterlämnats av Bulwer-Lyttons bekanta *Last days of Pompeii* (1834) och Lewis Wallaces ännu mer kända *Ben-Hur* (1880). Särskilt dråpligt är ett av Goodspeed<sup>1</sup> anført exempel på pastor Mahans utnyttjande av den sistnämnda romanen. Falsifikatorn i fråga omtalar det i Egypten dyrkade djuret *anuman*. Denna för zoologerna helt okända djurart har sin blott allt för naturliga genesis. I sin iver har auktorn råkat att hoppa över en tryckrad i *Ben-Hur*. *Anuman* är helt enkelt en på detta sätt uppkommen, högst illegitim korsning mellan Anubis och Ariman.

Detta verkligt sorgliga kapitel om mänsklig oförskämdhet och mänsklig dumhet kunna vi sluta med *Esséerbrevet*, eftersom detta aktstycke synes vara det hos oss jämförelsevis mest kända bland de många hithörande falsarierna. Brevet i fråga kan väsentligen sägas vara en omstuvning och förkortning av den gamle vulgär-rationalisten Karl Heinrich Venturinis omfångsrika *Natürliche Geschichte des grossen Propheten von Nazareth*, 1800—1802 (4 band på tillsammans 2,700 sidor), ett romantiserat Jesu-liv, som i sin ordning upptager och vidareför de tankar som den något äldre Karl Friedrich Bahrdt i ett mycket vidlyftigt författarskap gjort sig till talesman för.<sup>2</sup> En viktig olikhet förefinnes emellertid mellan Venturini och hans bearbetare i *Esséerbrevet*. Vad som hos den förre framstår som i romanform klädd hypotes, efter arten av den tidens allmänna vetenskapliga betraktelsesätt, har hos den senare nått fram till att bliva urkundligt betygad historisk fakticitet. Och det är ju onekligen ett betydande framsteg — om också just ej i sanningsenlighet.

<sup>1</sup> Anf. arb., sid. 52.

<sup>2</sup> Om dessa båda olyckliga män och deras verk se A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1913, sid. 38—48. Beträffande Venturinis nämnda bok skriver han: »Es wird bis auf den heutigen Tag fast jährlich neu aufgelegt... Sein Buch wird ausgeschrieben, wie sonst kein Leben-Jesu, wenn es auch niemand anführt» (sid. 48).

# TEOLOGISK LITTERATUR

## RELIGION OCH VETENSKAP

AV DOCENT A. HJALMAR J. LINDROTH, UPSALA

Frågan om religion och vetenskap tyckes höra till de ständigt aktuella problemen. Det livliga intresse, som docenten John Cullbergs förra året utgivna bok i ämnet<sup>1</sup> tilldragit sig, är ett tecken därpå. I denna tidskrift har nämnda bok blivit vederbörligen anmäld och kritiskt granskad särskilt med hänsyn till den fråga, som genom bokens undertitel angivits: frågan om den systematiska teologiens vetenskapliga grundläggning.<sup>2</sup> Att giva ett bidrag till den frågans lösning har varit Cullbergs yttersta och djupaste syfte. Men dessförinnan har han måst påtaga sig en ännu mera omfattande uppgift, nämligen att utreda förhållandet mellan religion och vetenskap överhuvud. Ty icke blott den systematiska teologiens vetenskaplighet utan även vetenskapen överhuvud är satt i fråga. Den frågan kan lösas endast med hänvisning till religionen enligt Cullberg, så till vida som den religiösa gudsföreställningen uttryckligen angives som betingelse för verklighetsmedvetande överhuvud (s. 268 f.). Denna vidare fråga om förhållandet mellan religion och vetenskap skall här bli föremål för principiell belysning och kritisk behandling. Och då docenten Cullbergs bok lägges till grund för en sådan undersökning, sker det endast därför, att detta arbete med sin överskådlighet i disponeringen och sin oförvägenhet i framställningsättet utgör omisskännlig typ för och sista utlöpare av en hel tankeriktning — icke okänd heller i vårt land — som principiellt sammanbländar tro och vetande, det må ske medvetet eller icke, det må av vederbörande erkännas eller icke. Den följande framställningen kommer att så fortskrida, att den tar sikte på 1. vetenskapen, 2. religionen och 3. förhållandet mellan religion och vetenskap.

<sup>1</sup> John Cullberg: Religion och vetenskap. Till frågan om den systematiska teologiens vetenskapliga grundläggning, 1930.

<sup>2</sup> 6 årg. 4 hft. 1930.

## I.

Det vetenskapliga förfaringssättet är enligt Cullberg det logiska. Av de många belägg, som för denna uppfattning kunde framdragas, pekar jag blott på ett: teologen måste såsom vetenskapsman med logiska grunder räkna med Guds realitet (s. 15). Själv har Cullberg intet annat åsyftat än en religionsfilosofisk undersökning av sanningsproblemet i hela dess vidd. Huruvida han här följt ett strängt logiskt förfarande och hans undersökning är att beteckna som vetenskap enligt hans eget kriterium på vetenskaplig metod, återstår oss att se.

Utan att förlora oss i petisserer gå vi genast att aktge på den metod, varefter hela framställningen är uppbyggd. Vad det gäller att bevisa är, att det religiösa verklighetsanspråket (Guds realitet) kan »hävdas på ett sådant sätt, att dess giltighet även av vetenskapen måste erkännas» (s. 13 f., jfr s. 124). Härvid går Cullberg så till väga, att han först söker fastställa den religiösa verklighetsuppfattningens art, vilket betyder detsamma som en undersökning av Gudsbegreppets religiösa innebörd. Vad som härvid är särskilt att uppmärksamma, är att tillvägagångssättet uttryckligen hävdas »vara rent empiriskt-fenomenologiskt, d. v. s. gå ut på en framställning av religionens egen verklighetssyn utan någon som helst hänsyn till möjligheten av en filosofisk legitimering» (s. 27, jfr s. 30). Cullberg går m. a. o. först att undersöka den religiösa verklighetsuppfattningen utan att ställa frågan om dess berättigande eller sanning (s. 72, jfr s. 124). Och sedan han slutfört denna första undersökning, kan han icke blott understryka, vad som förut sagts, nämligen att han ännu icke frågat efter den religiösa verklighetsuppfattningens giltighet, utan även uttryckligen framhålla, att »intet synes hindra, att gudserfarenheten måste betecknas som en illusion, d. v. s. som en — för den religiöse själv omedveten — produkt av känsla och fantasi» (s. 124). Vi ha att fastslå: så länge det religiösa medvetandet blott ses utifrån sig självt, har det enligt Cullberg ingen giltighet eller nödvändighet; det kan vara en religionsfilosofisk illusion. Detta bringar Cullberg att gå vidare till en undersökning av den vetenskapliga verklighetsuppfattningen. Han upptager här först »den vetenskapstyp, som kan glädja sig åt det allmännaste erkännandet för sin exakthet, nämligen den moderna naturvetenskapen» (s. 28). Utan att ingå på detaljer ha vi här blott att uppmärksamma, att Cullberg för undersökningen till den punkt, där han frågar sig: Är den naturvetenskapligt-mekaniska världsbilden sann? (s. 163) och svarar: »Den är

icke sann, i den mån den gör anspråk på att representera hela verkligheten». »Den är begränsad, i det att den individuellt kvalitativa, ev. värdebestämda verkligheten faller utanför dess ram» (s. 167). Den är m. a. o. blott en aspekt på verkligheten (s. 165), som måste fullständigas med en annan aspekt, den humanistiska. Detta föranleder honom att gå vidare till humanismen. Men även här stöter han till sist på en gräns. Ty det mänskliga gemenskapslivet förutsätter ett obetingat böra, en absolut sedlig norm, som icke kan deduceras fram ur den humanistiska människoupfattningen (s. 210 ff.). Ja, Cullberg går t. o. m. att hävda omöjligheten av »att filosofiskt konstruera den faktiska grunden till gemenskapslivets kategoriska imperativ» (s. 263 f.). Den nödvändiga grunden finner han i det i religionen givna Gudsmedvetandet. Det sedliga böra, som är betingelse för mänskligt gemenskapsliv och möjliggör hela den humanistiska verklighetsuppfattningen, vilar helt och hållet på religiösa förutsättningar (s. 265). I enlighet därmed kan han hävda, att den humanistiska verklighetsuppfattningen och därmed det vetenskapliga verklighetsmedvetandet över huvud vinner sin avslutning i gudsmedvetandet (s. 268). Därmed menar han sig ha nått det mål, vartill han syftade, nämligen uppvisandet av huru giltigheten av det religiösa verklighetsanspråket (Guds realitet) måste erkännas av vetenskapen (s. 13 f.). Detta resultat formulerar han vid undersökningens avslutande så: »Den i uppenbarelsens form givna gudsföreställningen äger real betydelse, emedan den är betingelse för verklighetsmedvetande över huvud» (s. 268 f.). — Vi hava beträffande uppfattningen av naturvetenskapen och humanismen att fastslå, att båda enligt Cullberg ha en gräns. Då det enligt hans åsikt är falskt att tala om flera verkligheter (s. 125), en naturvetenskaplig, en humanistisk o. s. v., men både naturvetenskapen och humanismen ha en gräns, så innebär detta, att ingendera av de båda vetenskapstyperna kommer åt verkligheten. Men det för vetenskapen konstitutiva är — det har han själv uttryckligen framhållit — att den går direkt på verkligheten eller m. a. o. att den utsäger verklighet i sina omdömen. Då naturvetenskapens och humanismens verklighetsmedvetande är sådant, att det behöver underbyggas, betyder detta emellertid intet annat än att dessa båda vetenskapstyper i och för sig icke äga nödvändighet såsom vetenskaper. Denna nödvändighet söker Cullberg rädda genom hänvisning till det religiösa verklighetsmedvetandet, gudsmedvetandet. Från vetenskaplig (religionsfilosofisk) synpunkt kan detta emellertid — så har han förut hävdadt (s. 124) — vara en illusion. Gudsmedvetandet, vars nödvändighet i och för sig icke

uppvisats och vars illusoriska karaktär från religionsfilosofisk synpunkt t. o. m. ställts i utsikt, skall åt naturvetenskapens och humanismens vacklande verklighetsmedvetande skänka nödvändighet. Det blir icke mycket bättre än när en blind skall leda en blind. I varje fall är det svårt att upptäcka logiken i den metod, efter vilken undersökningen i sina huvuddrag är bestämd. Men är denna icke logisk, så faller undersökningen utanför vad Cullberg själv angivit som kriterium på vetenskap.

Det kan nu hända, att denna bristande logiska stringens blott gäller metoden i dess största huvuddrag. Gå vi mera in i detalj, så skola vi kanske finna, vad som utfyller de logiska luckorna. Vi läsa å sid. 137: »Då naturvetenskap och humanism tyckas förutsätta olika verklighetsbegrepp, måste vi göra själva verklighetsbegreppet till föremål för en kunskapsteoretisk undersökning för att dymedels söka bestämma den yttersta innebörden i vetenskaplig verklighetsuppfattning över huvud. Sedan detta skett, ha vi att konfrontera den vetenskapliga verklighetsuppfattningen med den religiösa, sådan den i kap. II blivit bestämd» (d. v. s. blott på empirisk-fenomenologisk väg, utan hänsyn till frågan om dess giltighet eller sanning). »Om det nu visar sig, att denna religiösa verklighetsuppfattning i något avseende bildar förutsättning för den vetenskapliga, har den systematiska teologiens förutsättning» (d. v. s. Guds realitet) »blivit till fulllo vetenskapligt legitimerad». Vi gå därför med stor spänning att se vad denna kunskapsteoretiska undersökning av själva verklighetsbegreppet bär i sitt sköte. Vi hava därvid att ständigt ihågkomma två ting: 1. Då undersökningen är kunskapsteoretisk, vilket väl måste innebära, att den är filosofisk-vetenskaplig, har den att enligt Cullbergs egen princip för vetenskapen följa en logisk metod. 2. Cullberg har — såsom det synes nära nog av principiella skäl — undvikit att ur religionsfilosofisk-vetenskaplig synpunkt uppvisa det religiösa verklighetsmedvetandets (Gudsmedvetandets) giltighet i och för sig, ja ur den angivna religionsfilosofisk-vetenskapliga synpunkten nära nog prigsivit nämnda medvetande som illusion.

Den cullbergska kunskapsteorien skulle kunna schematiskt formuleras i följande tre satser: utan jag — intet objekt; utan du — intet jag; utan Gud — intet du. Såsom härav framgår blir Guds realitet i sista hand förutsättning för objektiv verklighet.

Vid den preliminära bestämningen av vetenskapen går Cullberg ut från jaget, subjektet: utan jag — intet objekt. »Första förutsättningen för att en vetenskaplig verksamhet skall uppstå är ett subjekt, som be-

driver verksamheten ifråga». »Den intellektuella verksamheten måste ha ett material att verka på, mot subjektet måste stå ett objekt». »Vetenskapen är en för ett subjekt given kunskap om en objektiv verklighet» (s. 9 f.). Gent emot vetenskapen såsom ett rent objektsmedvetande bestämmes religionen preliminärt såsom uppfattningen av något »såsom mot subjektet stående utan att vara från subjektet skilt» (s. 12 f.).<sup>1</sup> I den fortsatta preliminära bestämningen är Cullberg ej fullt klar, så till vida som vad han bestämt som vetenskap egentligen för honom gäller naturvetenskapen (s. 10), medan den humanistiska vetenskapen delar religionens uppfattningssätt (s. 183). Ett karaktäristiskt utsudande av gränserna är redan vid den preliminära bestämningen att konstatera.

Naturvetenskapen motsvarar sålunda renast, vad Cullberg preliminärt bestämt som vetenskap, nämligen kunskap om en mot subjektet stående objektiv verklighet. Ty här betyder objektet — säger han — »att något förhåller sig på ett visst sätt oberoende av subjektets tillstånd i medvetenhetsakten» (s. 10). Vid undersökningen av det vetenskapliga verklighetsbegreppet (s. 216 ff.) går ock Cullberg ut från den naturvetenskapliga begreppsbyggnaden. Såsom naturvetenskapen ju blott frågar efter objektivitet utan hänsyn till subjektets tillstånd, så ställer Cullberg frågan så allmänt som möjligt: »Vad mena vi över huvud, då vi tillskriva någonting objektiv realitet?» (s. 218). Han undersöker här olika vägar, vilka icke befinnas vara framkomliga, då de ej leda ut ur det subjektiva medvetandet till den sökta objektiva realiteten. Enda framkomliga väg att uppvisa *realitets*medvetandet inom naturvetenskapen är vad han kallar den humanistiska apriorismen (s. 237), d. v. s. uppvisandet av att den humanistiska begreppsbyggnaden, d. ä. den mänskliga gemenskapen i jag-du-relationen, utgör förutsättning för den naturvetenskapliga. Frågan gäller: Vad mena vi, då vi tillskriva någonting objektiv realitet? Begreppet »verklig» skall hänföra sig på något annat än föreställningsinnehållet, något som i alla avseenden är transsubjektivt, objektivt. Vad är detta »andra»? Cullberg svarar: »Blott en möjlighet föreligger: det är *ett annat subjekt*» (s. 239). Detta utredes närmare så: »Att erfarenheten äger objektiv

<sup>1</sup> I en not låter Cullberg antyda, att han vid formuleringen härav står i beroende av min undersökning: Schleiermachers religionsbegrepp I, 1926, där jag i ett visst sammanhang med nämnda formel sökt tolka Schleiermachers religionsuppfattning. Då han samtidigt vill insinuera, att jag under nämnda formel sökt förstå Schleiermachers *hela* religionsåskådning, är det en fullkomlig missuppfattning.



verklighetshalt innebär sålunda, att den är *gemensam erfarenhet för skilda subjekt*» (ibid.).

Mot denna bestämning av det naturvetenskapliga objektsmedvetandet skall här blott två ting andrages: 1) Hade Cullberg levt för några hundra år sedan, så hade alla varit ense med honom därom, att jorden står stilla och solen kretsar omkring densamma. Det hade i sanning varit gemensam erfarenhet för skilda subjekt. Vad rätt har man att därmed tillmäta en sådan erfarenhet objektiv realitetshalt? Jag skulle tro, att en sådan åskådning icke för oss ut ur den av Cullberg bekämpade subjektivismen. Han förebrår en rad tänkare, att de icke förmått arbeta sig ut ur densamma. Han ser grandet i sin nästas öga, men ej bjälken i sitt eget. — Skulle Cullberg häremot andraga, att med »skilda subjekt» icke menas några till en viss tidsepok eller en viss ort avgränsade subjekt, utan över huvud alla tänkta subjekt, så är för det första svårt att förstå, huru en viss *erfarenhet* kan vara gemensam både för redan faktiskt existerande och andra blott tänkta subjekt och skulle för det andra ingen enskild vetenskaplig forskare kunna om ett enda av sina rön utsäga, att detta är verklig kunskap, då han ju ständigt måste räkna med andra subjekt, som ev. ej dela hans erfarenhet. Detta åter skulle betyda ett hemfallande åt vetenskaplig skepticism eller nihilism. Det torde vara svårt för Cullberg att argumentera bort den subjektivistiska roten till den framställda kunskapsteoretiska principen. Så länge den vetenskapliga objektiviteten sättes lika med den gemensamma erfarenheten för skilda subjekt, är ståndpunkten subjektivistisk. — 2) Den andra anmärkningen skall föra oss ett stycke fram mot principen för den humanistiska begreppsbildningen, sådan Cullberg vill se den. Vi ponera giltigheten av den nyss behandlade kunskapsteoretiska principen, som sätter den vetenskapliga objektiviteten lika med den gemensamma erfarenheten för skilda subjekt. Denna innebär in concreto, att kunskapsinnehållet  $x$  har real innebörd, därför att det utgör gemensam erfarenhet för subjekten A. och B. Men hävdandet härav förutsätter en annan kunskapsakt, varigenom — för att stanna blott vid ettdera av de nämnda subjekten — A. vet, att  $x$  ingår även i B:s erfarenhet. Men huru vet A., att hans omdöme: kunskapsinnehållet  $x$  ingår även i B:s erfarenhet, verkligen är real kunskap? Enligt principen måste denna kunskap delas av ett annat subjekt C. för att vara verklig kunskap. Och den så uppkommande nya kunskapen måste delas av ett nytt subjekt D. och så in infinitum. — Samma sak kan även så framställas: kunskapsinnehållet  $x$  är gemensam erfarenhet för subjekten A. och B.

och enligt förutsättningen real kunskap. Men huru vet A., att hans uppfattning av B., med vilken A. delar kunskapsinnehållet  $x$ , verkligen är real kunskap? Enligt förutsättningen måste denna kunskap för att vara real vara gemensam erfarenhet för A. och ett annat subjekt C. Och den så förutsatta nya kunskapen om C. måste för att vara real delas av ett nytt subjekt D. och så in infinitum. — Med detta resonemang har jag velat visa, att Cullberg med sin kunskapsteoretiska princip, som sätter den vetenskapliga objektiviteten lika med gemensam erfarenhet för skilda subjekt, icke löst eller förenklat det av honom framställda kunskapsteoretiska problemet, utan i stället invecklat det till olösbarhet. Drar man konsekvent slutsatsen av de premisser, han ställt, så hamnar man även här — såsom under föregående anmärkning uppvisades — i vetenskaplig skepticism och nihilism. För att nå objektiviteten i en given kunskapsakt har jaget (det ena subjektet) att i oändlighet jaga duen (de andra subjekten) och deras erfarenheter, utan att på den vägen nå den sökta objektiviteten.

Förklaringen till att kunskapen är ett problem för Cullberg («det kunskapsteoretiska problemet») är, att han i kunskapen skiljer subjekt och objekt. Vi hava hört, huru han bestämt den verkliga kunskapen såsom kunskap om ett mot subjektet stående objekt. Utan jag — intet objekt. Förklaringen till att han söker lösa nämnda problem genom hänvisning till ett andra subjekt, ett du, ligger däri, att han finner duet vara förutsättning för jaget: Utan du — intet jag. Detta är det mänskliga gemenskapslivets eller humanismens princip. Håller det streck, att duet är konstitutivt för jaget, så kan ju duets (det andra subjektets) erfarenhet tänkas vara primär i förhållande till jagets och *något* av den förut mot Cullberg riktade kritiken förfalla. Detta föranleder oss att undersöka humanismens princip: utan du — intet jag.

»Till skillnad från naturobjektet, som är rent objektivt, skall människokunskapens objekt tillika vara subjekt», läsa vi (s. 183). Därmed är det första elementet i den humanistiska begreppsbildningen angivet. Humanismen såsom vetenskap räknar med ett föremål, som är objekt och subjekt på samma gång. Cullberg prövar först, om detta föremål icke är givet i jag-medvetandet såsom subjekt-objektivitet. Men han finner, att det konstitutiva för detta medvetande är en obestämd känsla, där det icke längre är möjligt att skilja ett objektivt moment från det subjektiva. Men åtskillnaden mellan subjekt och objekt i kunskapen vill Cullberg icke heller här uppgiva; han menar, att den reala kunskapsbetydelsen därmed skulle försvinna. Det sökta objektet, som sam-

tidigt är subjekt, finner Cullberg icke på annat sätt än i ett mot subjektet objektivt stående annat subjekt, ett mot jaget stående annat jag. Detta är *duet*. I duet såsom ett objekt, som på samma gång är subjekt, finner Cullberg den kunskapsteoretiska grundvalen för personlighetsbegreppet. Alltså kan personligheten på grund av dumedvetandet bli föremål för vetenskap. Men icke nog därmed. Via duet kan även jaget — utan att förlora sig i den obestämda jagkänslan — uppfatta sig självt såsom ett objekt, som tillika är subjekt, alltså få en »vetenskaplig» uppfattning om sig självt. Du-medvetandet är jag-medvetandets förutsättning. Utan du — intet jag (s. 183 ff.).

Då duet enligt Cullberg har betydelse så att säga åt två håll, dels för jag-medvetandet, såsom vi sist hört, dels för naturvetenskapens objektsmedvetande, såsom vi förut sett, så skall jag inskränka mig till att undersöka den här relaterade tankegången från dessa två synpunkter. 1) I du-medvetandet skall enligt Cullberg vara givet medvetandet om ett objekt, som tillika är subjekt. Att det är subjekt, torde enligt Cullberg i detta sammanhang betyda, att det äger attributen värde, verksamhet o. s. v. enligt kategoritavlan s. 249. Då det är objekt, kan det vara föremål för vetenskaplig kunskap. Men fattas detta du som ett objekt, så är det fullkomligt likgiltigt, om det beklädes med vissa »subjektiva» attribut, värde, verksamhet o. s. v., det är och förblir likväl såsom *uppfattat* ett objekt. Att samma du, objekt, i nästa ögonblick kan vara uppfattande och subjekt, upphäver icke dess karaktär av ett objekt, vari det ursprungligen söktes. Duet i denna betydelse av ett objekt, som på samma gång är subjekt, är helt enkelt det psyko-fysiska duet. En objektiv uppfattning av detsamma är ingen logisk orimlighet. Lägges du-medvetandet i denna betydelse till grund för jag-medvetandet, så når man blott det psyko-fysiska jaget. Beträffande detta är först och främst att säga, att man för att finna detsamma ingalunda behöver taga omvägen över duet, och för det andra, att det psyko-fysiska jaget, som utan logisk motsägelse förvisso låter sig objektivt gripa, ingalunda är identiskt med det i självmedvetandet inneliggande och detsamma konstituerande »jag själv» i unik bemärkelse. Detta senare kan aldrig göras till föremål för objektiv kunskap. Ingen annan, som uppfattar mig, kan uppfatta det, som jag menar, när jag säger: *jag*. In summa: lägges duet såsom ett objekt, som tillika är subjekt, till grund för jag-medvetandet, så nås på den vägen icke jaget i dess unika och egentliga bemärkelse, utan blott det psyko-fysiska jaget; f. ö. är det onödigt att på omvägen

över duet nå jaget i den sistnämnda bemärkelsen. Vidare är det logiskt orimligt att i du-medvetandet se jag-medvetandets förutsättning, då i stället duet såsom ett annat jag logiskt förutsätter jaget. Eller hur skall man kunna tänka ett *annat* jag utan att först ha tänkt jaget? Cullberg har synbarligen i sin framställning av humanismens princip: utan du — intet jag, icke följt det logiska förfarandet, som han själv betecknar som vetenskapens första kännemärke. 2) Den andra anmärkningen i fråga om utredandet av humanismens princip skall jag framställa på det sättet, att jag visar på, huru Cullberg så att säga korrigerar sig själv för att från humanismens princip: utan du — intet jag, komma till den nästa och slutliga etappen: utan Gud — intet du. Då han tillmätt du-medvetandet betydelse icke blott för jag-medvetandet, utan även för naturvetenskapens rena objektsmedvetande, blir den frågan aktuell för honom: »Vilket är förhållandet mellan du-verkligheten och objektsverkligheten?» (sid. 244). Du-verkligheten! Blotta tanken därpå framkallar en ny fråga: »Huru är det möjligt att uppfatta duet såsom verkligt utan att omedelbart helt objektivera detsamma?» (s. 245). Onekligen har det föresvävat honom, att då han sökt ett objekt, som på samma gång är subjekt, och funnit detta i duet, objektskaraktären och den vetenskapliga uppfattbarheten av duet visserligen var tryggad, men en annan sida hos duet i samma mån äventyrades, nämligen duets så att säga unika jag-karaktär, duets absolutet. Utplånades denna sistnämnda sida hos duet, så kunde detta icke längre framstå som en humanismens princip. Duet hade då sjunkit ned till ett rent naturobjekt. Men den mänskliga sammanlevnaden fordrar duet såsom en personlighet höjd över naturen. Huru skall duet bevara denna unika, absoluta karaktär och på samma gång framstå som en objektiv realitet? Denna fråga kan icke besvaras i en vetenskapsteoretisk undersökning, erkänner Cullberg öppet (s. 245). Med duet har han kommit till vetenskapens gräns (ibid.) — d. v. s. duet undandrar sig till sin väsentliga sida att vetenskapligt uppfattas. Och dock skulle duet vara hela den humanistiska vetenskapens objekt! Cullberg gick att söka och menade sig i duet finna ett objekt, som tillika var subjekt. Men icke länge skulle han glädja sig åt sin upptäckt. I det han söker kvarhålla objektet, flyr duet i dess unika och absoluta karaktär honom ur händerna. Vid vetenskapens gräns står honom åter — intet du. Men gränsen är tydligen till — även i en religionsfilosofisk-vetenskaplig undersökning — att över-skrida. Med parollen: utan Gud — intet du, går han att på religionens gebit hinsides vetenskapen i vetenskapens namn och till dess fromma

återvinna det förlorade duet. Vid slutet av sin undersökning av det vetenskapliga verklighetsbegreppet erkänner han, att den *vetenskapens gräns*, vartill han i och med duet nått, är densamma som *humanismens gräns*, som formulerats så: »Huru är det böra möjligt, som är duets praktiska förutsättning?» (s. 246). Svaret är — såsom vi av det föregående minnas — medvetandet om Guds realitet, vars nödvändighet i och för sig av Cullberg icke uppvisats. — Vi ha i korthet att rekapitulera gången av Cullbergs undersökning av det vetenskapliga verklighetsbegreppet: naturvetenskapens objektsmedvetande har ingen nödvändighet i sig utan visar över på humanismens du-medvetande; humanismens du-medvetande har ingen nödvändighet i sig utan visar över på det religiösa medvetandet om Guds realitet; detta medvetande, vars giltighet från filosofisk-vetenskaplig synpunkt icke uppvisats och vars illusoriska karaktär från religionsfilosofisk synpunkt ställts i utsikt, skall vara i stånd att vetenskapligt legitimera direkt humanismens och indirekt naturvetenskapens realitetsmedvetande.

Vad som ovan sagts om metoden i dess huvuddrag, gäller det detaljerade genomförandet av undersökningen av det vetenskapliga realitetsmedvetandet: förfaringssättet fyller icke logikens krav. Cullberg har gjort vetenskapen till föremål för undersökning. I den mån hans egen princip om det logiska förfarandet som vetenskapens första kännetecken skall gälla, kan hans egen bestämning av vetenskapen icke sägas hava gjort vetenskapen rättvisa. Vi hava att övergå till frågan, huru härmed förhåller sig med avseende på undersökningens andra huvudmoment: religionen. Har religionen fått, vad den tillhör?

## II.

Åt religionen i och för sig har Cullberg ägnat ett omfattande parti av sin bok (kap. 2). Här är icke meningen att ingå i någon detaljerad undersökning av den teckning, han givit av religionen eller kristendomen, som han tydligen djupast haft i tankarna. Vi ha här till en början att egentligen uppmärksamma blott två ting beträffande den metod, som undersökningen följer: å ena sidan har Cullberg, såsom vi redan tidigare haft tillfälle påpeka, avsett att blott fastställa den religiösa verklighetsuppfattningens art eller gudsbegreppets religiösa innebörd och har härvid principiellt undvikit att bruka en annan metod än en rent empirisk-fenomenologisk, d. v. s. han har icke ens ställt frågan om denna verklighetsuppfattnings giltighet; å andra sidan står denna

undersökning av den religiösa verklighetsuppfattningens art såsom ett väsentligt, ja, till sist alla andra uppbärande moment i en religionsfilosofisk undersökning, som i exklusiv grad måste göra giltighetsfrågan till sin egen. Den fråga, som härvid osökt inställer sig, är denna: Huru är den givna framställningen av den religiösa verklighetsuppfattningens art att ur vetenskaplig synpunkt karaktärisera? Då giltighetsfrågan är religionsfilosofiens och överhuvud filosofiens kardinalfråga, men den nämnda framställningen av den religiösa verklighetsuppfattningens art faktiskt icke ställt och t. o. m. principiellt undvikit att ställa giltighetsfrågan, så är den icke att hänföra till religionsfilosofien eller filosofien över huvud. Då teologien och enkannerligen den systematiska teologien enligt Cullberg i varje utsaga principiellt räknar med den religiösa verklighetens giltighet eller Guds realitet, men den nämnda empirisk-fenomenologiska framställningen av det religiösa verklighetsmedvetandet eller Gudsbegreppets innebörd icke blott lämnar giltighetsfrågan obesvarad utan t. o. m. räknar med det nämnda medvetandets illusoriska karaktär, är den icke att hänföra till teologien, resp. den systematiska teologien. Då hela denna undersökning av det religiösa verklighetsmedvetandets art sålunda varken är att hänföra till filosofien (religionsfilosofien) eller teologien (den systematiska teologien), var hör den vetenskapligt hemma? Frågan är oss så mycket angelägnare, som *resultaten* av denna undersökning med oviss legitimering och ursprungsbeteckning senare bli av avgörande betydelse icke blott för lösandet av den filosofisk-religionsfilosofiska giltighetsfrågan i hela dess omfattning utan även för teologiens, enkannerligen den systematiska teologiens, vetenskapliga grundläggning. Med detta resonemang har jag velat säga, att Cullberg, då han första gången framför religionen på den vetenskapliga arenan, icke ger full vetenskaplig rättvisa åt densamma. Han kan t. o. m. från religionsfilosofiens estrad, om också blott för några ögonblick, se ned på religionen såsom på en misstänkt individ, färdig att överlämna åt illusionernas värld, därför att den ej blivit religionsfilosofiskt legitimerad. Han har i sin framställning av det religiösa verklighetsmedvetandet från vetenskaplig synpunkt ej givit densamma, vad den tillkommit. Detta har ock metodologiskt kommit att, såsom vi av det föregående sett, menligt inverka på hela den följande undersökningen. — Skulle Cullberg här till sitt försvar andraga, att den empiriskt-fenomenologiska metod, som han vid framställningen av det religiösa verklighetsmedvetandets innebörd använt, på ifrågavarande punkt av framställningen är fullt vetenskapligt legitim och att religio-

nen sålunda från vetenskaplig synpunkt fått allt vad den tillkommit, så skulle han därmed i grunden stryka ett streck över hela sin följande undersökning av den vetenskapliga giltighetsfrågan. Ty härmed skulle han i grunden säga, att nämnda giltighetsfråga icke kan lösas utan att till sist falla tillbaka på en empirisk metod. Men är den empiriska metoden den grundläggande och primära, så står det empiriskt fastställda där, och det är alldeles vetenskapligt överflödigt att fråga: Med vad gällande rätt?

Går min första anmärkning av Cullbergs framställning av religionen ut på, att han från vetenskaplig synpunkt givit religionen för litet, så innebär min andra, att han från samma synpunkt givit religionen för mycket, d. v. s. vad densamma icke tillhör. Samma sak skulle även kunna uttryckas så, att han vid undersökningen av det religiösa verklighetsmedvetandet skjuter fram i brännpunkten en *fråga*, som för religionen såsom religion saknar djupast all mening, nämligen *frågan* om Guds realitet. En »religion», som sätter Guds realitet i fråga, är icke mera någon religion. Ja, t. o. m. *frambävandet* av de religiösa realitetskategorierna är den äkta religionen främmande. En religion, som skulle behöva plädera för Guds realitet, har förlorat sin verkningskraft. Religionen lever i Guds verklighet omedelbart och oreflekterat såsom i sitt livselement. Blotta antydning om att realitetssynpunkten skulle behöva appliceras, är för det äkter religiösa sinnet anstötligt. Det är kanske icke en historiens tillfällighet, att bevisen för Guds reala existens mest flitigt lancerades i en religiös förflackningstid. Då åt den hungrande räckes ett bröd, kräver han inga bevis för att gåvan är till för att mätta. Då den andligen hungrande möter Gud i hans ord, är ingenting honom mera avlägset än frågan, om det *verkliga* är Gud, som i ordet möter; med livets egen impulsivitet griper han om ordet. Att bevis för Guds realitet skola behövas och att de religiösa realitetskategorierna särskilt skola behöva pointeras, är ett bevis för att ett främmande element börjat inmänga sig i trons och religionens liv, ett element — kalla det vetenskap eller filosofi, namnet betyder föga — som utifrån för tron främmande synpunkter ställt Guds realitet i fråga. Under betonande av att religionen omedelbart och oreflekterat lever i Guds verklighet som i sitt livselement, vill jag med det ovan sagda framhålla, att t. o. m. betoningen, accentueringen av de religiösa realitetskategorierna är betingad av ett vetenskapligt betraktelsesätt, som blandat sig med och trätt i konkurrens med det genuint religiösa. Det är så jag menar, att Cullberg utifrån vetenskaplig synpunkt i sin teckning

av religionen givit densamma för mycket eller vad som icke tillkommer densamma.

Båda de här framställda anmärkningarna mot Cullbergs behandling av religionen gå djupast ut på framhållandet av en och samma sak: Han har icke låtit religionen tillräckligt skarpt framträda i dess egenart och dess suveräna, av intet annat beroende karaktär. Sedan han framställt den i dess reala existens så fullständigt, han menat sig kunna det, måste han ändock dröja med att erkänna dess giltighetsanspråk, till dess det filosofisk-vetenskapliga giltighetsbeviset är presterat. När han blickar in i religionens inre, är det realitetssynpunkten med vetenskaplig ursprungsbeteckning, som samlar hans intresse. Detta kan med andra ord så uttryckas, att han i sin teckning av religionen ställt denna tangerande nära vetenskapen, med fara för att gränsen utplånats.

Om vi kasta en återblick på Cullbergs behandling av vetenskapen, så skall det sistnämnda förhållandet icke visa sig överraskande. Vi minnas, huru hans undersökning av det vetenskapliga realitetsbegreppet såväl i naturvetenskapen som den humanistiska vetenskapen bringade honom att i det religiösa verklighetsmedvetandet söka den yttersta giltighetsgrunden för det vetenskapliga. Detta betyder ju intet annat än att vetenskapen i sina djupaste element är av religiös art. Och religionen kom ju å sin sida att fylla en yttersta vetenskaplig uppgift. Under sådana förhållanden är det blott alltför naturligt, att teckningen av religionen ställer denna så tangerande nära vetenskapen, att gränsen överskridits. Detta föranleder oss att övergå till den sista frågan om förhållandet mellan båda: religion och vetenskap.

### III.

Att frågan om förhållandet mellan religion och vetenskap eller tro och vetande är ett historiskt föreliggande problem är ovedersägligt. Det tycks såsom förut framhållits kunna glädja sig åt ständig aktualitet. Men här inställer sig frågan, huru långt dess principiella innebörd sträcker sig. Visar sig den lösning av problemet, som Cullberg givit, icke vetenskapligt antagbar enligt de logikens krav, som han själv anser oundgängliga för ett vetenskapligt förfarande, så kanske den bristfälliga lösningen har sin grund icke blott i några tillfälliga inadvartenser utan en mycket mera djupt liggande orsak, som kan formuleras så, att själva problemet möjligen är felaktigt ställt. Här föreliggande sista



etapp av vår undersökning avser djupast själva problemställningen: religion och vetenskap.

Cullberg har icke försummat att för sig utreda en problemställnings allmännaste förutsättningar. För att ett filosofiskt problem skall uppstå i och med konfronteringen av två givna företeelser, måste å ena sidan en likhet mellan de båda företeelserna kunna konstateras och å andra sidan i likheten en motsats (s. 2). Cullberg har ock i den preliminära bestämningen av religion och vetenskap tillsett att båda så fattas, att de nämnda kraven uppfyllas. Vetenskapen har han, såsom ovan nämnts, bestämt som ett rent objektsmedvetande, ett medvetande där objektet står mot subjektet; religionen har icke denna rena objektiva karaktär, den är ett medvetande om ett objekt som står mot subjektet utan att vara skilt från detsamma. Såsom förut även nämnts, har dock redan vid den preliminära bestämningen av religion och vetenskap gränsen på ett karaktäristiskt sätt gjorts flytande: Vetenskapens rent objektiva karaktär äges enligt Cullberg egentligen endast av naturvetenskapen, medan den humanistiska vetenskapen delar religionens subjekt-objektiva art. Gränsen mellan naturvetenskapen å ena sidan och humanismen-religionen å den andra kommer även att omsider utsuddas, i det att naturvetenskapens objektsmedvetande återföres på humanismens princip. Och detta utplånande av gränserna är givetvis av nöden för att få det förmenta lösandet av problemet till stånd. Ty endast om religion och vetenskap i grunden äro av samma art, kunna de tjäna det gemensamma förelagda målet.

Men själva problemställningen: religion och vetenskap har en djupare innebörd än blott frågan om den yttre relation, vari de skola ställas till varandra. Cullberg har icke givit någon principiell utredning av innebörden av denna sida av problemställningen, men han har under framställningens gång givit tydligt tillkänna, att han beaktat problemställningens djupare innebörd. Han har nämligen för det första ställt problemet om vetenskapen, han har frågat efter giltighetsgrunden för det vetenskapliga verklighetsmedvetandet. Och han har för det andra ställt problemet om religionen, han har icke nöjt sig med det religiösa verklighetsmedvetandets facticitet, utan han har frågat efter grunden för dess giltighet. Han har slutligen ställt problemet om religion och vetenskap, han har satt de båda problemen i relation till varandra. — Såsom det finns två slag av omdömen — analytiska och syntetiska — så kan ock ställandet av ett problem vara av dubbel art. Den analytiska problemställningen är befryndad med det analytiska omdömet, så till

vida som svaret på analytiskt sätt redan ineligger i frågan. Den gamla metafysiken klädde sig med förkärlek i analytiska omdömen, men det vetenskapliga omdömet är syntetiskt; endast det sistnämnda utvidgar vår kunskap. Den analytiska problemställningen kan karaktäriseras som ett skenfrågorande. Dess användande är att ge vetenskaplig form åt det som ej äger dess halt. Endast den syntetiska problemställningen innebär ett verkligt och allvarligt menat frågorande; svaret är ej på förhand givet, det innebär något verkligen nytt. Vi ha att undersöka Cullbergs ställande av problemet: religion och vetenskap från synpunkten av själva problemställningens art.

Härvid ha vi att anknyta till huvuddragen av den metod, som Cullberg använt vid undersökningen av problemet: religion och vetenskap i hela dess omfattning, ävensom till den däremot härovan framställda kritiken. Vi minnas, huru Cullberg genom en analys av såväl den naturvetenskapliga som den humanistiska begreppsbildningen omsider stötte på den vetenskapens gräns, som innebar, att dessa båda vetenskapstyper icke inom sig själva ägde den giltighetsgrund, som var nödvändig för att en objektiv kunskap här skulle sägas föreligga. Denna giltighetsgrund förelåg på andra sidan vetenskapens gräns i det religiösa realitetsmedvetandet, vars giltighet i och för sig emellertid icke uppvisats. Cullberg har här visserligen ställt problemet: vetenskap, eller m. a. o. vetenskapen är ställd i fråga. Att han emellertid på det angivna lättvindiga sättet åter räddar vetenskapen ur dess »Fragwürdigkeit», ur dess kris, har onekligen sin grund däri, att vetenskapens problematik icke var så allvarligt menad. Vetenskapen är ju dock trots allt — vetenskap! Karaktäristiskt är vad han skriver: »Vetenskapen måste för att undgå en självupplösande skepticism erkänna det berättigade i religionens anspråk att representera en relation till en transsubjektiv realitet» (s. 274). Vetenskapen vill icke skepticismen. Ja, skepticismen är vetenskapligt ohållbar, höra vi en annan gång. Alltså var problemet: vetenskap från början ej allvarligt menat. Svaret låg redan gömt under frågan. Ett sådant frågeställande är analytiskt.

En motsvarande behandling får problemet: religion. Religionen är till en tid synbarligen ställd i fråga. Sedan religionens verklighetsmedvetande konstaterats efter en empirisk-fenomenologisk metod, ställes frågan om detta medvetandes giltighetsanspråk öppen. Religionens problematik synes vara allvarlig. Men för att det skall vara någon mening i naturvetenskapens och den humanistiska vetenskapens hänvändelse till det religiösa verklighetsmedvetandet, när deras eget verk-

lighetsmedvetande är vacklande, måste ju det religiösa i sig på något sätt äga giltighet. Alltså var problemet: religion ej så allvarligt menat. Svaret låg även här gömt under frågan. Frågeställandet är även här analytiskt.

Huru de två »problemen» under signaturen: religion och vetenskap kunna invävas i varandra och huru svaren av förklarlig anledning ligga inom mycket nära räckhåll, torde vara lätt att förstå.

Då Cullberg genom att analytiskt ställa problemet: religion och vetenskap i grunden upphävt nämnda problem, har han förvisso mera rätt, än han kanske själv vill erkänna. Ty låt oss först besinna: Vad skulle problemet: *vetenskap* betyda såsom ett *verkligt* problem? Vad skulle det betyda, att *verkligen* ställa kunskapens möjlighet i fråga? Det skulle betyda att icke ens ställa *det* problemet. Ty t. o. m. ställandet av problemet om kunskapens möjlighet förutsätter någon kunskap, åtminstone kunskapen om kunskapens »Fragwürdigkeit». För att återgå till Cullbergs undersökning skulle det *verkliga* ställandet av problemet: vetenskap innebära omöjligheten av hans första sats i vetenskapsanalysen, nämligen om subjektet för en möjlig vetenskaplig verksamhet. Ty redan här föreligger en kunskap, för så vitt satsen överhuvud skall ha någon mening. Detta åter innebär, att äger kunskapen eller vetenskapen icke sin giltighet i sig själv, så kan dess giltighet icke med något annat grundas; detta andra måste alltid på något sätt framträda som kunskap. Detsamma kan mutatis mutandis sägas om religionen; äger icke den sin giltighet i sig själv, så kan *dess* giltighet icke genom något annat grundas. Ponera möjligheten av att uppvisa religionens giltighet genom exempelvis moralen. Vad hade därmed vunnits? I varje fall icke uppvisandet av *dess religiösa* giltighet, och därom är det uteslutande fråga för religionens del. Får vetenskap vara vetenskap och religion religion, så existerar icke längre problemet: religion och vetenskap som ett *verkligt problem*.

\*

\*

\*

Den här företagna undersökningen av förhållandet mellan religion och vetenskap med utgångspunkt från docenten John Cullbergs arbete över samma tema har till större delen tagit formen av en kritisk uppgörelse med nämnda skrift. Då så skett, är jag angelägen att framhålla, att denna kritik icke avser att framstå som en bedömning av arbetet i

fråga. Ingen, som tager del av detsamma, skall undgå att se dess stora förtjänster, av vilka djärvheten att ge sig i kast med hithörande vittfamnande spörsmål icke bör förglömmas. Det är icke skriften ifråga, utan den sak, den behandlar, och den tankeriktning, den representerar, som här intresserat. Och har docenten Cullberg enligt här företagna undersökningar icke nått den åsyftade problemlösningen, så ligger skulden härtill förvisso icke hos honom själv utan i orimligheten i det förelagda problemet.

EM. HIRSCH: *Kierkegaard-Studien. I. Zur inneren Geschichte 1835—1841. 4: 50 Mrk. II. Der Dichter 11 Mrk. Bertelsmann, Gütersloh 1930.*

Hirsch har här lämnat ett betydande bidrag till belysning av det själsbiografiska problemet hos Kierkegaard. Hans undersökning förutsätter Geismars stora Kierkegaardsarbete. Geismar är tydligen den K.-forskare, som Hirsch känner sig stå närmast. Han fullföljer uppslag, som denne givit. Lika ofta — eller ännu oftare — ger han emellertid viktiga kritiska randanmärkningar till Geismars tankegångar eller kommer med helt nya, delvis mycket betydelsefulla uppslag.

Beundransvärd är hans kännedom ända in i minsta detalj av det väldiga K.-materialet. Än mer framträdande är förmågan av inträngande analys och av sinnrik konstruktion. Läsaren kommer lätt att tänka på en fantasirik detektiv, outröttligt på språng, en psykologisk Sherlock Holmes — sit venia verbo! — som griper spår, dem andra gå förbi, och energiskt fullföljer dem till problembehandlingsens fromma. Risken, som hotar denne författare, synes mig vara, att han emellanåt är *alltför* skarpsinnig. I en förövrigt lättförståelig upptäckarglädje vill han ur sina hypoteser pressa fram en, som han menar, slutgiltigt bindande bevisföring även i sådana fall, där ett non liquet trots allt lär kvarstå.

Utgångspunkten tages i K:s debutarbete 1838. Detta visar sig också vara fruktbar mark, när det gäller att förstå K:s ungdomsutveckling, särskilt då hans »omvändelse».

Med rätta betonar H., att romantiken och hegelianismen här sammanbindas till enhet ut ifrån en personligt fattad kristen ståndpunkt. Förklaringen härtill ligger i den avgörelse, som just 1838 skett i K:s liv: frälsningsvissheten har brutit igenom.

Blott utifrån detta faktum kan också, utvecklar H. i en följande studie, förlovningens problem få en tillfredsställande lösning. Det är från K:s sida alls icke fråga om en överilad handling. Nej, »er hat es auf Gott gewagt». Stödjande sig på ångern och syndaförlåtelsen har han vågat gripa efter ett nytt liv i »det allmänna», d. v. s. det vanliga borgerliga livet. Visserligen grep han fel. Men å andra sidan kunde han häri senare alltjämt se en gudomlig ledning. »Denn gerade mit diesem Wagen und Zuschanden-werden beginnt seine Erziehung durch Gott, die ihn zu dem macht, was er geworden ist.» — Tecknet för K. på att han gripit fel var att han — trots förlåtelsen — *icke* kunde varda fri från den skuldkänsla, som tryckte honom. Vad betyder »skulden» för K.? H. tillspetsar sitt svar på frågan i satsen, att skulden är »wahrscheinlich in Gotteshass herausbrechende Selbstverfluchung, auf ewig zu den von Gott Verdammten gehören zu wollen, mit ihm und seinen Frommen nie etwas zu tun haben zu wollen» (I, s. 104).

Andra bandet inledes av en analys av pseudonymitetens problem. Bortsett från »Anticlimacus» finns det, framhålles här, icke någon enhetlig formel, som pseudonymerna kunna inordnas under. Dessa måste m. a. o. i deras förhållande till K:s personliga livsställning behandlas var och en för sig. (Med denna princip är jag så mycket hellre ense med H., som jag i »Kierkegaards etiska åskådning» uppställt samma grundsats och sökt genomföra den.)

Tyngdpunkten i andra bandet ligger på kap. III och IV. Här behandlas K:s religiösa dom över »diktaren» (det »estetiska») och hans kamp att nå över kategorien: »det kristligas diktare» till en högre, en utomordentlig livsuppgift. 1848 skildrar K. hela sin »estetiska» produktion såsom tillämpningen av den sokratiske metoden i det religiösa tjänst, ett omdöme, som tillspetsas i uppfattningen, att det fördjupade gudsförhållandet måste betyda »diktarens» död. Denna ståndpunkt innebär, som H. visar genom en ytterst sorgfällig undersökning, en väsentlig förskjutning i jämförelse med K:s tidigare syn på förhållandet mellan det dikteriska och det etiskt-religiösa. I förstlingskriften 1838 göres gällande, att förhållandet är harmoniskt mellan det dikteriska och den kristna livsåskådningen. I Enten — Eller sker en frontförändring, såtillvida som begreppet livsåskådning icke längre (som 1838) går upp i begreppet *kristen* åskådning. Diktverket, fattat såsom plastiskt uttryck för en livsåskådning, kan vara buret av olika slags ande. Om någon begränsning av det dikteriska till en gentemot det etiskt religiösa indifferent livsåskådning är det emellertid ännu icke

fråga. Men mellan sommaren 1843 och vintern 1844—45 kommer frågan i ett nytt läge. Nu begränsar K. den dikteriska framställningen till det icke-kristna. Detta sammanhänger därmed, utvecklar H., att just vid denna tid bryter fram en ansats till K:s negativa kristendomsuppfattning, denna antihumana inställning, som efter 1846 alltmera avgjort skulle taga ledningen. — Att det negativa, »livsfientliga» draget i K:s kristendomstolkning redan på ett så tidigt stadium börjar träda i dagen, därom är jag ense med H. Ett annat spörsmål är, huruvida vändningen, som H. gör gällande, kan fixeras till juli 1843 och skall ställas i direkt samband med ett »totalt sammanbrott» på grund av Regines nya förlovning. Att ha förbisett detta skall enligt H. vara »det avgörande felet» med all tidigare forskning i K:s liv och skapande. För egen del är jag långt ifrån så säker på den saken. Men gärna skall erkännas att H. verkligen här fört fram flera nya synpunkter — bl. a. iakttagelsen ang. det ändrade slutet på »Gjentagelse» — som måste föranleda kommande psykologisk-biografisk K.-forskning att på allvar fatta frågan i sikte.

I den med våren 1846 begynnande fasen ser H. det svåraste men också mest spännande föremålet för K.-forskningen. Ingående belysas här kategorierna diktare och vittne, efterföljare och religiös förkunnare (eller »myndighetens» dialektik) samt K:s personliga kamp mot tungsinnet. Denna sista fråga har P. A. Heiberg tidigare ägnat en synnerligen djupgående och skarpsynt undersökning. Heiberg betraktar K:s religiösa utveckling såsom ett gradvis skeende själsligt tillfrisknande. Han kommer till resultatet, att den »färdige» K. är en stark och sund människa. Jag måste obetingat ge H. rätt i det korrektiv han uppställer mot en dylik slutsats. »In Wahrheit», fastslår han, »hat es nie einen andern K. gegeben, als einen schwachen, in dem Gottes Kraft mächtig war.» (II, s. 276 not 1.)

Slutkapitlet behandlar K:s självbedömande under kyrkostriden. H. betonar, att striden icke beror på att K:s ideal plötsligt blivit ett annat utan därpå att han ändrat uppfattning angående kyrkans möjlighet att *förhålla* sig till idealet. »Er sieht das Christsein noch wesentlich so wie schon 1848.» (s. 293.) Även om detta omdöme kanske tarvar modifikation (mycket beror på vad man faktiskt inlägger i »wesentlich»), så träffar det nog i huvudsak det rätta. Däremot lär det vara konstruktion med i spelet, när H. vill förklara Øieblikkets angrepp restlöst som »ein rein dialektisch meisterhaftes planvolles Vorgehen» (s. 292). Kan man verkligen komma ifrån, att K. under denna tid jagat sig själv till

det yttersta och att han steg för steg drivits till allt våldsammare uttryckssätt? Om han följdriktigt skulle hållit sig till en på förhand uppjord plan, så skulle förvisso åtskilliga sidor i Øieblirket sett annorlunda ut.

Vad detaljfrågor i H:s stora undersökning beträffar begränsar jag mig till tvenne, båda visserligen betydelsefulla. Den ena frågan gäller innebörden av »pålen i köttet», en fråga som vållat alla tidigare K.-forskare mycket fåfängt huvudbry. H. avgör frågan till sist så (II, s. 112, jfr I, s. 111 ff.): »Man wird ja diesen Pfahl verstehen können allein als eine in der dichterischen Naturanlage gegebene, an sich schon Segen und Unglück zugleich bedeutende Prädetermination zu phantastischer Selbstreproduktion, welche durch Schuld dämonisiert worden, d. h. unter die Angst der Verschlossenheit gebannt, Schicksal geworden und in der Richtung auf Gotteslästerung und Selbstverfluchung festgeschlagen ist». Jag betvivlar, att denna förklaring kan utgöra mera än en del-lösning av problemet. För det första synes H. icke tillräckligt ha uppmärksammat, att »pålen i köttet» icke är ett entydigt begrepp hos K. Väl föreligga en rad utsagor, som i och för sig icke fordra någon förklaring utöver hänvisningen till »gotteslästerische Gedanken». Men av andra utsagor synes framgå, att »pålen i köttet» direkt har att göra med något slags fysiologisk egendomlighet, och K. kan uttryckligen förklara, att den *icke* har relation till det andliga. I Pap. VII: I A 126 t. ex. slår han fast, att »pålen» har sin egentliga grund i ett missförhållande i hans struktur på gränsområdet mellan kropp och själ. Och det är en oändlig tröst för honom, tillägger han, att den »icke står i något förhållande till min ande». I detta missförhållande ser han »det dyra pris, för vilket Gud i himlarna har sålt åt mig en andekraft, vilken i samtiden söker sin like». Alltså: ur andelivets synpunkt betecknas »missförhållandet» som en *förmån*, som rentav kunde fresta honom till högmod, på samma gång som han dock vet sig härigenom vara en »bruten» människa. Hela denna självbehärskning passar tydligen icke in på H:s lösningsförsök. Vi känna också till att K. vänt sig till läkare angående utsikterna att häva det plågsamma »missförhållandet». Ett dylikt steg blir skäligen obegripligt, om »pålen» fattas såsom något rent andligt. Däremot får det mening, så snart man räknar med något slags fysiologisk abnormitet såsom medbestämmande faktor. För det andra har K. själv av allt att döma satt »missförhållandet» i relation till kanoniska rätten. (Pap. VI A 55, 59). Den har utgjort ett väsentligt hinder för honom att inträda i prästämbetet. Han synes ha

räknat med möjligheten av att någon skulle kunna komma hans hemlighet på spåren och att han i så fall skulle kunna ställas till ansvar. Hela denna tankegång, som H. ej tycks räkna med, förefaller att bli obegriplig ut ifrån H:s förklaringsförsök.

För det tredje erinrar jag om att K. själv tämligen oförtäckt berättat om i Dagboken, att hans fader en gång förbannat Gud och att minnet av denna hädelse vilat tungt över faderns hela återstående liv. Nu lägger H. — och med rätta — mycken vikt på att det är fadern, som varit det mänskliga redskapet för sonens omvändelse. Han har varit — för att tala med Luther — »Kristus» för honom. Mot H:s förklaring av »pålen i köttet» utgör denna dubbla omständighet i själva verket en gensaga. Ty det är svårt att förstå, att K. skulle ha avslöjat innebörden av sin så högt vördade och älskade faders »påle i köttet», samtidigt som han — trots Dagböckernas ivriga kretsande omkring ämnet — konsekvent sveper dunkel och ovisshet över vad hans egen »påle i köttet» är. Detta skulle vara en psykologisk-etisk inkonsekvens, vartill K. knappast kunnat göra sig skyldig. Hans tämligen oförtäckta avslöjande av faderns hädelse synes mig alltså indirekt bevisa, att hans egen hemlighet *icke* kan vara att söka endast i en analogi härmed — även om en analogi föreligger.

Den andra frågan gäller Enten — Ellers adress. Att K. tänkt sig Regine som läsare, det framgår utan vidare av hans egna utsagor. Men H. menar sig kunna leda i bevis, att verkets disjunktiva titel siktar på ett val, vari Regine ställes genom detta verk. K:s avsikt skall, utvecklar H., ha varit att genom verkets *första del* »stöta ifrån», genom dess *andra del* åter giva Regine en fingervisning om det etiskt religiösa allvar, som varit det verkliga motivet till K:s skoningslösa förfarande vid förlovningens upplösande (II, s. 118 ff.). »Die Schrift ist eine Aufgabe an Regine, und das ist auch die tiefste Erklärung ihres Titels.» Hypotesen är bestickande, men den övertygar inte riktigt. Enligt H. skulle det alltså varit K:s hemliga förhoppning, att Regine skulle förstått honom ur verkets senare del, förstått honom såsom »undantagsmänniskan», som måste offra sin kärlek åt Gud. Nu är att märka att K. genomgående betraktar den dyrkade Regine såsom naiv, eller som han skriver, »barnlig först och sist» (och just hennes älskliga, fullkomligt »odialektiska» naivitet var det som från början fånglat honom). Skall man nu verkligen föreställa sig K. vara så verklighetsfrämmande, så litet av praktisk psykolog, att han skulle förutsatt, att Regine i sin naivitet skulle kunnat genomtränga en dialektik, vars gåta framgångs-



rikt trotsat alla läsares uppmärksamhet bortåt nittio år framåt i tiden? Lägg härtill en annan omständighet, nämligen K:s egna senare förklaringar ifråga om Enten — Ellers »adress» till Regine. K:s syn på saken är genomgående odialektisk. Den går kort och gott ut på avsikten varit att »stöta bort» henne (genom »Förförens dagbok») för att därmed frigöra henne från honom, författaren. Denna synpunkt behärskar samtliga uttalanden (se t. ex. »Kierkegaards Papirer. Forlovelsen»); det ges inte ens en antydning i riktning mot den av H. framförda hypotesen. Denna omständighet har givetvis icke undgått H. Men han tillgriper följande förklaring: i K:s erinring har »diese verwickelte Bewegung» »förenklats» (II s. 120). Alltså: K., denne borne dialektiker, skulle just på denna för honom avgörande punkt kunnat glömma betydelsen av sin egen utsökta dialektik, han skulle i erinringen ha »förenklats» avgörelsens antingen — eller på ett sådant sätt att »eller» fallit bort! En dylik förklaring är dock en uppenbar förlägenhetsåtgärd. I sin mån ådagalägger den, att hela hypotesen under alla förhållanden — mot dess upphovsmans mening — är långt ifrån att besitta den genomförda bevisningens karaktär.

Med livligt intresse väntar man på den avslutande delen av Hirschs undersökning, vari förf. ämnar giva en principiell bestämning av Kierkegaards kristendomstolkning.

TORSTEN BOHLIN.

#### LITTERATUR TILL ETIKENS HISTORIA.

DITTRICH, OTTMAR: *Geschichte der Ethik. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zu Gegenwart.*

Band I. *Altertum bis zum Hellenismus.* Leipzig (Quelle u. Meyer) 1923. VIII, 374 sid. M. 15: —.

II. *Vom Hellenismus bis zum Ausgang des Altertums.* Leipzig (Quelle u. Meyer) 1923. VIII, 311 sid. M. 12: —.

III. *Mittelalter bis zur Kirchenreformation.* Leipzig (Felix Meiner) 1926. VIII, 510 sid. M. 20: —.

- DITTRICH, OTTMAR: *Luthers Ethik in ihren Grundzügen dargestellt. Leipzig (Felix Meiner) 1930. VIII, 174 sid.*
- HOWALD, ERNST: *Ethik des Altertums. (Sonderausgabe aus dem Handbuch der Philosophie). München und Berlin (R. Oldenbourg) 1927. 64 sid. M. 3: —.*
- DEMPF, ALOIS: *Ethik des Mittelalters. (Sonderausg. aus dem Handb. d. Philosophie). München u. Berlin 1927. III sid. M. 5: 25.*
- LITT, THEODOR: *Ethik der Neuzeit. (Sonderausg. aus dem Handb. d. Philosophie). München u. Berlin 1927. 184 sid. M. 8: 70.*

Inom etikens historia har man länge varit vanlottad med avseende på sammanfattande framställningar. Under en hel mansålder utkom intet sådant omfattande arbete varken inom den teologiska eller filosofiska etiken. Det ligger i öppen dag, huru tillbakahållande det måste verka, då man sålunda såg sig hänvisad till arbeten, vilka till hela sin problemställning lågo flera decennier tillbaka i tiden. Bortsett från Troeltschs »Soziallehren», som ju endast behandlar *en* sida av den etiska utvecklingen, var man i fråga om kristendomens etiska utvecklingsgång väsentligen hänvisad till Luthardts »Geschichte der christlichen Ethik», som utkom 1888—1893, men som redan då bar prägeln av ett äldre teologiskt skede. Måhända bör i detta sammanhang också erinras om det i och för sig föga betydande arbetet av W. Gass: »Geschichte der christlichen Ethik» 1881—1887. Vad man här erhåller, är dessutom mindre det kristna ethos' egen historia än en etikens litteraturhistoria i detta ords inskränktare bemärkelse. Från filosofisk sida hade man främst att hålla sig till F. Jodls »Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie», vars första upplaga utkom redan på 1880-talet, och som numera omarbetad och under förändrad titel föreligger i sin tredje upplaga. Men det ligger i sakens natur, att en framställning av etikens historia, som utgår från åttiotalets allmänna grundsyn på det etiska livet, icke på något sätt kan motsvara det närvarande vetenskapliga läget.

Det är därför icke någon överdrift, om man säger, att vi på detta område länge befunnit oss i ett nödläge, och att en förnyelse var i hög grad behöfvlig. En sådan har också under den senaste tiden ägt rum. Sedan ett par år tillbaka äga vi nu tvenne moderna framställningar av etikens historia, båda med utgångspunkt från den filosofiska etiken, men båda dock i hög grad teologiskt orienterade.

I främsta rummet kommer här Ottmar Dittrichs »Geschichte der Ethik», av vilket tre delar redan föreligga, och en fjärde, behandlande tiden till omkr. 1689 (året för den engelska toleransakten), väntas under nästa år. Detta stort anlagda arbete är ett utomordentligt bevis på att den »tyska grundligheten» ännu lever. Det utmärkes genom en omfattande synkrets. Vad som här bjudes, är icke blott etikens litteraturhistoria, utan det levande ethos' historia, och icke heller med avseende på denna dragas gränserna snäva. Betecknande för den vida synkretsen är det, att inemot hälften av första bandet ägnas åt framställningen av »die Anfänge der Ethik in Leben und Dichtung». Överallt går författaren på djupet med frågorna. Måhända kunde man ibland önska en något enklare och klarare linjeföring; men då en dylik ofta endast kan uppnås genom ett mer eller mindre konstruktivt förfarande, är förf. i sin goda rätt, då han föredrager exaktheten och objektiviteten framför den glänsande överblicken, som i viss mån gör våld på den historiska verkligheten. På alla väsentliga punkter öser förf. direkt ur källorna, och här är framställningen i allmänhet lättillgänglig. Men då det dessutom ingår i hans plan att giva en så vitt möjligt fullständig uppslagsbok till etikens historia, ha åtskilliga smärre partier måst tagas med, som eljest ej direkt erfordras för att giva en bild av den etiska utvecklingen. Givetvis har förf. icke alltid på dessa mindre väsentliga punkter kunnat bygga på egna förstahands-studier. Stundom blir framställningen här mera dunkel och svår att följa, beroende på att resultat mera osovrat övertagas från den sekundära litteraturen i frågan. Som konkret exempel på detta förfaringsätt kan anföras Dittrichs karakteristik av Maximos Confessor (Bd II, sid. 198), en karakteristik, som i sin oerhörda stoffanhopning är nära nog onjutbar, och som också är nästan ordagrannt övertagen ur uppslagsverket PRE<sup>3</sup> (XII, 467 ff.). Det är tydligt, att en dylik växling mellan vetenskaplig utredning samt framställning mera i uppslagsverkets stil skall verka störande vid lektören. Läsaren gör därför väl i att ej för mycket låta sig uppehållas av de smärre mellanpartierna med deras svårigheter. Jag har velat särskilt peka på denna egendomlighet hos Dittrichs arbete, mindre såsom en anmärkning mot detsamma — ty detta sammanhänger som sagt med dess dubbla syfte att dels ge en vy över den etiska utvecklingen, dels tjänstgöra såsom uppslagsbok med ty åtföljande krav på fullständighet — utan fastmer för att förebygga, att ojämnheten i framställningen skall avhålla läsaren från detta i sina huvuddelar förnämliga och ingalunda svårtillgängliga verk.

Särskilt förtjänar det att framhävas, att förf., ehuru filosof till facket, ej skytt mödan att grundligt sätta sig in i de teologiska problemen. Allra mest framträder detta i det tredje bandet, som behandlar den medeltida etiken. Här har förf. gått till sitt arbete med en noggrannhet och sakkunskap, som ej gärna torde överbjudas från teologiskt håll. Överhuvud är en även till de minsta detaljer sig sträckande noggrannhet ett utmärkande drag för detta arbete. Blott i ytterst sällsynta fall påträffar man en felaktig uppgift. Ett enda exempel: Bd II, sid. 232 låter förf. Augustinus' bekantskap med Ciceros skrift »Hortensius» bliva anledning till att han bryter med manikeismen. I verkligheten förhåller det sig tvärt om. Augustinus känner »Hortensius» redan innan han ansluter sig till manikeismen, och det är just den filosofiska åtrå, som denna skrift upptände hos honom, som han söker få tillfredsställd i manikeismen. Men, som sagt, dylika oegentligheter höra till de lätt räknade undantagen.

I fråga om ett verk av denna art förbjuder det sig av sig själv icke blott att gå in på enskildheter, utan även att försöka om ock blott i de allra grövsta dragen antyda verkets grundritning. Arbetet självt måste studeras. Här må därför blott *en* fråga av principiell innebörd upptagas till behandling, nämligen frågan om periodindelningen.

Från en sida sett kan visserligen denna fråga betraktas såsom en yttre lämplighetsfråga. Huvudsaken är ju, att man vinner den nödiga orienteringen över det tidsskede, som åsyftas, och härvid kan ofta ett tämligen utvärtes schema göra tillräcklig tjänst. Men målet måste givetvis vara att nå fram till en sakligt motiverad periodindelning, där gränspunkterna samtidigt beteckna de väsentliga vändpunkterna i själva den utvecklingsprocess, som skall skildras. Liksom botaniken övergått från ett mera artificiellt system till det på faktisk släktskap grundade naturliga systemet, så måste den historiska behandlingen sträva efter att få de mera primitiva och artificiella gränsregleringarna ersatta genom *naturliga* sådana. Härvid är att märka, att det ingalunda i och för sig är givet, att vändpunkterna i etikens historia skulle sammanfalla med vändpunkterna t. ex. i det politiska eller ekonomiska livet.

Vad nu Dittrichs »Geschichte der Ethik» beträffar, så följer den det vedertagna historiska schemat: gamla tiden — medeltiden — nyare tiden. Att detta schema är skäligen artificiellt, har man under senare tid haft stark känsla av. Särskilt har detta tagit sig uttryck i förhandlingarna över frågan, var gränslinjen bör dragas mellan medeltiden och nyare tiden. Under det att antiken är en åtminstone relativt avgränsad

värld, är kontinuiteten mellan medeltiden och nyare tiden i många avseenden så stor, att det är svårt att peka på någon bestämd punkt, där den ena världen går över i den andra. Om man sedan gammalt lät gränslinjen gå vid begynnelsen av 1500-talet, ha på senare tid åtskilliga röster höjts för dess framflyttande hän emot upplysningstiden. Från teologisk sida är det framför allt E. Troeltsch, som rest detta krav. Dittrich ansluter sig till denna sistnämnda uppfattning. Gränsen mellan medeltiden och nyare tiden går för honom icke vid reformationen, utan omkr. år 1689. Nu skall det icke förnekas, att åtskilliga grunder kunna anföras för en dylik framflyttning av gränslinjen. I levnadssätt och allmän världsbild, i sociala och ekonomiska förhållanden m. m. må det gapa en större klyfta mellan våra dagar och reformationstiden än mellan denna och medeltiden. Men håller man fast vid, att det här är fråga om den *etiska* utvecklingen, så synes det alldeles uppenbart, att den viktigaste vändpunkten föreligger vid reformationen, och varken före eller efter densamma. Ty var finner man eljest en så djupt ingripande omorientering av den vedertagna etiska åskådningen, var finner man ett så fullständigt revolutionerande av den förut gällande värdeordningen, som just i reformationen? I jämförelse med denna vändpunkt krympa alla de andra samman till obetydligheter. För dessa gäller det hävdandet av vissa enskilda etiska idéer, i reformationen åter gäller det omvandlingen av hela det etiska livet från dess centrum. Det återstår att se, huru författaren i det till nästa år utlovade fjärde bandet av sin »Geschichte der Ethik» skall kunna motivera, att år 1689 från *etisk* synpunkt betyder en mera genomgripande vändpunkt än reformationen. Upplysningstidens etik är oss ganska främmande, och från den synas knappast några väsentliga utvecklingslinjer framåt vara att påräkna. Men den omdaning av det etiska medvetandet, som tog sin början i reformationen, men som icke blev fullföljd varken av ortodoxien, pietismen eller upplysningstiden, ställer den nuvarande etiken inför stora uppgifter. Detta etiska moment i reformationen är bland det tyngst vägande, då man frågar efter orsakerna till den kraftiga Lutherrenässans, som möter i de sista årtiondenas teologiska forskning. Frågan är, om icke den av Dittrich följda periodindelningen snarast är ägnad att undanskymma den viktigaste vändpunkten inom den senare etiska utvecklingen. Så visar sig det, som till att börja med tedde sig blott såsom en yttre lämplighetsfråga, vara av stor saklig och principiell betydelse för framställningen. Det artificiella schemat kan bli till en tvångströja. Det kan skymma blicken för livets egen växt,

och då bör schemat givetvis brytas sönder och ersättas med bättre. Till denna punkt synes man vara kommen vid diskussionen om gränslinjen mellan medeltiden och nyare tiden. Det rätt intetsägande abstrakta begreppet »medeltiden» är i fara att undanskymma den viktiga, konkret grundade iakttagelsen, att de stora genombrotten inom de olika utvecklingsserierna äro belägna på rätt skilda tidpunkter. Det blir till men för uppfattningen av den etiska utvecklingen, om denna skall in-  
tvingas i ett efter andra utvecklingsserier anpassat schema. Det kan därför ifrågasättas, om man icke gjorde bättre i att vid periodindelningen helt bortse ifrån den allmänna frågan om var gränslinjen mellan medeltiden och nyare tiden *lämpligast* bör dragas, och i stället låte in-  
ternt etiska synpunkter bli avgörande.

Att förf. själv är medveten om reformationens betydelse som en utomordentligt viktig vändpunkt i etikens historia, framgår allra tydligast därav, att han, väl hunnen fram till reformationstiden, aktat nödvändigt att såsom en förberedelse och »grundläggning» till det fjärde bandet förutskicka ett särskilt arbete om *Luthers etik*. Detta utmärkes av samma förtjänster som Dittrichs »Geschichte der Ethik», en högst lofvärd grundlighet och objektivitet. Det är en imponerande prestation, särskilt om man betänker, att det icke är en teolog, som här behandlar sitt speciella forskningsområde, utan framställaren av etikens historia »vom Alterum bis zur Gegenwart», som här griper ut en enstaka, visserligen viktig, punkt på den långa utvecklingslinjen. Det är det bästa beviset på den grundlighet, med vilken förf. gått till sitt arbete. På 125 sidor erhåller man här en förträfflig översikt över Luthers etik. I en första mera kortfattad del (sid. 3—30) lämnas en framställning av Luthers teologi överhuvud såsom grundvalen för hans etik. I arbetets andra huvuddel (sid. 31—125) skildras så Luthers etik, sådan den uppbygges på denna teologiska grundval, först denna etiks princip, därefter principens genomförande i de trenne sfärerna: 1. Die Glaubensbetätigung des Christen in bezug auf ihn selbst: evangelische Selbstliebe und Askese. 2. Die Glaubensbetätigung des Christen in bezug auf Gott und den Nächsten: evangelische Gottes- und Nächstenliebe. 3. Die Glaubensbetätigung des Christen in bezug auf sein und des Nächsten ewiges Heil: evangelische Hoffnung. Som härav synes förlöper framställningen i en enkel och överskådlig tankegång, som i allmänhet väl återger Luthers åskådning. Vid en punkt kan man emellertid icke underlåta att sätta frågetecken. Det gäller talet om »evangelisk självkärlek». Saken, som härmed åsyftas, är visserligen fullt legitim

— det är fråga om trons självuppehållelse i allahanda anfäktelser, om den kristnes kamp mot köttet, mot synden — och det utförliga parti, som ägnas åt dessa frågor (sid. 43—84), kan betecknas såsom en glanspunkt i boken. Men vad som måste ifrågasättas är, om själva termen »evangelisk självkärlek» är så lyckligt vald. Det är ju eljest just detta, att den katolska etiken vid sidan av den falska och förkastliga självkärleken vet att tala om en andlig och berättigad självkärlek, som mest av allt utmanar Luthers opposition. Det finns enligt Luther icke någon berättigad självkärlek i den mening, vari detta ord mötte honom. Att söka sitt eget (quaerere quae sua sunt) är för Luther syndens huvudsignatur. Det blir därför lätt missvisande och förvirrande, om man subsumerar den ovan omtalade legitima saken under det för Luther alltid misstänkta begreppet »självkärlek». — Allt som allt, genom de här omtalade arbetena har Dittrich på ett synnerligen tacknämligt sätt riktat den etiska litteraturen. Det är att hoppas, att det snart må bliva förf. möjligt att avsluta sin stort anlagda »Geschichte der Ethik», som för den närvarande generationen torde komma att stå såsom etikens historia par préférence.

En mera kortfattad överblick över etikens historia erbjuder den behandling av detta ämne, som ingår i »Handbuch der Philosophie». Bearbetningen är gjord av trenne författare. Helt naturligt går däri- genom det enhetliga intrycket förlorat. Men å andra sidan har detta ej så mycket att betyda, då det material, som går under etikens namn redan i sig självt är ganska disparat. Det finns två skilda arter av etik, två olika sätt att ställa den etiska frågan (givetvis är det då ej samma sak, som de båda åsyfta under namnet etik!). Den ena utgår från den enskilde *individ*en, och dess huvudfråga är: vari består den sanna lyck- saligheten, eudaimonien? Man kunde med Howald kalla denna form av etik för den inre etiken eller driftetiken. Den andra arten av etik utgår från *gemenskap*en, och dess huvudfråga är: vad kräver denna gemenskap av mig? Detta är, med Howalds terminologi, den yttre eller sociala etiken. Som allmännaste karakteristik av den grekiska etiken möter omdömet: »Die Griechen haben nur eine innere Ethik (driftetik), sie haben keine soziale Ethik gehabt» (sid. 5 f.). I likhet med Dittrich inskränker sig också Howald vid sin behandling av »Die Ethik des Altertums» huvudsakligen till den grekiska etiken, men till skillnad från Dittrich behandlas här nästan blott den filosofiska linjen från försokratikerna över Sokrates, Platon, Aristoteles, Stoa och Epikur

fram till nyplatonismen, allt i närmaste kontakt med den senaste forskningen på dessa områden.

Om den grekiska etiken är det förnämsta exemplet på en individualistiskt orienterad driftetik, så är den kristna etiken med sitt centrala kärlekskrav den främste representanten för gemenskapsetiken. Tyvärr måste det nog sägas, att den rätt mycket kommit till korta i denna framställning av etikens historia. Visserligen icke kvantitativt, såtillvida som hela andra häftet ägnats åt den kristna etiken. Dess författare, Alois Dempf har genom sitt tidigare arbete »Die Hauptformen mittelalterlicher Weltanschauung» gjort sig känd såsom en bland de främsta kännarna av medeltida andeliv. Också i sin bearbetning av »die Ethik des Mittelalters» för »Handbuch der Philosophie» har han utfört ett synnerligen värdefullt arbete. Att framställningen av den kristna etiken blir otillfredsställande, beror närmast på planläggningen. Ty att behandla den kristna etiken uteslutande inom ramen för en »Ethik des Mittelalters» låter sig helt enkelt icke göra. Det kan då icke undgå, att perspektivet kommer att helt och hållet förryckas. Så har också här skett. De båda största vändpunkterna inom den etiska utvecklingen, urkristendomen och reformationen, hava här erhållit en synnerligen undanskymd plats. Urkristendomen kommer här med blott såsom förutsättning för de medeltida etiska systemen (under rubriken »Die Grundlagen der mittelalterlichen Ethik»), och Luther avfärdas helt i förbigående bland upplösningsfenomenen vid medeltidens slut.

Det tredje häftet, »Ethik der Neuzeit» av Theodor Litt följer åter de inom filosofiens historia vanliga vägarna. I djupgående, stundom något tunga utredningar föres läsaren här in i samtliga mera betydande filosofisk-etiska system under nyare tiden ända fram till den fenomenologiskt grundade materiala värdeetiken hos en Scheler och N. Hartmann.

Även om framställningen av etikens historia i »Handbuch der Philosophie» icke i betydelse kan mäta sig med Ottmar Dittrichs »Geschichte der Ethik», så är också den ett värdefullt tillskott till den etiska litteraturen.

ANDERS NYGREN.



## HELLAS OCH KRISTENDOMEN.

RUDBERG, GUNNAR: *Hellas och Nya Testamentet. Ett utkast. Olaus-Petri-föreläsningar hållna vid Uppsala universitet. Uppsala (Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag) 1929. 286 sid. Kr. 5:—.*

RUDBERG, GUNNAR: *Esaias Tegnér, humanisten och hellenen. Stockholm (Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag) 1930. 104 sid. Kr. 1:75.*

När man söker efter rötterna till vår andliga kultur, så finner man sig till sist ställd inför tvenne väldiga företeelser: Hellas och kristendomen. Det är två i huvudsak rätt skilda världar. Det är emellertid betecknande för andelivets gång genom historien, att dessa båda världar alltifrån kristendomens första framträdande aldrig legat vid sidan av varandra, utan städse på de mest olikartade sätt blivit sammanvävda med varandra. Till stor del är det spänningen mellan dessa båda makter, som under skilda århundraden sätter sin prägel på den andliga kulturen.

Givetvis har detta egendomliga kraftspel sedan länge dragit till sig uppmärksamheten inom forskningen. Problemet »Hellas och kristendomen» är förvisso icke ett problem av igår. Men ända in i våra dagar har det huvudsakligen fått betyda kristendomens förhållande till den grekiska filosofien. Det har varit den senare forskningen förbehållet att föra problemet fram till ett nytt djupläge. När kristendom och hellenism mötas, så betyder detta icke blott mötet mellan en religiös rörelse och en filosofisk åskådning resp. en mera formell bildningstyp, utan det är fråga om ett möte av vida intimare art och långt allvarigare innebörd. I kristendom och hellenism är det just tvenne religiösa världar, som mötas. Under begreppet hellenism tänker man väl i denna sammanställning närmast på de hellenistiska mysterierreligionerna och kulterna. Men jämnsides med denna fördjupning av problemet går också ett vidgande av perspektivet. Alltmera har man sökt göra rättvisa åt den religionsblandning och kultursynkretism, som är så utmärkande för den hellenistiska tiden. Men detta betyder, att det orientaliska materialet alltmera blivit indraget i betraktelsen. Sätillvida kan man säga, att termen »hellenism» icke längre är så ändamålsenlig, som den icke direkt ger uttryck åt det orientaliska inslagets ut-

omordentliga betydelse. Emellertid är man i allmänhet vid bruket av denna term fullt medveten härom, och vare sig man sedan lägger tyngdpunkten på det ena eller det andra elementet, på det hellenska eller det orientaliska, så kommer hellenismen att framträda under den dubbla aspekten: det hellenskas orientaliserings och det orientaliskas hellenisering. Snarast har måhända de senare decenniernas forskning haft en viss benägenhet att väl starkt understryka det orientaliska inflytandet. Därigenom har klyftan mellan den klassiska grekiska åskådningen och den hellenistiska kommit att te sig något större, än vad den i verkligheten är. Här torde man böra företaga ett närmande från bägge sidorna. Ty även om den senantika mysteriefromheten företer en mängd drag, som måste betecknas såsom främmande för grekisk åskådning, så växa de dock helt naturligt på den hellenska andens mark. Och vad de klassiska grekiska tänkarna beträffar — främst må man i detta sammanhang tänka på Platon — så äro redan hos dem inflytelserna från orientaliskt håll påtagligen långt större, än man i allmänhet velat antaga.

På ett utomordentligt insiktsfullt och givande sätt hava dessa och därmed besläktade problem blivit upptagna till behandling i professor Gunnar Rudbergs Olaus-Petri-föreläsningar över ämnet »Hellas och Nya Testamentet», som utkommit på Diakonistyrelsens förlag. Sedan Paul Wendlands berömda arbete: »Das Christentum und die griechisch-römische Kultur» hava dessa frågor ej erhållit en så grundlig sammanfattande behandling, som nu hos Rudberg. En grundtanke i detta arbete uttrycker förf. med termen »interpretatio graeca». Kulturblandningen är icke, såsom man ofta föreställer sig saken, kännetecknande blott för det sista stadiet i Hellas' historia. Alltifrån begynnelsen möter i den grekiska kulturen motsatsen mellan eget och främmande. Greken har alltid varit redo att lära av andra. Men — och härpå lägger Rudberg allra största vikt — det stannar aldrig vid blott och bart lån och direkt övertagande av det främmande godset, utan detta blir utsatt för en genomgripande grekisk interpretation och genomträngt av den hellenska anden. Det är denna utomordentliga förmåga att mottaga utifrån och att dock trycka sin stämpel på det mottagna, som ger grekerna deras ställning i det andliga livets historia.

På ett synnerligen intressant sätt söker förf. sätta den kulturblandning, som väl vid vissa tillfällen tar starkare fart, men som aldrig saknas i den grekiska andens historia, i förbindelse med frågan om rasblandningen. Icke minst i religionshistoriskt sammanhang visar sig

denna synpunkt fruktbar. Motsatsen mellan Apollon och Dionysios, mellan den officiella grekiska religionen och mysteriekulterna är utan tvivel grundad i en rasmotsats. »Säkerligen ha vi spår av denna ras- och kulturblandning även i själva de olika arterna av ljusbetraktelsen, det visuella i hellensk kultur: å ena sidan solen och himlen, varmed följer sinne för natur, landskap, vår och blommor, å andra sidan natt, mörker, konstgjort ljus, lampor och facklor. Vi skola åter få se denna intressanta dubbelhet i samband med mysterierna... Vi skola möta den ännu starkare i en tid då rasblandningen åter är aktuell, i de nya mysterierna från Östern och deras motsättning till grekisk litteratur och konst» (s. 13).

Frågan gäller nu, huru det så förstådda Hellas påverkat Nya Testamentet. Från olika synpunkter belyses denna fråga, varvid början göres med det mer periferiska, frågan om stat och samhälle. Genom en rad kapitel, behandlande det hellenistiska språket och litteraturen, den populära propagandan och diatriben, tanken och dess förändringar, banar sig förf. väg till själva centrum, till religionen och dess nya former, till frågan om de hellenistiska mysterierna och urkristendomen. Överallt visar det sig, huru man från den hellenistiska kulturen erhåller viktiga bidrag till förståelsen av Nya Testamentet. Förf. är härvid angelägen om ett vidsträckt perspektiv. Det är icke blott den med urkristendomen samtida hellenismen, som får lämna belysning. Med sin uppfattning om den väsentliga kontinuiteten i Hellas' historia låter förf. också det förgångna i rikaste mått komma till tals, men även den efterföljande historien får kasta sitt ljus tillbaka över de mera dunkla begynnelsestadierna.

Det bör emellertid framhållas — och förf. är själv den förste att erkänna detta — att problemet »Hellas och Nya Testamentet» endast berör *en* av Nya Testamentets relationer, och att man alltså ut ifrån denna utsiktspunkt icke erhåller någon allsidig vy över Nya Testamentet och urkristendomen. Med tacknämlig klarhet talar förf. om att det här är två skilda världar, som mötas, och att man ej från den ena utan vidare kan vinna förklaring till vad som sker inom den andra. »Den ena världen går ej upp i den andra och går ej heller utan vidare över i den andra. Vi stå just inför frågan om förmedlingen och omformningen. Här vidgar sig för övrigt frågan till en ny av yttersta vikt: har Hellas, i närmare eller fjärmare förmedling, varit med om att skapa den nya religionen? Jag tvivlar för min del icke på, att vi här stå inför en *skapare* — jag säger hellre så än *stiftare* —, som har

sina påvisbara rötter i den andra världen, i Israel, om också frågan om Hellas ej är utesluten vid studiet av honom. *Personens hemlighet* förklara vi ej och nå ej fram till genom jämförelser med Hellas, överhuvud taget ej genom jämförelser».

Det för den nytestamentliga kristendomen egenartade ser förf. framför allt i dess avgjort etiska inriktning. Icke kosmos, utan själen drager till sig intresset. Nu kan man visserligen också inom den grekiska världen iakttaga en tydlig förskjutning av intresset från det kosmologiska till det etiska området. Men i allmänhet är det dock här fråga om själens inordnande i kosmos' sammanhang, vare sig kosmos, såsom hos Stoa, göres till föremål för optimistisk, eller, såsom i mysterierna och gnosticismen, göres till föremål för pessimistisk värdering. Om kristendomen heter det åter hos förf.: »Ej kosmos, men människovärlden gäller det i första rummet» (s. 209). Det är detta, som klart skiljer kristendomen från mysteriefromheten. I kristendomen möter oss ett »betonande av *själen på kosmos' bekostnad*» (s. 225). Men icke heller här saknas parallellföreteelser inom den hellenska världen. I främsta rummet hänvisas till *kynismen*, som fullföljer traditionslinjen från Sokrates' kosmiskt ointresserade moralförkunnelse och som fortlever i kejsartidens populära moralpropaganda. »Kosmos förnekas ej heller här, men den skjutes undan, förbises och glömmes» (s. 226).

Det är ett intressant perspektiv, som förf. härmed upprullar. Överhuvud hör hans teori om konkurrensen mellan den kosmiska och etiska betraktelsen till det mest fängslande i boken. Emellertid kan det ifrågasättas, om man på denna väg når fram till det för kristendomen i sista hand egenartade. Skillnaden mellan kosmisk och etisk betraktelse blir dock på sin höjd en synnerligen relativ skillnad. Ett exempel från den äldsta dogmhistorien må åskådliggöra detta. Om man använder motsatsen mellan kosmos och själen såsom måttstock för bedömandet av å ena sidan apologeternas, å andra sidan gnosticismens kristendomsuppfattning, så blir resultatet rätt missvisande. Ty även om gnosticismen hängiver sig åt allahanda kosmologiska spekulationer, så kan det dock icke råda någon tvekan om att dess centralfråga är frågan om själens frälsning. Vad åter apologeterna beträffar, intager tanken på världen såsom en Guds skapelse — detta, som gnosticismen förnekade — en synnerligen framskjuten plats. Icke desto mindre vore det fullkomligt förfelat att därav draga den slutsatsen, att gnosticismen mera än apologeterna skulle giva uttryck åt kristen åskådning. Fastmer förhåller det sig så, att apologeterna i sitt kosmologiska in-

trasse väsentligen behärskas av det kristna grundmotivet, under det att gnosticisken i sitt intresse för själens frälsning lika uppenbart behärskas av hellenismens religiösa grundmotiv.

Förutom det rika stoffet bjuder detta arbete ock på en mängd betydelsefulla metodiska överläggningar till problemet »Hellas och Nya Testamentet». I sak har förf. otvivelaktigt träffat det rätta, då han sammanfattar sin syn på problemet i följande ord: »Det är klart, att kristendomen är en nyskapelse, ett originellt personligt verk, *ej skapad av hellenismen, ej heller i sina rötter beroende av den* såsom låntagare. Å andra sidan är den *på nästan intet område fri från inflytande* av den nya värld, som den kom ut i. Hellenismens inflytande är *allsidigt* i ordets egentliga bemärkelse och sträcker sig till språk, litterär form, tanke och samhällsteorier, liksom till det religiösa livet, ehuru detta inflytande ingenstädes är allenarådande» (s. 237).

Till sist må ännu ett ord anföras: »Hellas och kristendomen betydde också *motsättning*, och det betyder så än i dag, men det är ingen uteslutande, ingen dödlig motsats. Ur den motsatsen har mycket av vår världsdels historia med dess skapande krafter växt upp. Inför detta sammanhang och denna motsats gäller *ett* bud, i verkligheten och i tanken: blanda ej samman, harmonisera ej, men studera mötet och lär av både berörings- och stridspunkterna. Det betyder att studera historien på en av dess viktigaste punkter» (s. 251).

Under århundradenas lopp hava försöken beständigt upprepats att med varandra förena arvet från Hellas och arvet från kristendomen. Icke minst intressanta äro de svenska försök, som i denna riktning blivit gjorda under förra århundradet. Det är nog att blott nämna namnen Wallin, Tegnér, Rydberg, Wikner. Underligt nog har den teologiska forskningen ännu icke på allvar tagit upp det här föreliggande problemet. Vida mer har det uppmärksamrats från litteraturhistorisk sida; det kan här erinras om att Algot Werin helt nyligen upptagit detta problem till behandling i en läsvärd uppsats, »Antikt och kristet hos Tegnér, Runeberg och Rydberg» (i »Festskrift tillägnad Yrjö Hirn, 1930, sid. 415—440). Men även från teologiska utgångspunkter vore här otvivelaktigt mycket att göra. Ett dylikt teologiskt arbete har icke heller gjorts överflödigt genom Gunnar Rudbergs studie »Esaias Tegnér, humanisten och hellenen». Men icke desto mindre är det synnerligen tacknämligt, att professor Rudberg med sina *exceptionella* förutsättningar beträffande den hellenska världen upptagit denna fråga

till bearbetning. Dess lösning kan endast nås under intimt samarbete mellan litteraturhistorikern, klassikern och teologen. Den sistnämndes insats har, som sagt, hittills varit alltför ringa. Men även om frågan angående förhållandet mellan hellenskt och kristet ej alltid är så klart utarbetad i Rudbergs bok — detta är ju icke heller bokens huvudsyfte — så innehåller dock denna de kraftigaste incitament till frågans teologiska genomtänkande. Blott ett exempel för att illustrera detta. Sid. 41 framhåller förf., hurusom Tegnér tillämpar det, som i Joh. 3: 13 säges om Kristi nedstigande, på människoanden, den fallne gudasonen. »Eller *var* — frågar Tegnér — tron I annars, att han var, innan han kom på jorden och inmurades i det vandrande fängelse, som nu håller honom? *Vart* tron I, att han går, när fängelset förmultnar, och väg-garna falla till stoft?» Har man icke här liksom i blyxtbelysning motsatsen mellan hellenskt och kristet, mellan hellensk eros-åskådning och kristen agape-åskådning, men på samma gång också, huru dessa båda motsatser bringas till att gå över i varandra. Agape-ordet om Kristi nedstigande *tillämpas* helt enkelt på eros-åskådningens fallna gudoms-väsen, som blivit bundet i kroppslighetens fängelse. — När man läser professor Rudbergs bok om Tegnér kan man icke undgå att känna, vilken fullständig omorientering som skett i det andliga livet sedan Tegnérs dagar. Men ännu har icke vår bild av detta skede i svenskt andeliv undergått en motsvarande justering. Här är otvivelaktigt en viktig uppgift för nutidens teologi.

ANDERS NYGREN.

#### UR TIDSKRIFTERNA.

I septembernumret av den välkända och inflytelserika engelska tidskriften *Theology* förekommer bl. a. en artikel om det anglo-skandinaviska teologmöte, som sistlidne juli hölls på kammarherre Dicksons slott Sparreholm i Södermanland och som avhandlade ämnet Kristendom och platonism. Artikeln är skriven av Father Gabriel Herbert. Huvuddelen av densamma utgöres av en redogörelse för de synpunkter, som i diskussionen framfördes särskilt av professorerna Aulén och Nygren. Framställningen karakteriseras av en precision och en skärpa, som äro ytterst sällsynta. De reflexioner författaren tillfogar ha icke minst

för svenska läsare stort intresse. Det hade varit meningen, att detta häfte av Svensk teologisk kvartalskrift skulle ha innehållit en artikel om Sparreholmsmötet. På grund av bristande utrymme kunde denna plan icke förverkligas. Vår avsikt är emellertid att i det fjärde häftet intaga en skildring av det i många hänseenden intressanta teologmötet och skola vi då möjligen återkomma också till den engelska artikel, vilken här omnämmts.

\*                    \*  
\*

Det senaste utkomna häftet av Zeitschrift für systematische Theologie, den nionde årgångens första häfte, innehåller en rad intressanta artiklar, bland vilka vi särskilt vilja fästa uppmärksamheten på Carl Stanges *Karfreitagsgedanken Luthers*. Övriga bidrag äro: P. Schütz: Die kritische Bedeutung der Eschatologie für die moderne Missionsidee bei Johann Tobias Beck; Dr Ernst: Moderne Versuche zur Gewinnung eines neuen Lebensverständnisses in Philosophie und Theologie; O. Michel: Der Lohngedanke in der Verkündigung Jesu; R. Hermann: Zur Frage der Zeitlichkeit des Erkennens; H. Schreiner: Die Verkündigung als theologisches Problem; C. Stange: Weissagung und Erfüllung.

\*                    \*  
\*

De under året utgivna häftena av Zeitschrift für Theologie und Kirche ha bl. a. innehållit en längre avhandling av R. Otto över ämnet Wert, Würde und Recht, fortsatt i ett följande häfte under titeln Wertgesetz und Autonomie. Därjämte skriver E. Brunner om Theologie und Ontologie — oder die Theologie am Scheidewege, G. Kuhlmann om Krisis der Theologie, samt R. Winkler om Eschatologie und Mystik.